

**INTERLEGALITAS HUKUM PERKAWINAN
MASYARAKAT MUSLIM TENGGER**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



Disusun Oleh:

BAKHRUL ULUM
01040120005

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2023**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Bakhrul Ulum

NIM : 01040120005

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sebelumnya.

Surabaya, 29 Desember 2022
Saya yang menyatakan,



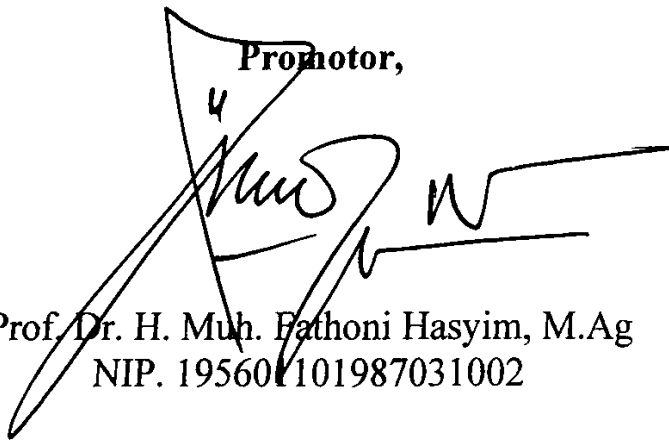
Bakhrul Ulum

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Interlegalitas Hukum Perkawinan Masyarakat Muslim Tengger” yang ditulis oleh Bakhrul Ulum NIM. 01040120005 ini telah disetujui pada tanggal 05-01-2023

Oleh:

Promotor,



Prof. Dr. H. Muh. Fathoni Hasyim, M.Ag
NIP. 195601101987031002

Promotor,



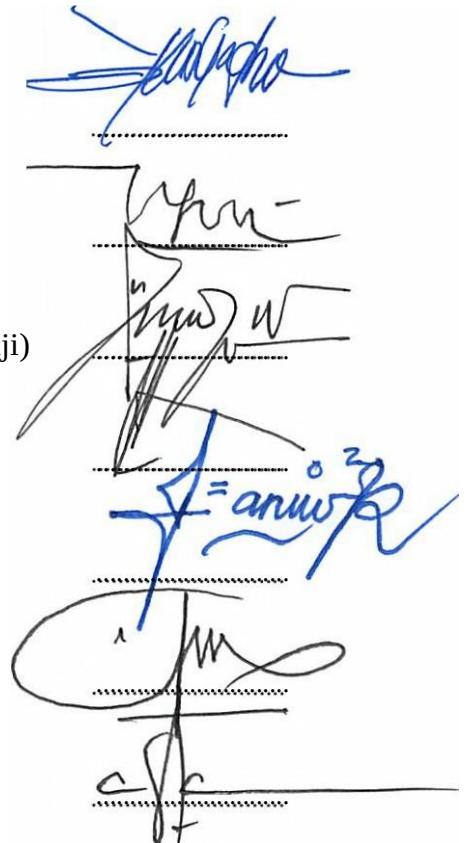
Dr. Muwahid, SH, M.Hum
NIP. 197803102005011004

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “Interlegalitas Hukum Perkawinan Masyarakat Muslim Tengger” yang ditulis oleh Bakhrul Ulum NIM. 01040120005 ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 12 Januari 2023

Tim Penguji:

1. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I (Ketua Penguji)
2. Dr.Rofhani, M.Ag (Sekretaris Penguji)
3. Prof. Dr. H. Fathoni Hasyim, M.Ag (Promotor/Penguji)
4. Dr. Muwahid, S.H, M. Hum. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr.Iffatin Nur, M.Ag (Penguji Utama)
6. Prof. Dr. H. Abu Azam Al Hadi, M.Ag (Penguji)
7. Prof. Dr.H. Idri, M.Ag (Penguji)



Surabaya, 12 Januari 2023

Direktur



Dr. Masdar Hilmy, S.Ag.MA.,Ph.D
NIP. 197103021996031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : BAKHARUL ULUM
NIM : 01040120005
Fakultas/Jurusan : Studi Islam
E-mail address : bakhrululum76@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☐ Tesis ☒ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Interlegalitas Hukum Perkawinan Masyarakatat
Muslim Tengger

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

(BAKHARUL ULUM)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul : Interlegalitas Hukum Perkawinan Masyarakat Muslim Tengger
Penulis : Bakhrul Ulum
Promotor : Prof.Dr.H.Muh.Fathoni Hasyim,M.Ag, Dr.H.Muwahid,SH,M. Hum
Kata Kunci : Interlegalitas, Perkawinan, Muslim Tengger.

Penelitian ini membahas konteks interlegalitas hukum perkawinan masyarakat muslim di Tengger. Argumentasi peneliti menyebutkan bahwa praktik perkawinan muslim Tengger ialah bagian dari pluralisme hukum yang tetap dilaksanakan, bahkan tidak ada pertentangan dengan hukum negara, tetapi pertentangan tersebut muncul dari sekelompok muslim karena praktiknya yang dinilai tidak berdasarkan syariat Islam. Sebagian yang lain menerima karena praktik tersebut bukan milik agama tertentu, tetapi bagian dari tradisi atau salah satu dari kekayaan budaya nusantara. Hal tersebut menjadikan interlegalitas hukum negara, hukum Islam, dan hukum adat dalam perkawinan muslim Tengger sangat penting untuk dibahas. Beberapa pertanyaan yang perlu dijawab, meliputi: 1. Bagaimana pluralisme hukum perkawinan pada masyarakat Tengger? 2. Bagaimana interlegalitas hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger? 3. Bagaimana konstruksi hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger?.

Penelitian ini menggunakan interlegalitas dalam pluralisme hukum sebagai teori, kemudian menganalisis perubahan masyarakat muslim. Penelitian ini menganut prinsip-prinsip penelitian kualitatif yang juga menggunakan kajian lapangan dengan pendekatan sosio-legal dan fenomenologi empiris. Sumber datanya ialah para tokoh (*pandhita*, *kiyai*, dan *dukun*) dan pejabat pemerintahan di Tengger dan masyarakat sekitar dengan terjun langsung kelapangan, sumber data lainnya ialah yang berhubungan dengan kajian literatur sesuai topik pembahasan ini. Teknik pengumpulan data ialah observasi langsung, wawancara, dan dokumentasi. Analisis datanya dengan tahapan reduksi data, paparan data, dan penarikan kesimpulan/verifikasi.

Penelitian ini mengungkapkan bahwa; Pertama, pluralisme hukum perkawinan pada masyarakat Tengger merujuk pada eksistensi hukum adat, hukum agama dan hukum negara. Praktek *Walagara* merupakan bukti berlakunya hukum adat yang menghormati hukum agama dan hukum negara. Kepatuhan terhadap semua aturan hukum yang berlaku merupakan bukti adanya pluralisme hukum perkawinan pada masyarakat Tengger. Kedua, Interlegalitas hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger dengan ritual *walagara* merupakan bagian dari pluralisme hukum perkawinan karena respon *Kiai* lokal, *dukun pandhita*, dan pemerintah tidak mempertentangkan. Ketiga, konstruksi hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger merupakan bentuk hibrida hukum (*legal hybrid*) hasil dari saling tumpang tindih, menyilang, dan bersebrangan (*crossing*), Saling menekan (*interpenetrasi*), Saling mempengaruhi (*contemlepmetary*), dan titik pertemuan antar sistem hukum (*intersection*). yang memuat asas hukum: Sahnya perkawinan, monogami, kebebasan berkehendak, pengakuan gender, tujuan perkawinan, kedewasaan perkawinan, mempersulit perceraian, keseimbangan, kepastian hukum. Ini bagian dari kearifan lokal dan mendapat pengakuan secara hukum dengan syarat harus sesuai hukum formil yang berlaku.

ABSTRACT

Title : Interlegality of Tengger Muslim Marriage Laws
Promovendus : Bakhrol Ulum
Supervisor : Prof. Dr. H. Muh. Fathoni Hasyim, M. Ag,
Dr. H. Muwahid, SH, M. Hum
Keywords : Interlegality, Marriage, Muslim Tengger.

This study discusses the context of the interlegality of Muslim community marriage laws in Tengger. The researcher's argument states that the practice of Tengger Muslim marriage is part of legal pluralism which is still implemented, there is not even a conflict with state law, but the conflict arises from a group of Muslims because the practice is considered not based on Islamic law. Others accept it because the practice does not belong to a particular religion, but is part of a tradition or one of the archipelago's cultural treasures. This makes the interlegality of state law, Islamic law, and customary law in Tengger Muslim marriages very important to discuss. Several questions that need to be answered include: 1. How is the pluralism of marriage law in the Tengger community? 2. How is the interlegality of marriage law in the Tengger Muslim community? 3. How is the construction of marriage law in the Tengger Muslim community?

This study uses interlegality in legal pluralism as a theory, then analyzes changes in Muslim society. This research adheres to the principles of qualitative research which also uses field studies with a socio-legal approach and empirical phenomenology. The data sources are figures (pandhita, kiyai, and shaman) and government officials in Tengger and the surrounding community who are directly involved in the field, other data sources are related to literature studies according to the topic of this discussion. Data collection techniques are direct observation, interviews, and documentation. Analysis of the data with the stages of data reduction, data exposure, and drawing conclusions/verification.

This research reveals that; First, pluralism of marriage law in the Tenggerese community refers to the existence of customary law, religious law and state law. Walagara practice is evidence of the enactment of customary law that respects religious law and state law. Compliance with all applicable legal rules is evidence of the existence of pluralism of marriage law in the Tenggerese community. Second, the interlegality of the marriage law of the Tengger Muslim community with the walagara ritual is part of the pluralism of marriage law because the responses of the local Kiai, shaman pandhita, and the government are not contradictory. Third, the construction of marriage law in the Tengger Muslim community is a form of legal hybrid resulting from overlapping, crossing, and crossing, interpenetrating, contemplative, and meeting points between legal systems (intersections). which contains legal principles: Legality of marriage, monogamy, freedom of will, gender recognition, purpose of marriage, maturity of marriage, difficulty in divorce, balance, legal certainty. This is part of local wisdom and is legally recognized on the condition that it complies with the applicable formal law.

مستخلص

العنوان : الزواج المتبادل في المجتمع الإسلامي تنغر
الباحث : بحر العلوم
المشرفان : أ.د. الحاج محمد فطاني هاشم الماجستير في الدين ، و د. الحاج موحد بكالوريوس
الماجستير في القانون
الكلمات الأساسية : العلاقات المتبادلة ، الزواج ، المجتمع الإسلامي تنغر

فهذه الدراسة تبحث متبادلة قانون زواج المجتمع المسلم في تنغر (Tengger). حجة الباحث تشير إلى أن زواج المجتمع المسلم في تنغر (Tengger) هو جزء من تعدديات القانون التي لا يزال تنفيذها، بل لا يوجد تعارض بينه والقانون الدولي ولكن قد نشأ التعارض من مجموعة من المسلمين لانهم يعتبرون أن هذه الممارسة لا تستند إلى الشريعة الإسلامية. ويقبل بعض الآخرين هذه الممارسة لأنها لا تنسب إلى دين معين، بل هو جزء من التقليد أو كنز من كنوز الثقافة الاخريلية (budaya Nusantara). وهذا يجعل العلاقات متبادلة القانون الدولي والشريعة الإسلامية والقانون العربي في زواج المجتمع المسلم في تنغر (Tengger) مبحثاً مهماً إستراتيجياً. وبعض الاسئلة التي يحتاج إلى الاجوبة يشتمل : (1) كيف تعددية القانون في زواج المجتمع في تنغر (Tengger)؟ (2) كيف متبادلة القانون في زواج المجتمع في تنغر (Tengger)؟ (3) كيف بناء قانون زواج المجتمع المسلم في تنغر ؟

تستخدم هذه الدراسة بالمتبادلة في تعددية القانون وتفاعل القانون نظرية ثم بتحليل تغيرات المجتمع المسلم. تستلزم هذه الدراسة بمبادئ البحث النوعي الذي يستخدم الدراسة الميدانية بتقريب الاجتماعي القانوني والظواهر التجريبية. ومصادر البيانات هي الاقطاب (فنديط والكياهي والكاهن) والموظفون الحكوميون في تنكير وعامة الناس المحيطين فيها وكلها متناول مباشرة. ومصادر البيانات الاخرى ترتبط ببحث المطبوعات موافقة بهذا الموضوع. وطريقة تناول البيانات في هذا البحث هي المراقبة المباشرة يكشف هذا البحث أن ؛ أولاً ، تشير تعددية قانون الزواج في المجتمع التنغيري إلى وجود القانون العربي والقانون الديني وقانون الدولة. ممارسة الولا جارا هي دليل على سن القانون العربي الذي يحترم القانون الديني وقانون الدولة. يعد الامتثال لجميع القواعد القانونية المعمول بها دليلاً على وجود تعددية قانون ثانياً ، إن تداخل قانون زواج مجتمع تنغر المسلم مع طقوس والاجارا Tenggerese الزواج في مجتمع هو جزء من التعددية في قانون الزواج لأن استجابات الكياي المحلي ، شامان بانديتا ، والحكومة ليست متناقضة. ثالثاً ، بناء قانون الزواج في مجتمع تنغر المسلم هو شكل من أشكال الهجين القانوني الناتج عن التداخل والعبور والتداخل والتأمل والتلاقي بين الأنظمة القانونية (التقاطعات). الذي يحتوي على المبادئ القانونية: شرعية الزواج ، الزواج الأحادي ، حرية الإرادة ، الاعتراف بالجنس ، الغرض من الزواج ، النضج الزوجي ، صعوبة الطلاق ، التوازن ، اليقين القانوني. هذا جزء من الحكمة المحلية ومعترف به قانوناً بشرط أن يتوافق مع القانون الرسمي المعمول به

DAFTAR ISI

Sampul Depan	i
Sampul Dalam	ii
Halaman Persetujuan	iii
Halaman Pengesahan	iv
Pernyataan Keaslian	v
Daftar Transliterasi	vi
Kata Pengantar	vii
Abstrak	x
Daftar Isi	xii
Daftar Tabel	xv
Daftar Gambar	xvi
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	12
C. Rumusan Masalah	16
D. Tujuan Penelitian	16
E. Kegunaan Penelitian	17
F. Kerangka Teoritik	17
G. Penelitian Terdahulu	28
H. Metode Penelitian	38
I. Sistematika Pembahasan	44

BAB II: PLURALISME DAN INTERLEGALITAS HUKUM PERKAWINAN 50

A. Pengantar	50
B. Konstitusi Negara dan Pranata Sosial.....	53
1. Konstitusi Negara	53
2. Pranata Sosial.....	56
3. Relasi Konstitusi Negara dan Pranata Sosial.....	57
C. Pluralisme Hukum Perkawinan	61
1. Hukum Islam sebagai Sumber Hukum di Indonesia	61
2. Hukum Negara sebagai Sumber Hukum di Indonesia	65
3. Hukum Adat sebagai Sumber Hukum di Indonesia	70
D. Interlegalitas Hukum Perkawinan	76
1. Sosial Kultur Masyarakat Muslim	76
2. Perkawinan, Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum	84
3. Birokratisasi Islam dan Lembaga Perkawinan	90
4. Interlegalitas dalam Konteks Perkawinan.....	98
E. Kesimpulan	108

BAB III: PLURALISME HUKUM PERKAWINAN MASYARKAT TENGGER

A. Pengantar	110
B. Konteks Masyarkat Tengger	112
C. Realitas Keagamaan dan Kebudayaan	120
D. Kehidupan Sosial	125
E. Pluralisme Perkawinan Masyarakat Tengger	127

F. Kesimpulan	130
BAB IV: INTERLEGALITAS HUKUM PERKAWINAN MUSLIM TENGGER	
A. Pengantar	132
B. Interlegalitas Perkawinan Muslim Tengger.....	135
C. Peran KUA, <i>Pandhita</i> , dan <i>Kiai Lokal</i>	147
D. Interlegalitas Dalam Reformasi Birokrasi Perkawinan	157
E. Kesimpulan	164
BAB V: KONSTRUKSI HUKUM PERKAWINAN MASYARAKAT MUSLIM TENGGER	
	166
A. Pengantar	166
B. Konstruksi Hukum Perkawinan di Tengger	167
C. Memelihara Interlegalitas, Kearifan Lokal, dan Pluralisme	206
D. Hambatan dan Peluang dalam Memelihara Interlegalitas	217
E. Kesimpulan	222
BAB VI: PENUTUP	
A. Kesimpulan	224
B. Implikasi teoritik	226
C. Keterbatasan Studi	227
D. Rekomendasi	227
DAFTAR PUSTAKA	228
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

1.1	Tabel Penelitian Terdahulu	Hal 34
4.1.	Data Kependudukan dan Keagamaan Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan Tahun 2021	Hal 121
4.2	Jumlah Penduduk Menurut Kecamatan dan Agama yang dianut di Kabupaten Pasuruan, 2019	Hal 122
5.1	Asas Pokok Hukum Perkawinan Dalam Mengakomodasi Pluralisme Hukum	Hal 192

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR GAMBAR

1.1	Framework Penelitian Kualitatif	Hal. 27
3.1	Peta wilayah administratif Kabupaten Pasuruan	Hal 112
4.2	Rangkaian Upacara walagara	Hal 113
4.3.	Proses temu manten yang dipimpin oleh Dukun <i>Pandhitan</i> Setiawan dan proses <i>dedulit</i> .	Hal 143
4.4.	Pasangan suami-isteri muslim Tengger yang menggunakan <i>walagara</i> , di Desa Ngadirejo, Kecamatan Tutar	Hal 144

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus dialektika hukum di Indonesia menjadi pembahasan yang menarik, mengingat bahwa hukum yang hidup di Indonesia tidak hanya seputar hukum positif, melainkan hukum Islam dan adat masih tetap dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia.¹ Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia memiliki heterogenitas baik secara identitas suku dan keagamaan, bahkan menurut Tonny D. Pariela menyebutkan:

menjadi “orang Indonesia” sesungguhnya bukan sesuatu yang mustahil. Menjadi “orang Indonesia” dapat dibentuk melalui pengembangan apa yang saya sebut sebagai *plural social capital*, yaitu relasi-relasi sosial antar kelompok yang berbeda identitas asal di dalam suatu tingkatan wilayah/territorial tertentu (nasional dan lokal), yang memperkuat ikatan-ikatan sosial sebagai satu identitas warga wilayah/territorial dimaksud.²

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa *plural social capital* tersebut membentuk suatu ikatan sosial yang kuat di setiap wilayah (baik lokal maupun nasional) menjadi satu identitas masyarakat yang berada dalam wilayah Indonesia. Identitas ini menjadi kesadaran warga masyarakat yang berbeda-beda, baik secara agama maupun etnis yang di Indonesia. Pertanyaan kemudian, *bagaimana realitas masyarakat yang berbeda-beda tersebut dihadapkan dalam konteks hukum di*

¹ Ida Susanti dan Tanius Sebastian, “Supremacy of Ethic: National Law, Customary Law and Islamic Law Collided”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Volume 84, International Conference on Ethics in Governance (ICONEG) 2017: 116-119.

² Tonny D. Pariela, “Menjadi “Orang Indonesia”, dalam Ahmad Syafii Maarif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*”, Edisi Digital, (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Democracy, 2012), 1-3-104.

Indonesia? Jawaban ini menurut Ratno Lukito bahwa dalam konteks hukum di Indonesia, telah berhasil mengharmonisasi keberadaan hukum Islam dan hukum adat sebagai sistem hukum. Dialog kedua perangkat hukum tersebut masih tetap berlangsung hingga kini karena tradisi menghindari sengketa atau konflik dalam hukum (dapat didamaikan) terus berlanjut tanpa campur tangan kebijakan hukum dari kolonial ke pemerintahan nasional. Argumentasi ini didasarkan pada kasus hukum keluarga terkait penolakan bersyarat (*ta'liq talaq*), harta bersama dalam perkawinan dan warisan.³

Diskripsi tersebut dapat dipahami bahwa sistem hukum Islam dan hukum adat di Indonesia masih dapat didamaikan. Artinya, dalam konteks hukum yang hidup di masyarakat tetap mengalami dinamika di dalam masyarakat. Sebab Indonesia ialah penduduk dengan mayoritas muslim, bukan negara Islam, meskipun menurut Simon Butt terdapat desakan kuat dan berkelanjutan dari beberapa kelompok muslim agar hukum Islam dapat diakui, diterapkan, dan ditegakkan oleh lembaga-lembaga negara.⁴ Sebaliknya hukum adat dipahami secara sempit, seperti hukum privat yang berhubungan dengan kependudukan, perkawinan, harta benda, dan hukum waris. Hal ini menurut Bono Budi Priambodo sangat bertentangan dengan tujuan awal hukum adat sebagai upaya mengembangkan sistem hukum dalam mencegah pelanggaran yang bertentangan rasa keadilan masyarakat pribumi, seperti dalam sejarah bahwa Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, sangat diilhami oleh hukum adat, begitu juga dengan hukum administrasi yang berhubungan

³ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Seri Thesis, (Canada: Institute of Islamic Studies McGill University, 1997), 67-69, 106-129.

⁴ Simon Butt, "Islam, The State and the Constitutional Court in Indonesia", *Pacific Rim Law and Policy Journal Association*, Vol 19, No. 2, 2010: 279-301.

dengan Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA).⁵ Jadi, terdapat persinggungan antara hukum Islam dan hukum adat ketika dikaitkan dengan penerapannya, sebab selain dari eksistensi tersebut, terdapat juga hukum positif sebagai hukum negara. Artinya, adanya pluralitas hukum yang hadir di Indonesia menyebabkan *keruwetan*⁶ tersendiri di dalam realitasnya karena kompleksitas masyarakat dari berbagai suku, agama, dan ras.

Terminologi hukum secara kaidah dalam perspektif Islam ialah aturan-tatanan kehidupan yang berhubungan dengan keyakinan, ibadah, etika, akhlak, muamalat yang telah ditetapkan Allah Swt.⁷ Hal inilah yang disebut ulama sebagai *sharī'ah*,⁸ yaitu hukum yang ditetapkan Allah Swt bagi hambaNya yang telah menanggung hukum agar terjadi keseimbangan, baik secara keyakinan, perbuatan, dan akhlak.⁹ Istilah *sharī'ah* yang identik dengan peraturan yang diturunkan oleh Allah Swt kepada hambanya agar dijadikan sebagai pedoman dalam hubungannya dengan sesama manusia dan kehidupan.¹⁰ Definisi hukum yang dimaksud dalam arti *sharī'ah* tidaklah sesempit diartikan secara praktis (*fikih*), melainkan sangat

⁵ Bono Budi Priambodo, "Positioning *Adat Law* in the Indonesia's Legal System: Historical Discourse and Current Development on Customary Law", *Udayana Journal of Law and Culture*, Volume 2, No. 2, 2018: 140-164.

⁶ Istilah *keruwetan* ini berangkat dari istilah yang berbahasa Inggris *imbroglios* pada tulisan Robert Hefner dengan judul *Indonesia at the crossroads: imbroglios of religion, state, and society in an Asian Muslim nation*. Sebab Indonesia termasuk salah satu negara yang sangat kaya akan budaya, penting secara politik, dan indah secara lingkungan. Karena itu, kompleksitasnya dapat dilihat dari fakta dengan jumlah pulau sekitar 4000 yang membentang sepanjang 3.400 mil dari timur ke barat di sepanjang khatulistiwa dan memisahkan daratan Asia Tenggara dari Australia. Jumlah etnis sebanyak empat ratusan yang 145 etnis diakui dalam sensus nasional dengan etnis terbesar ialah Jawa (40%) dan Sunda (15,5%) yang dijumlahkan menjadi setengah populasi di Indonesia. Robert W. Hefner, "Indonesia at the crossroads: imbroglios of religion, state, and society in an Asian Muslim nation", dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, edited by Robert W. Hefner, (London and New York: Routledge, 2018), 3.

⁷ Manna Khalil al-Qattan, *al-Tasyri' wal Fikihu fil Islam*, (Kairo: Maktabah Wahibah, 1976), 9.

⁸ *Ibid.*, 10.

⁹ Muhammad Salam Madkur, *al-Fikihul Islam*, (Makkah: Maktabah Abdullah Wahbah, 1955), 11.

¹⁰ Mahmut Syaltut, *al-Islam, Aqidah wa Sharī'ah*, (Kairo: Dar'ul Qalam, 1966), 2.

luas pada seluruh aspek dan dimensi.¹¹ Meskipun belakangan ini *sharī'ah* oleh beberapa kalangan dipahami sebagai hukum Islam dalam arti *fikih* (praktis), tetapi sebenarnya apa yang dimaksud *fikih* juga mempunyai sifat yang lentur dan menyesuaikan kondisi sosial masyarakat.¹² Hukum Islam dalam arti praktis tersebut mempunyai kesamaan sifat dengan hukum adat, seperti yang telah dijelaskan dalam suatu nasihat C. Snouck Hurgronje pada 18 April 1893 dalam R. Van Dijk:

Sifat aneh pada tiap hukum adat atau hukum kebiasaan Indonesia, jang memberikan keterangan tentang sebagian besar dari sifat-sifatnja jang baik ataupun buruk itu, terletak menurut pendapat saja dalam *tjorak-sifatnja mudah berubah-ubah itu, lantjarnya ia dapat disesuaikan pada keadaan-keadaan masjarakat, djika terdjadi perubahan-perubahan*. Mungkin masjarakat Indonesia setiap masjarakat jang manapun djuga, ia tidak terhendti diam dan hukumnja ikut pula dalam gerakan itu. Gerakan itu terdjadi, tidak sebagai jang berlaku pada suatu negara jang mempunjai kitab-kitab undang-undang tertulis, dengan lompatan-lompatan besar maupun ketjil, akan tetapi setjara peralihan sangat berangsur-angsur dan hampir tak kelihatan, dari jang kuno ke jang baru.¹³

Uraian tersebut menyatakan bahwa hukum terbentuk karena mempunyai tujuan untuk mengatur, melindungi, dan menghadirkan keseimbangan,¹⁴ atau dalam bahasa lain seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa eksistensi hukum di Indonesia justru menimbulkan *keruwetan*. Hukum secara kaidah dalam persepektif adat, misalnya di Indonesia ialah cerminan pribadi bangsa yang dimiliki setiap daerah berbeda-beda namun dasar dan sifatnya ialah ke-Indonesiaan, sehingga adat

¹¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan dan Moh. Syamsul Hadi, (Yogyakarta: SAMHA, 2003), 163.

¹² Misalnya produk *fikih* hadir karena menyesuaikan konteks yang berlaku dimasanya dengan dasar keMaslahatan, seperti kaidah: لا ينكر الأحكام المبنية على المصلحة والعرف بتغير الزمان (tidak salah jika perubahan hukum atas dasar keMaslahatan dan 'urf atau kebiasaan atau adat karena perubahan waktu atau zaman). Lihat selengkapnya Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawaidul Fikihiyyah: Ma'fumuha, Nash'atuha, Tatawwuruha, Darasatu Muallafatiha, Adillatuha, Mahammatuha, Tatbiqatuha*, (Damaskus: Da'ul Qalam, 1991), 123.

¹³ R. Van Dijk, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, diterjemahkan oleh A. Soehardi, Tjetakan ketujuh, (Bandung: Penerbitan Sumur Bandung, 1971), 66.

¹⁴ *Ibid.*, 2.

Indonesia ialah Bhinneka Tungga Ika. Hukum adat, selain hukum asli masyarakat Indonesia, juga sifatnya menyesuaikan perkembangan masyarakat karena adat berciri sederhana, kontan, dan konkret.¹⁵

Hukum Islam dan adat pada dasarnya mempunyai tujuan yang mulia, begitu juga dengan hukum positif. Perkembangan hukum Islam di Indonesia mempunyai kompleksitas tersendiri, mengingat para intelektual melihat ini dari berbagai pendekatan, seperti historis, formal hukum, dan subjektifitas individual yang terkait dalam proyeksi penelitian perkembangan hukum Islam di Indonesia.¹⁶ Di sisi lain, hukum adat dikenal sebagai *adatrecht*, peristilahan tersebut pertama kali diperkenalkan oleh C. Snouck Hurgronje dalam karyanya *De Atjehers*. Istilah *adatrecht* ini digunakan untuk menyebut suatu sistem kontrol yang hidup pada masyarakat Indonesia, setelah itu peristilahan *adatrecht* ini dikembangkan kemudian oleh Cornelis van Vollenhoven, yang kemudian istilah ini digunakan sebagai sistem hukum asli masyarakat nusantara. Hal ini disebabkan oleh setiap wilayah mempunyai hukum adat karena pengaruh agama (Hindu, Buddha, Islam, Kristen dan lainnya).¹⁷ Lebih jauh lagi, sifat dari masyarakat adat ini meliputi *magis religius*, *communal*, *concrete*, dan *contain*, sifat ini cenderung tradisional, tetapi juga selalu mampu mengikuti perkembangan masyarakat.¹⁸ Asas hukum adat dalam

¹⁵ Siska Lis Sulistiani, *Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2021), 17.

¹⁶ Lina Kushidayati, "The Development of Islamic Law in Indonesia", *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies*, Volume 1, Number 2, 2013: 163-180.

¹⁷ A. Suriyaman Masturi Pide, *Hukum Adat: Dahulu, Kini, dan Akan Datang*, (Jakarta: Kencana, 2017), 1-10.

¹⁸ *Ibid.*, 11-18. Bandingkan dengan C. Dewi Wulansari, *Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar*, Cet ke 4, (Bandung: Refika Aditama, 2016), 1-14. Namun di sisi lain misalnya dalam penelitian I Gede A. B. Wiranata menyebutkan bahwa adat menurut masyarakat Minangkabau secara pengertian meliputi: 1) adat yang sebenarnya adat; 2) adat istiadat; 3) adat yang diadatkan; 4) adat yang teradat. Sedangkan menurut Bugis: 1) *Ade' pura onro* (adat yang sudah tetap); 2) *Ade' assituruseng* (yang ditetapkan); 3) *Ade' maraja ri arunggo* (yang berlandaskan kepatutan); 4) *Ade' abiasane wanuae*

bidang hukum privat dijelaskan oleh C. Dewi Wulansari, meliputi; hukum perorangan, kekeluargaan (keturunan, anak dan orangtua, anak dan keluarga, memelihara anak piatu, dan adopsi), pernikahan (Batasan hukum perkawinan, pertunangan, bentuk pernikahan, larangan pernikahan, adat pelamaran hingga upacara pernikahan), hukum waris (dari batasan, sifat, dan sistem hukumnya, sampai pada harta yang diwariskan oleh pewaris), hukum tanah adat (dari kedudukan tanah, hak-hak atas tanah, dan transaksi tanah).¹⁹ Untuk itu, pluralitas hukum yang ada di Indonesia ini menempatkan posisi yang unik dalam kajian hukum, sehingga semua sistem hukum tersebut dapat diperbincangkan baik secara teoretik maupun praktik, ataupun keduanya sekaligus.

Pluralisme hukum di Indonesia dapat dilihat dari hukum negara, hukum Islam dan hukum adat, masing-masing bertentangan karena landasan filosofis dan sosiologisnya berbeda-beda.²⁰ Hukum positif yang identik dengan *civil law system* dalam bentuk tertulis seperti tertuang dalam perundang-undangan, diluar itu tidak diakui sebagai hukum, tetapi moral masyarakat. Hukum Islam ialah hukum yang dilaksanakan sepenuhnya oleh masyarakat Islam dengan penerapan hukumnya ialah hasil dari nalar terhadap shari'ah (*fikih*), bentuknya tertulis namun tidak diakui sebagai hukum negara karena *fikih* ialah produk hukum yang dibuat oleh satu orang atau setiap aliran hukum Islam mempunyai produk hukum tertentu. Hukum adat

(yang berlaku seluruh rakyat yang terlibat atas kesepakatan Bersama); 5) *Ade' tanro anang* (adat yang lahir dari tua-tua desa). Lihat selengkapnya Wiranata, *Hukum Adat Indonesia: Perkembangan dari Masa ke Masa*, 6-24.

¹⁹ Wulansari, *Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar*, 33-70.

²⁰ Mustaghfirin, "Sistem Hukum Barat, Sistem Hukum Adat, dan Sistem Hukum Islam menuju sebagai Sistem Hukum Nasional sebuah Ide yang Harmoni", *Jurnal Dinamika Hukum*, Volume 11, Edisi Khusus, 2011: 89-96.

ialah sumber peraturan hukum tidak tertulis yang berkembang dan dipertahankan oleh masyarakat. Ketiga sistem hukum tersebut pada dasarnya masih dipraktikan oleh masyarakat Indonesia, sehingga dapat dipahami bahwa perbedaan landasan filosofis dan sosiologis dalam sistem hukum di Indonesia masih berdinamika. Muh. Fathoni Hasyim misalnya melihat dinamika hukum Islam dan hukum Adat masih berlangsung karena setiap komunitas masyarakat mempunyai karakteristik masing-masing.²¹ Untuk itu diperlukan proses akomodasi untuk mengurangi dan netralisasi kontradiksi yang ada dalam komunitas sosial masyarakat karena adanya perbedaan paham.²²

Penelitian ini melihat pluralisme hukum²³ di Indonesia yang berhubungan dengan *interlegalitas*²⁴ perkawinan masyarakat muslim di Tengger, dengan memahami keragaman hukum, praktik, proses, dan kekuasaan, sebagai fenomena yang dialami individu atau komunitas. Entitas dari masyarakat suku Tengger ini salah satu dari banyaknya suku yang ada di Jawa,²⁵ dengan kata lain ialah masyarakat asli Indonesia yang berada di pulau Jawa yang masih menganut

²¹ Muh. Fathoni Hasyim, "Pergumulan Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Tengger di Pegunungan Bromo", *Pidato Pengukuhan: Orasi Ilmiah Rapat Terbuka Senat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya*, 31 Maret 2021; 14.

²² *Ibid.*, 11.

²³ Barry Hooker memaknainya sebagai interaksi antara dua jenis hukum atau lebih, hal ini di sebabkan karena sistem pluralisme hukum yang ada di dunia sekarang ini merupakan dampak dari menyebarnya sistem hukum tertentu ke luar wilayah asalnya. Seperti di Indonesia pada era penjajahan Belanda. Sistem hukum Belanda diperkenalkan di Indonesia dan diterima sebagai hukum Indonesia setelah kemerdekaan. Woodman, Gordon R, *The Idea of Legal Pluralism*, dalam Dupret, Baudouin, Maurits Berger, and Laila Al-Zwaini, eds. *Legal Pluralism in the Arab World. Arab and Islamic Laws Series 18. The Hague: Kluwer Law International*, 1999, 4-5.

²⁴ Interlegalitas ini dapat dipahami sebagai kajian hukum dilapangan secara faktual dari fenomena pluralitas hukum dalam kehidupan masyarakat yang saling mengisi, bersama-sama, berdampingan, saling melengkapi atau menyatu dalam kesehariannya. Ido Shahar, "Legal Pluralism and the study of Sharia a Courts", *Islamic Law and Society*, Volume 15, No. 1, 2008; 112-141.

²⁵ T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, (Yogyakarta: Balai Arkeologi Daerah Istimewa Yogyakarta, 2019), vii.

kepercayaan lokal dan praktik kepercayaan ini secara resmi diakui oleh pemerintah Indonesia.²⁶ Hal tersebut penting untuk dibahas karena adanya interlegalitas hukum perkawinan di Indonesia, sehingga dari keragaman hukum yang berlaku di Indonesia dapat melihat praktik, proses, dan kekuasaan yang terjadi dalam konteks perkawinan khususnya perkawinan muslim Tengger.

Tengger mempunyai arti ‘berdiri tegak’, ‘diam’ atau ‘tidak bergerak’. Kaitan sebutan ini dengan kepercayaan artinya *tenggering budi luhur* (tegak pendirian terhadap budi pekerti luhur), Tengger juga diartikan sebagai daerah pegunungan.²⁷ Hal tersebut telah diketahui masyarakat umum bahwa masyarakat Tengger bermukim di gunung Bromo, dengan sistem kehidupan sehari-hari mengenai kepercayaannya memuja roh leluhur yang bersemayam di Gunung Bromo, meskipun ada juga yang menganggapnya beragama Hindu. Upacara yang dilakukan sebagai bagian dari kegiatan religius melibatkan seluruh warga masyarakat.²⁸ Tengger digambarkan mempunyai kearifan lokal yang tetap dipertahankan dan menganggapnya sebagai warisan leluhur, namun sekitar tahun 1980-an menyebutkan bahwa masyarakat Tengger sangat konservatif dan berbeda dengan penduduk lain di daratan rendah Jawa yang telah mengalami modernitas Islam, pasar, dan negara kontemporer.²⁹

²⁶ Moh. Fadli, “Constitutional Recognition and Legal Protection fo Local Religion in Indonesia: A Discourse on Local Recognition of the Tengger and Baduy People”, *Pertanika of Social Sciences and Humanities*, Volume 25, Number 2, 2017: 601-614.

²⁷ Widya Prakosa, *Masyarakat Tengger: Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994).

²⁸ T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, (Yogyakarta: Balai Arkeologi Daerah Istimewa Yogyakarta, 2019), 5-22, 23-30.

²⁹ J. Nocolass Warouw, Ambar Adrianto, Darto Harnoko, Aprilia Ambarwati, Aryo Priyanggono, Ni Putu Ayu Amrita Pradnyaswawi, Bhakti Lisanti Agustini, *Inventarisasi dan Komunitas Adat Tengger Ngadisari Sukapura Probolinggi Jawa Timur*, (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya

Sebaran masyarakat suku Tengger secara administratif, umumnya berada di 4 (empat) wilayah di Jawa Timur, seperti di Kabupaten Malang, Kabupaten Probolinggo, Kabupaten Pasuruan, dan Kabupaten Lumajang³⁰ Beberapa masyarakat Tengger secara agama menganut *Budo*³¹ atau pemerintahan Indonesia khususnya Departemen Agama menyebut masyarakat Tengger sebagai penganut Budha Mahayana³² dan juga dalam konteks lain dianggap sebagai penganut Hindu.³³ Diluar dari perbedaan tersebut, uniknya tidak sedikit masyarakat Tengger yang telah menganut agama Islam, seperti di Desa Sukapura mayoritas penduduknya muslim³⁴. Hal ini karena sejak penduduk Jawa dan Madura muslim mendiami pegunungan Tengger di lereng bawah, perkembangan Islam semakin besar dan mendominasi.³⁵ Meskipun demikian masyarakat Tengger (muslim) sampai kini masih banyak mempertahankan sistem kebudayaannya.³⁶

Pada konteks perkawinan masyarakat muslim Tengger, secara praktik kehidupan sosial, masyarakat Tengger tidak dapat dilepaskan dengan mistisme,³⁷

(BPNB) bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012), 7.

³⁰ Paring Waluyo Utomo, "Pergulatan Agama Agama di Tengger", *4th International Symposium of the Journal Antropologi Indonesia*, 12-15 July 2015, Depok: 1-15.

³¹ Istilah *budo* ialah sebutan orang Islam dari daratan bawah yang mencirikan orang Tengger bukanlah muslim. Ali Maksum, "Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan", *el-Harakah*, Volume 17, No 1, 2015: 18-35.

³² Maksum, "Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan", 22.

³³ *Ibid.*, 22.

³⁴ Siti Zainab, "Islamisasi di Tengger Sukapura Probolinggo" *Skripsi*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1994). 16.

³⁵ Penabulu Foundation, "Hikayat Wong Tengger: Kisah Peminggiran dan Dominasi: Pentingnya Meningkatkan Keberdayaan Masyarakat Tengger untuk Melestarikan Kawasan Konservasi Balai Besar Taman Nasional Bromo Tengger Semeru", (Penabulu Fondation, Mei 2013), 7 dan 12.

³⁶ Maksum, "Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan", 18-35

³⁷ Capt. R. P. Suyono, *Mistisme Tengger*, (Yogyakarta: LKiS, 2009). 47. Lihat juga Nicolass Warouw, Ambar Adrianto, Darto Harnoko, Aprilia Ambarwati, Aryo Priyanggono, Ni Putu Ayu Amrita Pradnyaswawi, Bhakti Lisanti Agustini, *Inventarisasi dan Komunitas Adat Tengger*

hukum karma dan nasihat-nasihat,³⁸ namun terdapat beberapa ciri yang tampaknya menarik pada konteks perkawinan adat Tengger yang tidak terlepas dari hal mistis,³⁹ hukum karma dan nasihat-nasihat, seperti dalam hal memilih jodoh sangat terbuka, namun terkait larangan, masyarakat Tengger lebih merujuk kepada adat, seperti larangan; hubungan darah, hubungan semenda (karena ikatan pernikahan), hubungan sepersusuan, laki-laki dan perempuan masih ada hubungan keluarga kecuali ada izin. Mengenai praktik upacara⁴⁰ pernikahan juga menjadi penting, seperti; mengadakan '*pitrahan*', sesaji ini diletakkan di kamar pengantin dan diteruskan oleh dukun, kemudian pengriasan, setelah itu, baru upacara pembantingan telur, laki-laki menginjak telur, kakinya dicuci kembali, dan kedua mempelai mempersatukan tangan *sambal beras* ditaburkan secara bersamaan serta duduk ditempat yang telah disediakan.⁴¹ Hal ini merupakan gambaran umum mengenai praktik pernikahan muslim Tengger, namun kelanjutan dari proses di atas, kemudian upacara pernikahan dilanjutkan '*walagara*' yang dilakukan oleh

Ngadisari Sukapura Probolinggi Jawa Timur, (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012), 7.

³⁸ Waluyo, *Sistem Pemerintahan Tradisional di Tengger Jawa Timur*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Kebudayaan, 1997), 2-28.

³⁹ Substansi dari pernikahan adat adalah mengusung nilai-nilai magis dan bersifat sakral yang diyakini terdapat hubungan benang merah antara mereka yang masih hidup dengan nenek moyang mereka di zaman keabadian. Sehingga ritual yang terjadi tidak hanya diperuntukkan bagi yang masih hidup tetapi juga bagi leluhur mereka. Trianto dan Titik Triwulan Tutik, *Perkawinan Adat Wologoro Suku Tengger*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2008), 23

⁴⁰ Selain upacara di dalam pernikahan jenis upacara masyarakat Tengger masih banyak, misalnya upacara yang selalu diperingati ialah Upacara Karo, Kasada, Unan-Unan, dan Pujan. T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, (Yogyakarta: Balai Arkeologi Daerah Istimewa Yogyakarta, 2019), 65-67.

⁴¹ Trianto dan Titik Triwulan Tutik, *Perkawinan Adat Wologoro Suku Tengger*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2008), 72-74. Siti Zainab, "Islamisasi di Tengger Sukapura Probolinggo" *Skripsi*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1994), 23-25.

dukun desa, disusul setelah itu mempelai laki-laki ke rumah mempelai perempuan yang biasanya disebut *'ngetuten'*.⁴²

Penjelasan di atas merupakan bagian umum dari praktik perkawinan muslim masyarakat Tengger. Meskipun praktik tersebut tetap berjalan dan secara hukum positif tidak terdapat pertentangan,⁴³ tetapi ada pertentangan dari sekelompok muslim yang hidup di daerah tersebut karena terdapat tokoh agama yang cenderung menentang praktik tersebut karena menurutnya tidak sesuai hukum Islam.⁴⁴ Di sisi lain, praktik perkawinan muslim adat Tengger diterima karena adanya proses negosiasi dan kompromi, sehingga dalam praktiknya dilaksanakan dan dipelihara, bukan sebagai praktik agama tetapi sebagai praktik tradisi.⁴⁵ Dinamika tersebut menjadi bagian penting dalam penelitian ini untuk dikaji lebih lanjut karena keterlibatan hukum positif, hukum Islam, dan hukum adat yang ada dalam praktik masyarakat Tengger tidak sepenuhnya “mencair” seperti yang dijelaskan Muh. Fathoni Hasyim,⁴⁶ meskipun pada dasarnya masyarakat Tengger dikenal inklusif dan toleran yang menyebabkan rentan terhadap pengaruh dari luar, baik itu pengaruh budaya, agama, dan hukum.

⁴² *Ibid.*, 24.

⁴³ Namun akan menjadi perdebatan jika dilihat dari Pasal 2 ayat (1), UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, sebagai berikut: “*Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu*”. Penjelasan ini akan dijawab pada Bab 3 karena berkaitan dengan penjelasan proses, praktik, dan kekuasaan dari perkawinan masyarakat muslim Tengger dianggap sebagai pelaksanaan tradisi, bukan ritual keagamaan atau kepercayaan.

⁴⁴ Ahmad Marzuki, “Strategi Adaptasi Minoritas Muslim dengan Budaya Lokal di Wilayah Suku Tengger Kabupaten Pasuruan”, *2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars (AnCoMS) Kopertais Wilayah IV Surabaya, UIN Sunan Ampel Surabaya*, Mercure Hotels-Grand Mirama Surabaya, 21-22 April 2018: 261-270.

⁴⁵ Muh. Fahoni Hasyim, Liliek Channa AW, Moh. Mufid, “The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger”, *Journal of Indonesian Islam*, Volume 14, Number 1, 2020: 139-162.

⁴⁶ Hasyim, “Pergumulan Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Tengger di Pegunungan Bromo”, 36.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Penjelasan di atas menunjukkan adanya interlegalitas yang terjadi dalam realitas perkawinan masyarakat muslim Tengger. Secara keseluruhan indeksasi pada 2020-2024 dalam skala indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB) yang diukur oleh tiga dimensi, yaitu toleransi, kesetaraan, dan kerjasama, sebanyak 34 Provinsi menyebutkan Jawa Timur berada di bawah rata-rata nasional, dengan skor 73.7, berada di peringkat 17. Faktor penentu indeks ini dilihat dari hubungan pendidikan keluarga, implementasi kearifan lokal, pendapatan rumah tangga, heterogenitas agama, dan peran Kementerian.⁴⁷ Kemudian apakah masyarakat muslim Tengger mengalami diskriminasi dalam praktik adatnya? Ini perlu penelitian lebih lanjut sebab pertentangan antara hukum positif, hukum Islam, dan hukum adat selalu ada. Secara mayoritas, Indonesia ialah masyarakat muslim. Alasannya karena praktik hukum adat selalu dipertentangkan dengan praktik hukum Islam, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Menurut Robert W. Hefner dengan adanya Islam di Tengger, perubahan bagi masyarakat Jawa kontemporer, dan menjadikan Islam sebagai faktor utama dari perubahan tersebut dalam memahami agama dan ritual Hindu masyarakat Tengger, bahkan Hefner pada penelitian lapangannya sekitar tahun 1970 menemukan bahwa masyarakat Tengger tidak sekonservatif dalam gaya hidup,

⁴⁷ Lihat Lampiran I, Peraturan Menteri Agama Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024.

sehingga persinggungan masyarakat Tengger dengan dunia luar sebenarnya telah terjadi lebih awal.⁴⁸

Dari permasalahan tersebut, pertentangan antara hukum Islam dan hukum adat masih terjadi dalam realitas praktik hukum di Indonesia, belum lagi keterlibatan hukum positif yang mampu menundukkan hukum Islam dan hukum adat, yang kemudian peneliti sebut dengan dinamika hukum di Indonesia. Namun di sisi lain, ada juga upaya menerapkan praktik hukum adat Tengger khususnya perkawinan dalam masyarakat muslim Tengger yang kemudian saling mengisi dan terpadu antara satu dan lain, baik secara hukum adat, Islam dan negara. Praktik perkawinan muslim Tengger inilah yang peneliti sebut dengan *interlegalitas* dalam turunan kajian dari pluralisme hukum. Untuk itu, peneliti tertarik untuk mendalami kajian dinamika hukum di Indonesia yang menyangkut *interlegalitas* perkawinan muslim Tengger dengan cara melihat dan mendalami secara analitik pada praktik, proses, dan kekuasaan.⁴⁹ Penelitian ini dilakukan di desa-desa komunitas suku Tengger di Kabupaten Pasuruan, yaitu di Kecamatan Tosari, Kecamatan Tutar, dan Kecamatan Puspo. Pertama, Kecamatan Tosari, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Tosari, Desa Sadaeng, Desa Baledono, Desa Wonokitri, Desa Ngadiwono, Desa Kandangan, dan Desa Mororejo. Kedua, Kecamatan Tutar, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Ngadirejo. Ketiga, Kecamatan Puspo,

⁴⁸ Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princenton, 1985). 3, 23, 44, 126. Lihat juga Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

⁴⁹ Sally Engle Merry, "An Anthropological Perspectives on Legal Pluralism", dalam Paul Schiff Berman (ed), *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, (New York: Oxford University Press, 2020), 169-185.

peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Keduwung. Penetapan lokasi ini merupakan sebaran komunitas Suku Tengger.⁵⁰

Informasi yang menarik untuk dibahas bahwa dengan banyaknya masyarakat Tengger yang beragama Islam dapat menyebabkan pelaksanaan praktik adat Tengger menjadi luntur dan meninggalkan adat tradisi tersebut karena masyarakat Tengger terlalu terbuka.⁵¹ Tetapi penelitian sebelumnya justru menyebutkan praktik hukum adat Tengger pada masyarakat muslim masih dilaksanakan, bukan sebagai ritual keagamaan tetapi sebagai tradisi⁵². Fenomena ini yang peneliti sebut sebagai dinamika hukum di Indonesia, sehingga menuntut peneliti mengulas secara mendalam mengenai *interlegalitas* perkawinan muslim Tengger. Hal ini karena masyarakat Tengger sangat inklusif dan toleran dengan melihat masyarakatnya terdapat multi agama dan hukum, sehingga rentan terhadap pengaruh budaya, agama, dan perubahan lainnya dari luar.

⁵⁰ Pada dasarnya penelitian Mohamad Ali Hisyam dan Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, lebih fokus menjelaskan gambaran mengenai kerukunan antarumat beragama (Hindu dan Muslim) di Tengger, Jawa Timur, namun lokasi kajian yang dilakukan ialah hanya di Desa Sedaeng, Kecamatan Tosari, untuk menggambarkan secara holistik terkait masyarakat Tengger dalam tradisi dan kehidupan beragama. Lihat Mohamad Ali Hisyam dan Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, "Harmoni Lintas Agama Masyarakat Tengger", *Ismamica: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 10, Nomor 1, 2015: 82-107.

⁵¹ Harwan Dharma Aji Manggala, "Perubahan Sosial di Tosari (Studi Kasus Luntarnya Folklore Masyarakat Desa Tosari, Kecamatan Tosari, Kabupaten Pasuruan)", *IJSED: Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development*, Volume 1, Nomor 2, 2019: 13-21.

⁵² Hal ini merupakan bagian proses negosiasi dalam rangka tetap mempertahankan dan melindungi praktek-praktek adat istiadat masyarakat Tengger dari ancaman kekuatan agama formal.dengan mengatur posisi seperti itu kekuatan agama formal tidak akan punya pretensi "mengamankan" praktek adat istiadat Tengger, termasuk adat-istiadat "Walagara" hanya sebagai simbolik yang harus senantiasa dilestarikan eksistensinya.(Fatoni Hasyim, "Pergumulan Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Tengger di Pegunungan Bromo", 27) lihat juga Ali Maksum, "Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan," *el-Harakah* Vol. 17, No. 1 (2015), p. 23, Arif Fikri, "Flekesibilitas Hukum Islam dalam Perubahan Sosial," *Asas Jurnal Hukum Ekonomi Sharī'ah*, Vol. 11, No. 2 (2019),151.

Kajian *interlegalitas* pada perkawinan masyarakat muslim Tengger tidak sebatas penjelasan mengenai luntarnya adat *walagara*, tetapi penelitian ini lebih jauh lagi dengan melihat pemahaman keragaman hukum masyarakat Tengger khususnya terkait praktik perkawinan masyarakat muslim Tengger, kemudian melihat praktik, proses, dan kekuasaan yang berkelindan. Fenomena yang dialami individu atau komunitas masyarakat Tengger dijadikan sebagai subjek penelitian yang lebih memahami mengenai perilaku, motivasi, dan tindakannya secara holistik perlu dijelaskan secara deskriptif melalui data yang berkaitan dengan konteks yang dikaji.⁵³ Artinya, diskursus *interlegalitas* perkawinan masyarakat muslim Tengger menjadi pembahasan utama dalam penelitian ini, sehingga dapat dimengerti hubungan antara hukum dan masyarakat. Untuk itu, dinamika hukum di Indonesia menjadi penting untuk diteliti lebih lanjut ketika memahami *interlegalitas* perkawinan masyarakat muslim di Tengger, sebab menurut Adriaan Bedner bahwa dalam melihat dinamika hukum di Indonesia, tujuan penting dalam kajian sosio-legal khususnya fenomena hukum yang menjadi praktik masyarakat ialah “*understanding the relation between law and society*”.⁵⁴

Maka dalam pembahasan penelitian mengenai *Interlegalitas* hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger peneliti membatasi dalam beberapa hal, yaitu:

1. Pluralisme hukum perkawinan pada masyarakat Tengger.

⁵³ Pada bagian pengumpulan dan analisis, kesimpulan/verifikasi, perbaikan dan pengembangan informasi dijelaskan pada bagian metode penelitian.

⁵⁴ Hal ini dijelaskan oleh Adriaan Bedner dalam acara International Webinar dengan topik, “*Introducing Socio-Legal Approach to the Study of Islamic Law*”, UIN Raden Mas Said Surakarta, 2 November 2021.

2. Interlegalitas hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger.
3. Konstruksi hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger.

C. Rumusan Masalah

Penelitian ini dapat dirumuskan dengan beberapa permasalahan berikut :

1. Bagaimana pluralisme hukum perkawinan pada masyarakat Tengger?
2. Bagaimana interlegalitas hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger?
3. Bagaimana konstruksi hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini lebih menguraikan penelitian yang berkaitan dengan interlegalitas hukum di Indonesia khususnya:

1. Menemukan pluralisme hukum perkawinan pada masyarakat Tengger.
2. Menemukan interlegalitas hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger.
3. Membuat konstruksi hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini secara praktis, agar dapat bermanfaat bagi masyarakat Tengger dan sekitarnya dalam mempertahankan dan melestarikan tradisi yang terjadi di dalam praktik adat khususnya praktik perkawinan muslim Tengger, karena salah satu keunikan yang dimiliki oleh bangsa Indonesia ialah terletak pada budaya yang ada, sehingga Indonesia dikenal dengan masyarakat plural dan/atau multikultural. Selanjutnya, secara akademik lebih bernuansa kontribusi teoretik. Pada bagian ini akan peneliti uraikan mengenai keunikan

penelitian ini di bagian sub penelitian terdahulu yang memungkinkan adanya tawaran teoretik pada konteks penelitian yang dialami ini, sehingga dapat dijadikan referensi atau rujukan penelitian selanjutnya praktik *interlegalitas* hukum perkawinan masyarakat muslim di Tengger . Hal tersebut karena masyarakat Tengger sangat inklusif dan toleran sehingga rentan terhadap pengaruh budaya, agama, dan hukum yang datang dari luar.

F. Kerangka Teoretik

Beberapa uraian teoretis yang digunakan untuk menjawab rumusan masalah dalam penelitian ini, yaitu dengan menggunakan teori *interlegalitas* dalam pluralisme hukum. Teori yang digunakan tersebut mengenai kajian dinamika hukum di Indonesia pada *interlegalitas* perkawinan masyarakat muslim di Tengger dalam lingkaran pluralisme hukum.

1. *Interlegalitas* dalam Pluralisme Hukum

Keragaman hukum sebagai bagian dari multikulturalisme, menurut Tom G. Svensson, terdapat perbedaan antara pluralisme hukum dan *interlegalitas*. Istilah yang pertama mengasumsikan keragaman normatif dalam pengaturan dengan maksud bahwa sistem hukum bekerja secara paralel. Istilah yang kedua menunjukkan interaksi secara terus-menerus antara persepsi hukum yang berbeda, sehingga mempengaruhi tatanan normatif yang mempertimbangkan budaya.⁵⁵ Di sisi lain, penelitian yang dilakukan Dedi Sumardi, Ratno Lukito, dan Moch Nur Iawan, lebih melihat bahwa pluralisme hukum ialah fenomena

⁵⁵ Tony G. Svensson, "Interlegality, A Process for Strengthening Indegenous Peoples' Autonomy: The Case of the Sami in Norway", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Volume 37, No. 51, 2005: 51-77.

interaksi hukum di dalam sistem hukum dalam suatu negara. Lebih jauh lagi, interlegalitas sebagai teori lebih menjelaskan keragaman hukum di dalam suatu negara yang memiliki suatu tradisi hukum yang berbeda, baik hukum positif, hukum adat, dan hukum Islam, tetapi keberadaannya tidak dapat dilihat sebagai unsur yang terpisah dari sosial, sebaliknya lebih menciptakan ketertiban hukum.⁵⁶

Menurut Hans Kelsen bahwa perilaku manusia merupakan objek dari aturan, sehingga hukum itu dipahami sebagai tata tertib (*order*) perilaku manusia. Tetapi hukum juga tidak semata-mata hanya sebagai aturan, melainkan dipahami sebagai suatu sistem, hukum juga tidak hanya dipahami sebagai tata tertib perilaku manusia, melainkan juga, apapun selain perilaku manusia dapat masuk ke dalam aturan.⁵⁷ Untuk itu, kriteria hukum meliputi beberapa hal, seperti: 1) Motivasi langsung dan tidak langsung (*direct and indirect motivation*), 2) Sanksi yang transsendental dan terorganisir (*transcendental and socially organized sanctions*), 3) Hukuman dan Penghargaan (*punishment and reward*), 4) Hukum sebagai perintah yang memaksa (*law as a coercive order*), 5) Hukum, moralitas, agama (*law, morality, religion*), 6) Monopolisasi penggunaan kekuatan (*monopolization of the use of force*), 7) Hukum dan perdamaian (*law and peace*), 8) Paksaan psikis (*psychic compulsion*), 9) Motif perilaku yang sesuai sah hukum (*the motives of*

⁵⁶ Dedy Sumardi, Ratno Lukito, dan Moch Nur Ichwan, "Legal Pluralism Within The Space of Sharia: Interlegality of Criminal Law Traditions in Aceh, Indonesia", *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Volume 5, No. 1, 2021: 426-449.

⁵⁷ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State (Law and Society Series)*, Edited by A. Javier Trevino, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2006), 3.

lawful behavior).⁵⁸ Tentu saja bagi Margaret Davis bahwa pendekatan terhadap hukum dan teori hukum berpotensi sangat variatif.⁵⁹

Indonesia sebagai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menganut hukum positif dengan teori hukum republik,⁶⁰ tetapi juga mengadopsi sistem hukum Islam dan adat, sebagai bagian dari wujud interlegalitas hukum yang ada di Indonesia. Untuk memahami keberagaman hukum ini,⁶¹ maka cara melihatnya dengan analisis praktik, proses, dan kekuasaan sebagai hal yang mendasar dalam kajian antropologi pluralisme hukum.⁶² Hal tersebut berangkat dari penggagas teori *interlegalitas*, yaitu De Sausa Santos yang menggunakan teori *interlegalitas* dengan menekankan pada proses dan hasil dari penerimaan atas nilai-nilai yang hidup dalam tradisi hukum, sehingga menjadikannya hibrida hukum (*legal hybrid*).⁶³

⁵⁸ *Ibid.*, 15, 24.

⁵⁹ Masalah yang muncul biasanya seputar estetika teori (*the aesthetics of theory*), krisis subjektivitas (*crisis of subjectivity*), materialitas (*materiality*), pluralitas (*plurality*), dinamika konseptual (*conceptual dynamics*), hukum dan teori preguratif (*pregurative law and theory*). Lihat selengkapnya Margaret Davis, *Law Unlimited: Materialism, Pluralism, and Legal Theory*, (Oxon, New York: Routledge, 2017). 3-19.

⁶⁰ M. N. S. Sellers menegaskan bahwa teori hukum republik bukanlah hal yang baru, namun syarat mendasar sebuah pemerintah republik ialah; 1) kedaulatan rakyat, 2) supremasi hukum, 3) senat deliberatif (sebutan di Indonesia ialah MPR RI), 4) majelis rakyat yang demokratis (di Indonesia disebut DPR dan DPD RI), eksekutif terpilih, peradilan yang independent, dan sistem *check and balances*. Lihat selengkapnya M. N. S. Sellers, *Republican Legal Theory: The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 6-16.

⁶¹ Istilah keberagaman hukum digunakan oleh Sally Engle Merry dengan sebutan *the multiplicity of law*. Lihat selengkapnya Sally Engle Merry, "An Anthropological Perspectives on Legal Pluralism", dalam Paul Schiff Berman (ed), *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, (New York: Oxford University Press, 2020), 169.

⁶² Merry, "An Anthropological Perspectives on Legal Pluralism", 169-185.

⁶³ Andre J. Hoekama, "European Legal Encounters between Minority and Majority Culture: Cases of Interlegality", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Volume 37, No 51; 2005: 1-28.

Dalam konteks kajian pluralisme hukum menurut Eva Brems, negara-negara wajib untuk mengakui realitas pluralisme hukum,⁶⁴ terutama pluralisme hukum kini menjadi proyeksi kajian studi sosiologi hukum dan yurisprudensi. Awalnya studi pluralisme hukum klasik lebih kearah antropologi hukum,⁶⁵ Namun bagaimanapun juga titik utama kajian pluralisme hukum tidak terlepas dari ketiga aspek tersebut.

Ini menandakan bahwa untuk memahami pluralisme hukum dalam praktik pernikahan muslim di Tengger dapat digunakan dengan penelitian faktual yang dipahami sebagai fenomena yang dialami individu atau kelompok tertentu yang dianggap sebagai subjek penelitian mengenai perilaku, motivasi, tindakan, dan lainnya secara holistik, yang penjelasannya secara deskriptif dari hasil wawancara sesuai metode ilmiah dari verifikasi, perbaikan, dan pengembangan informasi terkait konteks yang dikaji.⁶⁶ Penelitian ini juga dilakukan agar mendapat nuansa kajian yang filosofis⁶⁷ atas fenomena tertentu dan realitas baru dalam kajian studi Islam mengenai *interlegalitas* pernikahan masyarakat muslim di Tengger.

⁶⁴ Eva Brems, "Legal Pluralism as a Human Right and/or as a Human Rights Violation", in Giselle Corradi, Eva Brems and Mark Goodale (ed), *Human Rights Encounter Legal Pluralism: Normative and Empirical Approaches*, (US, Canada: Hart Publishing, 2017), 23-39.

⁶⁵ Gareth Davies and Matej Avbej (ed), *Research Handbook on Legal Pluralism and EU Law*, (UK, USA: Elgar, 2018), 11-13. Paul Roberts, "Interdisciplinary in Legal Research", in *Research Methods for Law*, Section Edition, Edited by Mike McConville and Wing Hong Chui, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2017), 90-133.

⁶⁶ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017), 6. Lihat juga Rulam Ahmadi, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), 122. Ian Dobinson and Francis Johns, "Legal Research as Qualitative Research", in *Research Methods for Law*, Section Edition, Edited by Mike McConville and Wing Hong Chui, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2017), 18-47.

⁶⁷ Pendekatan filosofis salah satunya ialah etika yang berhubungan dengan perilaku yang menyelidiki nilai-nilai dengan menitikberatkan pada pertanyaan tentang kewajiban, keadilan, cinta, dan kebaikan. lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 173-176.

Teori *interlegalitas* dalam pluralisme hukum membantu permasalahan penelitian yang berhubungan dengan *interlegalitas* perkawinan masyarakat muslim Tengger, sehingga lebih melihat praktik, proses, dan kekuasaan yang terjadi di dalamnya. Hal tersebut dapat membantu mendeskripsikan dan menganalisis realitas yang terjadi di dalam perkawinan masyarakat muslim Tengger yang berkaitan dengan pluralisme hukum di Indonesia.

2. Islam dan Perubahan Sosial

Setiap perubahan menuntut pembaharuan, namun tidak semua pembaharuan harus meninggalkan jejak masa lalu (*shar'u man qablana*) dengan adat-istiadat yang baik (*'urf*), kemudian menjadi hukum (*al-'adah muhakkamah*),⁶⁸ atau dalam istilah arab berarti *al-muhāfadhohu 'ala qadimi al-sālih wa al-akhdu bil jadidil ashlah*⁶⁹. Peristilahan tersebut dalam studi Islam dikenal dengan kajian Islam dan perubahan sosial, yang melihat bagaimana setiap masyarakat muslim di dalam ruang tertentu mempunyai corak dan dinamika.⁷⁰ Atau dalam ilmu probabilitas dikenal dengan ciri khas

⁶⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fikih*, (Dar al-Qalam, 1978), 90.

⁶⁹ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), 21. M. Hadi Purnomo, *Kiai dan Transformasi Sosial: Dinamika Kiai dalam Masyarakat*, (Yogyakarta: Absolute Media, 2016), 19-20.

⁷⁰ Menurut Nimrod Hurvitz, biasanya Islam dan perubahan sosial tidak terlepas dari ruang publik sebagai ruang sosial, konsep ruang publik sangat berguna dalam menjelaskan kekuatan yang membentuk opini publik, menaruh prinsip-prinsip wacana keagamaan, dan memengaruhi upaya para intelektual mempertahankan kemandirian keilmuan mereka. Shmuel N. Eisenstadt juga menerangkan kekuasaan dan kebudayaan terjalin dalam masyarakat yang membentuk dinamika yang berbeda. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion (Eds), *The Public Sphere in Muslim Societies*, (Albany: State University of New York Press, 2002). 17-29, 139-159. Begitu juga kajian Mark e Vine dan Armando Salvatore yang melirik gerakan sosio-religius dan transformasinya di dalam masyarakat muslim, begitu juga kajian Baudouin Dupret dan Jean-Noel Ferrie yang melihat bangunan kesenjangan individu atau publik di tengah masyarakat muslim mayoritas. Armando Salvatore, Mark LeVine (eds), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, (New York, England: Palgrave Macmillan, 2005). 29-56, 133, 135-153. Lihat juga Zoya Hasan (ed), *Democracy in Muslim Societies: The Asian Experience*, (London, Los Angeles, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 2007), 75. Nader

dari atribut atau bagiannya dapat dijadikan sebagai proporsi tertentu dari seluruh jumlah yang ada yang terlihat berbeda tapi mempunyai gerakan yang sama seperti adanya keseragaman tuntutan seperti keinginan mengenai perubahan,⁷¹ maksudnya jika diilustrasikan dalam kajian Islam dan perubahan sosial ialah suatu ciri dari masyarakat muslim pada perkembangannya tidak terlepas dari realitas yang sama, yaitu adanya keseragaman mengenai tuntutan perubahan⁷².

Sato Tsugitaka misalnya melihat kajian Timur Tengah, mengenai muslim dan minoritas, seperti adanya perubahan sosial ketika berhadapan konflik tertentu (Islam dan Koptik abad ke-13, 1318 M).⁷³ Namun dalam bidang hukum, menurut M. N. S. Sellers bahwa perubahan sosial sifatnya berkembang secara perlahan dan bertahap.⁷⁴ Untuk tidak terlalu lebar, Islam dan perubahan sosial adalah tuntutan peradaban untuk tidak selalu jalan ditempat, melainkan ada usaha untuk terus berkembang menyesuaikan konteks

Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2009). 23, 67, 133. Ade Yamin, Damanhuri, Mufliha Wijayati, Nikmatullah, Norman Ohira, Zulfatun Ni'mah, *Islam Indonesia: Dialektika Agama, Budaya, dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2020), 137, 247. Youssef Courbage, Emmanuel Todd, *A Convergence of Civilizations: The Transformation of Muslim Societies Around the World*, (New York: Columbia University Press, 2011), 1-18.

⁷¹ John Venn, *The Logic of Chance: An Essay on the Foundation and Province of the Theory of Probability, with Especial Reference to Its Logical Bearings and its Application to Moral and Social Science*. 2 Edition, (London: Macmillan, 1876), 11.

⁷² Lebih jauh Masdar Hilmy menggambarkan potret perubahan Islam Jawa: akulturasi dan transformasi Islam Jawa terus mengalir dan berlangsung seiring dengan berjalannya waktu. Transformasi Islam Jawa yang berkesinambungan tidak dapat dipisahkan dari kontes ideologis di ruang publik untuk mempertahankan dan mempertahankan identitas agama tertentu. Ruang publik berfungsi sebagai ruang terbuka untuk memperjuangkan dan mempengaruhi ideologi agama apa pun di tengah masyarakat. Ruang publik menawarkan pertukaran timbal balik yang konstruktif dan produktif untuk memperkaya setiap identitas. Masdar Hilmy, "Towards a religiously hybrid identity? The changing face of Javanese Islam", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 12, No. 01, 2018:45-67.

⁷³ Sato Tsugitaka (ed), *Muslim Societies: Historical and Comparative Aspects*, (London and New York: Routledge, 2004), 1-8.

⁷⁴ Sellers, *Republican Legal Theory*, 102.

yang berlaku. Analisis dalam kajian Islam dan perubahan sosial, lebih melihat bagaimana pemahaman subjek mengenai perubahan. Peneliti ambil contoh mengenai nasionalisme dan nilai-nilai keagamaan, seperti nasionalisme di setiap negara berbeda dalam penerapannya, Imam Sutomo dan Budihardjo pada penelitian menjelaskan bahwa nasionalisme di Indonesia menerapkan nilai-nilai religius dalam nasionalisme yang menuntut agar adanya kebebasan nilai beragama di ruang publik.⁷⁵

Pada bagian ini dapat dipahami bahwa *interlegalitas* lebih menjelaskan fenomena keragaman hukum yang dilihat dari proses hingga penerapannya dalam upaya saling mengisi dan melengkapi antara hukum positif, hukum Islam dan hukum adat dalam praktik perkawinan muslim Tengger.

Kajian Islam dan perubahan sosial tidak terlepas dan sangat berhubungan dengan fenomenologi,⁷⁶ yang dikenal dengan fenomenologi agama. Kajian ini umumnya terdapat dua macam pandangan dalam kajian fenomenologi, diantaranya mengenai 1) pandangan dengan studi pendekatan agama yang membandingkan berbagai macam fenomena dari bidang yang sama, 2) pandangan yang tidak menuntut perbandingan tipologis berbagai

⁷⁵ Imam Sutomo and Budihardjo, "The rejection of religious nationalism towards the secular state and the Islamic caliphate: Indonesian religious figures perspectives", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Volume 11, No 1, 2021: 115-137.

⁷⁶ Kajian ini tidak terlepas dari kesadaran orang atau kelompok dalam suatu fenomena tertentu, Hegel menyebutnya *consciousness*, lihat G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller, (Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1977), 58. Lihat juga Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Translated by J. Herman and Donald V. Morano, (Netherlands: Springer, 1986), 121, 143. Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, Translated by L. Hardy (Dordrecht, Boston, London: Springer, 1999), 33-40. Bandingkan dengan Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, (London, New York: Routledge, 2000), 1-7. Lihat selengkapnya Simon Glendinning, *In the Name of Phenomenology*, (London and New York: Routledge, 2006), 5-29.

macam agama, tetapi lebih kepada masalah yang muncul dalam pengamatan data agama.⁷⁷

Fenomenologi yang digunakan dalam penelitian ini ialah fenomenologi empiris yang lebih mengidentifikasi fenomena untuk dipelajari, mempelajari pengalaman beberapa orang yang representatif dan mengumpulkan data yang mengetahui sekaligus memahami fenomena tersebut.⁷⁸ menurut Creswell bahwa fenomenologi memiliki muatan filosofis yang kuat,⁷⁹ Kajian dengan pendekatan fenomenologi dijadikan oleh berbagai macam bidang ilmu sebagai lensa pengamatan, sehingga pendekatan fenomenologi masuk ke dalam metodologi dalam penelitian, menyusul atribut lainnya sebagai unit dalam penelitian fenomenologi.⁸⁰ Aspek yang dikaji dalam pendekatan fenomenologi ini digunakan sebagai bagian dari metode studi Islam, kemudian cara mengungkap realitas pernikahan masyarakat muslim di Tengger diperlukan kajian sosiologi untuk melihat subjek yang berinteraksi dengan hukum yang berlaku. Interaksi antar hukum yang ada ini disebut dengan *interlegalitas*, sehingga pendekatan sosio-legal sangat berguna dalam menangkap situasi yang unik atau khas pada masyarakat tertentu.

⁷⁷ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Diterjemahkan oleh A. Sudiarja, dkk. (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 5-7. Lihat juga Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 21.

⁷⁸ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, Second Edition, (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007), 60.

⁷⁹ Ibid., 58.

⁸⁰ Muhammad Idrus, *Metode Penelitian Ilmu Sosial; Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, (Jakarta: Airlangga, 2009). 23-24. Lihat juga John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Third Edition, (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 2009). 12, 61, 65. Bandingkan John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches*, 2nd Edition, (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007). 10, 57-62, 187-188.

Islam dan Perubahan sosial tidak terlepas dari fenomenologi yang pada dasarnya memberikan pemahaman yang mendalam terkait suatu fenomena yang berlaku dalam konteks tertentu,⁸¹ sehingga dalam menganalisis fenomena ini diperlukan analisis praktik, proses, dan kekuasaan⁸² yang terjadi dalam perkawinan masyarakat muslim di Tengger. Praktik tersebut tidak terlepas dari keberadaan masyarakat muslim yang menganut hukum Islam, sehingga ketika praktik tersebut terjadi interaksi antara hukum positif, hukum adat, dan hukum Islam, maka dinamika yang terjadi di dalamnya menuntut terjadinya perubahan sosial. Hal tersebut karena praktik perkawinan tersebut tidak terlepas dari *interlegalitas* atau fenomena keragaman hukum yang saling berinteraksi antara hukum positif, hukum Islam, dan hukum adat baik dari proses hingga penerapannya.

Istilah interaksi hukum sebagai teori menurut Lon L. Fuller mengenai Interaksi manusia dan hukum, bahwa istilah hukum harus ditafsirkan secara luas, artinya tidak hanya seputar hukum positif negara, tetapi juga sistem hukum lainnya.⁸³ Istilah interaksi dipahami sebagai bagian dari kajian interdisipliner dalam arti sebagai komunikasi yang berlangsung secara dialogis timbal balik.⁸⁴ Jadi, interaksi hukum yang dimaksud dalam penelitian ini melihat aktifitas norma yang ada di dalam masyarakat yang bersinggungan langsung dengan realitas *interlegalitas* pada perkawinan muslim Tengger.

⁸¹ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design*, 62.

⁸² Merry, "An Anthropological Perspectives on Legal Pluralism", 169-185.

⁸³ Lon L. Fuller, "Human Interaction and The Law", *American Journal of Jurisprudence*, Volume 14, No 1, 1969: 1-36.

⁸⁴ Dadi Ahmadi, "Interaksi Simbolik: Suatu Pengantar", *Mediator*, Volume 9, No. 2, 2008: 301-316

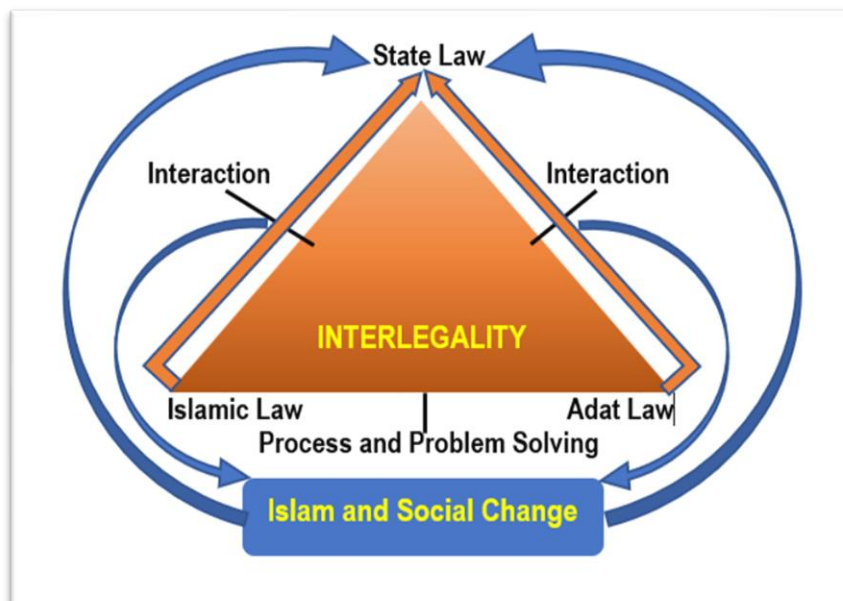
Teori Interaksi hukum yang digunakan ini melihat bagaimana akulturasi hukum dan penyesuaian hukum yang terjadi dalam praktik masyarakat. Interaksi hukum ini bisa berupa interaksi hukum yang hidup di masyarakat dengan hukum positif yang berlaku di dalam negara.⁸⁵ Penggunaan interaksi hukum antara hukum positif, hukum Islam, dan hukum adat di Indonesia yang lebih menekankan akulturasi dan penyesuaian hukum digunakan sebagai penyelesaian atas respon norma-norma yang berlaku dalam praktik hukum.⁸⁶

Realitas Islam dan perubahan sosial dalam penelitian ini lebih melibatkan interaksi hukum yang terjadi antara hukum positif, hukum adat, dan hukum Islam dalam perkawinan masyarakat muslim Tengger, sehingga dengan respon pemerintah (KUA) dan tokoh agama (*Kiai* dan *pandhita*) dalam proses *interlegalitas* perkawinan muslim Tengger, dapat menggambarkan interaksi yang terbangun di dalamnya.

Teori *Interlegalitas* dalam pluralisme hukum dan Interaksi Hukum dalam realitas Islam dan perubahan sosial membantu melihat dan menganalisa konstruksi hukum perkawinan dalam mengakomodasi pluralisme hukum di Indonesia. Untuk menggambarkan penjelasan di atas, maka peneliti akan mengilustrasikan pola analisisnya ke dalam struktur bingkai atau istilah lainnya lebih dikenal dengan *theoretical framework in kualitatif methods*, sebagai berikut:

⁸⁵ Boaventura de Sousa Santos dan Cesar A. Rodriguez-Garavito, "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization", dalam *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Edited by Boaventura de Sousa Santos dan Cesar A. Rodriguez-Garavito, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). 1-5.

⁸⁶ John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, (Cambridge: Cambridge University Pressm 2006), 2-6.



Gambar 1.1. Frame diolah oleh peneliti

Skema di atas termasuk ke dalam bidang kajian hukum Islam yang berhubungan dengan *interlegalitas* dalam pluralisme hukum dan sosial dalam pendekatan fenomenologi, permasalahan ini tidak terlepas dari kajian sosiologis dalam membaca *interlegalitas* pernikahan muslim Tengger.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian yang berhubungan erat dengan praktik perkawinan muslim di Indonesia sudah sangat banyak dilakukan. Tetapi beberapa yang dapat peneliti petakan dalam review literatur yang berkaitan dengan perkawinan muslim di Indonesia dan masyarakat Tengger, di antaranya ialah:

Pertama, seputar kajian birokrasi perkawinan di Indonesia, misalnya penelitian yang dilakukan oleh Eva F. Nisa yang lebih terlibat dalam kajian birokratisasi perkawinan muslim di Indonesia, masalah yang diajukannya ialah terkait kawin *sirri* sebagai fenomena yang hangat dalam praktik perkawinan di

Indonesia, khususnya terdapat satu lembaga yang mengkomodasi pernikahan tersebut. Praktik ini terjadi dan hidup di dalam masyarakat karena terdapat sekelompok muslim yang meyakini bahwa pernikahan muslim mesti diatur oleh ulama saja, bukan negara. Bahkan praktik nikah *sirri* yang kemudian tidak teregistrasi oleh negara dapat dilakukan secara online yang kemudian ini menjadi masalah dalam birokratisasi pernikahan muslim di Indonesia. Hal ini memposisikan bahwa pemerintah Indonesia terlihat ambigu karena pemerintah menganggap pernikahan *sirri* ialah ilegal, tetapi di sisi lain juga bahwa nikah *sirri* diakui sah dalam hukum Islam.⁸⁷

Penelitian mengenai perkawinan yang tidak teregistrasi ini juga dilakukan oleh Maria Platt, penelitiannya terfokus di Lombok mengenai kawin *sirri* dengan menggunakan pendekatan *marital continuum*⁸⁸ (rangkaiannya pernikahan) pada kajian etnografi. Permasalahan yang dijelaskan berkaitan dengan pola *talaq* yang dilakukan oleh laki-laki hanya dengan mengatakan ‘aku menceraimu’ dan proses lain secara budaya yang memberlakukan perceraian itu sendiri, tetapi tidak satupun diakui oleh negara. Hal ini karena dasar dari prinsip yang diberlakukan negara mengenai perkawinan ialah pencatatan perkawinan dan akta lahir yang tidak begitu relevan bagi masyarakat Sasak, bahkan pada rangkaiannya yang terjadi justru perempuan Sasak dianggap siap menikah sekitar 15-16 tahun dan perempuan yang telah melalui proses cerai tidak selalu menjadi penghalang untuk menikah kembali.

⁸⁷ Eva F. Nisa, “The Bureaucratization of Muslim Marriage in Indonesia”, *Journal of Law and Religion*, Volume 33, Issue 2, 2018: 1-19.

⁸⁸ Suatu rangkaian proses perkawinan hingga perceraian dari lintasan ini, perkawinan dapat dilihat seluk beluk dari berbagai fase yang bergerak masuk dan keluar selama perkawinan. Maria Platt, *Marriage, Gender and Islam in Indonesia: Women Negotiating Informal Marriage, Divorce and Desire*, (London and New York: Routledge, 2017), 6.

Dari sini dapat dilihat bahwa rangkaian perkawinan muslim Sasak penuh dinamika yang seringkali kompleks dan kacau.⁸⁹ Proses perkawinan muslim Sasak menjadi tidak jelas karena, misalnya di satu sisi pernikahannya legal secara negara, namun ketika cerai secara tradisi agama atau adat menjadi ambigu karena menurut negara, pernikahannya masih legal, sehingga status pernikahan perempuan menjadi tidak jelas akibat dari pluralisme hukum yang ada di Indonesia.⁹⁰

Begitu juga dengan penelitian disertasi Muhammad Latif Fauzi yang melihat hubungan antara agama dan negara dalam perkawinan muslim khususnya mengenai dimensi perkawinan muslim dan birokrasi yang mengakomodasi, khususnya mengkaji praktik perkawinan muslim di Summersari (nama desa samaran) yang merupakan salah satu wilayah di Pasuruan, Jawa Timur. Penelitian yang menggunakan pendekatan antropologi atau sosio-legal menghasilkan suatu temuan bahwa penelitian hukum Islam dengan pendekatan hak kewarganegaraan menjadi tren dalam kajian socio-legal khususnya pada konteks perkawinan muslim.⁹¹ Hal ini mengarah pada proses perkawinan muslim melalui KUA sebagai langkah nyata dalam birokratisasi Islam,⁹² namun karena Pasuruan dianggap sebagai mayoritas penduduk muslim yang memungkinkan praktik Islam dilakukan secara tradisional,⁹³ seperti di Summersari yang masih bergantung pada peran *pengarep* (tokoh) dan *Kiai*.⁹⁴

⁸⁹ Maria Platt, *Marriage, Gender and Islam in Indonesia: Women Negotiating Informal Marriage, Divorce and Desire*, 146.

⁹⁰ Maria Platt, 147.

⁹¹ Muhammad Latif Fauzi, *Aligning Religious Law and State Law*, Dissertation, (Leiden: Universiteit Leiden, 2020), 62-66.

⁹² Muhammad Latif Fauzi, *Aligning Religious Law and State Law*, 105-108.

⁹³ Muhammad Latif Fauzi, 145-147.

⁹⁴ Muhammad Latif Fauzi, 178-181.

Kedua, Seputar kajian masyarakat Tengger, misalnya dilakukan oleh Retno Suratri dan Jajang Gunawijaya dengan melihat masalah utama dalam penelitiannya ialah masyarakat keturunan etnis Madura lebih memilih identitas utamanya sebagai orang Tengger. Hasil temuannya digambarkan bahwa “*ethnic boundary*” (batas etnis) dari masyarakat Tengger ialah mempunyai sarung, bahasa Tengger, petani, taat melaksanakan upacara adat, dan mempunyai nilai bagi yang tinggal di wilayah Tengger seperti; pekerja keras, egaliter, cinta damai, dan patuh pada pimpinan yang kemudian mematuhi aturan adat, serta menjaga ikatan keluarga dengan dunia roh. Orang Madura melaksanakan proses menjadi Tengger agar mendapatkan akses yang legalitasnya dimiliki oleh orang Tengger asli, seperti akses; identitas sosial, pasar, modal, pengetahuan, negosiasi, kehidupan, dan kewibawaan bagi masyarakat Tengger. untuk menjadi Tengger, orang madura melakukannya dengan; 1) lahir dan tinggal di wilayah Tengger, 2) menggunakan atribut Tengger, dan 3) mendukung upacara Tengger.⁹⁵

Penelitian Ahmad Marzuki lebih melihat strategi adaptasi minoritas muslim dengan budaya Tengger di Pasuruan, meliputi; 1) konformitas, suatu penyelarasan nilai dan norma budaya yang berkembang di Tengger, 2) inovasi, dengan menerima tujuan sesuai dengan nilai-nilai budaya, seperti upacara *barika* (menolak bala), dengan dilaksanakan di *mushola*, bukan di Sanggar (tempat pemujaan masyarakat Tengger), 3) ritualisme, dengan menerima cara-cara yang diperkenankan secara kultural, seperti upacara *kasada* (berbondong-bondong menuju gunung Bromo

⁹⁵ Retno Suratri dan Jajang Gunawijaya, “The Dynamic of “Ethnic Boundary”: In the Identity of the Tengger Community of Madurese Descent”, *Advances in Anthropology*, Volume 11, No. 1, 2021; 44-67.

untuk “berkurban”), bagi muslim Tengger ialah *shodaqah* (sedekah bumi), 4) pengasingan diri, dengan meninggalkan cara yang buruk, dan 5) pemberontakan, seperti adanya tokoh muslim yang cenderung eksklusif dalam menghadapi budaya Tengger.⁹⁶ Penelitian M. Thoriqul Huda dan Irma Khasana lebih melihat sisi kehidupan sosial yang berdampingan antara Islam, Hindu, dan Budha di Tengger wilayah Lumajang, Malang, Kabupaten Pasuruan, dan Kabupaten Probolinggo. Hal ini menimbulkan sikap toleransi dan saling menghargai antara satu dan lainnya, khususnya di masyarakat Agrosari misalnya dengan menjaga kearifan lokal di Tengger.⁹⁷

Penelitian lainnya dilakukan oleh Nabilla Nailur Rohmah yang melihat historitas, lanskap, dan artikulasi identitas masyarakat Tengger Senduro. Hasilnya bahwa masyarakat Tengger memelihara warisan leluhur dan identitas ke-Tengger-annya dengan berpegang teguh pada ingatan sejarah leluhur yang diyakini, seperti potret di Senduro, Kabupaten Lumajang yang tersebar di beberapa desa, seperti Ranu Pani, Agrosari, Burno, Wonocepokoayu, dan Kandangtepus, dan beberapa desa lainnya yang melebur Bersama orang Jawa dan Madura, dengan penduduk mayoritas beragama Islam etnis Jawa dan Madura. Masyarakat Tengger Senduro meyakini bahwa Puncak Songolikur banyak menyimpan sejarah asal-usul mereka sebagai identitas, pewaris tanah, ajaran, dan tradisi Tengger. Hal tersebut dengan

⁹⁶ Ahmad Marzuki, “Strategi Adaptasi Minoritas Muslim dengan Budaya Lokal di Wilayah Suku Tengger Kabupaten Pasuruan”, *2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars*, Kopertais Wilayah IV Surabaya, (UIN Sunan Ampel, Mercure Hotels-Grand Mirama Surabaya, 21-22 April 2018), 261-270.

⁹⁷ M. Thoriqul Huda and Irma Khasanah, “The Relationship Between Religious Tribes in Tengger (Hindu, Islam and Budha)”, *Vidyottama Sanatana: International Journal of Hindu Science and Religious Studies*, Volume 3, No. 2, 2019: 284-296.

berkembangnya peradaban menyebabkan sejarah, ingatan, dan identitas mengalami konstruksi dan rekonstruksi, tidak stabil, dan cenderung dikontestasikan. Puncak Songlikur selalu dikontestasikan dengan narasi baru sebagai situs kemenangan Islam, Hindu, ataupun parawisata.⁹⁸

Uraian di atas mengenai kajian birokratisasi perkawinan (eks Tengger) dan masyarakat Tengger menambah khasanah pada umumnya masih banyak lagi tersebar di beberapa publikasi ilmiah, namun di luar dari itu, beberapa penelitian yang telah diuraikan di atas dalam hubungannya dengan penelitian ini lebih melihat diskursus yang berkembang sesuai topik yang dijelaskan.

Penelitian yang sangat mendekati topik penelitian ini ialah penelitian yang dilakukan oleh Muh. Fathoni Hasyim lebih melihat pergumulan hukum Islam dan hukum adat pada masyarakat Tengger di Pegunungan Bromo. Beberapa argumentasinya telah dijelaskan pada bagian awal pendahuluan dengan mendasari bahwa masyarakat Tengger yang mayoritas beragama Hindu menerima Islam melalui berbagai kontak, seperti kontak perkawinan, meskipun persoalan perkawinan adat Tengger dapat memunculkan berbagai persoalan. Namun Islam sebagai agama pendatang berusaha beradaptasi dengan tradisi masyarakat Tengger, sehingga perjuangan agar mendapatkan legitimasi dari masyarakat dalam proses perkawinan masuk ke dalam tataran kompromitas. Bagaimanapun juga keduanya antara hukum Islam dan hukum adat sama-sama memberikan pengaruh untuk mempertahankan eksistensinya, sehingga Muh. Fathoni Hasyim melihat tipologi

⁹⁸ Nabilla Nailur Rohmah, "Berdampingan dengan Leluhur di Masa Depan: Historitas, Lanskap, dan Artikulasi Identitas Masyarakat Tengger Senduro", *Masyarakat Indonesia*, Volume 44, No. 2, 2018: 76-87.

baru dalam penerimaan masyarakat Tengger terhadap hukum Islam dengan istilah resepsi simbolis-substantif-modifikatif dalam konteks hubungan sosial-kultural dan kesalehan spiritual.⁹⁹

Disisi lain ada penelitian yang memiliki kedekatan topik dan *issue* yakni tentang pluralisme dan interlegalitas yang dilakukan Murdan tentang pluralisme hukum di Indonesia: Interlegalitas dalam perkawinan masyarakat Islam sasak dengan lokus penelitian di Lombok Nusa Tenggara Barat. Penelitian ini memiliki obyek latar belakang agama dan budaya masyarakat yang homogen yakni islam dan suku sasak. Dalam Penelitiannya murdan membaca realitas pernikahan muslim Sasak dari sudut pandang interlegalitas hukum menghasilkan suatu temuan berupa; 1) pernikahan muslim Sasak telah terjadi interlegalistik antara hukum Islam, hukum adat, hukum negara, 2) adanya hubungan yang harmonis, atau saling menyatu, berbaur, mengkanter, atau bergumul antara hukum adat, hukum agama, dan hukum negara, 3) pernikahan muslim Sasak mengandung spirit *metamorphoses*, yaitu menampung semua norma baru yang datang lalu memicu lahirnya norma baru.¹⁰⁰

Penjelasan dari beberapa penelitian terdahulu di atas, dapat digambarkan ke dalam bentuk tabel untuk melihat *mapping* penelitian sebelumnya. Untuk lebih jelas dapat dilihat di bawah ini:

⁹⁹ Muh. Fathoni Hasyim, "Pergumulan Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Tengger di Pegunungan Bromo", *Pidato Pengukuhan: Orasi Ilmiah Rapat Terbuka Senat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya*, 31 Maret 2021; 14.

¹⁰⁰ Murdan, "Membaca Perkawinan Masyarakat Islam Sasak dari Perspektif Interlegalitas Hukum", *Al-Ahwal*, Volume 10, No 2, 2017: 115-133

Tabel 1.1 Mapping Penelitian Terdahulu

No	Nama	Judul dan Tahun	Fokus dan Metode	Hasil
1	Eva F. Nisa	The Bureaucratization of Muslim Marriage in Indonesia (2018)	Birokratisasi perkawinan muslim “rahasia” (<i>sirri</i>) di Indonesia. Penelitian dengan menggunakan studi kualitatif yang melibatkan pendekatan birokrasi.	Perkawinan <i>sirri</i> ialah bagian dari salah satu ujian birokratisasi agama di Indonesia.
2	Maria Platt	Marriage, Gender and Islam in Indonesia: Women Negotiating Informal Marriage, Divorce and Desire (2017)	Perkawinan <i>sirri</i> di Lombok dengan pendekatan <i>marital continuum</i> , suatu kajian etnografi	Perkawinan dini, perceraian, dan perkawinan kembali ialah hal biasa bagi perempuan muslim di Lombok. Sebanyak 70% perkawinan muslim di Lombok di sahkan secara agama, bukan secara negara (tidak terdaftar). Hal ini menunjukkan bahwa pentingnya hukum Islam, adat, dan negara dalam mengeksplorasi pluralitas hukum.
3	Muhammad Latif Fauzi	Aligning Religious Law and State Law (2020)	Hubungan agama dan negara dalam perkawinan muslim dalam dimensi perkawinan muslim dan birokrasi khususnya dalam praktik perkawinan	Pendekatan hak kewarganegaraan menjadi tren kajian sosio-legal dalam masalah hubungan agama dan negara. Proses perkawinan

			muslim di Sumbersari (sebuah nama desa yang disamarkan), di wilayah Pasuruan, Jawa Timur. Penelitian dengan pendekatan antropologi atau sosio-legal yang menghasilkan pendekatan hak kewarganegaraan menjadi tren kajian sosio-legal.	muslim melalui KUA ialah langkah nyata dalam birokratisasi Islam, tetapi berbeda dengan Pasuruan yang memungkinkan praktik perkawinan Islam dilakukan secara tradisional, seperti perkawinan yang masih bergantung pada <i>pengarep</i> (tokoh) dan <i>Kiai</i> .
4	Retno Suratri dan Jajang Gnawijaya	The Dynamic of “Ethnic Boundary”: In the Identity of the Tengger Community Madurese Descent (2021)	Masyarakat keturunan etnis Madura lebih memilih identitas utama sebagai orang Tengger. penelitian dengan pengumpulan data observasi dan wawancara mendalam.	Orang Tengger ialah masyarakat yang patuh dalam melaksanakan upacara adat dan menjunjung tinggi nilai kejujuran. Orang Madura dalam proses “menjadi Tengger” agar mendapatkan akses yang legalitasnya dimiliki oleh orang Tengger asli, seperti akses identitas sosial, pasar, modal, pengetahuan, negoisasi dan relasi sosial lainnya, kehidupan dan otoritas yang lebih baik.
5	Ahmad Marzuki	Strategi Adaptasi Minoritas Muslim dengan Budaya	Strategi adaptasi minoritas muslim dengan budaya	Strategi adaptasi tersebut meliputi: konfromitas,

		Lokal di Wilayah Suku Tengger Kabupaten Pasuruan. (2018)	Tengger di Pasuruan. Kajian kualitatif dengan studi lapangan.	ritualisme, pengasingan diri, dan pemberontakan.
6	M. Thoriqul Huda dan Irma Khasana	The Relationship Between Religious Tribes in Tengger (Hindu, Islam and Budha). (2019)	Kehidupan sosial masyarakat Tengger yang berdampingan antara Islam, Hindu, dan Buddha di Wilayah Lumajang, Malang, Kabupaten Pasuruan dan Kabupaten Probolinggo.	Sikap berdampingan tersebut menghasilkan nilai toleransi dan saling menghargai antara satu dan lainnya, seperti masyarakat Agrorasari dengan menjaga kearifan lokal di Tengger.
7	Nabila Nailur Rohmah	Berdampingan dengan Leluhur di Masa Depan: Historitas, Lanskap, dan Artikulasi Identitas Masyarakat Tengger Senduro. (2018)	Mengkaji historitas, lanskap, dan artikulasi identitas Tengger Senduro. Sebuah penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kasus di Kabupaten Lumajang.	Masyarakat Tengger memelihara warisan leluhur dan identitas ke-Tenggerannya dengan berpegang pada ingatan sejarah leluhur yang diyakini. Namun ketika bersentuhan dengan orang Jawa dan Madura yang mayoritas Islam menyebabkan sejarah, ingatan, dan identitasnya menjadi terkonstruksi dan rekonstruksi, tidak stabil, dan cenderung di kontestasikan.

8	Muh. Fathoni Hasyim	Pergumulan Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Tengger di Pegunungan Bromo (2021)	Mengkaji pergumulan hukum Islam dan hukum Adat pada masyarakat Tengger di pegunungan Bromo. Pengaruh Islam mempengaruhi masyarakat Tengger yang beragama Hindu dan sebaliknya, sehingga terjadi adaptasi satu sama lain.	Perjuangan untuk masyarakat beragama Islam untuk mendapat legitimasi dari masyarakat Tengger dilakukan secara bertahap, yaitu beradaptasi, misalnya dengan proses perkawinan. Hal tersebut masuk dalam tataran kompromitas, sehingga penerimaan masyarakat Tengger terhadap hukum Islam dikenal dengan resepsi simbolis-substantif-modifikasi pada konteks hubungan sosial-kultural dan kesalehan spritual.
9	Murdan	Pluralisme Hukum Di Indonesia: Interlegalitas Dalam Perkawinan Masyarakat Islam Sasak.(2020)	Mengkaji pada proses interlegalitas perkawinan masyarakat Islam Sasak yang berdomisili di pulau Lombok, Nusa Tenggara Barat. Sebuahn Penelitian kualitatif dengan pendekatan kolaboratif antara empiris hukum dan normatif hukum.	1) pernikahan muslim Sasak telah terjadi interlegalistik antara hukum Islam, hukum adat, hukum negara, 2) adanya hubungan yang harmonis, atau saling menyatu, berbaur, mengkanter, atau bergumul antara hukum adat, hukum agama,

				dan hukum negara, 3) pernikahan muslim Sasak mengandung spirit <i>metamorphoses</i> , yaitu menampung semua norma baru yang datang lalu memicu lahirnya norma baru
--	--	--	--	--

Penelitian di atas melibatkan dua variabel besar yang menjadi tolak ukur penelitian, yaitu hukum Islam dan hukum adat. Penelitian tersebut sangat membantu melihat bagaimana realitas pergumulan antara hukum Islam dan hukum adat dalam praktik masyarakat Tengger, terlebih penelitian ini khususnya melihat *interlegalitas* perkawinan muslim Tengger dalam poros Dinamika Hukum di Indonesia yang tidak hanya melihat dinamika hukum Islam dan hukum adat, tetapi juga perlibatan hukum positif yang berlaku di Indonesia terkait perkawinan. Manfaat dari penelitian yang telah diuraikan diatas ialah menambah wawasan kajian seputar birokratisasi perkawinan dan kajian lainnya mengenai masyarakat Tengger. Artinya, penelitian yang dilakukan masih belum sama sekali dibahas oleh penelitian sebelumnya, sehingga diharapkan dapat membuka celah kebaharuan (*novelty*) dalam penelitian ini.

H. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode tertentu untuk memperoleh hasil penelitian yang sesuai dan baik. Metode ialah cara kerja untuk mencapai tujuan

penelitian atau upaya dalam pemecahan masalah.¹⁰¹ Penjelasan ini meliputi jenis penelitian, pendekatan penelitian, sumber data, pengumpulan data, dan analisis data. Hal tersebut dipahami sebagai tahapan dan cara yang dilakukan untuk mengarah pada tujuan penelitian.¹⁰² Pada umumnya penelitian ini bersifat deskriptif karena menyangkut prinsip-prinsip penelitian kualitatif, dengan kata lain; bersifat alamiah, peneliti sebagai instrumen kunci, Teknik pengumpulan datanya secara triangulasi atau gabungan, analisisnya induktif, dan hasil penelitiannya lebih kepada fakta lapangan yang digeneralisasi dengan penekanan makna.¹⁰³ Agar lebih ideal, maka penelitian ini juga menggunakan penelitian kepustakaan.¹⁰⁴ Uraian lebih lanjut, peneliti jelaskan di bawah ini.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ialah kajian kualitatif yang mengarah pada kajian lapangan yang dilakukan di suatu wilayah Tengger yang berlokasi, seperti di desa-desa komunitas suku Tengger di Kabupaten Pasuruan, yaitu di Kecamatan Tosari, Kecamatan Tutar, dan Kecamatan Puspo. Pertama, Kecamatan Tosari, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Tosari, Desa Sadaeng, Desa Baledono, Desa Wonokitri, Desa Ngadiwono, Desa Kandangan, dan Desa Mororejo. Kedua, Kecamatan Tutar, peneliti menetapkan lokasi penelitian di

¹⁰¹ Joko Subagyo, *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 1. Lihat juga Suhaimi Arikunto, *Prosedur Penulisan, Suatu Pendekatan Praktik*, (Yogyakarta: PT Rineka Cipta, 1993). 236.

¹⁰² Amir Hamzah, *Metode Penelitian Fenomenologi: Kajian Filsafat dan Ilmu Pengetahuan*, (Malang: Literasi Nusantara, 2020), 4-5.

¹⁰³ Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Cet III, (Bandung: Alfabeta, 2012), 13-14.

¹⁰⁴ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 2.

Desa Ngadirejo. Ketiga, Kecamatan Puspo, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Keduwung.

Alasan mendasar memilih lokus penelitian tersebut ialah; Pertama, secara rasiologis wilayah sebaran masyarakat Tengger di Kabupaten Pasuruan lebih banyak dan terpusat di tiga kecamatan tersebut, yaitu Kecamatan Tosari, Kecamatan Tutar, dan Kecamatan Puspo. Kedua, secara sosiologis selain dari sebaran masyarakat Suku Tengger, tetapi juga berdampingan dengan masyarakat lain, misalnya muslim, sehingga kurang lebihnya dapat melihat keterpengaruhan yang terjadi dari proses interaksi dan praktik keagamaan yang berlangsung. Ketiga, kategori administratif secara yuridis dapat dilihat dari keberadaannya yang masih dalam satu wilayah, yaitu Kabupaten Pasuruan, yang sebarannya ke dalam 24 Kecamatan, 3 (tiga) Kecamatan di antaranya yang paling banyak dihuni komunitas Suku Tengger ialah Kecamatan Tosari, Tutar, dan Puspo. Hal tersebut sangat mempengaruhi proses, praktik, dan kekuasaan dari masyarakat Tengger dalam memelihara adatnya.

2. Pendekatan Penelitian

Pada bagian ini penelitian menggunakan pendekatan sosio-legal, yang umumnya berada di bidang kajian hukum, umumnya diistilahkan sebagai *legal theory in sociological perspective* (teori hukum dalam pendekatan sosiologi), *socio-legal teory* (teori sosio-legal), *socio-legal studies* (studi sosio-legal), *socio-legal theory and methods* (teori dan metode sosio-legal).¹⁰⁵ Ini secara

¹⁰⁵ Roger Cotterrell, *Law's Community: Legal Theory in Sociological Perspective* (Oxford Socio-Legal Studies), (Oxford: Clarendon Press, 1997), 3, 7, 14,17, 23-28, 29. Brian Z. Tamanaha, *Realistic Socio-Legal Theory: Prgmatism and A Social Theory of Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1999), 1-3. Mark Israel, "Research Ethics and Integrity in Socio-legal Studies and Legal Research",

pemaknaan ialah sama-sama mengkaji hukum dengan cara sistematis yang menuntut untuk menggunakan ilmu sosial dan/atau antropologi sebagai teori atau pisau analisis dari realitas masyarakat yang terdampak oleh sebuah aturan.

Studi sosio-legal ini dituntut untuk menggunakan konsepsi ruang baru, seperti menurut Jennifer Hendry, Melissa L. Tatum, Miriam Jorgensen, dan Deirdre Howard-Wagner, bahwa studi sosio-legal dalam humaniora harus mengeksplorasi ruang baru dan memfasilitasi dialog lintas disiplin, yang mana ini dikenal dengan proyek interdisipliner dan komparatif.¹⁰⁶ Disini dapat dipahami bahwa kajian sosio-legal tidak sebatas kajian monodisiplin, tetapi multidisiplin, sehingga penelitian yang saya ajukan ini tidak sebatas pengkajian hukum, tetapi juga menuntut pendekatan fenomenologi dan sosiologi untuk mengungkap konteks *interlegalitas* pernikahan muslim di Tengger.

Uraian di atas dapat tergambar bahwa sedikit banyaknya penelitian kualitatif dalam kajian lapangan ini dapat dilaksanakan sesuai prosedur . Penelitian ini juga menggunakan pendekatan fenomenologi karena dapat menyelami makna suatu gejala atau peristiwa¹⁰⁷ yang berlangsung di dalamnya antara masyarakat asli Tengger yang muslim dan nonmuslim. Pendekatan

in in *Research Methods for Law*, Section Edition, Edited by Mike McConville and Wing Hong Chui, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2017). Richard Nobles and David Schiff (ed), *Law, Society and Community: Socio-Legal Essays in Honour of Roger Cotterrel*, (England, USA: Ashgate, 2014), 129, 147, 153, 169, 187, 207, 221. Caroline Hunter (eds), *Integrating Socio-Legal Studies into the Law Curriculum*, (UK: Palgrave Macmillan, 2012), 19, 22, 37, 54, 55. David Cowan and Daniel Wincott, *Exploring the 'Legal' in Socio-Legal Studies*, (London, New York: Palgrave Macmillan, 2016), 1, 33. Naomi Cretzfeldt, Marc Mason, and Kirsten McConnachie (Eds), *Routledge Handbook of Socio-legal Theory and Methods*, (London, New York: Routledge, 2020), 3, 9, 58.

¹⁰⁶ Jennifer Hendry, Melissa L. Tatum, Miriam Jorgensen, Deirdre Howard-Wagner (eds), *Indegenous Justice: New Tools, Approches, and Spaces*, (UK: Palgrave Macmillan, 2018), 1-7.

¹⁰⁷ Fatchan, *Metode Penelitian Kualitatif Beserta Contoh Proposal Skripsi, Tesis, dan Disertasi*, Edisi Kedua, (Surabaya: Jenggala Pustaka Utama, 2011), 130-132.

fenomenologi yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan perspektif Edmun Husserl, yaitu menurut pandangannya bahwa manusia memiliki pengetahuan dengan “*rechtsanspruch auf Gegestlanlieskit*” (hak hukum sebagai objektifitas).¹⁰⁸ Fenomenologi Husserl yang dimaksud ialah mencari suatu dasar melalui fenomenologi transendental dengan melihat esensi-esensi yang umum (*ego cogito cogitattions*) menjadi nyata.¹⁰⁹

Pendekatan Fenomenologi tersebut juga tidak terlepas dari kerangka kajian Islam, atau disebut metode dalam kajian Islam,¹¹⁰ yang menurut M. Amin Abdullah bahwa studi Islam dalam pendekatan filosofis menambahkan jenis pemikiran intersubjektif, selain dari jenis pemikiran subjektif yang biasanya dikenal dengan *ulum al-din* dan objektif yang didasarkan pada ilmu sosial. Pemikiran intersubjektif ini dikembangkan oleh pendekatan fenomenologi agama yang wilayah atau cakupan keberagamaan manusia mampu memadukan (integrasi) dan mengartikulasikannya (interkoneksi) secara mendalam, dibanding intensifitas pemikiran subjektif dan objektif

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁰⁸ Sudarman, “Fenomenologi Husserl sebagai Metode Filsafat Eksistensial”, *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Volume 9, Nomor 2, Juli-Desember 2014: 103-113.

¹⁰⁹ Budhy Munawar Rachman, “Fenomenologi Diri dan Konstruksi Sosial mengenai Kebudayaan: Edmund Husserl dan Jejak-jejaknya pada Maurice Merleu-Ponty dan Peter Berger”, *Ilmu Ushuluddin*, Volume 1, Nomor 6, 2013: 493-514.

¹¹⁰ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 107. M. Amin Abdullah, dkk. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisiplin*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2006), 218. Lihat juga Khoureddin Nasution, *Pengantar Studi Islam: Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), 222-223. Bandingkan dengan Supian, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017), 75.

religiusitas yang dianggap saling bertentangan, lebih lagi menjadi sumber perselisihan dan konflik.¹¹¹

3. Sumber Data

Peneliti menggunakan para tokoh agama, tokoh adat dan pejabat pemerintah di kecamatan Tosari, Tuter dan Puspo yang menjadi tempat tinggal masyarakat Tengger yaitu sebagai sumber data dengan kriteria sebagai berikut:

- a. Tokoh agama Islam (Kiai lokal, Ketua MWC NU) dan Agama Hindu (Ketua PHDI, Penyelenggara Agama Hindu) karena kedua tokoh agama tersebut mampu menjelaskan proses dan praktek perkawinan masyarakat Tengger.
- b. Tokoh adat masyarakat Tengger (Dukun Pandhitan).sebagai pemangku dna mempunyai otoritas dalam kehidupan masyarakat Tengger.
- c. Kepala KUA yang pernah menjabat minimal 2 tahun, karena dalam waktu 2 tahun pejabat KUA tersebut mengetahui dan memahami proses dna praktek perkawinan masyarakat muslim Tengger.

Ketika dari para tokoh agama, tokoh adat dan pejabat pemerintah data tersebut belum cukup, maka peneliti mendekati dan menghubungi secara langsung masyarakat sekitar yang terkait dan menetap selama beberapa waktu untuk beradaptasi.

Selain itu, peneliti juga menggunakan sumber data berupa literatur yang berkaitan dengan masyarakat Tengger, baik secara statistik maupun naratif di

¹¹¹ M. Amin Abdullah, "The Intersubjective Type of Religiosity: Theoretical Framework and Methodological Construction for Developing Human Sciences in a Progressive Muslim Perspective", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Volume 58, No. 1, 2020: 63-102.

lingkungan pemerintahan daerah khususnya Pasuruan, kemudian literatur lain yang berupa buku, jurnal, dan *website* berita online lainnya yang dapat dipercaya.

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini dilakukan dengan cara wawancara dan observasi secara langsung dan tidak langsung mengenai fenomena sosial¹¹² selama 24 bulan. Termasuk juga melakukan wawancara mendalam atau *in-depth interview*, hal ini dilakukan agar peneliti mendapatkan fenomena yang detail dan mendalam tentang fenomena yang diteliti. Hasil wawancara dan observasi dicatat secara sistematis agar mendapatkan hasil yang komprehensif mengenai konteks perkawinan muslim di Tengger. Penelitian ini dalam penelitian sosial yang lebih menggambarkan sejumlah variabel yang berkaitan dengan fokus penelitian, secara *holistic* (lengkap) yang dilakukan dengan cara observasi secara cermat dan menyeluruh.¹¹³ Penelitian ini memerlukan sebuah teknik sampling dalam pengambilan data, peneliti menggunakan *purposeful sampling strategy*. Menurut Creswell, *purposeful sampling* ini ialah data yang digunakan dalam sebuah penelitian kualitatif dengan memilih informan yang mampu memberikan informasi atau pemahaman mengenai masalah penelitian dan fenomena sesuai lokus penelitian, kemudian peneliti memutuskan siapa atau apa yang dijadikan sebagai sampel.¹¹⁴ Untuk itu, kriteria atau penentuan

¹¹² Joko Subagyo, *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek*, 63.

¹¹³ Bungin dan Burhan, *Analisis Data Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), 10.

¹¹⁴ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, Second Edition, (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007), 125.

sampel ialah para tokoh (*pandhitan, kiai, dukun*) dan pejabat yang berhubungan dengan pemerintahan Kecamatan, Desa dan Kantor Urusan Agama (KUA) di wilayah penelitian, sesuai lokus penelitian yang telah dijelaskan sebelumnya.

Pada pendekatan fenomenologi dalam penjelasan Creswell, jumlah informan berkisar 1 hingga 325 atau 10 informan dalam *purposeful sampling*.¹¹⁵ Hal tersebut menjadi ukuran peneliti untuk menentukan sampel yang diteliti karena lokus penelitian ini dilakukan di desa-desa yang terletak di Kecamatan Tosari, Kecamatan Tuter, dan Kecamatan Puspo, Kabupaten Pasuruan. Artinya, jumlah informan yang menjadi representasi berjumlah 13 informan terdiri dari:

- a. Tokoh agama Islam (kiai lokal): Ust. Soleh dan ust. Abdullah (Tosari), Sunyoto, Ikhsan kusairi (Tuter), Prayitni Hadi utomo (Masyarakat Muslim Tengger)
- b. Tokoh agama Hindu : Irawan dan Kuswanto (Tosari)
- c. Tokoh adat (*dukun pandhitan*) : Puja Pramana (Tosari), Slamet Hermanto dan Samad (Tuter), Anton (Puspo)
- d. Pejabat KUA. : Agus Suheri dan Ngarji (Tosari, Tuter dan Puspo)

Menurut Creswell dalam memilih siapa atau apa yang harus dijadikan sampel dalam mengambil data, terdapat empat aspek dalam pengambilan sampel, yaitu peristiwa, latar, aktor, dan artefak yang berhubungan dengan

¹¹⁵ *Ibid.*, 126.

benda-benda adat istiadat,¹¹⁶ khususnya penelitian ini memerlukan benda-benda adat istiadat masyarakat Tengger¹¹⁷ dalam praktik perkawinan.

5. Analisis Data

Pada bagian ini, analisis data yang digunakan menggunakan tahapan kondensasi data, presentasi data atau paparan data, dan penarikan kesimpulan atau verifikasi.¹¹⁸ *Pertama*, tahapan kondensasi data dilakukan dari hasil data observasi, wawancara, dan data lainnya yang masih umum dan tercampur, kemudian direduksi atau dipilih data yang dianggap perlu dan dikelompokkan untuk digunakan sebagai data di dalam penelitian. *Kedua*, tahapan presentasi atau paparan data dilakukan setelah tahap reduksi agar lebih mudah dipahami dengan cara mengatur data secara sistematis, seperti bentuk cerita dari hasil wawancara ditampilkan, tetapi disajikan secara runtut guna membantu peneliti untuk menarik kesimpulan. *Ketiga*, tahapan penarikan kesimpulan atau verifikasi dilakukan konfigurasi yang utuh dari sebuah penelitian tergambar kesimpulannya.

I. Sistematika Pembahasan

Susunan penelitian ini dilakukan pemetaan sebanyak 6 (lima) bab yang berisi pembahasan utama dan 1 (satu) bab yang berisi kesimpulan, implikasi teoritik, keterbatasan studi dan rekomendasi. Uraianannya sebagai berikut:

¹¹⁶ *Ibid.*, 126.

¹¹⁷ Boneka petra/petri adalah boneka yang terbuat dari dedaunan, bunga kenikir, kain dan janur kuning dan diletakkan dalam posisi duduk.

¹¹⁸ Matthews B. Miles, A. Michael Huberman, dan Johny Saldana, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, (London: SAGE Publication, 2013).

Bab Pertama lebih dikenal sebagai bagian pendahuluan yang memuat latar belakang, identifikasi masalah, perumusan, tujuan, dan kegunaan penelitian. Kemudian dijelaskan kerangka teori, penelitian terdahulu, dan metode penelitian. Pada bagian ini mengajukan permasalahan mengenai interlegalitas hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger, sehingga masalah yang berkaitan di dalam penting untuk dibahas. Setelah itu dirumuskan permasalahan tersebut ke dalam beberapa pertanyaan yang menarik untuk dijawab, kemudian dalam menjawabnya diperlukan pembahasan kerangka teoretik yang dapat membantu menjawab permasalahan yang akan dijawab, juga diperlukan landskap penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan topik penelitian ini agar dapat terpetakan gap dengan penelitian sebelumnya, sehingga penelitian ini penting untuk diteliti lebih jauh lagi. Selain itu, diajukan pula metode penelitian secara sistematis dari jenis dan lokus penelitian, pendekatan penelitian, sumber, teknik pengumpulan dan analisis data secara sistematis sebagai bagian dari aturan atau prinsip penelitian.

Bab kedua sebagai landasan teori pluralisme dan interlegalitas hukum perkawinan di Indonesia khususnya peraturan perkawinan muslim di Indonesia. Pada bagian ini peneliti mengungkap konstitusi negara, pranata sosial dan relasinya. Pada Bab ini juga mengungkap pluralisme hukum dengan membahas persoalan hukum Islam, hukum positif, dan hukum adat sebagai sumber hukum di Indonesia. Selain itu juga pada bab ini juga mengungkap tentang interlegalitas hukum perkawinan dan aspek yang mempengaruhinya.

Bab Ketiga, peneliti lanjutkan pembahasan seputar pluralisme hukum perkawinan masyarakat Tengger. Di awali dengan memberikan gambaran tentang

konteks masyarakat tengger, realitas keagamaan dan kebudayaan serta kondisi kehidupan sosial di lanjutkan dengan potret pluralisme perkawinan masyarakat Tengger. Selanjutnya dihubungkan konteks penelitian dalam masyarakat Tengger, seperti kajian lapangan yang menuntut adanya realitas masyarakat hukum yang dihadapkan pada pluralisme hukum.

Bab keempat ini pembahasan lebih difokuskan pada pembahasan mengenai Interlegalitas hukum perkawinan muslim Tengger dari konteksnya yang meliputi pembahasan seputar interlegalitas perkawinan masyarakat muslim Tengger. Setelah itu, permasalahan yang peneliti ajukan ialah mengenai perkawinan muslim secara proses, relasi, dan praktik yang didalamnya berisi peran KUA, dukun panditan dan *kiai lokal* yang kemudian dilihat juga bagaimana interlegalitas dalam reformasi birokrasi perkawinan muslim.

Bab Kelima ini secara khusus membahas tentang tema-tema penting yang berhubungan dengan konstruksi hukum perkawinan dan pluralisme hukum di Indonesia. Bagian pertama dalam penjelasan ini, peneliti memberikan penjelasan tentang konstruksi hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger dan akomodasi pluralisme hukum di Indonesia. Bagian kedua, peneliti menjelaskan tentang memelihara interlegalitas, kearifan lokal, dan pluralisme. Pada bagian ketiga, peneliti menjelaskan tentang Hambatan dan Peluang dalam Memelihara Interlegalitas, khususnya di Tengger sebagai lokus penelitian. Pada bagian terakhir, peneliti menjelaskan beberapa topik yang dianggap penting dalam konstruksi hukum perkawinan di Indonesia.

Bab keenam ini kemudian disimpulkan secara garis besar apa yang telah dibahas dan dianalisis dalam bagian pembahasan serta garis besar temuan penelitian yang memunculkan kontribusi teoretik, kemudian peneliti juga mengajukan rekomendasi atau saran, selanjutnya berharap agar penelitian ini menjadi referensi dan nuansa penelitian selanjutnya yang mempunyai warna lain sesuai dengan perspektif atau pendekatan yang digunakan.



BAB II

PLURALISME DAN INTERLEGALITAS HUKUM PERKAWINAN

A. Pengantar

Membangun keluarga dalam tradisi Islam tidak hanya sebatas memelihara dan menghasilkan keturunan, salah satu tujuan dari keluarga menurut Khoiruddin Nasution ialah mengatur, seperti aturan dalam hubungan suami istri dan anak.¹ Untuk itu, aturan atau hukum keluarga mendapat perhatian penting dalam membaca praktik perkawinan² muslim khususnya konteks Indonesia. Peneliti lebih membahas realitas hukum di Indonesia yang berkaitan dengan perkawinan muslim. Fokus utama dalam penelitian ini ialah aspek pluralisme hukum dan catatan perundang-undangan mengenai pernikahan muslim di Indonesia. Pluralisme hukum sebagai salah satu aspek yang bermuara pada hukum negara, hukum yang hidup di masyarakat, dan moralitas keagamaan.³

Penelitian mengenai pluralisme hukum dan peraturan pernikahan muslim di Indonesia telah banyak dikaji dari berbagai aspek dan lokus, seperti pernikahan masyarakat muslim aspek sosiologi hukum dalam konteks pernikahan masyarakat muslim Sasak dilakukan oleh M. Nur Yasin. Penelitian tersebut lebih melihat praktik pernikahan muslim adat Sasak bertentangan dengan Kompilasi Hukum

¹ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, (Yogyakarta: ACAdemia + Tazzafa, 2010). 56.

² Istilah “nikah” dan “kawin” mempunyai makna dan pengertian yang sama, seperti; nikah yaitu sebuah ikatan perkawinan yang dilakukan sesuai dengan ketentuan hukum dan ajaran agama, sedangkan kawin membentuk keluarga dengan lawan jenis atau menikah. Jadi, karena mempunyai pengertian yang persis, pada tulisan ini selanjutnya menggunakan istilah “nikah” atau “pernikahan” dan “kawin” atau “perkawinan” agar tidak terjadi penafsiran yang lain.

³ Werner Menski, *Comparative Law in a Global Context: the Legal System of Asia and Afrika*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 187-188.

Islam (KHI)⁴, sedangkan penelitian Murdan pada aspek interaksi dialogis hukum lebih cenderung melihat praktik pernikahan muslim Sasak secara norma hukum negara, Islam dan adat yang terkadang saling berasimilasi, beradaptasi, berhibridasi, atau saling mempengaruhi satu dan lainnya.⁵ Sementara dalam aspek antropologi dilakukan oleh Muhammad Latif Fauzi yang melihat praktik pernikahan di pedesaan di Jawa Timur yang tidak terlepas dari relasi sosial, peran orang tua dan persepsi perempuan, dan pelaksanaan pencatatan pernikahan di KUA.⁶ Pada aspek ilmu sosial dilakukan oleh H. M. Syukri Albani Nasution yang melihat praktik pernikahan muslim Mandailing Natal mengasimilasi hukum adat dan Islam yang kemudian oleh penelitiannya cenderung disebut sebagai *neo-receptie complex*.⁷ Penelitian tersebut menggambarkan bahwa praktik pernikahan muslim di Indonesia dalam konteks wilayah tertentu tidak terlepas dari hukum negara, Islam, dan adat. Hal ini menegaskan bahwa pluralisme hukum di Indonesia masih berdinamika sepanjang ketiga norma hukum tersebut masih dipraktikan oleh masyarakat muslim di Indonesia.

Permasalahan tersebut penting untuk didiskusikan karena hukum yang hidup di masyarakat muslim tidak terlepas dari pengaruh dari sumber hukum yang

⁴ M. Nur Yasin, *Hukum Perkawinan Islam Sasak*, (Malang: UIN Malang Press, 2008), 1-72.

⁵ Murdan, "Pluralisme Hukum di Indonesia: *Interlegality* dalam Perkawinan Masyarakat Islam Sasak", *Seri Ringkasan Disertasi*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2020), 1-29.

⁶ Muhammad Latif Fauzi, "Meneliti Perkawinan Muslim di Desa", dalam *Catatan dari Lapangan: Esai-Esai Refleksi Etnografi Bidang Sosial Budaya Mahasiswa Indonesia di Leiden*, Editor oleh Wijayanto, Sudarmoko, Ade Jaya Suryani, Nor Ismah, dan Nirenzia Yannuar, (Serpong: Marjin Kiri, 2019), 80-86.

⁷ M. Syukri Albani Nasution, *Hukum Perkawinan Muslim: Antara Fikih Munakahat dan Teori Neo-Receptie in Complexu*, (Jakarta: Kencana, 2019). 89, 93, 130, 149, 161-165, 169. Lihat juga Murdan, "Pluralisme Hukum di Indonesia: *Interlegality* dalam Perkawinan Masyarakat Islam Sasak", *Seri Ringkasan Disertasi*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2020), 1-29.

berlaku sebelumnya.⁸ Untuk lebih jelasnya, struktur tulisan ini dapat dipetakan ke dalam beberapa pembahasan, yaitu bagian awal tulisan ini lebih melihat pluralisme hukum dan peraturan pernikahan muslim di Indonesia, kemudian bagian selanjutnya lebih menjelaskan keragaman sumber hukum di Indonesia dan realitas norma hukum yang berlaku di masyarakat dalam konteks pernikahan muslim, dan diakhiri dengan penjelasan hukum Islam yang menjadi hukum positif dalam perspektif *maqashid sharī'ah*. Hal ini dilakukan karena pluralisme hukum digunakan untuk melihat bekerjanya sistem hukum secara berdampingan dalam sistem pemerintahan, sebab itu pluralisme hukum melahirkan nalar dialogis dalam mengharmonisasikan beragamnya sistem hukum.⁹ Sehingga pluralisme hukum dapat dijadikan sebagai katalisator untuk membentuk kesadaran bersama antara masyarakat dan pemerintah dalam membangun bangsa melalui semangat persatuan dalam keragaman.

⁸ Van Vollenhoven dalam tulisannya mengenai *Indonesian Adat Law* yang diedit dan diterjemahkan oleh J. F. Holleman, yaitu berkaitan dengan pembahasan mengenai *the elements of adat law* (September, 1906), menyebutkan bahwa eksistensi hukum adat dari jumlah sekitar 34 juta penduduk. Pada saat itu di Indonesia dipengaruhi oleh minoritas pagan dengan kepercayaan animistic-fetisistik kurang dari 3 juta penduduk, seperti Badui, Tengger, mayoritas Batak, penduduk pedalaman Kalimantan dan Sulawesi, orang-orang New Guinea, Baliaga di Bali, dan lainnya. Selebihnya mengikuti mayoritas agama-agama besar dunia, seperti agama Islam sekitar 30 juta penduduk (Jawa, Madura, Sumatera, Ternate, Lombok, dan lainnya), agama Kristen 310 ribu penduduk (Protestan sekitar 260 ribu dan Katolik sekitar 50 ribu penduduk yang tersebar di Minahasa, Ternate, Ambonia, Batak, Jawa Timur, Jawa Tengah, dan lainnya). Sisanya penduduk asli lain non-pagan yang dipengaruhi unsur-unsur Hindu, Islam, dan Kristen, original, atau kombinasi dari unsur-unsur tersebut karena “adat” pada umumnya tidak terkodifikasi. Inti dari penelitiannya menegaskan bahwa hukum yang berlaku tidaklah berdasarkan agama, melainkan sudah bercampur atau saling mempengaruhi satu dan yang lain yang kemudian Pemerintah Hindia-Belanda membawanya ke bidang hukum adat. Selengkapnya dapat dilihat pada J. F. Holleman, *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*, Series Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkendunde, Translated by J. F. Holleman, Rachel Kalis and Kenneth Maddock, (Springer Science+Business Media, B.V., 1981), 7-8.

⁹ Dedy Sumardi, “Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen”, *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Sharī'ah dan Hukum*, Volume 50, Nomor 2, Desember 2016; 481-504.

B. Konstitusi Negara dan Pranata Sosial

1. Konstitusi Negara

Dalam sebuah negara yang berdaulat konstitusi adalah merupakan pilar-pilar utama dalam menyangga eksistensi dan kedaulatan negara. Secara umum Konstitusi memiliki makna seperangkat aturan yang mengatur dan membentuk organ-organ pemerintahan termasuk wewenang yang dimilikinya, serta dasar-dasar negara. Maka konstitusi berfungsi untuk mempertahankan stabilitas dan keberlangsungan struktur politik dan hukum serta prinsip dasar yang menjadi pedoman serta di formulasikan dalam bentuk tertulis, meskipun ada beberapa negara sampai saat ini yang tidak memiliki naskah tertulis yang disebut undang undang dasar namun berkembang menjadi konstitusi dalam pelaksanaan praktek ketatanegaraan¹⁰, seperti Inggris, Israel dan Arab Saudi.

A Sakti Ramdhon Syah R memberi Istilah Konstitusi di berbagai negara diselaraskan sesuai dengan bahasa Negara bersangkutan. Di Perancis Konstitusi diistilahkan dengan *constituer* atau *droit constitutionnel*, di Italia diistilahkan dengan *diritto costituzionale*, dan di Inggris disebut *constitution*. Sementara dalam bahasa latin konstitusi adalah *constitutio*, di Belanda digunakan disebut *constitutie*, di Jerman digunakan istilah *verfassung*¹¹. Dalam Kamus Oxford Dictionary of Law kata *Constitution* didefinisikan:

¹⁰ Brian Thompson, *Textbook on constitutional and administrative law*, Edisi ke 3 (London bookstore, press Ltd, 1997), 5

¹¹ A. Sakti Ramdhon Syah R, *Dasar-dasar Hukum tata negara*, Cetakan.1 (Makassar, Sosial Politik Genius, 2019), 39-62. Lihat juga Jimly Assidique, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, (Jakarta: Konpres, 2015), 1

*“The rule of practices that determine the composition and function of organs of the central and local government in a state and regulate the relationship between individual and the state”.*¹²

Artinya bahwa makna konstitusi bukan saja aturan tertulis, segala yang di atur tidak hanya berkenaan dengan organ negara dan fungsinya baik di level pusat dan daerah, mekanisme hubungan antara negara dan warganya.

Dari semua istilah yang digambarkan diatas dalam berbagai bahasa tersebut dimaknai sebagai "hukum atau prinsip", yang lazim digunakan untuk menggambarkan seluruh sistem ketatanegaraan suatu negara kumpulan-kumpulan berbagai peraturan yang membentuk dan mengatur atau mengarahkan pemerintahan.

Dalam prespektif lebih luas I dewa Gede Atmajaya membedakan makna konstitusi menurut definisi dan konseptual. Secara definisi konsitusi adalah himpunan norma atau kaidah konstitusi suatu negara yang menyiratkan bahwa konstitusi merupakan dokumen yang berisi norma atau kaidah-kaidah hukum untuk mengopersional penyelenggaraan negara kekuasaan negara. Sedangkan secara konseptual konstitusi dimaknai sebagai norma atau kaidah hukum yang mengkaji teks yang tersurat dan tersirat di dalam pasal-pasal undang-undang dasar.¹³

Herman Heller memberikan makna konstitusi lebih luas dari Undang-Undang Dasar. Konsitusi tidak hanya bersifat yuridis tapi juga sosiologis dan politis, sehingga menurutnya konstitusi mengandung tiga pengertian: Pertama, Konstitusi dilihat dalam arti politis dan sosiologis sebagai cermin kehidupan

¹² Oxford Dictionary of Law, fifth edition, (Oxford university press, 2003), 108

¹³ I Dewa Gede Atmajaya, teori Konstitusi dan Konsep negara Hukum,(Malang, Setara Press) 2015,02-10

sosial politik yang nyata dalam masyarakat. Kedua, Konstitusi dilihat dalam arti Yuridis sebagai suatu kesatuan kaidah hukum yang hidup dalam masyarakat. Ketiga, Konstitusi yang tertulis dalam naskah undang-undang dasar sebagai hukum tertinggi yang berlaku dalam suatu negara.¹⁴

Sedangkan pengertian negara adalah organisasi yang ada di dalam suatu wilayah yang dapat memaksakan kekuasaannya yang sah terhadap semua golongan kekuasaan yang berada di dalamnya dan dapat menetapkan berbagai tujuan dari kehidupan tersebut.¹⁵ Dalam menetapkan tujuan kehidupan bersama untuk mencapai ketertiban, ketentraman dan kesejahteraan rakyat diwujudkan dengan membentuk pemerintahan.

Pemerintah yang memiliki kuasa dalam menata negara agar memiliki arah dan tujuan yang disepakati maka ada sistem yang mengatur secara hirarkis mulai tingkat paling tinggi sampai di tingkat paling rendah. Oleh karena konstitusi dan negara merupakan dua aspek yang tidak dapat dipisahkan baik secara sosiologis, politis maupun yuridis¹⁶ yang berfungsi sebagai pondasi dasar dan pilar suatu negara.

Dalam konteks negara Indonesia konstitusi secara sempit adalah UUD 1945 yang berlandaskan Pancasila. Namun dalam arti yang luas konstitusi adalah semua peraturan perundang-undangan dan konvensi kenegaraan yang

¹⁴ M Koesnardi & Harmaily Ibrahim, *Pengantar Hukum Tata Negara*, (Gaya Media Pratama, Jakarta, 1981), 35.

¹⁵ Miriam Budihardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1984) . 38. Abu Bakar Abyhara, *Pengantar Ilmu Politik*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010, hlm. 229. 2 Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Cita-cita dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985, Cet. ke-1, hlm. 12

¹⁶ Herman Heller, *Staatlehre*, herausgegeben von Gerhart Niemeyer, (Leiden: A.W. Sijthoff), lihat juga Jimly assidique, *Pengantar Ilmu Tata Negara*, (Jakarta, sekretaris kepanitran Mahkamah Konstitusi, 2006), 119-149

dibuat dan disahkan oleh organ-organ negara dalam rangka menjalankan roda pemerintahan.

2. Pranata Sosial

Pada hakekatnya makna pranata sosial adalah rangkaian aturan dan kaidah sosial yang mengatur dalam hidup bersama-sama, baik yang bersifat memaksa, anjuran maupun larangan yang bertujuan membentuk ketertiban, kedamaian dan ketentraman masyarakat. Urgensi pranata sosial adalah dalam rangka membangun hubungan kehidupan masyarakat dalam bingkai integrasi dan komitmen hidup bersama.

Soekanto mendefinisikan pranata sosial adalah fungsionalisasi dari lembaga masyarakat yang di tunjukkan sebagai pedoman untuk menjalankan aturan-aturan yang telah disepakati secara bersama-sama dalam rangka menjaga keseimbangan sosial masyarakat.¹⁷ Sedangkan Koentjaraningrat mendefinisikan pranata sosial sebagai sistemasi dari serangkaian tata kelakuan yang dikaitkan dengan hubungan sosial dengan berpusat dari aktivitas perilaku masyarakat di dalam kehidupan sehari-hari. Aktivitas ini hadir dari adanya peran nilai dan norma sosial dalam sosialisasi.¹⁸

Uraian pengertian diatas dapat disimpulkan bahwa pranata sosial merupakan institusi sosial yang berhubungan erat dengan aplikasi aturan-aturan masyarakat, baik dalam bentuk aturan baku atau bersifat tentatif yang membutuhkan proses sesuai dengan pola dan gaya masyarakat tersebut.

¹⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 30-34.

¹⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru, 1980), 175-179

Pada aspek proses terbentuknya pranata sosial ada dua model; Pertama, tidak terencana merupakan model terbentuknya pranata sosial yang dapat di jalankan oleh masyarakat dengan langkah-langkah yang tidak terencana dan tersusun. Hal ini terjadi karena pengaruh faktor budaya dan kebiasaan yang dilakukan masyarakat (adat). Kedua, terencana lebih bersifat formal dalam pembuatan dan pengembangannya karena bagian dari kewajiban lembaga sosial tersebut untuk mengatur pola hidup bersama.

3. Relasi Konstitusi Negara dan Pranata Sosial

Hukum Islam dan adat di Indonesia setidaknya dalam beberapa regulasi tertentu yang berhubungan dengan hukum privat telah terintegrasi ke dalam hukum positif, meskipun terdapat beberapa masalah dalam penerapan hukum akibat perbedaan penafsiran hukum dan subjektivitas para penegak hukum dan negara. Masalah ini sebagian telah dijelaskan sebelumnya, namun di dalam tulisan ini, lebih cenderung melihat sisi interlegalitas hukum yang dapat dijadikan sebagai permasalahan dalam konteks regulasi dan kepranataan sosial, sekaligus mengungkap kesempatan atau peluang apa saja yang perlu dijadikan sebagai tawaran atau rekomendasi teoretik.

Pada topik hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum di Indonesia, secara general telah diterangkan sebelumnya. Hanya saja ada hal yang menarik pada pandangan Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, dan David S. Powers mengenai Mufti, Fatwa, dan penafsiran hukum Islam, yaitu pembagian tugas hukum (*division of juristic labor*) menyoal hubungan *Sharī'ah* (hukum Islam) dengan realitas. Pembagian urusan hukum ini seperti: *qadi* (hakim yang

bertugas diwilayah hukum acara (*legal procedure*), perkara permusuhan, pembuktian hukum, putusan mengikat, dan penegakan negara) dan *mustafti* (pemberi fatwa yang tidak mengikat dan ranah tersendiri bagi *mufti*). Secara pengaruh, *mufti* lebih menonjol karena mengurus kehidupan setiap hari dalam konflik dan pertanyaan-pertanyaan seputar *sharī'ah*, sedangkan secara aktifitas, *qadi* dilembagakan secara resmi negara.¹⁹ Pada konteks ini tampak bahwa *mufti* mempunyai pengaruh besar dalam mempengaruhi masyarakat, sedangkan *qadi* hanya terlibat ketika suatu masalah muncul yang kemudian diperkarakan. Pengaruh dari tokoh agama terkait penafsiran hukum sangat besar, seperti penelitian Susanne Dahlgren yang membahas wacana moralitas dalam konteks hukum keluarga Islam di Yaman dengan latar belakang Yaman Selatan cenderung modernis dan Yaman Utara cenderung kaku yang mengakibatkan gerak perempuan terbatas atau membatasi hak-hak perempuan.²⁰

Penelitian Arzoo Osanloo melihat sisi lain seperti aktifitas perempuan di Iran berhasil sebagai garda depan reformasi yang kemudian statusnya meningkat dalam beberapa keadaan seperti banyaknya perempuan muda di universitas, dunia kerja, mendapatkan posisi penting di pemerintahan dan administrasi.²¹ Bagaimanapun menurut Dina Abdulrahim bahwa *sharī'ah*

¹⁹ Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers, "Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation", dalam *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Edited by Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers (Eds), (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1996), 3.

²⁰ Susanne Dahlgren, "'She Brings Up Healthy Children for the Homeland': Morality Discourses in Yemenin Legal Debates", edited by Maaïke Voorhoeve, *Family Law in Islam: Divorce, Marriage and Women in the Muslim World*, (London, New York: I.B Tauris, 2012), 13-30.

²¹ Arzoo Osanloo, "What a Focus on 'Family' Means in the Islamic Republic of Iran", dalam Maaïke Voorhoeve, *Family Law in Islam: Divorce, Marriage and Women in the Muslim World*, 51-76.

dalam Islam berperan dalam pengaturan kerangka hubungan sosial dan gender, namun dalam perkembangan sejarah keluarga tertentu, hubungan gender ini tidak terlepas dari kelas, faktor sosial, politik, dan budaya.²²

Judith E. Tucker melihat hukum dan gender dalam hukum Islam ialah sebagian bertumpu pada premis bahwa hukum dan lembaga hukum diciptakan dan dikendalikan oleh negara atau kelompok kekuasaan lainnya, sehingga diskursus dan praktik hukum memainkan peranan dalam menjaga hubungan kekuasaan yang berlaku.²³ Misalnya hukum keluarga di era modern, pada awalnya memang polemik, namun lambat laun dapat diterima karena perjuangan dari reformasi dan keterlibatan perempuan dalam rangka memperjuangkan hak-haknya.²⁴ Walaupun pada perjalanannya terdapat beberapa polemik dalam pernikahan muslim di dalam negara hukum, misalnya Muhammad Latif Fauzi menjelaskan bahwa hal ini terlepas dari hubungan sosial, peran orang tua, persepsi perempuan dan pelaksanaan pencatatan pernikahan di KUA.²⁵

²² Peneliannya didasarkan pada konteks study kasus orang Palestina di Berlin Barat, lihat selengkapnya Dina Abdulrahim, "Islamic Law, Gender and the Policies of Exile, the Palestinians in West Berlin: A Case Study", in Chibli Mallat and Jane Connors (ed), *Islamic Family Law*, (London, Norwell: Graham and Trotman, 1990). 93-115, 181-210. Sedangkan di Palestina sendiri di dalam kekuasaan Israel di bahas oleh Lynn Welchman yang menecualikan status pribadi dalam bidang hukum keluarga. Lihat Lynn Welchman, "Family Law Under Occupation: Islamic Law and the Shari'a Courts in the West Bank", in Chibli Mallat and Jane Connors (ed), *Islamic Family Law*, 93-115.

²³ Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2008), 2-11, 24-37, 38, 41-59, 65-77.

²⁴ Ahmad Tholabi Kharlie, Asep Syarifuddin Hidayat, dan Muhammad Hafizh, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Pembaruan, Pendekatan, dan Elastisitas Penerapan Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2020), 7-31, 101-149, 151-185, 187-211. Topik yang dibahas seputar *talaq*, *tafriq*, *khul'*, *the'idda.*, dari hukum tradisional hingga modern sekitar abad ke-20. Lihat selengkapnya Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, 86-111, 111-124.

²⁵ Muhammad Latif Fauzi, "Meneliti Perkawinan Muslim di Desa", dalam *Catatan dari Lapangan: Esai-Esai Refleksi Etnorafi Bidang Sosial Budaya Mahasiswa Indonesia di Leiden*, 80-86.

Pada konteks pernikahan muslim di Indonesia, penelitian Muhammad Nur Yasin melihat posisi perempuan muslim Sasak dalam praktik pernikahan adat sangat bertentangan dengan KHI, pertentangan tersebut karena didasarkan bahwa pernikahan di bawah tangan tidak dapat dibenarkan secara legal formal.²⁶ Berbeda dengan penelitian Murdan dalam disertasinya bahwa ini adalah realitas dari pluralisme hukum perkawinan di Indonesia, selain dari sebuah keniscayaan, tetapi juga bukti kepatuhan kepada hukum negara, Islam, dan adat. Sehingga praktik pernikahan muslim di Sasak ialah suatu kebutuhan dan kenyataan, yang kemudian melebur dalam satu entitas hukum.²⁷ Selain itu seperti pernikahan muslim yang ada di Bondowoso, sebuah tradisi *pamogih* yang merupakan bagian dari *living law* dan fenomena sosial dengan menjadikannya sebagai bagian dari hukum adat setempat yang terpadu pelaksanaan dengan praktik pernikahan dalam Islam.²⁸

Dari uraian tersebut dijelaskan, adanya relasi dialogis antara konsitusi negara dalam arti yang luas dengan pranata sosial. Adanya konstitusi negara bersumber dan diciptakan dari berbagai model pranata sosial yang ada dalam masyarakat, begitu juga pranata sosial merupakan objek penerapan konstitusi negara.

²⁶ M. Nur Yasin, *Hukum Perkawinan Islam Sasak*, (Malang: UIN Malang Press, 2008), 1-119.

²⁷ Murdan, "Pluralisme Hukum di Indonesia: *Interlegality* dalam Perkawinan Masyarakat Islam Sasak", *Seri Ringkasan Disertasi*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2020), 1-29.

²⁸ Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis, et al, "Relasi Hukum Islam dan Adat dalam Tradisi Pamogih pada Perkawinan Masyarakat Muslim Bondowoso", *Volkgeist*, Volume 3, Nomor 2, 2020: 45-63.

C. Pluralisme Hukum Perkawinan

1. Hukum Islam sebagai Sumber Hukum di Indonesia

Persoalan penerapan hukum Islam (*shari'ah*)²⁹ menjadi hukum positif di negara modern menurut Arskal Salim sering mengalami disonansi, apalagi banyak pemimpin agama yang selalu ingin mendapatkan hak istimewa dan tidak begitu peduli dengan dampak yang terjadi akibat penerapan hukum Islam.³⁰ Tentu saja hukum Islam pada masa prakemerdekaan Indonesia dianggap bertentangan dengan konsep negara-bangsa, meski demikian pada tahun 1945 dapat berdamai dengan mengakui konsep negara-bangsa secara konstitusional atas kesepakatan Bersama.³¹ Meski pada perjalanannya upaya-upaya mensharī'ahkan negara secara konstitusional masih tetap dilakukan hingga masa reformasi dengan banyaknya partai-partai muslim yang memperjuangkan corak penerapan shari'ah.³² Jika momen perjuangan penerapan shari'ah terus terbuka, maka secara tidak langsung justru mengambil alih kekuasaan.³³

UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

²⁹ Istilah *shari'ah* dapat juga dipahami sebagai hukum Islam yang hubungannya vertikal (kepada Tuhan) dan horizontal (sesama manusia) yang menyangkut kehidupan agama dan dunia. Warkum Sumitro, Mujaid Kumkelo, dan Moh Anas Kholish (terj), *Politik Hukum Islam: Reposisi Eksistensi Hukum Islam dari Masa Kerajaan Hingga Era Reformasi di Indonesia*, (Malang: UB Press, 2014), 28-29.

³⁰ Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 11-43. Dampak dari penerapan hukum Islam seperti munculnya dikotomi *Dar al-Islam* dan *Dar al-Harb*, lihat Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, 43.

³¹ *Ibid.*, 45-77.

³² *Ibid.*, 79-113.

³³ Baca selengkapnya pada Iza R. Hussin, *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority and the Making of the Muslim State*, (Chichago and London: The University of Chichago Press, 2016). 63, 102, 149, 209, 236.

Persoalan hukum Islam menurut Wael B. Hallaq ialah sudah usang hampir seabad lalu karena tidak lagi menjadi realitas yang dapat dipertahankan³⁴ Selanjutnya lebih rinci dalam karyanya berjudul “*Shari’ah: Theory, Practice, Transformation*”, memberikan penjelasan mengenai munculnya *syari’ah* dengan *fuqaha* sebagai individu yang independent yang bertanggungjawab secara moral dan sosial yang karenanya pengaruh *fuqaha* dapat mempengaruhi jalannya sejarah hukum dengan terbentuknya madhhab hukum selama dua belas abad.³⁵ Namun bagaimanapun dalam praktiknya, penerapan hukum yang berlaku di masa kejayaan Islam juga mencerminkan interaksi berbagai budaya hukum yang pluralistik yang mengedepankan prinsip-prinsip substantif dalam kerangka dan struktur hukum.³⁶

Pengaruh tersebut sampai ke Indonesia, seperti tulisan Alaidin Koto yang melacak jejak sejarah peradilan Islam sejak pra Islam hingga di Indonesia.³⁷ Artinya, ketika Islam masuk ke Indonesia, perubahan hukum keluarga di Indonesia khususnya yang semula dari Hindu, adat lokal, dan lainnya, kemudian berganti ke hukum Islam dan diterima oleh penganutnya, sehingga berdampak pada lahirnya pengadilan agama.³⁸ Perlu diketahui dalam penelitian Ayang Utriza Yakin bahwa Undang-Undang Melaka ialah UU pertama di Nusantara, yaitu pada Abad ke 15 oleh Sultan Muhammad Syah

³⁴ Wael B. Hallaq, “Can the Shari’a be Restored?”, dalam *Islamic law and the challenges of modernity*, Edited by Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, (Walnut Creek: Altamira Press, 2004). 21-48.

³⁵ Wael B. Hallaq, *Shari’ah: Theory, Practice, Transformation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 27-70, 72

³⁶ Wael B. Hallaq, *Shari’ah: Theory, Practice, Transformation*, 197-221, 225-270.

³⁷ Alaidin Koto, *Sejarah Peradilan Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), 50.

³⁸ Alaidin Koto, *Sejarah Peradilan Islam*, 189-191.

(1424-1444) yang dikenal dengan hukum adat (hukum tidak tertulis), kemudian berubah menjadi istilah Undang-Undang (tertulis) pada masa Sultan Muzaffar Syah (1445-1456). Hukum Melaka ini mempengaruhi UU dikesultanan lain di Nusantara, seperti Kedah, Pahang, Johor, Riau, Pontianak dan Bima. Pelacakan Ayang Utriza Yakin juga menyebutkan bahwa dari 110 pasal dalam UU Melaka, terdapat 70 pasal hukum adat melingkup perdata, pidana, dan hukum dagang sekitar 77%, terdapat 38 pasal hukum Islam yang hampir semuanya ialah hukum pernikahan sekitar 41,8%, terdapat 2 pasal hukum campuran sekitar 2,2%.³⁹

Hukum Islam di Indonesia menurut Saiful Millah dan Asep Saepuddin Jahar, sudah menjadi hukum yang hidup, dan bersifat mandiri di masyarakat di samping kebiasaan atau adat penduduk Nusantara.⁴⁰ Asal-usul Islam di Indonesia menurut Marzuki Wahid dan Rumadi dapat di bagi ke dalam tiga teori: *Pertama*, masuk pada abad ke-1 H/7 M dari Arab (Hadramaut) ke pesisir Aceh. *Kedua*, proses masuknya terjadi pada abad ke-12 M dari Anak Benua India (bukan dari Persia atau Arabia). *Ketiga*, masuk dari Benggali (Bangladesh) karena kebanyakan orang di Pasai ialah orang keturunan Bangali.⁴¹ Namun bagaimanapun juga, praktik hukum Islam yang pernah diberlakukan, Wael B. Hallaq secara general menekankan bahwa hukum Islam atau praktik *sharī'ah* muncul sebagai objek ekstramental yang bisa diterapkan

³⁹ Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*, (Jakarta: Kencana, 2016), 137-141.

⁴⁰ Saiful Millah dan Asep Saepudin Jahar, *Dualisme Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Amzah, 2019), 1-20.

⁴¹ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), 116.

atau dikesampingkan, dihargai atau disingkirkan, namun secara kualitatif merupakan entitas yang tidak asing lagi.⁴²

Penjelasan ini menandakan bahwa pemberlakuan KHI sebagai bagian dari positivisasi hukum nasional tidak terlepas dari keberadaan praktik hukum Islam yang pernah terjadi di masa kesultanan hingga kemerdekaan. Eksistensi hukum Islam di Indonesia tidak dapat dinafikan karena sedikit banyaknya UU di Indonesia tidak terlepas dari pengaruh hukum Islam, meskipun tidak mengesampingkan hukum lainnya sebagai sumber hukum di Indonesia. Apalagi hukum Islam (perdata) ini telah masuk ke Indonesia sejak abad ke 1 H atau abad ke 7 M, meskipun tidak berlebihan menyebut era tersebut karena fenomena pemberlakuan aspek fikih berkembang belakangan. Hal ini menunjukkan bahwa keberadaan hukum Islam kemudian berkembang dari masa penjajahan Belanda, Jepang, kemerdekaan Indonesia, dan pemerintahan Orde Baru,⁴³

Hal di atas menjadi landasan bahwa hukum Islam di Indonesia sudah mengakar serabut dalam praktik hidup masyarakat muslim, sebab seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa keberadaan hukum Islam di Indonesia sudah ada sejak Islam sebagai agama berkembang di wilayah Asia. Sistem hukum Islam di Indonesia memang tidak resmi secara negara, namun substansi

⁴² Wael B. Hallaq, "Can the Shari'a be Restored?", dalam *Islamic law and the challenges of modernity*, Edited by Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, 22.

⁴³ Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 sampai Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2019), 1-28.

dan beberapa praktik yang dianggap bagian dari hukum Islam telah terakomodasi dan menjadi hukum positif.

2. Hukum Negara sebagai Sumber Hukum di Indonesia

Hukum negara di Indonesia tidak terlepas dari sejarah kemerdekaan Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945 yang mengambil keputusan bahwa negara Indonesia didasarkan pada teori negara hukum dan negara bangsa.⁴⁴ Dalam konsep negara hukum yang harus dijadikan panglima dalam dinamika kehidupan bernegara adalah hukum, bukan politik ataupun ekonomi.⁴⁵ Ditegaskan oleh Satjipto Rahardjo bahwa bangsa yang merdeka seharusnya mempunyai dan membangun teori hukum sendiri yakni teori hukum Indonesia⁴⁶ yang dapat menentukan dan melaksanakan hukumnya sendiri dengan tatanan hukum yang baru sebagai hukum Indonesia.⁴⁷

Terminologi hukum negara menurut penulis memiliki makna yang searah dengan Hukum positif dalam diskursus ilmu hukum.⁴⁸ Indonesia secara umum menganut hukum positif, meskipun tidak murni, tetapi hukum positif sangat mempengaruhi regulasi di Indonesia, begitu juga hukum Islam yang telah dikemukakan di atas. Untuk melihat bagaimana diskursus hukum positif dan kaitannya dengan positivisasi hukum Islam, seperti dijelaskan dalam penelitian Muslihun bahwa sistem hukum di Indonesia menerima moralitas

⁴⁴ Lihat UU 1945 Bab I tentang Bentuk dan kedaulatan pasal 1 ayat (1) dan (3) Amandemen Ketiga

⁴⁵ . Jimly Asshiddiqie, *Gagasan Negara Hukum Indonesia*, 1

⁴⁶ Satjipto Rahardjo, *Pendidikan Hukum sebagai pendidikan Manusia* (Genta Publishing, 2009)118

⁴⁷ Umar Said Sugiarto, *Pengantar Hukum Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), 11.

⁴⁸ Istilah hukum negara muncul seiring dengan adanya pemikiran plato tentang negara hukum dengan konsep penyelenggaraan negara yang baik adalah berdasarkan peraturan (hukum) yang baik, disebut dengan istilah *nomoi*. Lihat Titik Triuwulan Tutik, *pokok-pokok hukum tata negara*, (Prestasi Indoensia 2006)65

norma hukum agama dan adat sebagai landasan peraturan perundang-undangan sebagai hukum positif, sedangkan keadilan (*justice*) dalam tradisi hukum positif lebih mengacu pada regulasi secara legal-formal. Ini berarti hukum positif di Indonesia menyetujui bahwa keadilan tidak hanya berasal dari hukum positif, melainkan menerima sumber keadilan dari norma lain.⁴⁹

Pada konteks kajian bidang Hukum Tata Negara menurut Jimly Asshiddiqie bahwa Pancasila merupakan sumber hukum di Indonesia,⁵⁰ sumber hukum mengenai Pancasila di dalamnya memuat filsafat agama dan budaya.⁵¹

Perumusan Pancasila tidak terlepas dari peran para pendiri bangsa⁵² termasuk adanya peran dari alim ulama, etnis Tionghoa, dan etnis Arab.⁵³ Pada periodisasinya, sistem pemerintahan Indonesia menerapkan demokrasi, fase pertama kemerdekaan dikenal dengan demokrasi transisi (1945-1950), fase kedua dikenal demokrasi parlementer atau perwakilan (1950-1959), fase ketiga dikenal dengan demokrasi terpimpin (1959-1969), fase keempat pada masa reformasi dikenal dengan demokrasi Pancasila.⁵⁴

⁴⁹ Muslihun, "Legal Positivism, Positie Law, and the Positivisation of Isamic Law in Indonesia", *Ulumuna*, Volume 22, Number 1, 2018: 77-95.

⁵⁰ Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara Jilid I*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006), 197.

⁵¹ Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995). 233-255.

⁵² Umar Said Sugiarto, *Pengantar Hukum Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), 11-17, B. Arief Sidharta, *Ilmu Hukum Indonesia*, (Bandung: Unpar Press, 2016), 11-12, 33-55, Hanafi Arief, *Pengantar Hukum Indonesia*, dalam *Tataran Historis, Tata Hukum dan Politik Hukum Nasional*, (Yogyakarta: LKiS, 2016), 43-49. E. Fernando M. Manullang, *Selayang Pandang: Sistem Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2016), 1-19. Sumarni, *Sejarah Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2016), 11-29.

⁵³ Sutan Remy Sjahdeini, *Sejarah Hukum Indonesia: Seri Sejarah Hukum*, Jilid 1 *Sejarah Hukum Indonesia Sebelum Proklamasi*, (Jakarta: Kencana, 2021), 1-24.

⁵⁴ Sutan Remy Sjahdeini, *Sejarah Hukum Indonesia: Seri Sejarah Hukum*, Jilid 2 *Sejarah Hukum Indonesia Menjelang dan Setelah Proklamasi*, (Jakarta: Kencana, 2021), 145-153.

Begitu juga dengan bentuk negara yang mengalami beberapa perubahan setelah diproklamasikan sebagai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI),⁵⁵ misalnya pada periode antara 27 Desember 1949-15 Agustus 1950 dikenal dengan Republik Indonesia Serikat (RIS), pada tanggal 15 Agustus 1950 kembali ke NKRI. Begitu juga dengan konstitusi yang awalnya UUD 1945, menjadi RIS (atau lebih tepatnya dua konstitusi, yaitu RIS dan UUD 1945).⁵⁶ Menurut Ishaq bahwa sejarah tata hukum Indonesia sebelum 17 Agustus 1945, terdiri dari: 1) Masa *Vereenigde Oost Indische Compagnie* (VOC) dari 1602-1799; 2) Masa *Beluiten Regerings* dari 1814-1855; 3) Masa *Regerings Reglement* dari 1855-1926, 4) Masa *Indische Staatsregeling* dari 1926-1942; 5) Masa Jepang dengan sebutan *Osamu Seirei* dari 1942-1945.⁵⁷ Sedangkan pasca kemerdekaan berlaku: 1) Masa 1945-1949 (18 Agustus 1945-26 Desember 1949); 2) Masa 1949-1950 (27 Desember 1945-16 Agustus 1950); 3) Masa 1950-1959 (17 Agustus 1950-4 Juli 1959); 4) Masa 1959-sekarang (5 Juli 1959-sekarang).⁵⁸

Hukum negara sebagai salah satu sumber hukum dan keterkaitannya dengan demokrasi dilihat dari sisi *rule of law* atau nomokrasi, seperti yang telah dijelaskan oleh Ramlan Surbakti dalam tulisannya ditegaskan bahwa

⁵⁵ Neni Sri Imaniyati dan Panji Adam, *Pengantar Hukum Indonesia: Sejarah Pokok-Pokok Hukum Indonesia*, Diedit oleh Dikdik M. Sodik dan Nandang Sambas, (Bandung: Sinar Grafika, 2018), 67-78

⁵⁶ Sutan Remy Sjahdeini, *Sejarah Hukum Indonesia: Seri Sejarah Hukum*, Jilid 2 Sejarah Hukum Indonesia Menjelang dan Setelah Proklamasi, 156-162. Sri Hajati, *Pengantar Hukum Indonesia*, (Surabaya: Airlangga University Press, 2017), 37-45.

⁵⁷ Ishaq, *Pengantar Hukum Indonesia (PHI)*, (Depok: Rajawali Pers, 2018), 6, 7-17.

⁵⁸ Selengkapnya dapat dilihat mengenai prinsip, asas, dan hirarki perundang-undangan dalam Ishaq, *Pengantar Hukum Indonesia (PHI)*, 6, 17-22. Lihat juga Rahman Amin, *Pengantar Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublish, 2019), 19-28.

setidaknya *rule of law* sebagai pilar demokrasi mempunyai 12 unsur, yaitu: 1) hak dan kebebasan warga negara; 2) kesepakatan dari berbagai unsur bangsa yang majemuk untuk tidak hanya menjadi satu bangsa, melainkan membentuk suatu negara kebangsaan (*nation-state*); 3) pemilihan umum diselenggarakan berdasar asas langsung, umum, bebas, rahasia, jujur dan adil, transparan dan akuntabel yang diselenggarakan secara periodik dan tertib; 4) pembagian kekuasaan yang seimbang dan saling mengecek (*check and balance*); 5) *rule of law* yang di dalam penerapannya memuat; warga negara sama kedudukannya dalam hukum, tugas dan kewenangan negara diatur dan dilaksanakan berdasar hukum, konstitusionalisme, *due process of law*; 6) sistem kepartaian yang mampu membuat sistem pemerintahan, perwakilan politik, dan politik demokrasi pada umumnya fungsional bagi rakyat sebagai pemilik kedaulatan; 7) sistem perwakilan politik yang diambil sepertinya unikameral atau bikameral; 8) sistem perwakilan kepentingan sebagai pelaksanaan hak berserikat, menyatakan pendapat, dan partisipasi politik; 9) otonomi daerah; 10) sistem media yang kompetitif; 11) penyelenggaraan tugas dan kewenangan secara prosesnya berlangsung transparan dan akuntabel; 12) budaya demokrasi, seperti pluralisme, multikulturalisme, toleransi, kerjasama dan kompromi.⁵⁹

Wicipto Setiadi memberikan penegasan bahwa hukum positif tidak hanya dilihat dari *rule of law*, tetapi bentuk hukum positif di Indonesia disebut

⁵⁹ Ramlan Surbakti, "Demokrasi dan Nomokrasi", dalam Tim Penyusun Komisi Yudisial, *Problematika Hukum dan Peradilan*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal Komisi Yudisial Republik Indonesia, 2014), 3-9.

sebagai *rechtsstaat* (kepastian hukum) yang kemudian disebut negara hukum prismatic atau integratif dengan penggabungan konsep *rule of law* dan *rechtsstaat*.⁶⁰ Agus surono menambahkan bahwa fungsi asas dan teori hukum ialah landasan sebagai tolak ukur untuk melihat materi muatan tersebut sesuai atau tidak dengan tujuan keadilan dan kepastian hukum, sehingga dalam pemanfaatannya dalam pembentukan peraturan perundang-undangan memerlukan beberapa teori, seperti menurutnya yang lazim dan relevan ialah teori utilitarianisme, sosiologi jurisprudensi, *pragmatical legal realism*, teori hukum pembangunan, pengayoman, perubahan sosial, dan sosiologi fungsional. Kemudian manfaatnya tidak terlepas dari asas Pancasila, negara hukum, asas keadulatan rakyat dan demokrasi, negara kesatuan, *check and balances*.⁶¹

Hal inilah yang mendasari bahwa hukum negara atau hukum positif merupakan salah satu dari beberapa sumber hukum di Indonesia, sehingga hukum positif mempunyai andil besar dalam pembentukan peraturan perundang-undangan di Indonesia. Aliran hukum yang berlaku di Indonesia dikenal dengan aliran *rechtvinding* yang berarti hakim yang memutuskan suatu perkara berlandaskan undang-undang dan hukum lainnya yang berlaku di dalam masyarakat yang bebas tapi terikat (*gebonden vrijheid*) dan terikat yang

⁶⁰ Wicipto Setiadi, "Arah Pembangunan Hukum dan Penegakan Hukum di Indonesia", dalam Tim Penyusun Komisi Yudisial, *Problematisa Hukum dan Peradilan*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal Komisi Yudisial Republik Indonesia, 2014), 111-132. Bandingkan dengan Agus Surono, *Fiksi Hukum dalam Pembuatan Peraturan Perundang-Undangan*, (Jakarta: Fakultas Hukum Universitas Al-Azhar Indonesia, 2013), 31-76.

⁶¹ Agus Surono, *Fiksi Hukum dalam Pembuatan Peraturan Perundang-Undangan*, 77-107.

bebas (*vrije gebondenheid*).⁶² Artinya bahwa hukum bukan semata-mata peraturan dan perundang-undangan, bukan pula semata-mata rasa keadilan yang tumbuh di dalam masyarakat, melainkan adanya dialektika dari keduanya. Sehingga hakim bukan hanya sekedar “corong” undang-undang, tetapi bertugas melakukan sinkronisasi dan harmonisasi antara peraturan dan perundang-undangan dengan rasa keadilan yang hidup di tengah masyarakat.

3. Hukum Adat sebagai Sumber Hukum di Indonesia

Hukum adat dalam realitas penerapan hukum di Indonesia mempunyai warna tersendiri, misalnya Bono Budi Priambodo menjelaskan bahwa hukum adat dipahami secara sempit karena sebagai bagian dari hukum privat (hukum orang, hukum pernikahan, keluarga, harta benda dan waris), namun pada dasarnya UUD 1945 secara regulatif sangat diilhami oleh hukum adat, atau hukum adat menjadi salah satu sumber hukum di Indonesia,⁶³ sehingga hukum adat ini di dalam sistem hukum di Indonesia dikenal dengan hukum asli Indonesia.⁶⁴

Hukum adat dari segi pengertian menjadi hukum dan adat, hukum berasal dari Bahasa Arab “*hukm*” yang berarti perintah, sedangkan adat berasal dari kata “*adah*” yang berarti kebiasaan yang diulang-ulang. Istilah Adat ini

⁶² Ishaq, *Dasar-Dasar Hukum*, cet ke-2, (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), hlm 143144.

⁶³ Marhaeni Ria Salombo, Henny Wiludjeng, *Hukum Adat dalam Perkembangannya*, (Jakarta: Universitas Katolik Indonesia Atmajaya, 2020), 1-34.

⁶⁴ Bono Budi Priambodo, “Positioning *Adat Law* in the Indonesia’s Legal System: Historical Discourse and Current Development on Customary Law”, *Udayana Journal of Law and Culture*, Volume 2, Number 2, 2018: 140-164. Hilman Syahrial Haq menegaskan bahwa hukum adat ini mempunyai nalar hukum yang berbeda dengan hukum modern, sehingga hukum adat ini secara norma dan sistemnya tidak berkiblat dengan hukum barat yang dikenal dengan hukum asli Indonesia. Hilman Syahrial Haq, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, , (Klaten: Lakeisha, 2020), 29, 38-41.

secara dialek telah teresepsi ke dalam Bahasa Indonesia, seperti Aceh menyebutnya *odot*, Lampung menyebut *hadat*, Jawa menyebut *ngodot*, Bugis menyebut *ade*, Halmahera menyebut *adati* dan lainnya yang secara populer di Indonesia menjadi hukum yang tidak tertulis.⁶⁵ Hal ini senada dengan van Vollenhoven yang memaknai praktik hukum, seperti hukum yang digunakan sebagai adat ialah terma dari kata Arab '*adat* sebagai kebiasaan (*custom*) dan ditemukan banyak wilayah nusantara, seperti Jawa, Melayu, dan Aceh dengan sebutan yang sama yaitu adat atau '*adat*, atau *ngadat* dalam sebutan khusus Jawa, *odot* sebutan Gayo dan lainnya.⁶⁶

Teuku Muttaqin Mansur menegaskan bahwa hukum adat ini sudah dikenal oleh masyarakat sejak lampau, seperti konstitusi Kerajaan Aceh Darussalam abad ke-16/17 H, di dalam Qanun Syarak Kerajaan Aceh menggunakan istilah hukum syarak (*sharī'ah Islam*) dan mengakui keberadaan hukum adat. Sehingga peristilahan adat, hukum adat, adat istiadat, masyarakat adat, dan masyarakat hukum adat telah resmi di definisikan oleh perundang-undangan.⁶⁷ Namun bagi Van Vollenhoven istilah hukum adat itu sendiri juga termasuk hukum asli nusantara (*indigenous law*) dan unsur agama (*religious*

⁶⁵ Hilman Syahril Haq, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, 9-10, 20, 25. Lihat juga Sri Hajati, *Pengantar Hukum Indonesia*, (Surabaya: Airlangga University Press, 2017), 261-280. Lihat juga I Gede A. B. Wiranata, *Hukum Adat Indonesia: Perkembangan dari Masa ke Masa*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), 3-5.

⁶⁶ J. F. Holleman, *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*, Series Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkendunde, 1.

⁶⁷ Pendefinisian tersebut secara tegas disebutkan, misalnya dalam Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 Tentang Lembaga Adat, Peraturan Gubernur Nomor 60 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Penyelesaian Sengketa/Perselisihan Adat Istiadat, Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Papua, Perda Khusus Papua Nomor 20 Tahun 2008 Tentang Peradilan Adat Papua. Selengkapnya dapat dibaca pada Teuku Muttaqin Mansur, *Hukum Adat Perkembangan dan Pembaharuannya*, (Banda Aceh: Syiah Kuala University, 2018), 8-20.

elements). Praktik hukum adat ini beragam karena dipengaruhi oleh agama yang dating dari luar, di samping hukum asli nusantara.⁶⁸

Hukum adat dikenal secara tradisi akademik dikenal dalam Bahasa Belanda sebagai *adatrecht*, peristilahan tersebut pertama kali diperkenalkan oleh C. Snouck Hurgronje dalam karyanya *De Atjehers*. Menurut A. Suriyaman Masturi Pide pada tulisannya bahwa *adatrecht* ini digunakan untuk menyebut suatu sistem control yang hidup pada masyarakat Indonesia, setelah itu peristilahan *adatrecht* ini dikembangkan kemudian oleh Cornelis van Vollenhoven, yang kemudian istilah ini digunakan sebagai sistem hukum asli masyarakat nusantara. Hal ini disebabkan oleh setiap wilayah mempunyai hukum adat karena pengaruh agama (Hindu, Buddha, Islam, Kristen dan lainnya).⁶⁹ Lebih jauh lagi, sifat dari masyarakat adat ini meliputi *magis religius, communal, concrete*, dan *contain*, sifat ini cenderung tradisional, tetapi juga selalu mampu mengikuti perkembangan masyarakat.⁷⁰ Asas hukum adat dalam bidang hukum privat dijelaskan oleh C. Dewi Wulansari, meliputi; hukum perorangan, kekeluargaan (keturunan, anak dan orangtua, anak dan

⁶⁸ J. F. Holleman, *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*, Series Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkendunde, 1-40.

⁶⁹ A. Suriyaman Masturi Pide, *Hukum Adat: Dahulu, Kini, dan Akan Datang*, (Jakarta: Kencana, 2017), 1-10.

⁷⁰ A. Suriyaman Masturi Pide, *Hukum Adat: Dahulu, Kini, dan Akan Datang*. 11-18, 19-50. Bandingkan dengan C. Dewi Wulansari, *Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar*, Cet ke 4, (Bandung: Refika Aditama, 2016), 1-14, 15-23, 25-32. Namun di sisi lain misalnya dalam penelitian I Gede A. B. Wiranata menyebutkan bahwa adat menurut masyarakat Minangkabau secara pengertian meliputi: 1) adat yang sebenarnya adat; 2) adat istiadat; 3) adat yang diadatkan; 4) adat yang teradat. Sedangkan menurut Bugis: 1) *Ade' pura onro* (adat yang sudah tetap); 2) *Ade' assituruseng* (yang ditetapkan); 3) *Ade' maraja ri arunggo* (yang berlandaskan kepatutan); 4) *Ade' abiasane wanuae* (yang berlaku seluruh rakyat yang terlibat atas kesepakatan Bersama); 5) *Ade' tanro anang* (adat yang lahir dari tua-tua desa). Lihat selengkapnya I Gede A. B. Wiranata, *Hukum Adat Indonesia: Perkembangan dari Masa ke Masa*, 6-24.

keluarga, memelihara anak piatu, dan adopsi), pernikahan (Batasan hukum pernikahan, pertunangan, bentuk pernikahan, larangan pernikahan, adat pelamaran hingga upaca pernikahan), hukum waris (dari batasan, sifat, dan sistem hukumnya, sampai pada harta yang diwariskan oleh pewaris), hukum tanah adat (dari kedudukan tanah, hak-hak atas tanah, dan transaksi tanah).⁷¹

Menurut Van R. Dijk corak hukum adat meliputi: 1) hukum adat mengandung sifat tradisional, ini karena mengikuti kehendak nenek moyang yang biasanya didewa-dewakan, sehingga adat bersendi pada kehendak dewa; 2) hukum adat dapat berubah, ini karena pengaruh kejadian dan keadaan yang silih berganti; 3) kesanggupan hukum adat untuk menyesuaikan diri, ini hukum adat tidak tertulis dan terkodifikasi.⁷²

Penelitian yang dilakukan Adam D. Tyson di desa, kecamatan, dan provinsi yang ada di Jawa dan Sulawesi selama setahun dari Agustus 2005 sampai Agustus 2006, melihat pengakuan adat, seperti Gowa, Majene dan Palopo misalnya sangat dilematik.⁷³ Jauh sebelumnya bahwa hukum adat menjadi resmi disebutkan dalam amandemen kedua UUD 1945 mengenai Pasal 18b ayat 2, yaitu:

*“negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat umum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang”.*⁷⁴

⁷¹ Dewi Wulansari, *Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar*, 33-70.

⁷² Van R. Dijk, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, Cet-7, (Bandung: Sumur Bandung, 1971). 6-7.

⁷³ Adam D. Tyson, *Decentralitation and Adat Revivalism in Indonesia: The politics of becoming indigenous*, (London and New York: Routledge, 2010), 60-153.

⁷⁴ Pasal 18b, ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Ini yang mendasari turunan perundang-undangan yang mempertegas bahwa hukum adat terpadu di dalam hukum positif. Perjuangan pengakuan atas keberadaan adat masih harus terus diperjuangkan dan tahap awal dari desentralisasi disambut baik karena secara perkembangannya memberikan peluang dalam mengatasi beberapa ketidaksetaraan struktural dalam definisi hukum.⁷⁵

I Gede A. B. Wiranata menjelaskan hukum adat dan perundang-undangan setelah kemerdekaan bahwa UUD 1945 tidak menyebutkan secara langsung mengenai peristilahan dan pengertian ‘hukum adat’, tetapi di dalam rumusannya secara tersirat telah mengadopsi hukum adat, seperti di dalam pembukaan, Pasal 29 ayat (1), Pasal 33 ayat (1), Pasal II Aturan Peralihan, Penjelasan Umum II, Penjelasan Umum IV, Konstitusi RIS, Pasal 146 ayat (1), UUDS 1950 Pasal 25 ayat (2), Pasal 102, Pasal 104 ayat (1), Undang-Undang Darurat Nomor 1 Tahun 1951 Pasal 1, Pasal 5 ayat (3b), UU Nomor 5 Tahun 1960 Tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria, UU Nomor 14 Tahun 1970 Tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman pada Pasal 3 ayat (1), Pasal 6 ayat (2), Pasal 14 ayat (1), Pasal 23 ayat (1), Pasal 27 ayat (1), Penjelasan umum Bagian 7, UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan pada Pasal 2 ayat (1), Pasal 37, Pasal 41, UU Nomor 22 Tahun 1999 Tentang Pemerintahan Daerah pada bagian *Pertimbangan*, Penjelasan, Pasal 1 butir i,

⁷⁵ Adam D. Tyson, *Decentralitation and Adat Revivalism in Indonesia: The politics of becoming indigenous*, 42-44.

o, dan 104 bagian Penjelasan, kemudian setelah amandemen kedua UUD 1945 Pasal 18b ayat II.⁷⁶

Keberadaan Hukum Islam dan hukum adat dalam sistem hukum nasional menjadi peluang bagi masyarakat Indonesia untuk terus memelihara dan menjaga kearifan lokal yang ada di setiap wilayah. Perjuangannya untuk memelihara dan menjaga hukum Islam dan hukum adat tetap dilakukan, agar ciri khas yang ada di Indonesia tidak terkikis oleh peradaban yang terus maju. Hanya saja, permasalahan yang muncul kemudian, terkait pemberlakuan hukum Islam selalu menjadi polemik karena penerapan hukum Islam yang belakangan ini terus diperjuangkan oleh sekelompok anti-demokrasi bukan pada tataran substantif hukum atau dikenal dengan *maqāsid al-shari'ah*, melainkan masih seputaran *fikih* klasik tanpa pertimbangan sosial-kemasyarakatan yang selalu berkembang sesuai konteksnya (topik ini akan dijelaskan pada bagian akhir pembahasan ini). Begitu juga dengan permasalahan hukum adat yang belum sepenuhnya diperjuangkan, hanya karena penerapan hukum adat selalu dianggap tidak relevan dengan perkembangan zaman atau sekelompok masyarakat muslim masih memperlakukan hukum adat sebagai hukum yang tidak sesuai dengan *shari'ah* bagi masyarakat muslim yang masih memelihara dan menjaga hukum adat tersebut. Setidaknya penjelasan ini telah memberikan gambaran bahwa regulasi pernikahan muslim yang dipositivisasi oleh negara telah menjadi bagian dari sistem hukum nasional (baik secara adat atau agama atau asimilasi), meskipun

⁷⁶ I Gede A. B. Wiranata, *Hukum Adat Indonesia: Perkembangan dari Masa ke Masa*, 40-55.

dalam praktiknya tidak sepenuhnya diterima dengan baik oleh masyarakat tertentu.

Hukum adat menjadi dasar pemberlakuan, tidak terlepas dari dasar-dasar hukum yang mengaturnya. Norma tersebut tidak terlepas dari: *pertama*, segi filosofis yang tumbuh dan berkembang di Indonesia selaras dengan zaman dengan sifat fleksibel dan berdasar nilai-nilai Pancasila. *Kedua*, segi sosiologis yang tidak tertulis dan menggunakan prosedur seperti hukum tertulis tetapi dilaksanakan tanpa adanya paksaan. *Ketiga*, segi yuridis yang mempelajari landasan hukum berlakunya hukum adat di Indonesia.⁷⁷ Uraian diatas menjelaskan bahwa hukum adat merupakan salah satu sumber hukum di Indonesia karena hukum adat merupakan aturan dan norma yang hidup dalam masyarakat meskipun tidak tertulis dengan fleksibilitas dan adaptasi tinggi yang selalu memelihara dan menjaga kearifan lokal dalam menata harmoni sosial masyarakat.

D. Interlegalitas Hukum Perkawinan

1. Sosial-Kultural Perkawinan Masyarakat Muslim

Pada pembahasan sebelumnya telah dibahas tentang pluralisme hukum, namun perinciannya mengenai sosial kultural perkawinan muslim di Indonesia dijelaskan pada bagian ini. William Hurts dalam penelitiannya melihat masyarakat dan negara dalam membentuk perilaku lembaga hukum, kemudian mempengaruhi hubungan warga negara dan hukum.⁷⁸ Hal ini dapat dilihat pada

⁷⁷ Sri Wijayati, *Ilmu Hukum Adat*, Cet -1 (Yogyakarta, Deepublish, 2020). 39-40.

⁷⁸ William Hurts, *Ruling Before the Law: The Politics of Legal Regimes in China and Indonesia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 13-14 and 48. Carlos Ivan Fuentes, Rene Provost, dan Samuel G. Walker menambahkan dengan adanya deklarasi Deklarasi Universal Hak Asasi

topik mengenai sistem hukum Indonesia di awal kemerdekaan (1945-1957), bahwa hukum neotradisional di bidang peradilan perdata harus tetap dipertahankan berbeda dengan undang-undang pidana yang menganut dualism (pengadilan dan lembaga yang berbeda) pada 27 Desember 1949, berlangsung hingga 1950-an.⁷⁹ Bagaimanapun menurutnya bahwa pada masa reformasi yang ditemukan ialah rezim hibrida yaitu aktor politik non legal dan elit sosial yang tidak melepaskan diri dari proses peradilan.⁸⁰

Pada konteks yang dibahas ini, Ratno Lukito dalam penelitiannya lebih mempermasalahkan UU Perkawinan yang mengabaikan hubungan antar pribadi dengan melibatkan orang-orang dengan latar belakang dari segi agama, sehingga keseragaman hukum di Indonesia mengancam akan menyapu bersih pluralitas hukum.⁸¹ Artinya, negara hanya mengakui beragamnya latar agama pada masyarakat Indonesia, tetapi tidak untuk praktiknya. Pada penjelasan tersebut, Ratno Lukito mempermasalahkan realitas perkawinan beda agama dalam kerangka konstitusi dan pranata sosial Islam, seperti pernikahan muslim

Manusia (*the Universal Declaration of Human Rights*) Tahun 1948 oleh Majelis PBB, secara global telah Bersatu dalam melindungi hak-hak dasar dan kebebasan individu hingga kelompok tertentu. Lihat Rene Provost and Colleen Sheppard (ed), *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralisme*, (New York, London: Springer, 2013), 37-68. Deklarasi ini juga turut mempengaruhi negara dalam secara legal formal.

⁷⁹ Hal ini dikenal dengan konstitusi RIS. Lihat selengkapnya William Hurts, *Ruling Before the Law: The Politics of Legal Regimes in China and Indonesia*, 75

⁸⁰ William Hurts, *Ruling Before the Law: The Politics of Legal Regimes in China and Indonesia*, 133.

⁸¹ Istilah *legal pluralism* ini dibahas juga dalam karyanya berjudul "*Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the unbridgeable*". Istilah *legal pluralism* digunakan untuk menganalisis interaksi antara aturan agama dan hukum negara, sebagai pengantar dan pembanding baca juga tulisan Silvio Ferrari dengan judul "*Religious Rules and Legal Pluralism: An Introduction*". Rossella Bottoni, Rinaldo Cristofori, Silvio Ferrari (ed), *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism – A Comparative Overview*, (Switzerland: Springer, 2016), 1.

dan non-muslim.⁸² Misalnya pada kerangka konstitusi, seperti UU Perkawinan tidak menyebutkan pelarangan nikah beda agama secara eksplisit, sebab pasal-pasal yang mengatur soal larangan dalam pernikahan (dari Pasal 8-28) tidak menyebut pelarangan nikah beda agama, sehingga dengan menghakimi pelarangan nikah beda agama sama saja bertentangan dengan prinsip-prinsip umum hukum nasional dan perkembangan filsafat hukum nasional.⁸³ Tetapi ada yang menarik saat melihat, misalnya pada Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Pasal 8 menegaskan:

Perkawinan dilarang antara dua orang yang:

- a. *Berhubungan darah dalam garis keturunan lurus kebawah ataupun keatas;*
- b. *Berhubungan darah dalam garis keturunan menyamping yaitu antara saudara, antara seorang dengan saudara orang tua dan antara seorang dengan saudara neneknya;*
- c. *Berhubungan semenda, yaitu mertua, anak tiri menantu dan ibu/bapak tiri;*
- d. *Berhubungan susuan, yaitu orang tua susuan, anak sussen, saudara susuan dan bibi/paman susuan;*
- e. *Berhubungan saudara dengan isteri atau sebagai bibi atau kemenakan dari isteri, dalam hal seorang suami beristeri lebih dari seorang;*
- f. ***Mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain yang berlaku, dilarang kawin.***⁸⁴

Pada penjelasan tersebut lebih diarahkan pada hukum agama atau peraturan lain yang berlaku, yang berarti boleh merujuk pada ajaran agama atau hukum positif yang berkaitan dengan pernikahan. Hal inilah yang masih menjadi permasalahan dalam tataran sistem hukum nasional,⁸⁵ yang di satu sisi

⁸² Ratno Lukito, "The enigma of legal pluralism in Indonesian Islam: the case of interfaith marriage", *Journal of Islamic Law and Culture*, Volume 10, Number 2, 2008: 176-180.

⁸³ Ratno Lukito, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the unbridgeable*, (USA, Canada: Routledge, 2013), 156-184. Lihat juga Ratno Lukito, "The enigma of legal pluralism in Indonesian Islam: the case of interfaith marriage", *Journal of Islamic Law and Culture*, 177 dan 187.

⁸⁴ Pasal 8, huruf f, Undang-Undang Dasar 1945.

⁸⁵ Meskipun pengaruh hukum adat dan hukum Islam di Indonesia masih tampak, tetapi sistem hukum nasional yang dianut ini tidak terlepas dari warisan budaya barat, seperti pemindahan doktrin

dengan melarang nikah beda agama dianggap melanggar prinsip-prinsip umum hukum nasional (memandang semua warga negara sama di mata hukum, tanpa memandang latar belakang primordial). Sehingga Ratno Lukito menyebut bahwa hukum bagi kalangan sarjana sebagai rekayasa sosial, mesin khusus kontrol atas masyarakat.⁸⁶ Di sisi lain memandang bahwa jika tidak dilarang, maka menyebabkan inkonsisten dalam kepranataan sosial Islam, sebab mayoritas penduduk sekitar 85% ialah muslim dan menurut *Pew Forum's Social Hostilitie Index* dari 2008 hingga 2013 Indonesia masuk nominasi tingkat permusuhan sosial yang tertinggi (*very high*).⁸⁷

Menurut R. Michael Feener menyebutkan bahwa setelah akhir perang Aceh baik ulama modernis dan tradisionalis, kemudian bersama-sama menandatangani deklarasi untuk bergabung Bersama Soekarno untuk

modernism ke dalam logika pembangunan negara. Ratno Lukito, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the unbridgeable*, 2, 17, 49, 86. Bandingkan dengan M. B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, (Oxford: Clarendon Press, 1975), 251-300. Dari realitas tersebut, Jan Klabbbers dan Touko Piiparinen mengungkapkan, "*Often one can hear colloquially that certain acts may here been illegal, but are nonetheless justifiable on moral grounds, or on religious grounds, or on the basis of some social norm or shared cultural practice*" (bahwa tindakan tertentu mungkin illegal, tetapi tetap dapat dibenarkan atas dasar moral, atau atas dasar agama, atau atas dasar beberapa normal sosial atau praktik budaya). Jan Klabbbers and Touko Piiparinen (ed), *Normative Pluralism and International Law: Exploring global governance*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press, 2013), 13.

⁸⁶ Ratno Lukito, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the unbridgeable*, 1. Menurut M. B. Hooker dalam karyanya bahwa hukum tergantung pada struktur masyarakat (*the structures of society*) sebagai kekuatan mengikat (*binding force*). Lihat selengkapnya M. B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, 14-18. Kemudian ia menegaskan mengenai sistem hukum yang dominan di masyarakat pada masa kolonial mengacu pada Hukum Hindu, Inggris (*English Law*), *Burmese (Buddhist Law)*, Hukum Islam (*Islamic Law*). Baca selengkapnya M. B. Hooker, 58-118.

⁸⁷ Dian A. H. Shah, *Constitutions, Religion and Politics in Asia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 11, 24, 36, 108. Bagaimanapun juga pendapat Andrea Buchel dapat dipertimbangkan bahwa agama mengalami kebangkitan dalam diskursus keragaman budaya dan menjadi bentuk indentifikasi diri... di samping juga pada konteks hukum yang tidak terlepas dari dimensi budaya, karenanya hukum adalah bagian dari struktur budaya. Andrea Buchler, *Islamic Law in Europe? Legal pluralism and its limits in European Family Laws*, (England, USA: Ashgate, 2011), 5, 27.

menyatakan kemerdekaan Indonesia. Namun setelah itu dua kubu pimpinan Aceh berpisah, seperti Muda Waly (beserta ulama tradisional lain) membentuk milisi Barisan Hizbullah untuk melawan Belanda dan secara politik masuk dalam partai muslim tradisional yang dikenal Pergerakan Tarbiyah Islamiyah (Perti) dan kelompok lainnya yang lebih modernis ialah Persatuan Ulama-Ulama Seluruh Aceh (PUSA), organisasi Islam ini lebih dominan serta memainkan peran penting dalam wacana penegakan Shari'ah di Aceh.⁸⁸ Sehingga perdebatan antara negara dan agama yang kini masih mewacana, tidak dapat dilepaskan dari sejarah kemerdekaan.⁸⁹

Negara dan pranata sosial mengalami dinamika yang panjang dalam sejarah sebelum dan sesudah kemerdekaan, meskipun hubungannya mengalami pasang-surut. Hal ini menandakan bahwa gelombang sosial masyarakat yang masih terus berjuang untuk mendapat pengakuan, seperti pengakuan hukum Islam dan hukum adat secara legal formal.

Pada penjelasan sebelumnya telah tergambar secara sosial kultural bahwa agama dan adat mempunyai peranan penting dalam pembangunan sistem hukum nasional, meskipun perjuangannya masih berlanjut hingga kini. Menurut Kurnia Warman, Saldi Isra, dan Hilaire Tegnan menjelaskan bahwa konstitusi telah memberikan kedudukan pada agama dan adat dalam sistem

⁸⁸ R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), 33.

⁸⁹ Seperti halnya sejarah perlawanan Aceh atas negara. Lihat selengkapnya ⁸⁹ R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, 51, 130, 208, 261.

hukum negara,⁹⁰ sehingga ruang konstitusi menjadi panggung dalam praktik pluralisme hukum di Indonesia. Selain itu, hukum Islam dan adat saling melengkapi satu dan lain mengenai persoalan hukum privat⁹¹ di dalam KHI, penelitiannya mempermasalahkan mengenai hambatan-hambatan yang dihadapi Islam dan hukum adat, seperti keberadaannya masih di bawah kendali dan dominasi hukum nasional.⁹²

Hal di atas berbeda dengan penjelasan John R. Bowen yang mengajukan topik pembahasan adat *vis-à-vis* Islam, bahwa hanya sedikit sekali diskusi mengenai hukum adat dan legislasi parlementer, sebaliknya hukum Islam justru menjadi topik pembahasan utama,⁹³ khususnya di bidang hukum

⁹⁰ Penjelasan ini juga oleh Simon Butt dan Tim Lindsey secara umum terkait sejarah hukum Indonesia dari tahun 1945 pada konstitusi pertama hingga ekstra konstitusional lembaga sampiran negara, bahkan penjelasan mengenai struktur hirarki perundang-undangan dan penerapannya dibahas secara umum. Lihat selengkapnya Simon Butt and Tim Lindsey, *Indonesian Law*, (UK, New York: Oxford University Press, 2018), 3-33 dan 34-50.

⁹¹ Penjelasan hukum privat dapat juga dibaca pada Simon But and Tim Lindsey, *Indonesian Law*, 449-466. Menurut Robert Wai, hukum privat secara tradisi sangat kaya, bahkan dapat dijadikan pertimbangan hukum dalam dimensi internasional, sehingga Robert Wai dalam penelitiannya lebih mengarah pada pengkajian hukum privat transnasional. Lebih jauh lagi, hukum privat ini mempunyai ciri konkrit dan model yang kompleks. Selengkapnya lihat Robert Wai, "The Interlegality of Transnational Private Law", *Law and Contemporary*, Volume 71, Number 3, 2008: 107-127.

⁹² Kurnia Warman, Saldi Isra, Hilaire Tegnau, "Enchancing Legal Pluralism: The Role of Adat and Islamic Laws Within the Indonesian Legal System", *Journal of Legal, Ethical and Regulating Issues*, Volume 21, Issues 2, 2018: 1-9.

⁹³ Topik mengenai *shari'ah* dan penerapan lembaganya oleh Jan Michiel Otto, bahwa topik ini sangat disambut baik oleh sebagian kalangan karena alasan nilai-nilai dan kebijaksanaan seperti keadilan, integritas, ketaatan, tidak mementingkan diri sendiri dan ketekunan. Di lain hal juga mengenai kebutuhan untuk memobilisasi identitas agama dan politik, kemudian harapannya untuk melawan kejahatan, narkoba, prostitusi, konflik keluarga dan masalah sosial lainnya, bahkan pemerintahan berdasarkan "hukum barat" telah mampu menunjukkan kemampuan untuk mewujudkan pembangunan dan keadilan, tetapi hasil positifnya jarang ditemukan. Jan Michiel Otto, "Sharia and National Law in Indonesia", in *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Edited by Jan Michiel Otto, (Leiden: Leiden University Press, 2010), 17. Bandingkan Jan Michiel Otto, "Sharia and National Law in Indonesia", in *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Edited by Jan Michiel Otto, (Leiden: Leiden University Press, 2010), 17-49 dan 433-490. Penolakan "hukum barat" dan memperjuangkan hukum Islam juga dibahas pada konteks India dan Melayu. Baca selengkapnya Iza R. Hussin, *The Politics of Islamic Law: Local*

keluarga. Diskusi ini bermula dari jurnal “Mimbar Hukum” yang diterbitkan oleh Direktorat Peradilan Agama Kementerian Agama dan khususnya secara prinsip di kirim ke seluruh Pengadilan Agama. Hal ini berbeda dengan hukum adat misalnya, meskipun pernah mengembangkan gagasan dan Lembaga nasional mengenai adat pada tahu 1950-an oleh Mahkamah Agung dan peneliti hukum, tetapi *output* yang dihasilkan sangat kecil karena tidak ada lembaga negara (aparatur negara) yang mampu merumuskan proposisi tentang adat (tidak seperti Direktorat Peradilan Agama). Lebih jauh lagi, politik Orde Baru pun bertentangan dengan gagasan hukum adat sebagai sistem hukum alternatif, namun kemudian berubah saat reformasi⁹⁴, terlihat posisi hukum adat mulai menjadi sosrotan. Bowen menegaskan bahwa perdebatan hukum, negara, dan budaya memang terlihat sempit, namun sebenarnya akan membawa masalah yang jauh lebih luas tentang Indonesia.⁹⁵

Penjelasan di atas bagi Baudouin Dupret disebut juga sebagai realistik dan praksiologis, seperti karakter dari pembahasan pluralisme hukum lebih kepada premis fundamental yang menafahus sifat, fungsi dan hubungan hukum dengan lingkungan budayanya. Lebih jauh lagi, secara kritis mengungkap premis sumber-sumber hukum dan ragam praktik berhubungan dengannya.⁹⁶

Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State, (Chichago, London: The University of Chichago Press, 2016), 102.

⁹⁴ Dapat dilihat pada penjelasan Simon Butt dan Tim Lindsey, bahwa pada amandemen kedua tahun 2000 tampak memusatkan konstitusi pada adat dan otonomi lokal, meskipun pengakuan adat secara konstitusional atas hak-hak adat masih belum signifikan. Simon But and Tim Lindsey, *Indonesian Law*, 127-142.

⁹⁵ John R. Bowen, *Shari'a, State and Social Norm in France and Indonesia*, (Leiden: ISIM, 2001), 5-7 dan 12.

⁹⁶ Baudouin Dupret, “Legal Pluralism, Plurality of Laws, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Re-specification”, *European Journal of Legal Studies*, Volume 1, Number 2, 2007: 1-26.

Dari sinilah Indonesia menjadi salah satu ruang yang cocok untuk membahas kajian *socio-legal* yang berkaitan dengan pluralisme hukum. Seperti contoh, pada pembahasan Daniel S. Lev dengan melacak melalui sejarah hukum untuk menelusuri fitur-fitur penting untuk dihubungkan dalam struktur negara kolonial dan belum terurai. Hasil yang didapatkan bahwa struktur negara kolonial dalam penerapan hukumnya mencerminkan distribusi keuntungan politik, sosial, dan ekonomi, sebab hukum, dan proses hukum dianggap sebagai unsur penting dari hegemoni, kemudian inilah yang membentuk pola genetik negara Indonesia.⁹⁷

Corak lainnya, seperti Ismatu Ropi menjelaskan bahwa pengaruh agama juga memainkan peranan penting dalam membentuk pola genetik Indonesia,⁹⁸ sebab hubungan antara agama dan negara di Indonesia merupakan akar dari penyebab utama konflik dan ketegangan atas minoritas agama, tentu saja ini berkaitan dengan supremasi hukum dan perlindungan terhadap minoritas. Artinya, prinsip ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’ dan interpretasinya yang selalu dikaitkan dengan penafsiran Islam mengenai Ketuhanan, sehingga berdampak pada cara berfikir mayoritas muslim di Indonesia. Dampaknya ada sebagian kelompok yang masih memperjuangkan Islam sebagai dasar agama

⁹⁷ Daniel S. Lev, “Colonial Law and The Genesis of the Indonesian State, *Indonesia*, No 40.

⁹⁸ Pengaruh Islam sangat kuat karena menurut perkembangannya tersebar secara merata diberbagai wilayah di Nusantara, misalnya Rato Lukito menjelaskan bahwa wilayah-wilayah yang dipengaruhi Islam diantaranya, ialah: 1) Aceh dengan Kerajaan Pasai dan Perlaknya, 2) Minangkabau dan Batak, 3) Sumatera Selatan seperti Palembang atau Kukang, 4) Lampung pada masa Ratu Pugung, 5) Jawa, seperti Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, Banten dan Kalapa (Sunda Kelapa), 6) Bali, 7) Kalimantan, 8) Sulawesi yang dimulai dari kerjaan Goa. Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat*, (Jakarta: INIS, 1998), 38.

negara.⁹⁹ John R. Bowen juga menjelaskan adanya yang bernalar betapa sulitnya masalah hukum, agama, dan visi kesetaraan dalam masyarakat plural di Indonesia untuk dicapai.¹⁰⁰ Sehingga dalam konteks praktek perkawinan di Indonesia sangat dipengaruhi oleh keanekaragaman budaya, adat istiadat dan pemahaman keagamaan yang berkembang di masyarakat.

2. Perkawinan, Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam

Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan menyebutkan “*perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa*”.¹⁰¹ Regulasi tersebut dipandang tidak cukup untuk memberikan solusi atas pernikahan, seperti dalam penelitian Alfitri, pemberlakuan Undang-Undang Khusus Tentang Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PDKRT), masih belum mampu untuk menghapus realitas kekerasan dalam rumah tangga. Sejumlah besar perceraian muslim di Indonesia di Pengadilan Agama mengandung unsur kekerasan dalam rumah tangga, sehingga perlu adanya reformasi hukum pernikahan Indonesia karena peluang UU Perkawinan dan Islam menciptakan peluang kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga. Lebih jauh lagi, adanya stereotip pembagian peran gender,

⁹⁹ Ismatu Ropi, “Ketuhanan Yang Maha Esa, the State and the Politics of Religious (In)Tolerance: Understanding Contemporary Religious Life through Past Debates on the State-Religion Relationship”, in *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*, Edited by Tim Lindsey and Helen Pausacker, (London and New York: Routledge, 2016). 132-157.

¹⁰⁰ John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3.

¹⁰¹ Pasal 1, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

ketidakjelasan konsep *nusyuz*, dan menghubungkan pemberian nafkah dengan kepatuhan isteri, serta ambiguitas validitas pernikahan.¹⁰²

Hal di atas dapat dijadikan pertimbangan atas realitas hukum yang ada di dalam regulasi negara, Abdul Gani Abdullah menjelaskan bahwa pembuatan dan penggunaan hukum Islam secara materiil harus dapat melahirkan formulasi yang tidak bertentangan dengan kaidah *mafhum muwāfaqah*¹⁰³, tetapi juga dalam hal-hal normatif perlunya penggunaan makna *a contrario*¹⁰⁴ dari kaidah tersebut, yaitu seperti kaidah *mafhum mukhālafah*¹⁰⁵. Hal ini agar tidak terjadinya reaksi gerakan protes umat Islam.¹⁰⁶ Namun bagaimanapun perjalanan sejarah lembaga ke-Islaman dapat dikatakan mewarnai interaksi sosial dalam transformasi hukum Islam.¹⁰⁷ Seperti proses pembentukan Undang-Undang Pengadilan Agama (UUPA) merupakan titik kulminasi sebuah kerangka sejarah hukum yang hakimnya mempunyai kapasitas ganda (hakim negara sekaligus hakim Islam/*al-qadha fi al-Islam*). Sehingga hakim juga berpeluang untuk memutuskan suatu perkara dengan ragam pendapat,

¹⁰² Alfitri, "Protecting Women from Domesric Violence: Islam, Family Law, and the State in Indonesia", *Studia Islamika*, Volume 27, No 2, 2020: 273-307.

¹⁰³ ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة Makna yang dipahami dari kalimat dengan jalan muthabaqah (kesesuaian antara yang disebutkan dengan yang tidak disebutkan). Ali bin Muhammad bin ali al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*. Ditahqiq oleh Ibrahim al-Abyari, (t.t: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th),289. Lihat Juga Imam As-Syaukani, *Irsyadul fukhul*, Dar al kutub al-Islamiyah, juz 2, 1994,512.

¹⁰⁴ Memiliki makna menafsirkan atau menjelaskan undang-undang yang di dasarkan pada perlawanan pengertian antara peristiwa konkrit yang dihadapi dan peristiwa yang diatur dalam undang-undang.R. Soeroso, *Pengantar Ilmu Hukum*,Sinar grafika, Jakarta, cet.1,2015, 115.

¹⁰⁵ ان يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق Menetapkan hukum yang tidak disebutkan berbeda dengan hukum yang disebutkan. Ali bin Muhammad bin ali al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*. Ditahqiq oleh Ibrahim al-Abyari, (t.t: Dar al-Kitab al- 'Arabi, t.th),289. Lihat juga Wahbah Zuhaili, *Ushul fikih al-Islami.*, Darul fikr,2001, Juz 1, 362.

¹⁰⁶ Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), 1-22.

¹⁰⁷ Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, 23-34.

seperti dalam bidang pernikahan, hakim berhak memilih ragam pendapat di dalam kitab *fikih*.¹⁰⁸

Pada bagian ini, penulis secara umum mengenai kewenangan dan kedudukan peradilan agama. Hal ini penting dibahas karena di dalam Undang-Undang Dasar Tahun 1945, Pasal 24 ayat (2), menegaskan bahwa Peradilan Agama ialah salah satu lingkungan Peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung Bersama badan Peradilan lainnya di lingkungan Peradilan Umum, Peradilan Tata Usaha Negara dan Peradilan Militer. Pengadilan Agama ini bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang Islam di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi syari'ah. Pengadilan Agama mempunyai dua kewenangan, seperti kekuasaan kehakiman (*atributie van rechtsmacht*) dan kekuasaan kehakiman distribusi (*distributie van rechtsmacht*).¹⁰⁹

Ecep Nurjamal menjelaskan bahwa Pengadilan Tinggi Agama mempunyai kewenangan mutlak terkait; 1) pemeriksaan ulang semua perkara-perkara dan pidana sepanjang dimungkinkan untuk diminta banding, 2) memutuskan dalam tingkat pertama dan terakhir sengketa wewenang dalam mengadili, 3) prorogasi mengenai perkara perdata. Umumnya tujuan dari Undang-Undang Peradilan Agama, yaitu; 1) mempertegas kedudukan dan kekuasaan Peradilan Agama sebagai kekuasaan kehakiman, 2) salah satu upaya

¹⁰⁸ Abdul Gani Abdullah, 35-67.

¹⁰⁹ Ecep Nurjamal, *Sistem Peradilan Islam di Indonesia*, (Tasikmalaya: Edu Publisier, 2020), 1-4.

untuk menegakan keadilan, kebenaran dan ketertiban dan kepastian hukum, 3) menciptakan kesatuan hukum Peradilan Agama, 4) memurnikan fungsi Peradilan Agama. lebih jauh lagi, kedudukan Pengadilan Agama ialah; 1) Pelaksana kekuasaan kehakiman, 2) kompetensi absolut dalam lingkungan Peradilan Agama, 3) Pembinaan Peradilan Agama.¹¹⁰

Jika dikaitkan dengan dinamika hukum Islam di Indonesia, maka Pengadilan Tinggi Agama atau regulasi yang mendasari pendiriannya memerlukan konseptualisasi hukum Islam. Menurut Saiful Millah dan Asep Saepuddin Jahar bahwa dinamika hukum Islam di Indonesia telah ada sejak orang Islam bermukim di Nusantara yang kemudian berjumpa dengan eksistensi hukum lain (adat dan barat)¹¹¹, pemberlakuan hukum Islam terbagi menjadi dua yaitu; 1) hukum Islam secara formal yuridis, seperti mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda di masyarakat (*mu'āmalāt*), hukum Islam secara normatif, seperti adanya sanksi dan mengatur hubungan manusia dan Tuhan. Pada dasarnya hukum Islam yang dimaksud tersebut ialah hasil pemahaman atas *ijtihad* dari para imam madzhab (Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal).¹¹²

Pencatatan pernikahan menurut Khoiruddin Nasution telah dijelaskan pada Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946, bahwa di dalamnya menyebutkan mengenai pernikahan yang diawasi oleh Pegawai Pencatat

¹¹⁰ Ecep Nurjamal, *Sistem Peradilan Islam di Indonesia*, 4-24.

¹¹¹ Palmawati Tahir dan Dini Handayani, *Hukum Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), 52-65.

¹¹² Saiful Millah dan Asep Saepudin Jahar, *Dualisme Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Amzah, 2019), 1-20, 21-39. Lihat juga R. Saija dan Iqbal Taufik, *Dinamika Hukum Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublisher, 2016), 70-103.

Nikah, kemudian pasangan yang melakukan pernikahan tanpa pengawasan dari Pegawai Pencatat Nikah dikenakan hukuman karena suatu pelanggaran. Pencatatan pernikahan dilakukan agar mendapatkan kepastian hukum dan ketertiban.¹¹³ Untuk itu, jika pernikahan tidak dilakukan pengawasan oleh Pegawai Pencatat Nikah, maka pernikahan tersebut tidak mempunyai kekuatan hukum dan tidak mendapatkan akta nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatatan Nikah.¹¹⁴ Namun ada solusi lainnya, jika tidak dicatatkan oleh Pegawai Pencatat Nikah, maka pernikahan diluar hukum negara harus melakukan *Isbat* nikah. Eksistensi mengenai *Isbat* nikah dibahas oleh Ayuni Yunus, bahwa konteks keberadaannya secara Bahasa berarti penetapan tentang keabsahan pernikahan yang kemudian penetapan tersebut dilakukan oleh suami-isteri. *Isbat* nikah di Indonesia ini telah diakomodasi oleh UU Perkawinan dan KHI.¹¹⁵

Perbincangan mengenai pernikahan, peradilan agama, dan KHI ini tidak terlepas dari *masalah* atas kebutuhan masyarakat dengan prosedur hukum (*istislāh*), Penulis tertarik dengan penjelasan Felicitas Opwis yang mengajukan topik pembahasan mengenai munculnya *Maslahah* dan *istislāh* dalam tradisi hukum. Soal sejarah *Maslahah* berkembang dari konsep *istislāh* ini didasarkan pada pertimbangan sesuatu yang baik dan bermanfaat. Asal usul

¹¹³ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Leiden: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 2002), 147.

¹¹⁴ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, 149.

¹¹⁵ Ayuni Yunus, *Hukum Perkawinan dan Isbat Nikah: Antara Perlindungan dan Kepastian Hukum*, (Makassar: Humanities Genius, 2020), 143-178. Terkait larangan pernikahan Agus Hermanto, *Larangan Perkawinan: Dari Fikih, Hukum Islam, hingga Penerapannya dalam Legislasi Perkawinan Indonesia*, (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2016), 31, 32, 62, 82.

Maslahahh dan *istislāh* secara bahasa tidak ditemukan di dalam al-Quran, meskipun terdapat di dalam hadis pada segmentasi tertentu, tetapi tidak ada kaitannya dengan hukum. Bahkan pada awal penerapan hukum banyak didasarkan pada bentuk penalaran yang tidak mengikuti metodologi yang ketat (*ra'y* dan *nazar*) yang selanjutnya menerima teori pembenaran dalam metodologi *istislāh* dan *istihsān*.¹¹⁶ *Istislāh* khususnya berkembang menjadi teori *Maslahahh* dengan mengaitkan pada tujuan-tujuan *sharī'ah* (*maqāsid al-sharīah*).¹¹⁷

Istilah *Maslahahh* dan *istislāh* ini menurut Wael B. Hallaq dikenal sebagai teori kepentingan umum (*the theory of public interest*). Pada perkembangan zaman, konsep al-Ghazali terkait *Maslahah* ini tidak perlu lagi diperdebatkan karena di dalam *Shifa'* ini adalah kemajuan yang sangat luar biasa dari konsep-konsep sebelumnya. Namun tulisan-tulisan al-Ghazali akan menjadi biasa saja jika dibandingkan dengan tulisan al-Syatibi dalam *Muwāfaqat*. Begitu juga dengan *istislāh* yang perkembangannya sejajar dengan *istihsān* (teori yang tidak berpuncak pada karya *muwāfaqat*), tetapi berhasil menarik beberapa argument yang dijadikan sebagai logika hukum, *istihsān* mampu berkembang hanya berdasarkan pada teori sebab-akibat (*ta'liil*).¹¹⁸

Penjelasan tersebut menjadi penting untuk dibahas secara spesifik mengenai penggunaannya dalam melihat realitas pernikahan muslim di

¹¹⁶ Felicitas Opwis, *Maslahah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8 th/14'h Century*, (Leiden, Boston: Brill, 2010), 9-12.

¹¹⁷ Felicitas Opwis, *Maslahah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8 th/14'h Century*, 13.

¹¹⁸ Wael B. Hallq, "Usul Al-Fikih: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, Vol 3, No. 2, (1992): 172-202.

Indonesia, kemudian prosedur peradilan agama dalam memutuskan suatu perkara pernikahan dan isi dari KHI.

3. Birokratisasi Islam Dan Lembaga Perkawinan

Perkawinan di Indonesia ada yang teregistrasi atau tercatat oleh negara dan ada juga yang tidak teregistrasi atau tidak tercatat oleh negara. Pada aspek pertama tersebut memuat pelaksanaan praktis administrasi, yang kemudian dalam sejarahnya membentuk Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk, misalnya pada Pasal 1 menyebutkan enam (6) poin mengenai pernikahan,¹¹⁹ antara lain:

- (1) *Nikah yang dilakukan menurut agama Islam, selanjutnya disebut nikah, diawasi oleh pegawai pencatat nikah yang diangkat oleh Menteri Agama atau pegawai yang ditunjuk olehnya. Talak dan rujuk yang dilakukan menurut agama Islam, selanjutnya disebut talak dan rujuk, diberitahukan kepada pegawai pencatat nikah.*
- (2) *Yang berhak melakukan pengawasan atas nikah dan menerima pemberitahuan tentang talak dan rujuk, hanya pegawai yang diangkat oleh Menteri Agama atau pegawai yang ditunjuk olehnya.*
- (3) *Bilah pegawai itu tidak ada atau berhalangan, maka pekerjaan itu dilakukan oleh orang yang ditunjuk sebagai wakilnya oleh kepala Jawatan Agama Daerah.*
- (4) *Seorang yang nikah, menjatuhkan talak atau merujuk, diwajibkan membayar biaya pencatatan yang banyaknya ditetapkan oleh Menteri Agama. dari mereka yang dapat menunjukkan surat keterangan tidak mampu dari kepala desanya (kelurahannya) tidak dipungut biaya. Surat keterangan ini diberikan percuma. Biaya pencatatan nikah, talak, dan rujuk dimasukkan di dalam Kas Negeri menurut aturan yang ditetapkan oleh Menteri Agama.*
- (5) *Tempat kedudukan dan wilayah (ressort) pegawai pencatat nikah ditetapkan oleh kepala Jawatan Agama Daerah.*
- (6) *Pengangkatan dan pemberhentian pegawai pencatat nikah diumumkan oleh kepala Jawatan Agama Daerah dengan cara yang sebaik-baiknya.*

¹¹⁹ Pasal 1, Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk.terdapat enam (6) Pasal di dalam regulasi tersebut, dimulai dari Pasal 1 hingga Pasal 6.

Undang-Undang ini menurut Muhammad Latif Fauzi menempatkan pencatatan pernikahan dilakukan oleh pegawai yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat lain yang ditunjuk.¹²⁰ Undang-Undang tersebut juga dipertegas kembali oleh Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 Tentang Penetapan Berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia tanggal 21 Nopember 1946 Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk di Seluruh Daerah Luar Jawa dan Madura. Pasal 1, Pasal 2 dan Memori Penjelasan atas Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 1954 Tentang Penetapan Berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia Tanggal 21 Nopember 1946, yang mulanya hanya di pulau Jawa dan Madura, kembali disusul atas persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat untuk mencabut beberapa regulasi yang pernah berlaku mengenai pencatatan nikah, talak, dan rujuk, kemudian dihapus untuk seluruh daerah luar Jawa dan Madura.¹²¹

Sebaliknya, pada aspek kedua dikenal dalam istilah lain seperti nikah kampung, nikah di bawah tangan atau nikah *sirri*, berarti nikah menurut aturan desa, pernikahan tidak resmi, atau nikah rahasia.¹²² Hal ini sudah mengakar serabut dalam realitas masyarakat di Indonesia, sehingga pernikahan ini hanya

¹²⁰ Muhammad Latif Fauzi, *Aligning Religious Law and State Law: Street-Level Bureaucrats and Muslim Marriage Practices in Pasuruan, Indonesia*, 79-81.

¹²¹ Selengkapnya lihat Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 Tentang Penetapan Berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia tanggal 21 Nopember 1946 Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk di Seluruh Daerah Luar Jawa dan Madura. Kemudian pada masa pasca reformasi, Kementerian Agama membuat aturan pelaksana pencatatan pernikahan, sehingga undang-Undang tersebut kemudian diatur di dalam aturan pelaksana, seperti Peraturan Menteri Agama Nomor 20 Tahun 2019 Tentang Pencacatan Pernikahan. Pasal 1, Pasal 2, Pasal 3, Pasal 4, Pasal 5, Pasal 6, Pasal 9, Pasal 10, Pasal 11, Pasal 12, Pasal 13, Pasal 14, Pasal 15, Pasal 16, Pasal 17, Pasal 20, Pasal 21, Pasal 22, Pasal 23, Pasal 24, Pasal 25, Pasal 26, pasal 27, Pasal 28, Pasal 29, Pasal 30, Pasal 31, Pasal 32, Pasal 35.

¹²² Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, 196-203.

memerlukan cara yang disepakati Bersama mempelai, boleh dilakukan secara legal formal, maupun informal. Artinya, pernikahan muslim akan terjadi jika adanya kesepakatan dari kedua belah pihak laki-laki dan perempuan, soal peraturan, ini menunjukkan selera dari kedua belah pihak tersebut.

Pada kasus yang diteliti Sheila Fakhria, melihat aturan mengenai status perempuan yang menikah dan wali nikah atas anak perempuan hasil dari nikah hamil. Penjelasan nya mengungkapkan bahwa perwalian ini mengacu pada hukum negara dan KHI karena praktik penetapan wali nikah anak akibat nikah hamil lebih cenderung berdasarkan pada aturan KHI, sedangkan status anak sebagai anak secara administratif mengacu pada UU negara.¹²³ Penjelasan ini menunjukkan bahwa KUA memiliki kecenderungan masih mempertahankan *fikih* dalam menentukan wali nikah karena doktrin ini ditandai atas dominasi budaya dan lingkungan pesantren. Meskipun permasalahan ini masih muncul, namun mengenai survey kepuasan layanan Pencatatan Nikah KUA tahun 2019 menunjukkan angka kepuasan sebesar 77,28%, yang diukur atas 9 komponen, seperti: 1) produk spesifikasi, 2) biaya tarif, 3) waktu, 4) sarana dan prasarana, 5) persyaratan, 6) sistem dan mekanisme, 7) kompetensi tugas, dan 8) perilaku tugas, 9) penanganan pengaduan.¹²⁴ Di sisi lain juga, capaian bimbingan perkawinan secara kinerja sejak 2017-2019, di dapatkan misalnya tahun 2017

¹²³ Sheila Fakhria, "Legal Reform and Fikih Authorities: The Determination of Marriage Guardianship for Child of a Pregnant Married in Regency of Religious Affairs Office (KUA) Kediri", In *ICI 2020: Proceedings of the 2nd International Conference on Islamic Studies*, Edited by Mukhibat, Khoirul Fathoni, Fitra Rizal, Andistra Candra Yusro, and Robbi Rahim, Ponorogo, Indonesia 27-28 October, 2020: 168-179.

¹²⁴ Kementerian Agama RI, *Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024*, (Jakarta: Kemenag RI, 2020), 30.

target calon pengantin terbimbing sebanyak 149.646 pasang yang terealisasi sebesar 67% atau sebanyak 100.263 pasang. Tahun 2018 target calon pengantin terbimbing sebanyak 149.646 pasang yang teralisasi 84% atau sebanyak 125.703 pasang. Selanjutnya pada tahun 2019 bimbingan perkawinan yang ditergetkan untuk pranikah regular sebanyak 151.470 pasang dengan terealisasi sebanyak 124.729 pasang, untuk pranikah mandiri sebanyak 57.787 pasang dengan teralisasi sebanyak 47.585 pasang, dan untuk bimbingan pranikah usia remaja usia nikah (21) sebanyak 58.920 orang, yang terealisasi sebanyak 48.518 orang.¹²⁵

Pada penelitian Adriaan Bedner dan Stijn van Huis bahwa pencatatan pernikahan dan proses perceraian ialah titik fokus kontestasi dalam hukum keluarga Islam.¹²⁶ Seperti proses pernikahan yang tidak dicatat oleh negara selain nikah di bawah tangan yang biasa terjadi di Indonesia, nikah *mut'ah* juga mendapatkan posisi yang sama dalam praktiknya yang tidak dicatat,¹²⁷ tentu saja akan mengakibatkan posisi perempuan terdiskriminasi oleh praktik yang tidak mendapatkan perlindungan hukum.¹²⁸

¹²⁵ Kementerian Agama RI, *Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024*, 31.

¹²⁶ Adriaan Bedner and Stijn van Huis, "Plurality of marriage law and marriage registration for muslims in Indonesia: a plea for pragmatism", *Utrecht Law Review*, Volume 2, Issue 2, 2010: 175-191.

¹²⁷ Selengkapnya terkait praktik nikah *mut'ah* dapat dibaca pada, Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis, "Mut'ah Marriage: Between Human Right and *Maqashid Shari'ah*", in Mukhibat, Khoirul Fathoni, Fitra Rizal, Andistra Candra Yusro, and Robbi Rahim (Eds), *ICIS 2020 Proceedings of the 2nd International Conference on Islamic Studies*, Poorogo 27-28 October 2020, (Ponorogo: CCER EAI, 2020), 238-246.

¹²⁸ Lihat juga wacana lainnya yang bersentuhan dengan praktik pernikahan dan posisi perempuan dalam hal pemenuhan hak-hak asasi manusia pada, Linsey Harlan, Paul B. Courtright (Ed), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, (New York, Oxpord: Oxpord University Press, 1995). 3, 19, 60, 92, 119, 137, 160, 184, 204. Lihat juga Sabita Singh, *The Politics of Marriage in Medieval India: Gender and Alliance in Rajasthan*, (India: Oxpord University Press, 2019). Bandingkan dengan Rajni Palriwala and Patricia Uberoi, *Marriage, Migration and Gender*, (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 2008). 23,

Aturan hukum dan penggunaannya menurut Julia Black bahwa setiap kelompok besar harus menjadikan aturan umum, standar, dan prinsip sebagai instrument utama dalam kontrol sosial.¹²⁹ Tentu saja Indonesia mempunyai sistem hukum nasional, namun tidak meninggalkan produk hukum lain yang kini dikenal sebagai hukum adat dan agama, atau dalam Bahasa lain menganut pluralisme hukum.¹³⁰ Hal ini bagi Brian D. Lepard ialah salah satu tujuan yang juga oleh piagam PBB sebagai penghormatan terhadap hak asasi manusia dan kebebasan dasar untuk semua tanpa membedakan ras, jenis kelamin, Bahasa, atau agama. lebih jauh lagi, PBB menegaskan mengenai penghormatan universal dan ketaatan, hak asasi manusia dan kebebasan mendasar untuk semua.¹³¹

Ada hal yang menarik dalam pandangan M. N. S. Sellers mengenai validitas hukum, menurutnya bahwa validitas hukum sebenarnya ialah pembenaran moral yang mendasari hukum itu sendiri. Valid dalam bidang hukum¹³² mempunyai tiga pengertian; *Pertama*, beberapa undang-undang itu

63, 78, 98, 125, 152, 180, 215, 235, 261, 286, 303. Xiaoping Cong, *Marriage, Law, and Gender in Revolutionary China, 1940-1960*, (UK: Cambridge University Press, 2016). 27, 29, 65, 105, 107, 139, 173, 209, 244.

¹²⁹ Julia Black, *Rules and Regulators*, (Oxford, New York: Clarendon Press Oxford, 1987), 5-19.

¹³⁰ Pada penelitian Brian Z. Tamanaha mengistilahkan pluralisme hukum yang diakui negara sebagai “*weak*” (lemah) dan hukum yang independent sebagai “*strong*” (kuat). Istilah ini pertama kali diperkenalkan Griffiths antara pluralisme hukum ‘lemah’ dan ‘kuat’ yang diperjelas oleh Merry antara “klasik” dan “baru”. Lihat selengkapnya Brian Z. Tamanaha, *Realistic Socio-Legal Theory: Pragmatism and A Social Theory of Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1999), 10-13. Saya memahaminya bahwa pluralisme hukum ‘lemah’ ini menjauhkan studi hukum poskolonial, sedangkan pluralisme hukum ‘kuat’ ini lebih melihat pada dasar sosiologis hukum yang independent dari negara, atau suatu keadaan empiris seperti koeksistensi dalam tatanan hukum dari kelompok sosial tidak menjadi suatu sistem.

¹³¹ Brian D. Lepard, *Rethinking Humanitarian Intervention: A Fresh Legal Approach Based on Fundamental Ethical Principles in International Law and World Religions*, (Pennsylvania State University Press, 2002), 3-7.

¹³² Bahkan hukum dan validitasnya tidak hanya membatasi moralitasnya, seperti menghalangi kegiatan perempuan karena seks atau jenis kelamin untuk lebih lengkap terkait hukum, kesetaraan,

sah atau valid (valid secara aktual) karena itu memang layak untuk dipatuhi. *Kedua*, beberapa undang-undang berlaku, sah, atau valid (valid secara hukum) karena sistem hukum tertentu yang menegaskan harus dipatuhi. *Ketiga*, beberapa undang-undang berlaku, sah, atau valid (valid secara moral) karena sistem hukum belum membuatnya sah secara hukum, seseorang dapat membenarkan secara moral untuk melakukannya. Perbedaan keabsahan moral, hukum, dan aktual ini yang menjadikan hukum tertulis paradoks validitas dan paradoks validasi.¹³³ Seperti misalnya pembahasan Anyer M. Emon yang fokus membahas aturan *dhimmi* dan toleransi di negara muslim, ia menerangkan bahwa muslim yang mengikuti aturan hukum Islam terdapat banyak perdebatan dalam penerapan aturan tersebut, sehingga memunculkan bukti sikap yang diskriminatif dan Islam ialah agama yang tidak toleran karena mengatur tentang perlakuan terhadap penduduk non-muslim, meskipun demikian Islam dan toleransi tidak dapat dijawab secara mentah dan satu arah.¹³⁴ Penjelasan ini akan berdampak jika Indonesia ialah negara Islam, hanya saja Indonesia negara dengan mayoritas muslim, tetapi sistem hukum yang dibangun atas dasar

dan seks dapat di baca pada Seema Patel, *Inclusion and Exclusion in Competitive Sport: Soci-legal and regulatory perspectives*, (Oxon, New York: Routledge, 2015), 37-57, 61-84, 85-108.

¹³³ Paradoks validitas mengakui bahwa kita memiliki kewajiban untuk mematuhi hukum, meskipun penguasa atau rezim itu buruk dan hukumpun sebenarnya berlaku pula. Untuk paradoks validasi biasanya hukum yang mengikat untuk dipatuhi karena valid secara hukum (divalidasi) dari rezim yang dibenarkan, meskipun hukum itu sendiri buruk. Kedua paradoks ini menurutnya ialah menentukan pembenaran moralnya dan menjelaskan peran penting yang dimainkan hukum dalam menentukan kewajiban moral dari mereka yang tunduk padanya. Selengkapnya dapat dilihat pada, M. N. S.Sellers, *Republican Legal Theory: The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 56-61.

¹³⁴ Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis nad Others in the Empire of Law*, (UK: Oxford University Press, 2012). 1-30.

Pancasila, bukan hukum Islam, seperti yang telah di jelaskan di awal pembahasan tulisan ini.

Penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa adanya dinamika dalam memelihara interlegalitas hukum di Indonesia, karena polemik atas kelompok yang ingin mewujudkan negara Islam dan *khilafah* belum berlaku surut. Momentum ini selalu ada ketika kontestasi politik nasional dan regional berlangsung, sebagai pihak atau kelompok yang berjuang atas penegakan Islam sebagai dasar negara beranggapan bahwa hukum Islam ialah hukum yang paling baik untuk diterapkan dan wajib untuk diperjuangkan atas nama agama. Penjelasan tersebut menandakan bahwa hukum Islam ialah hukum yang satu-satunya dinilai paling terbaik, dengan mereduksi keragaman hukum yang ada di dalam komunitas tertentu yang berlaku sejak lama, sehingga realitas hukum lain yang hidup di komunitas tertentu selain Islam atau masyarakat muslim terlihat *vis a vis* dengan hukum Islam. Realitas antar hukum ini bagaimanapun juga dalam kacamata yang lebih luas, hukum Islam dan hukum adat ialah salah satu hukum dari komunitas tertentu, atau dalam Bahasa Brian Z. Tamanaha ialah hukum masyarakat (*community law*),¹³⁵ sehingga antara satu norma hukum dengan norma lain terkadang saling bertentangan.

Sedikit keluar konteks untuk dijadikan sebagai perbandingan, Stephen Cornell menjelaskan beberapa hal mengenai pemerintahan adat sebagai posisi dan praktik keadilan, seperti bangsa Nisga'a sebagai pribumi di wilayah British

¹³⁵ Brian Z. Tamanaha, *Legal Pluralism Explained: History, Theory, Consequences*, (New York: Oxford University Press, 2021), 19.

Columbia, Kanada. Pada Tahun 1999 bangsa tersebut bersepakat secara Bersama-sama dengan pemerintah untuk menandatangani perjanjian untuk mendapatkan sebagian tanah adat mereka dan hak pemerintah sendiri, hak membuat undang-undang, hak untuk menyelesaikan perselisihan, dan mengontrol penuh mengenai tanah mereka. Kemudian tahun 2000 disepakati dan disahkan oleh Senat Kanada dan ketentuan Persetujuan Kerajaan untuk diberlakukan.¹³⁶ Ini salah satu contoh bahwa suatu negara memberikan porsi kepada komunitas tertentu sebagai komunitas pribumi dalam memerintah dan menyusun undang-undang yang berkaitan dengan tradisi dan wilayah adatnya.

Uraian tersebut dapat dimaknai oleh apa yang disebut David Nelken sebagai ide hukum harus ditafsirkan secara sosiologis,¹³⁷ sehingga masyarakat Tengger sebagai sub Jawa¹³⁸ yang hidup di daerah pegunungan tidak harus menerapkan sistem hukum nasional secara normatif belaka, melainkan perlu di dalam mengenai adat, khususnya dalam hal ini mengenai pernikahan. Praktik pernikahan masyarakat Tengger seperti yang dijelaskan pada topik penjelasan

¹³⁶ Stephen Cornell, "Justice as Position, Justice as Practice: Indigenous Governance at the Boundary", in Jennifer Hendry, Melissa L. Tatum, Miriam Jorgensen, Deirdre Howard-Wagner (eds), *Indegenous Justice: New Tools, Approches, and Spaces*, (UK:Palgrave Macmillan, 2018). 11-26.

¹³⁷ Richard Nobles and David Schiff (ed), *Law, Society and Community: Socio-Legal Essays in Honour of Roger Cotterrel*, (England, USA: Ashgate, 2014). 23-38.

¹³⁸ E. M. Uhlenbeck menjelaskan peradaban Jawa dan Madura secara rinci terkait asal-muasal, Bahasa, hingga literatur yang berkaitan dengannya. Baca selengkapnya E. M. Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, (Netherlands: Koninklijk Instituut Voor Taat-, Land- En Volkenkunde, S-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1964), 42, 45, 54, 60, 108, 142. Terkait politik Madura, Yanwar Pribadi secara rinci membahasnya, walaupun mungkin tidak berhubungan dengan topik pembahasan saya, tetapi tradisi Islam yang dijelaskan dalam peneitiannya sangat relevan secara global akademik dan nuansa tradisi Islam di Indonesia secara merata mempunyai ideologi yang belum dapat dilepaskan dari budaya lokal. Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*, (London and New York: Routledge, 2018). 5-7.

sebelumnya ialah salah satu dari banyaknya keunikan yang ada di Indonesia, sehingga dalam bidang hukum, perlu digali secara sosiologis.

4. Interlegalitas dalam Konteks Perkawinan Muslim

Gambaran interlegalitas dalam konteks masyarakat muslim di Indonesia, umumnya berkaitan dengan masalah pernikahan, waris, dan bidang pertanahan. Namun dalam topik pernikahan ini, pernikahan secara teoretik telah menjadi permasalahan global akademik, seperti menurut Martha C. Howell masalah properti¹³⁹ yang lebih dekat dengan garis keturunan laki-laki dari hasil pernikahan, kemudian Nancy yang melihat pernikahan di Timur Tengah merupakan konsep dan institusi yang sangat penting, sehingga potensi organisasinya sering diakui secara eksplisit oleh muslim, yang berdasar dari akad nikah itu sendiri.¹⁴⁰

Hal lainnya dalam penelitian Anna R. Igra yang menyorot perceraian dalam kerangka pernikahan dan keluarga.¹⁴¹ Sejarah pernikahan dan perkembangannya di dunia dibahas oleh Caroline Sweetman, begitu juga Naana Otoo-Oyortey dan Sonati Pobi yang lebih menyoroti jaringan dan masalah kunci kebijakannya, kemudian Amali Philips menganalisisnya dari sikap budaya dengan konteks penelitian di Sri Lanka, terkait negosiasi kekerasan dalam pernikahan di Kamboja oleh Rebecca Surtees, dan Elizabet Chacko yang

¹³⁹ Martha C. Howell, *The Marriage Exchange: Property, Social Place, and Gender in Cities of the Low Countries, 1300-1550 (Women in Culture and Society Series)*, (Chicago, London: University of Chicago Press, 1986). 72-96, 97-123.

¹⁴⁰ Nancy Tapper, *Bartered Brides: Politics, gender and marriage in an Afghan tribal society*, (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1991), 14, 25, 43, 45, 139, 141, 157, 181, 205, 207.

¹⁴¹ Anna R. Igra, *Wives without Husbands: Marriage, Desertion, and Welfare in New York, 1900-1935 (Gender and American Culture)*, (USA: North Carolina Press, 2007), 27, 63, 82, 98.

membahas perkembangan pernikahan dan status perempuan di Kerala, India.¹⁴² Sementara penelitian Jacky Bratton dalam dunia modern hiburan London menempatkan manajemen dan gaya yang berpusat pada perempuan, menantang gender, yang tergambar bahwa industri hiburan justru lebih dinamis dan dipimpin oleh perempuan di jantung Kerajaan Inggris.¹⁴³ Dalam konteks lain, pernikahan juga menjadi terlarang jika berhubungan dengan pertahanan keamanan negara, seperti yang diteliti oleh Karen Kern mengenai larangan pernikahan yang dilarang oleh pemerintahan Ottoman antara perempuan Ottoman dan Laki-laki Iran pada tahun 1874.¹⁴⁴ Pernikahan dalam aspek politik, praktik pernikahan dan perubahan sistemnya, hingga reformasi pernikahan secara ideologi yang menuntut transformasi hukum pernikahan di Mesir diteliti oleh Kenneth M. Cuno.¹⁴⁵

Pada konteks gender di Indonesia (khususnya wilayah Jawa), misalnya Laine A. Berman menampilkan bahwa secara ideologis, pemerintahan Orde Baru terlihat membedakan rakyatnya atau memisahkan peran laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat. Perempuan tidak mempunyai peran dalam politik. Pedoman resmi negara atau Garis Besar Haluan Negara (GBHN) menegaskan bahwa peran perempuan; 1) sebagai isteri dan pendamping

¹⁴² Caroline Sweetman (Ed), *Gender, Development, and Marriage (Oxfam Focus on Gender Series)*, (Oxfam: Oxfam Publication, 2003), 2, 9, 20,30, 42, 52, 70.

¹⁴³ Jacky Bratton, *The Making of the West End Stage: Marriage, Management and the Mapping of Gender in London, 1830-1870*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 2011). 9-12, 70, 71, 128, 147, 158, 159, 161, 162.

¹⁴⁴ Karen Kern, *Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Province of Iraq*, (New York: Syracuse University Press, 2011), 114, 138.

¹⁴⁵ Kenneth M. Cuno, *Modernizing Marriage: Family, Ideology, and Law in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Egypt*, (New York: Syracuse University Press, 2015), 19, 45, 77, 123,158, 185.

suaminya, 2) sebagai pendidik dan pembudidaya generasi muda, 3) sebagai pengatur rumah tangga, 4) sebagai pekerja yang menambah penghasilan rumah tangga, 5) sebagai anggota organisasi masyarakat, seperti organisasi perempuan. Artinya perempuan tidak memiliki peran utama dalam pembangunan bangsa, kecuali fokus pada keluarga, sehingga disimpulkan oleh Berman lebih mencitrakan dominasi paternalism negara dan feodalisme Jawa.¹⁴⁶ Tentu saja dampak dari budaya yang patriarkis ini berakibat pada tanggung jawab laki-laki (atau suami) dalam konteks rumah tangga hampir tidak dapat memenuhi tanggung jawab material dan non material, ini karena suami merasa mempunyai kekuasaan di dalam rumah tangga.¹⁴⁷

Realitas perkawinan muslim di Indonesia sebagai bagian dari interlegalitas merupakan bagian dari norma hukum, atau dalam istilah lainnya, seperti Wojciech Sadurski menyebutnya “*moral consensus*” (konsensus moral) atau “*community standards*” (standar komunitas),¹⁴⁸ sedangkan Ruth A. Miller menyebut apa yang telah dipraktikan ini selama berabad lamanya sebagai “*consent and bodily integrity*” (persetujuan dan integritas tubuh).¹⁴⁹ Apalagi masyarakat adat yang terjaga ini bagian dari sejarah masa lalu,¹⁵⁰

¹⁴⁶ Laine A. Berman, *Speaking through the Silence: Narratives, Social Conventions, and Power in Java*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998), 25, 30, 50, 66, 70, 73.

¹⁴⁷ Tanggung jawa material berupa nafkah makan, tempat tinggal dan pakaian, sedangkan non material berupa Pendidikan, pembimbingan, perlindungan, kasih sayang dan menghargai. M. Harir Muzakki, Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis, dan Anis Hidayatul Imtinah, “Women and Divorce in Ponorogo, East Java: Responsibility of The Husband in The Family”, *Madina*, Volume 24, No 2, 2020: 201-212.

¹⁴⁸ Wojciech Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, (Netherlands: Springer+Science+Business Media, 1990). 38-44.

¹⁴⁹ Ruth A. Miller, *The Limits of Bodily Integrity: Abortion, Adultery, and Rape Legislation in Comparative Perspectives*, (England, USA: Asghte, 2007). 6-9.

¹⁵⁰ Soal sejarah dapat dilihat pada tulisan R. Soekmono mengenai sejarah Indonesia. R. Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 2*, Jilid Kedua, (Yogyakarta: Kanisius, 1973), 35-70.

meskipun menurut Lauren Benton dan Richard J. Ross konsep pluralisme hukum bermasalah,¹⁵¹ namun bagaimanapun juga menurut Kirsten McConnochie bahwa peran hukum adat berperan penting dalam pembangunan atau sebagai komponen penting dalam mewujudkan akses keadilan.¹⁵²

Kaveri Qureshi memandang bahwa pluralisme hukum klasik lebih mengidentifikasi hukum adat sebagai *shari'ah* atau diterjemahkan sebagai hukum Islam.¹⁵³ Jika dikaitkan dengan sistem millet (*millet system*), maka pengaturan populasi yang menjalankan hukumnya berdasarkan populasi agama, bukan wilayah atau bahasa. Sistem millet ini terdiri dari anggota komunitas agama yang masing-masing mempunyai organisasi internalnya sendiri yang dikendalikan oleh hirarki agama.¹⁵⁴

Interlegalitas yang ditulis oleh Christopher J. Borgen dan Rachel E. Barkow,¹⁵⁵ menegaskan bahwa konsep merujuk pada hubungan antar sistem hukum dan cara di mana mereka saling berinteraksi dan saling mempengaruhi (*complementary*). Model tradisional sistem hukum sebagai unit yang terpisah dan mandiri tidak lagi cukup dalam dunia yang semakin terhubung dan globalisasi (*intersection*), di mana sistem hukum sering saling tumpang tindih, menyilang, bersebrangan (*crossing*) dan berinteraksi dalam cara yang

¹⁵¹ Lauren Benton and Richard J. Ross, *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, (New York and London: New York University Press, 2013), 1-17.

¹⁵² Kirsten McConnochie, *Governing Refuges: Justice, Order and Legal Pluralism*, (Oxon, New York: Routledge, 2014), 12-15.

¹⁵³ Kaveri Qureshi, *Marital Breakdown among British Asians: Conjugalities, Legal Pluralism and New Kinship*, (London: Palgrave Macmillan, 2016), 155-164.

¹⁵⁴ Elham Manea, *Women and Shari'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*, (London, New York: I.B Tauris, 2016), 54-67.

¹⁵⁵ Christopher J. Borgen dan Rachel E. Barkow. "Interlegality", in *The Oxford Handbook of Comparative Law*, edited by Martin Shapiro dan Pierre Legrand. 825-843. Oxford University Press, 2006.

kompleks yang juga saling penetrasi. Bab tersebut dimulai dengan membahas berbagai bentuk interlegalitas yang dapat terjadi, termasuk pengaruh hukum internasional pada sistem hukum domestik, interaksi antar sistem hukum domestik yang berbeda, dan peran norma hukum transnasional dalam membentuk perilaku aktor non-negara. Kemudian melanjutkan untuk mengkaji implikasi interlegalitas untuk berbagai masalah hukum, termasuk konflik hukum, pluralisme hukum, dan penegakan norma hukum. Artinya, secara keseluruhan, interlegalitas menyediakan analisis yang memikirkan dan tajam tentang cara di mana sistem hukum saling berinteraksi dan saling mempengaruhi dalam dunia modern. Ini menawarkan wawasan yang bernilai bagi para sarjana hukum, praktisi, dan pembuat kebijakan yang tertarik pada kompleksitas hukum banding dan tantangan dan peluang yang ditawarkan oleh interlegalitas.

Pada penjelasan Satvinder Juss dan David Nelken,¹⁵⁶ interlegalitas adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan hubungan dan interaksi antara sistem hukum yang berbeda, termasuk sistem hukum nasional, regional, dan internasional. Kajian interlegalitas mempelajari bagaimana sistem hukum berinteraksi satu sama lain dan bagaimana hukum yang berlaku di suatu tempat dapat mempengaruhi atau diinterpretasikan oleh sistem hukum yang berbeda. Interlegalitas dapat terjadi pada berbagai tingkatan, mulai dari tingkat individu hingga tingkat internasional. Pada tingkat individu, interlegalitas dapat terjadi

¹⁵⁶ Satvinder Juss dan David Nelken, *The Oxford Handbook of Interlegalities* (Oxford University Press, 2014), 43.

ketika seseorang terlibat dalam kegiatan yang diatur oleh lebih dari satu sistem hukum, misalnya ketika seseorang tinggal di suatu negara tetapi bekerja untuk perusahaan yang terdaftar di negara lain. Pada tingkat organisasi, interlegalitas dapat terjadi ketika suatu organisasi terlibat dalam kegiatan yang diatur oleh lebih dari satu sistem hukum, misalnya ketika suatu perusahaan yang terdaftar di suatu negara beroperasi di negara lain yang memiliki sistem hukum yang berbeda. Pada tingkat internasional, interlegalitas dapat terjadi ketika sistem hukum nasional berinteraksi satu sama lain, misalnya ketika suatu perjanjian internasional dibuat antara dua negara yang memiliki sistem hukum yang berbeda.

Kajian interlegalitas sangat penting karena sistem hukum yang berbeda dapat memiliki prinsip, aturan, dan prosedur yang berbeda, yang dapat mempengaruhi bagaimana suatu kegiatan atau transaksi dianggap sah atau tidak sah. Dengan memahami bagaimana sistem hukum berinteraksi satu sama lain, kita dapat memahami bagaimana hukum di suatu tempat dapat mempengaruhi hukum di tempat lain, dan bagaimana perbedaan hukum dapat diatasi melalui mekanisme seperti kemitraan hukum dan harmonisasi hukum.

Jadi, dapat dipahami bahwa interlegalitas ialah hubungan antar sistem hukum yang saya simpul ke dalam istilah: 1) saling tumpang tindih, menyilang, dan bersebrangan (*crossing*), 2) interpenetrasi, 3) saling mempengaruhi (*contemlepartmentary*), dan 4) sebagai titik pertemuan antar sistem hukum (*intersection*).

a. *Crossing*

Pada penjelasan ini bahwa bentuk sistem hukum yang sering saling tumpang tindih, menyilang, dan bersebrangan (*crossing*) dalam konteks interlegalitas perkawinan muslim adalah proses menikahi seseorang dari agama yang berbeda. Dalam Islam, seorang laki-laki muslim diperbolehkan menikahi perempuan dari agama lain, tetapi seorang perempuan muslim tidak diperbolehkan menikahi laki-laki dari agama lain kecuali laki tersebut juga muslim. Banyak orang yang mempertanyakan alasan mengapa hanya laki-laki yang diizinkan untuk menikahi orang dari agama lain, tetapi tidak perempuan. Ini terkait dengan prinsip-prinsip kekerabatan dalam Islam, di mana anak-anak dianggap turun dari ayahnya dan bukan dari ibunya. Oleh karena itu, anak-anak yang dihasilkan dari perkawinan antara seorang laki-laki muslim dan seorang perempuan dari agama lain akan dianggap sebagai muslim, sementara anak-anak yang dihasilkan dari perkawinan antara seorang perempuan muslim dan seorang laki-laki dari agama lain akan dianggap sebagai non-muslim. Namun, meskipun demikian, ada beberapa pemahaman di kalangan muslim yang mengatakan bahwa seorang perempuan muslim juga diperbolehkan menikahi laki-laki dari agama lain jika laki-laki tersebut tidak akan mengajaknya keluar dari agama Islam. Hal ini dilakukan untuk menghindari masalah kekerabatan yang mungkin timbul di kemudian hari.

Jadi, dalam interlegalitas perkawinan muslim, istilah *crossing* dapat mengacu pada proses menikahi seseorang dari agama yang berbeda dan adat berbeda. Dalam Islam, hanya pria yang diperbolehkan menikahi perempuan dari agama lain, tetapi ada pemahaman yang mengatakan bahwa seorang perempuan muslim juga diperbolehkan menikahi pria dari

agama lain jika pria tersebut tidak akan mengajaknya keluar dari agama Islam.

b. Interpenetrasi

Istilah interpenetrasi dalam konteks interlegalitas perkawinan muslim adalah proses di mana seorang perempuan dari agama lain menikahi seorang laki-laki muslim dan kemudian memeluk agama Islam. Dalam hal ini, perempuan tersebut dianggap telah terintegrasi ke dalam agama Islam. Dalam Islam, seorang perempuan dari agama lain yang menikahi seorang laki-laki muslim dianggap telah memeluk agama Islam, dan selanjutnya dianggap sebagai seorang Muslimah. Perempuan tersebut harus mematuhi aturan-aturan agama Islam yang berlaku, termasuk aturan-aturan tentang shalat, puasa, dan zakat.

Interpenetrasi dalam interlegalitas perkawinan Muslim juga dapat terjadi dalam kasus di mana seorang laki-laki dari agama lain menikahi seorang perempuan muslimah. Dalam hal ini, pria tersebut harus memeluk agama Islam sebelum ia dianggap sah menikahi perempuan tersebut. Secara umum, interpenetrasi dalam interlegalitas perkawinan muslim dianggap sebagai cara untuk memperkuat hubungan keluarga dan membentuk keluarga yang harmonis. Interpenetrasi juga dianggap sebagai cara untuk memastikan bahwa anak-anak yang dihasilkan dari perkawinan tersebut dianggap sebagai Muslim, sehingga mereka dapat mengikuti aturan-aturan agama Islam yang berlaku.

c. **Saling Mempengaruhi (*Complementary*)**

Istilah *complementary* dalam konteks interlegalitas perkawinan muslim berarti mencocokkan atau melengkapi satu sama lain. Dalam hal ini, *complementary* dapat merujuk pada proses di mana seorang pria dan seorang wanita yang akan menikah dipilih atau dipasangkan berdasarkan kesesuaian agama, kebiasaan, dan latar belakang keluarga. Dalam Islam, seorang pria dan seorang wanita yang akan menikah dianggap sebagai cocok jika keduanya memiliki agama, kebiasaan, dan latar belakang keluarga yang sesuai. Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa perkawinan tersebut akan harmonis dan dapat menghasilkan keturunan yang sehat secara fisik maupun spiritual.

Secara umum, proses *complementary* dalam interlegalitas perkawinan Muslim dianggap penting untuk memastikan bahwa seorang pria dan seorang wanita yang akan menikah memiliki kesesuaian yang diperlukan untuk membentuk keluarga yang harmonis dan dapat memenuhi tanggung jawab agama masing-masing.

d. ***Intersection***

Istilah *intersection* dalam konteks interlegalitas perkawinan Muslim berarti persimpangan atau pertemuan antara dua agama yang berbeda. Dalam hal ini, *intersection* dapat merujuk pada situasi di mana seorang laki-laki dan seorang perempuan yang akan menikah memiliki agama yang berbeda. Di Indonesia, interlegalitas hukum perkawinan adat dan Islam dapat menjadi masalah jika seorang warga negara Indonesia

menikah dengan cara yang diakui oleh hukum adat, namun tidak diakui oleh hukum Islam, atau sebaliknya. Misalnya, jika seorang warga negara Indonesia menikah menggunakan hukum adat, namun kemudian memutuskan untuk berpisah dengan cara yang diakui oleh hukum Islam, maka akan diperlukan bantuan hukum untuk menyelesaikan masalah tersebut, karena hukum adat dan hukum Islam mungkin berbeda mengenai cara memutuskan pernikahan. Contoh konkret interlegalitas hukum perkawinan adat dan Islam di Indonesia dapat dilihat pada kasus seorang warga negara Indonesia yang menikah menggunakan hukum adat di suatu daerah, kemudian pindah ke daerah lain di Indonesia yang menganut hukum Islam. Dalam kasus ini, hukum adat yang berlaku di daerah asal mungkin tidak diakui di daerah yang baru, sehingga akan diperlukan bantuan hukum untuk menyelesaikan masalah tersebut.

Intersection (titik pertemuan) dalam interlegalitas hukum perkawinan adat dan Islam di Indonesia dapat dianggap sebagai suatu masalah karena seringkali terdapat konflik antara hukum adat dan hukum Islam dalam hal peraturan-peraturan tentang perkawinan. Salah satu contoh masalah *intersection* dalam interlegalitas hukum perkawinan adat dan Islam di Indonesia adalah terkait dengan masalah poligami. Di beberapa daerah di Indonesia, hukum adat memperbolehkan seseorang untuk menikah dengan lebih dari satu orang (poligami), sementara hukum Islam hanya memperbolehkan seseorang untuk menikah dengan satu orang

saja. Hal ini dapat menyebabkan konflik bagi individu yang ingin menikah sesuai dengan hukum adat namun dianggap melanggar hukum Islam.

Sementara itu, contoh lain dari masalah *intersection* dalam interlegalitas hukum perkawinan adat dan Islam di Indonesia adalah terkait dengan masalah pemberian dana mahar (uang pertunangan) dalam perkawinan adat. Di beberapa daerah, hukum adat mengharuskan pihak pria untuk memberikan sejumlah dana mahar kepada pihak wanita sebagai simbol pertunangan. Namun, menurut hukum Islam, tidak ada kewajiban bagi pihak pria untuk memberikan dana mahar kepada pihak wanita. Hal ini dapat menyebabkan konflik bagi individu yang ingin menikah sesuai dengan hukum adat namun dianggap melanggar hukum Islam.

Pernikahan dalam konteks Islam mempunyai aneka permasalahan, terutama pada konteks institusi keagamaan dan tokoh agama. Pada bagian selanjutnya, dijelaskan bagaimana peran KUA terkait pernikahan muslim, selanjutnya menghubungkannya dengan pernikahan muslim Tengger dan pertautan antara Islam, negara, dan adat dalam praktik pernikahan, kemudian mengungkap sisi hambatan dan tantangan serta peluang dan kesempatan.

E. Kesimpulan

Diskripsi mengenai pluralisme hukum di Indonesia yang berhubungan dengan peraturan perkawinan muslim di Indonesia, dapat dilihat dari realitas hukum di Indonesia. Aspek pluralisme hukum yang bermuara di dalam hukum negara, hukum yang hidup di dalam masyarakat, dan moralitas keagamaan tidak terlepas dari pengaruhnya. Regulasi perkawinan muslim di Indonesia pada dasarnya telah

diatur dalam peraturan perundang-undangan, sehingga produk hukum yang berkaitan dengannya harus dilaksanakan sesuai ketentuan yang berlaku, termasuk Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang tidak termasuk produk hukum menjadi pegangan atau pedoman karena memuat uraian atau bahan-bahan hukum, pendapat hukum atau aturan hukum yang mengadopsi dari hukum Islam klasik atau fikih Syafi'i, selanjutnya hukum adat, kebijakan negara, dan pembaruan hukum Islam.

Pada konteks konstitusi negara atau regulasi dan kepranataan sosial, pernikahan muslim di Indonesia tidak terlepas dari produk hukum yang harus dilaksanakan sesuai ketentuan yang berlaku, Kompilasi Hukum Islam sebagai pedoman Kementerian Agama dan para hakim di Republik Indonesia, namun juga harus menyesuaikan hukum yang hidup di dalam masyarakat dan moralitas keagamaan yang berlaku di suatu tempat. Hal ini dapat dikatakan bahwa pernikahan muslim di Indonesia dihadapkan pada entitas hukum yang melebur dalam praktiknya atau dalam istilah lain disebut dengan realitas Interlegalitas perkawinan muslim di Indonesia, yang menjadi standar komunitas (*community standards*) atau konsensus moral (*moral consensus*). Peran Kantor Urusan Agama (KUA) juga sangat signifikan karena sebagai bagian dari upaya negara dalam membirokratisasikan perkawinan muslim di Indonesia dengan tujuan untuk mengakomodasi praktik perkawinan yang diselenggarakan melalui akad dan sah secara legal formal, baik secara agama dan negara, serta membantu mendaftarkan perkawinannya kepada negara (registrasi).

BAB III

PLURALISME HUKUM PERKAWINAN MASYARAKAT TENGGER

A. Pengantar

Pluralisme hukum mengenai perkawinan masyarakat Tengger merupakan suatu fenomena di mana terdapat lebih dari satu sistem hukum yang berlaku dalam masyarakat Tengger untuk mengatur perkawinan. Ini terjadi karena masyarakat Tengger terdiri dari berbagai kelompok etnis yang masing-masing memiliki tradisi dan norma hukum yang berbeda tentang perkawinan. Pluralisme hukum ini dapat menyebabkan konflik dan kesulitan dalam mengatur perkawinan di masyarakat Tengger. Namun, pluralisme hukum juga dapat memberikan fleksibilitas dan kebebasan bagi individu untuk memilih sistem hukum yang paling sesuai dengan kebutuhan dan nilai-nilai mereka.

Masyarakat Suku Tengger pada dasarnya sangat taat pada hukum positif yang berlaku di Indonesia dan hukum adat yang berlaku di wilayahnya, misalnya di Desa Wonokriti. Hal tersebut karena masyarakat Tengger dipimpin oleh dukun atau pemangku adat yang mengetuainya, sehingga hukum Adat tersebut mampu bersinkronisasi dan bersinergi dengan baik dengan hukum positif yang berlaku di Indonesia.¹ Untuk itu, sangat menarik bagi penelitian ini dalam mengungkap pluralisme perkawinan pada masyarakat Tengger, di Kabupaten Pasuruan, yaitu

¹ Fatmawati, "Peran Pemangku Adat Suku Tengger dalam menjalankan Sistem Hukum Adat", *Jurnal Rechts*, Volume 5, No. 1, 2016: 75-92.

dengan melihat konteks masyarakat Tengger, realitas keagamaan dan kebudayaan, kehidupan sosial, dan pluralisme perkawinan masyarakat Tengger. Dari situ dapat tergambar bahwa pluralisme perkawinan Tengger tidak terlepas dari keberadaan masyarakatnya.

Penjelasan di atas menjadi penting untuk diperdalam lagi dalam konteks pluralisme perkawinan Tengger. Lebih jauh lagi, secara rasiologis konteks masyarakat Tengger di Kabupaten Pasuruan, di Kecamatan Tosari, Tutar, dan Puspo,- merupakan pusat masyarakat Suku Tengger, secara sosiologis berdampingan dengan masyarakat muslim, dan secara administratif-yuridis masih di dalam satu wilayah Kabupaten Pasuruan. Ketiga dasar tersebut secara akumulatif dapat mempengaruhi proses, praktik, dan kekuasaan dari masyarakat Tengger dengan dasar memelihara adat dan kearifan lokal, sehingga lokasi yang dijadikan sebaga subjek penelitian terdiri dari: *Pertama*, Kecamatan Tosari, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Tosari, Desa Sadaeng, Desa Baledono, Desa Wonokitri, Desa Ngadiwono, Desa Kandangan, dan Desa Mororejo. *Kedua*, Kecamatan Tutar, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Ngadirejo, di Desa Ledok Pring. *Ketiga*, Kecamatan Puspo, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Keduwung. Jumlah keseluruhan dari pedesaan yang berada di dalam lingkup ketiga kecamatan tersebut, ialah 10 desa. Konteks tersebut ialah bagian dari suatu kajian dengan pendekatan *socio-legal* dan fenomenologi dalam melihat pluralisme perkawinan masyarakat Tengger.

B. Konteks Masyarakat Tengger



Gambar 3.1. diambil dari dokumentasi Pemerintahan Kabupaten Pasuruan

Tengger, pemukiman, dan aspek kepercayaan mempunyai keterkaitan satu dan lainnya. Tengger² satu dari sekian banyak suku yang ada di pulau Jawa, seperti suku Badui di Jawa Barat, suku Naga di Jawa Tengah, suku Samin di Jawa Timur,

² Telah banyak peneliti yang mengkaji seputar Tengger dari berbagai aspek, selengkapnya lihat Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princenton, 1985). 3, 17. H. Waluyo, *Dukungan-dukungan Pariwisata terhadap Perkembangan Ekonomi, Kasus Pariwisata Ngadisari*, (Jakarta: Departemen Pendidikan, 1993), 1-12. Widya Prakosa, *Masyarakat Tengger: Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 3-20. Begitu juga dengan proses Islamisasi di Tengger. Lihat selengkapnya Siti Zainab, “Islamisasi di Tengger Sukapura Probolinggo” *Skripsi*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1994), 14, 19, 21, 22. Lihat selengkapnya, Ambar Adrianto, *Manusia Tengger di Desa Ngadisari*, (Yogyakarta: Prapanca, 2001). 3, 4, 6, 10. Penabulu Foundation, “Hikayat Wong Tengger: Kisah Peminggiran dan Dominasi: Pentingnya Meningkatkan Keberdayaan Masyarakat Tengger untuk Melestarikan Kawasan Konservasi Balai Besar Taman Nasional Bromo Tengger Semeru”, (Penabulu Fondation, Mei 2013). 1, 4. Pada aspek kepranataan pemerintahan dapat dilihat selengkapnya pada Arief Budhyantoro, *Pusaran Waktu di Hila-Hila Tengger: Kajian Sejarah Pranata Pemerintahan dan Sosial; Studi Kasus di Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo*, (Surabaya: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LPPM), 2015), 19, 23, 24, 26, 28, 30, 35, 38, 44, 49. Badan Perencanaan Pembangunan Daerah, *Data Dinamis Provinsi Jawa Timur Triwulan 1-2018*, (Pemerintah Provinsi Jawa Timur, 2018), 2, 12, 50, 54, 57, 59, 61, 64, 75, 79, 8082, 83, 85, 98, 111-113, 116, 129, 136, 148, 151, 156, 165.

suku Tengger dan Osing di Banyuwangi.³ Pada penelitian ini, wilayah Kabupaten Pasuruan, di Kecamatan Tosari, Tutar, dan Puspo sebagai lokus penelitian karena masyarakat Tengger terpusat di tiga wilayah tersebut dan berdampingan dengan masyarakat muslim secara langsung.



Gambar 3.2. diambil dari dokumentasi dalam buku T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi

Suku Tengger memiliki keunikan tersendiri dari budaya lain yang ada di Indonesia, misalnya menurut T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi dalam Tata Ruang Permukiman dan Bentuk Rumah, setiap rumah tempat tinggal terdapat bangunan untuk ritual dan menempatkan roh leluhur, dalam setiap rumah memiliki skala dan pemukimannya memiliki pada setiap dusun. Selanjutnya pada setiap dusun terdapat 4 (empat) pendanyangan yang setiapnya memiliki tempat yang berbeda yang mewakili arah mata angin dan satu titik pusatnya ada di tengah desa “*kancingan desa*”, lokasi tersebut antara lain; *watan* (Timur)=warna putih,

³ T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, (Yogyakarta: Balai Arkeologi Daerah Istimewa Yogyakarta, 2019), vii.

kidul/selatan=warna merah, *kilen*/barat=warna kuning, *ler*/utara=warna hitam dan titik tengahnya warna biru.⁴

Tata ruang pemukiman Tengger ialah di area pegunungan, pola di dalam permukimannya terbagi menjadi sakral dan profan, seperti: 1) lahan, tempat *punden*, *pendayangan*, sumber air, dan *pasetran*/kuburan yang merupakan wilayah sakral, 2) wilayah yang dianggap profan ialah wilayah umum, yaitu balai dusun dan desa, perempatan, pertigaan jalan utama desa, dan lahan pertanian. Penjelasan T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi juga mengungkapkan bentuk atau pola permukiman yang dianggap sakral seperti tempat keramat, yaitu *punden/danyangan* di setiap desa, diantaranya ialah Dusun Argosari dan Bakalan yang berada di Desa Argosari, Kecamatan Senduro, Kabupaten Lumajang, Jawa Timur. Wilayah ini disebut *brang wetan*. Wilayah pembandingnya seperti Dusun Keduwung yang berada di Desa Keduwung yang terletak di Kecamatan Puspo, Kabupaten Pasuruan, Jawa Timur disebut *brang kulon*.⁵ Bentuk rumah Suku Tengger saling berhimpitan antara satu dan lainnya, tidak berpagar, dibangun mengikuti jalan yang ada di desa secara linier dan ada juga yang mengelompok. Rumahnya berbahan kayu pinus dan kayu jati, berbentuk panggung, sedangkan rumah adat/tradisionalnya dibagi menjadi tiga bagian, yaitu; *omah ngerep*, *omah paturon*, dan *omah mburi pawon*.⁶

Hal tersebut dipertegas oleh Moh. Fadil bahwa Suku Tengger ialah salah satu suku di Indonesia yang masih memegang kepercayaan lokal yang unik. Tengger sebagai salah satu tradisi dan kepercayaannya telah diakui dan dilindungi oleh

⁴ T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, 31-35.

⁵ T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, 36-56.

⁶ T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, 57.

negara. Namun bagi Moh. Fadhil, realitas yang dibangun di dalam perundang-undangan masih belum sepenuhnya sempurna secara perlindungan hukum, sehingga menuntut agar ada regulasi yang kemudian dapat melengkapi regulasi sebelumnya terkait adat dan agama lokal di Indonesia secara luas agar terjaminnya perlindungan, seperti yang ada dalam UUD.⁷ Gambaran mengenai geografis dan struktur pemerintahan lokasi kediaman masyarakat Tengger di Kabupaten Pasuruan pada umumnya terpusat di beberapa kecamatan, seperti berikut:

1. Kecamatan Tosari

Kecamatan Tosari secara geografis terletak di Kabupaten Pasuruan, keberadaannya di antara Kecamatan Gempol, Kecamatan Pandaan, Kecamatan Sukerjo, Kecamatan Purwosari, dan Kabupaten Mojokerto. Terbentang pada 7,30'- 8,30' Lintang Selatan dan 112'30'-113'30' Bujur Timur. Wilayah dengan daratan rendah yang memiliki 14 Desa, 86 Dusun, 151 Rukun Warga, dengan luas wilayah 90,89 km persegi.⁸ Desa-desa yang ada di Kecamatan Tosari secara pemerintahan desa dikepalai oleh beberapa perangkat desa.⁹ Artinya, perangkat desa tersebut ada juga di wilayah permukiman masyarakat Tengger di wilayah Kecamatan Tosari, seperti Desa Tosari, Desa Sadaeng, Desa Baledono, Desa Wonokriti, Desa Ngadiwono, Desa Kandangan, dan Desa Mororejo.

⁷ Moh. Fadli, "Constitutional Recognition and Legal Protection fo Local Religion in Indonesia: A Discourse on Local Recognition of the Tengger and Baduy People", *Pertanika of Social Sciences and Humanities*, Volume 25, Number 2, 2017: 601-614.

⁸ Badan Pusat Statistik, *Kecamatan Tosari dalam Angka (Tosari Subdistrict in Figures) 2021*, (Badan Pusat Statistik Kabupaten Pasuruan, 2021), 3.

⁹ Shindu Galba, Fadjri Novari Manan, Srie Saadah S. Herutomo, dan Raf Darnys, *Pola Kehidupan Sosial Budaya dalam Hubungan dengan Konsep Sanitasi pada Masyarakat Tengger*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Agama, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-Nilai Bdaya 1989), 9.

Salah satu penduduk Desa Tosari, Kecamatan Tosari misalnya, menyatakan bahwa perkawinan pada umumnya masyarakat muslim Tengger melaksanakan adat Tengger, tetapi setelah sah secara agama dan administrasi negara.¹⁰ Selanjutnya, menurut salah satu Modin yang menjabat selama 6 (enam) tahun di Desa Tosari, sekaligus sebagai Ra'is Syuriah 2 Periode di MWC Nahdlatul Ulama Kecamatan Tosari, bahwa masyarakat Muslim di Desa Tosari sebanyak 80%, sedangkan Hindu sekitar 20%. Perkawinan muslim secara adat Tengger masih dilaksanakan oleh masyarakat asli.¹¹ Sehingga masyarakat tengger di kecamatan tosari yang beragama Islam masih tetap melaksanakan upacara adat pernikahan setelah acara agama dan administrasi negara yang disebut dengan walagara.

2. Kecamatan Tutar

Kecamatan Tutar di Kabupaten Pasuruan terletak di antara Kecamatan Kejayaan, Kecamatan Puspo, Kecamatan Tutar, Kecamatan Purwodadi, dan Kabupaten Malang. Terbentang pada 7,30' - 8,30' Lintang Selatan dan 112' 30' – 113' 30' Bujur Timur, wilayah daratan menengah hingga tinggi. Wilayah Kecamatan Tutar ini memiliki 12 Desa, 72 Dusun, 93 Rukun Warga, 315 Rukun Tetangga, dengan luas wilayahnya sekitar 86,315 km persegi.¹²

Beberapa desa yang menjadi lokasi penelitian ini ialah Desa Ngadiredjo. Misalnya, di Kecamatan Tutar jumlah penganut Hindu sebanyak

¹⁰ Wawancara, Prahitno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* di Desa Tosari, Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022.

¹¹ Wawancara, Abdullah, Modin sekaligus *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022. Data keagamaan dan kependudukan kecamatan tosari tahun 2021 di KUA Kecamatan Tosari.

¹² Badan Pusat Statistik, *Kecamatan Tutar dalam Angka 2021*, (Badan Pusat Statistik Kabupaten Pasuruan, 2021),

60%, Muslim 37%, Kristen 3%, di Desa Ngadirejo pada umumnya masyarakat muslim Tengger masih mengamalkan perkawinan secara adat¹³ meskipun di kecamatan Tutar mayoritas masyarakat muslim.

3. Kecamatan Puspo

Kecamatan Puspo di Kabupaten Pasuruan yang terletak diantara Kecamatan Pesrepan, Kecamatan Lumbang, Kecamatan Tutar, dan Kecamatan Tosari. Kecamatan Tosari ini memiliki 7 Desa, 37 Dusun, 178 Rukun Warga, 58 Rukun Tetangga, dengan luas wilayah 48,38 km persegi.¹⁴ Desa yang menjadi lokus penelitian ini berhubungan dengan keberadaan masyarakat Tengger, terutama di Desa Keduwung.

Masyarakat Tengger di Desa Keduwung dulunya tidak beragama Hindu, Islam, atau Kristen, tetapi keyakinannya disebut masih kepada Ketuhanan yang Maha Esa. Keberadaan masyarakat Tengger di Desa Keduwung ini dalam konteks perkawinan masih mengamalkan adat Walagara.¹⁵

Masyarakat Tengger dalam tradisi lisan mempunyai mitos tersendiri mengenai asal-usul pemberian nama, seperti gabungan dari Rara Anteng dan Jaka Seger, huruf terakhir tersebut disingkat menjadi Tengger. Mitos Rara Anteng dan Jaka Seger ini ialah pasangan suami-isteri yang memiliki anak 25 orang, salah satu anaknya bernama Kusuma yang kemudian menjadi tumbal Gunung Bromo demi keselamatan saudara-saudaranya. Istilah Tengger dari sisi etimologis, yaitu *teng* (dari nama Rara Anteng) berarti “*ora kakehan polah*” atau tidak banyak tingkah

¹³ Wawancara, *Suntoyo*, Modin Desa Ngadirejo, Kecamatan Tutar, tanggal 30 Juli 2022.

¹⁴ Badan Pusat Statistik, *Kecamatan Puspo dalam Angka 2021*, (Badan Pusat Statistik Kabupaten Pasuruan, 2021), 3.

¹⁵ Wawancara, Agus Suheri, *Kiai Lokal* sekaligus Pegawai KUA Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

dan *ger* (Jaka Seger) berarti “*krasa enak sumyah ngemu adhem tumrap pangrasa ilat utawa bada*” atau terasa enak, dingin untuk lidah dan badan. Pemaknaan tersebut dapat dilihat dari keseharian masyarakat Tengger yang sederhana, tentram, dan damai. Lebih jauh lagi, pemaknaannya juga berhubungan dengan letak geografis di daerah perbukitan yang Sebagian besar masyarakatnya bertani serta didukung udara yang segar.¹⁶

Pada konteks perundang-undangan, wilayah Tengger menjadi salah satu program negara dalam percepatan pembangunan ekonomi, misalnya pada Peraturan Presiden Nomor 80 Tahun 2019 tentang Percepatan Pembangunan Ekonomi di Kawasan Gresik-Bangkalan-Mojokerto-Surabaya-Sidoarjo-Lamongan, Kawasan Bromo-Tengger-Semeru, Serta Kawasan Selingkar Wilis dan Lintas Selatan, pada lampirannya menjelaskan bahwa Kawasan prioritas dan Kawasan pendukung di Provinsi Jawa Timur, seperti di Kawasan Prioritas Bromo-Tengger-Semeru, meliputi:

Kabupaten Pasuruan, Kabupaten Malang, Kabupaten Lumajang, Kabupaten Probolinggo, Kota Pasuruan, Kota Batu, Kota Malang, dan Kota Probolinggo dengan fokus utama pada sektor pariwisata, dan agroproduksi dan agroindustry. Kawasan Prioritas Bromo-Tengger-Semeru didorong dengan pengembangan Kawasan Pendukung Selingkar Ijen, meliputi Kabupaten Jember, Banyuwangi, Bondowoso, dan Situbondo, dengan fokus pengembangan pada sector pariwisata, pertanian, dan perkebunan.¹⁷

¹⁶ Trisakti, “Kearifan Lokal Masyarakat Tengger di Tengah Budaya Global”, dalam I Made Suastika, I Nyoman Kutha Ratna, dan I Gede Mudana (Eds), *Jelajah Kajian Budaya*, (Buku Prosiding International Symposium on Cultural Studies “Exploring Cultural Studies, Implementing Emancipations”, Denpasar, 27-28 Agustus 2009: 161-172.

¹⁷ Lihat Lampiran Peraturan Presiden Nomor 80 Tahun 2019 tentang Percepatan Pembangunan Ekonomi di Kawasan Gresik-Bangkalan-Mojokerto-Surabaya-Sidoarjo-Lamongan, Kawasan Bromo-Tengger-Semeru, Serta Kawasan Selingkar Wilis dan Lintas Selatan, IV.1

Hal di atas dapat dipahami bahwa kawasan Tengger di wilayah Kabupaten Pasuruan menjadi fokus utama sebagai Kawasan Prioritas dalam pembangunan ekonomi. Hal ini mendasari bahwa tradisi masyarakat Tengger menjadi salah satu aset wisata budaya, terdapat aktifitas, upacara, ritual, dan lainnya yang senada yang perlu digarisbawahi dalam realitas kehidupan masyarakat Tengger, seperti upacara yang berhubungan dengan *sesayut* (kehamilan), *brokohan* (kelahiran), *praswalaga* (perkawinan), *entas-entas* (kematian), *pujian mubeng* atau *pujan kasangka* (upacara pada bulan *kasangka*), *unan-unan* (upacara *tola bala* atau upacara agar terhindar dari bencana), *liliwet* (siklus pertanian), dan lainnya seperti Raya Kasada dan Raya Kasado. Upacara tersebut berhasil dilestarikan dan menjadi salah satu kekayaan khazanah wisata budaya dan keberagaman wisata di Indonesia, sehingga menjadi daya Tarik para wisatawan.¹⁸

Masyarakat Suku Tengger, yaitu salah satunya di wilayah Kabupaten Pasuruan, terdapat tiga agama yang hidup berdampingan (Islam, Hindu, dan Kristen). Kemajemukan tersebut mampu memiliki sikap toleransi antara satu agama dan lainnya, sehingga masyarakatnya saling menghormati. Kearifan lokal masyarakat Tengger tidak terlepas dari nilai-nilai kebudayaan Jawa dan keberadaannya secara tradisi juga diwariskan dari Majapahit yang mengedepankan sikap saling menghargai, toleransi, dan penghormatan kepada Roh Leluhur, bahkan tidak ada perbedaan yang menonjol selain hanya perbedaan agama. Masyarakat Tengger juga sangat menjunjung tinggi nilai kesamaan dan demokrasi di dalam

¹⁸ Ema Rahmawati dan Bambang Suseno, "Tradisi Masyarakat Bromo sebagai salah satu Aset Wisata Budaya Indonesia", *Jurnal Nusantara*, Volume 4, No. 1, 2021: 1-15.

kehidupan sehari-hari, bahkan menghormati dan memiliki kepatuhan kepada pemuka masyarakat dan *dukun* dibandingkan dengan pemimpin administratif.¹⁹

C. Realitas Keagamaan dan Kebudayaan

Realitas suku Tengger sebagai salah satu bagian dari masyarakat adat di Jawa mempunyai tradisi tersendiri yang salah satunya ialah upacara. Kegiatan upacara ini memiliki dua aspek yaitu, ritual dan seremonial. Upacara sebagai salah satu sistem *religi* juga sangat berkaitan dengan sistem ekonomi dan sistem sosial masyarakat setempat.²⁰ Suku Tengger mendiami empat wilayah administratif di Jawa Timur,²¹ salah satunya ialah Desa Ngadisari, penelitian kelompok yang dilakukan J. Nocolass Warouw, Ambar Adrianto, Darto Harnoko, Aprilia Ambarwati, Aryo Priyanggono, Ni Putu Ayu Amrita Pradnyaswawi, Bhakti Lisanti Agustini, menyebutkan bahwa manusia Tengger digambarkan mempunyai kearifan lokal yang tetap dipertahankan dan menganggapnya sebagai warisan leluhur. Namun di era sekitar tahun 1980-an menyebutkan bahwa masyarakat Tengger sangat konservatif dan berbeda dengan penduduk lain di daratan rendah Jawa yang telah mengalami modernitas Islam, pasar, dan negara kontemporer.²²

¹⁹ M. Thoriqul Huda dan Irma Khasanah, “Budaya sebagai Perekat Hubungan Antara Umat Beragama di Suku Tengger”, *Sangkep: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, Volume 2, No. 2, 2019: 151-170.

²⁰ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 17-22. Lihat juga Sutiyono, *Poros Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), 1-8. Tim Penyusun, *Sejarah di Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 1996), 65.

²¹ Wilayah tersebut ialah Kabupaten Malang, Probolinggo, Pasuruan, dan Lumajang. Paring Waluyo Utomo, “Pergulatan Agama Agama di Tengger”, *4th International Symposium of the Journal Antropologi Indonesia*, 12-15 July 2015, Depok: 1-15.

²² J. Nocolass Warouw, Ambar Adrianto, Darto Harnoko, Aprilia Ambarwati, Aryo Priyanggono, Ni Putu Ayu Amrita Pradnyaswawi, Bhakti Lisanti Agustini, *Inventarisasi dan Komunitas Adat Tengger Ngadisari Sukapura Probolinggi Jawa Timur*, (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012), 7, 13, 19, 29, 37, 42, 48, 52, 62, 71, 78, 82, 83, 86.

Beberapa data terkait dengan sebaran agama di wilayah Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan menandakan bahwa masyarakat Hindu ialah mayoritas. Hal tersebut didapatkan dari hasil dokumentasi peneliti dari Kantor Urusan Agama kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan pada Tahun 2021. Data tersebut secara numerik dan statistik menunjukkan bahwa penduduk masyarakat Tengger mayoritas yang beragama Hindu, berikut data sebaran agama di kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan:

Tabel 3.1. Data Kependudukan dan Keagamaan Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan Tahun 2021

NO.	Desa	Kependudukan dan Perkawinan												
		Jumlah Penduduk			Pemeluk Agama						Tempat Ibadah			
		Jumlah	Laki-laki	Perempuan	Islam	Kristen	Katholik	Hindu	Budha	Konghucu	Masjid	Gereja	Pura	Vihara
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	15	16	17	18
1	Kandangan	1.444	733	711	536	5	-	903	-	-	4	-	2	-
2	Mororejo	2.218	1.095	1123	1156	24	-	1029	-	-	2	-	3	-
3	Ngadiwono	2.534	1.237	1297	515	10	-	3032	-	-	3	-	3	-
4	Podokoyo	1.658	851	807	388	74	-	1393	-	-	4	3	4	-
5	Wonokitri	3059	1.935	1134	42	9	-	3008	-	-	-	1	-	-
6	Tosari	3.011	1.505	968	2092	110	-	809	-	-	6	2	6	-
7	Balidono	1.779	866	913	1779	31	-	831	-	-	4	1	2	-
8	Sedaeng	2.520	1.205	1315	515	5	-	219	-	-	2	1	1	-
J U M L A H		18223	9427	8268	7023	268	-	11224	-	-	25	8	21	-

Sumber: KUA Kecamatan Tosari

Penjelasan di atas ialah jumlah penduduk berdasarkan agama di Kecamatan Tosari, lebih banyak masyarakat Tengger, dibandingkan dengan Kecamatan Tutar dan Puspo. Penjelasan lebih detailnya, pada tahun 2019, jumlah penduduk menurut agama di Kabupaten Pasuruan, dapat dilihat dalam tabel berikut ini:

Tabel 3.2 Jumlah Penduduk Menurut Kecamatan dan Agama yang dianut di Kabupaten Pasuruan, 2019

No	Kecamatan	Islam	Protestan	Katolik	Hindu	Budha	Lainnya
1	Purwodadi	62.971	348	30	5	18	-
2	Tutur	52.089	168	342	1.026	-	-
3	Puspo	27.068	14	-	1.028	-	-
4	Tosari	6.032	134	-	12.320	-	-
5	Lumbang	34.816	-	-	-	-	-
6	Pasrepan	51.834	54	9	-	8	-
7	Kejayan	81.786	-	-	-	-	-
8	Wonorejo	60.102	12	19	3	-	-
9	Purwosari	85.275	407	670	3	2	-
10	Prigen	89.555	2.935	438	114	128	-
11	Sukorejo	78.932	-	-	-	-	-
12	Pandaan	86.967	1.087	686	46	99	-
13	Gempol	119.272	2.006	646	87	164	-
14	Beji	83.825	140	20	17	13	-
15	Bangil	114.813	217	183	55	10	-
16	Rembang	63.994	10	-	-	4	-
17	Kraton	80.211	-	30	2	-	-
18	Pohjentrek	28.125	69	105	7	11	-
19	Gondang Wetan	49.497	51	83	0	4	-
20	Rejoso	44.381	-	41	-	-	-
21	Winongan	40.828	3	13	-	-	-
22	Grati	77.746	95	-	5	-	-
23	Lekok	67.032	-	-	-	-	-
24	Nguling	64.288	243	218	-	2	2
	Jumlah	1.551.439	7 993	3 533	14 718	463	2

Sumber: Kantor Kementerian Agama Kabupaten Pasuruan/ Office of Religious Affairs Ministry of Pasuruan Regency

Penjelasan di atas tergambar bahwa di beberapa desa dan kelurahan, Kecamatan Tosari jumlah mayoritas beragama Hindu, sedangkan jumlah penduduk yang lainnya ialah mayoritas muslim. Hal menariknya bahwa jumlah penduduk muslim di Kecamatan Tosari menempati posisi kedua, alasannya dapat dilihat misalnya dalam penelitian Siti Zainab yang melihat proses masuknya Islam atau islamisasi di Tengger Sukapura, sebab di desa Sukapura ini penduduknya ialah mayoritas muslim, namun dari sistem kepercayaan, suku Tengger sangat percaya

adanya roh halus dan benda yang memiliki kekuatan gaib, nilai ini beberapa masih dijaga oleh beberapa masyarakat Tengger. Sedangkan secara sosial ekonomi masyarakat Tengger di Sukapura misalnya sangat baik, terlihat dari rumah yang permanen dengan tembok, hanya saja kebiasaan menerima tamu di dapur tetap membudaya, meskipun terdapat ruang tamu di rumah. Selebihnya mengenai lahan pertanian masyarakat Tengger lebih menanam Sayur dan Jagung, namun inilah yang menarik karena terkenal Bromo sebagai wisata tidak terlepas sikap hidup masyarakat Tengger yang selalu menjaga budaya dan adat istiadatnya.²³ Keadaan seperti ini oleh Eric Hobsbawm dikenal dengan istilah tradisi yang diciptakan (*invented tradition*)²⁴.

Masyarakat Tengger dikenal dengan penduduk yang ramah, terbuka, dan memuliakan tamu, serta tidak mengenal kasta. Sejak banyak warga Madura dan Jawa mendiami pegunungan Tengger di lereng bawah, perkembangan Islam semakin ramai dan mendominasi. Kemudian dengan adanya wisata Bromo sebagai Taman Nasional, membuka peluang pendapatan baru bagi masyarakat Tengger dan pemerintah. Namun di sisi lain, ternyata dengan adanya wisata ini membuka masalah baru, seperti percepatan kerusakan wilayah yang dianggap kramat Tengger, menyusul isu-isu kerusakan lingkungan. Bahkan dengan banyaknya pengunjung dapat berdampak pada pengrusakan objek wisata, tanah adat, wilayah

²³ Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princenton, 1985). 3, 23, 44, 126. Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, (Yogyakarta: LKiS, 1999). Siti Zainab, "Islamisasi di Tengger Sukapura Probolinggo" *Skripsi*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1994). 16, 19, 21-22, 28-30, 30-43, 45, 47, 53, 55.

²⁴ Ia memaknai bahwa istilah tersebut mempunyai pengertian yang luas seperti seperangkat praktik, yang biasanya diatur oleh aturan yang diterima secara terbuka atau diam-diam dan bersifat ritual atau simbolis. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (ed), *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-13.

keramat, dan ekosistem penting lainnya. Namun dengan menguatkan identitas sosial masyarakat Tengger, memfasilitasi Pendidikan, dan sarana-prasarana, maka konsep pengelolaan kolaboratif antara pemerintah dan masyarakat Tengger akan berjalan optimal.²⁵

Penelitian Ali Maksum dalam mengeksplorasi dinamika masyarakat Tengger yang mempertahankan sistem kebudayaan dari ekspansi Islam dan kekuasaan Indonesia, cukup menarik untuk dibahas. Agama masyarakat Tengger sering dianggap kafir (*Budo*)²⁶ bahkan di masa Orde baru dilabeli sebagai komunis, namun pada masa Orde Baru melalui Departemen Agama, Dirjen Bimas Hindu-Budha pada tahun 1971, menegaskan bahwa agama masyarakat Tengger ialah Budha Mahayana. Namun upaya pemerintah melalui Dirjen Bimas Hindu-Budha memaksa masyarakat Tengger yang beragama Budha ini masuk dalam keanggotaan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Jawa Timur. Upaya ini memunculkan perdebatan di dalam masyarakat Tengger sendiri mengenai identitas agama, bahwa ada yang setuju bahwa agamanya masuk ke dalam Hindu dan ada yang teguh dengan agama *Budo*, bukan Budha Mahayana. Sehingga pada tahun 1976, Departemen Agama secara resmi merubah agama orang Tengger menjadi Hindu. Bagaimanapun juga, sikap masyarakat Tengger dalam relasi Islam, kekuasaan, dan

²⁵ Penabulu Foundation, “Hikayat Wong Tengger: Kisah Peminggiran dan Dominasi: Pentingnya Meningkatkan Keberdayaan Masyarakat Tengger untuk Melestarikan Kawasan Konservasi Balai Besar Taman Nasional Bromo Tengger Semeru”, (Penabulu Fondation, Mei 2013), 7, 12, 20, 22. Sony Sukmawan, Maulfi Saiful Rizal, M. Andhy Nurmansyah, *Green Folklore*, (Malang: UB Press, 2018), 10, 12, 13, 15-23, 25-34, 39, 42, 57-70.

²⁶ Sebutan orang Islam dari daratan bawah yang mencirikan orang Tengger bukanlah muslim.

ke-Tengger-an dikenal sangat fleksibel, adaptif, dan lentur dalam menerima perubahan yang datang dari luar.²⁷

Hal ini berbeda dengan penelitian Mujiburrahman yang menyebutkan bahwa masyarakat Tengger sebagian besar tertarik untuk memeluk agama Islam, namun tidak terlepas dengan adat-istiadat.²⁸ Oleh karena itu masyarakat Tengger adalah masyarakat adat yang memiliki nilai-nilai budaya luhur yang merupakan warisan leluhur yang saat ini tumbuh dan berkembang mengikuti perubahan zaman dengan tetap memegang teguh nilai-nilai adat tersebut meskipun menganut agama yang berbeda-beda.

D. Kehidupan Sosial

Penjelasan sebelumnya telah tergambar bahwa Tengger dalam skema agama dan budaya tidak terlepas dari dinamika yang ada, namun dalam kehidupan sosial, masyarakat Tengger tidak terlepas dengan paham mistis²⁹. pergaulan hidup sehari-hari, masyarakat Tengger percaya dengan hukum *karma*, sehingga atas adanya hukum ini, hubungan satu dengan lainnya selalu berbuat baik, tidak saling menyakiti, dan masalah diselesaikan dengan cara musyawarah. Dasar yang dibangun, ialah *welas asih pepitu* (cinta kasih yang tujuh), diantaranya; 1) *welas asih marang bapa kuasa* (cinta kasih pada Tuhan), 2) *welas asih marang ibu pertiwi*

²⁷ Ali Maksum, "Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan", *el-Harakah*, Volume 17, No 1, 2015: 18-35.

²⁸ Mujiburrahman, "Religious Conversion in Indonesia: the Karo Batak and the Tengger Javanese", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Volume 12, Number 1, 2001: 23-38.

²⁹ Capt. R. P. Suyono, *Mistisme Tengger*, (Yogyakarta: LKiS, 2009). 47, 51, 77, 80, 102, 125, 144, 209, 261, 181. J. Nicolass Warouw, Ambar Adrianto, Darto Harnoko, Aprilia Ambarwati, Aryo Priyanggono, Ni Putu Ayu Amrita Pradnyaswari, Bhakti Lisanti Agustini, *Inventarisasi dan Komunitas Adat Tengger Ngadisari Sukapura Probolinggi Jawa Timur*, (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012), 7, 13, 14, 16, 19, 22.

(cinta kasih pada tanah air), 3) *welas asih marang bapa biyung* (cinta kasih pada orang tua), 4) *welas asih marang rasa jiwa* (cinta kasih pada jiwa), 5) *welas asih marang sepadane urip* (cinta kasih pada sesame), 6) *welas asih marang sato kewan* (cinta kasih pada hewan), 7) *welas asih marang tandur tetuwuh* (cinta kasih pada tetumbuhan).³⁰

Keberadaan masyarakat Tengger ini dijelaskan oleh Ayu Sutarto berhubungan erat dengan prasasti Parameswara Pura sebanyak delapan lempeng tembaga dengan huruf Jawa Kuno dan berangka tahun 1197 saka / 1273 Masehi, prasasti ini ditemukan oleh Munarto pada 19 Februari 2003 di Dusun Tegalrejo, Desa Sapikerep, Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo. Prasasti ini berisi tentang; 1) pembebasan pajak, namun sebagai gantinya memberikan persembahan pada Yang di Atas, 2) sarana persembahan tumpeng, ayam, itik, telur dipecah, uang emas, dan uang perak, 3) masyarakat disuruh untuk memelihara dan menjaga bangunan Parameswara Pura.³¹ Gambaran masyarakat adat Tengger pada umumnya berkaitan dengan perkawinan, waris, dan bidang pertanahan.³² Namun bagi Robert W. Hefner dengan adanya Islam di Tengger, adanya perubahan bagi masyarakat Jawa kontemporer, dan menjadikan Islam sebagai faktor utama dari perubahan tersebut dalam memahami agama dan ritual Hindu masyarakat Tengger,

³⁰ Waluyo, *Sistem Pemerintahan Tradisional di Tengger Jawa Timur*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Kebudayaan, 1997), 2-28.

³¹ Ayu Sutarto, *Saya Orang Tengger, Saya Punya Agama: Kisah Orang Tengger Menemukan Agamanya*, (Jakarta: Dirjen Bimbingan Masyarakat Hindu Kementerian Agama RI, 2011), 18. Pada konteks sejarah lainnya bahwa masyarakat Tengger memiliki jejak prasasti Walandit, isinya ialah daerah Tengger terbebas dari pajak karena dianggap sebagai tanah suci. Suyami, *Kawruh Sangkan Paran Dalam Pandangan Masyarakat Jawa Tengger*, (Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2005), 115.

³² Tim Penyusun Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, *Laporan Akhir Tim Pemantauan dan Inventarisasi Perkembangan Hukum Adat Badan Pembinaan Hukum Nasional*, (Jakarta: Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, 2011).

bahkan Hefner pada penelitian lapangannya sekitar tahun 1970 menemukan bahwa masyarakat Tengger tidak sekonservatif mengenai gaya hidup, sehingga persinggungan masyarakat Tengger dengan dunia luar sebenarnya telah terjadi lebih awal.³³

Secara pemaknaan etimologis, Tengger mempunyai arti ‘berdiri tegak’, ‘diam’ atau ‘tidak bergerak’. Kaitan sebutan ini dengan kepercayaan artinya *tenggering budi luhur* (tegak pendirian terhadap budi pekerti luhur), Tengger juga diartikan sebagai daerah pegunungan.³⁴ Hal ini telah diketahui masyarakat umum bahwa masyarakat Tengger bermukim di gunung Bromo, dengan sistem kehidupan sehari-hari mengenai kepercayaannya memuja roh leluhur yang bersemayam di Gunung Bromo, meskipun ada juga yang menganggapnya beragama Hindu. Upacara yang dilakukan sebagai bagian dari kegiatan religius melibatkan seluruh warga masyarakat.³⁵ Pola pernikahan yang menganut sistem patriarki dibahas secara historis oleh Robin West, kemudian perkembangannya secara kontinuitas atas munculnya respon dari gerakan pernikahan yang menuntut kesetaraan.³⁶

E. Pluralisme Perkawinan Masyarakat Tengger

Pluralisme hukum mengenai perkawinan masyarakat Tengger terjadi karena masyarakat Tengger terdiri dari berbagai kelompok etnis yang memiliki tradisi dan

³³ Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princenton, 1985). 3, 23, 44, 126. Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

³⁴ Widya Prakosa, *Masyarakat Tengger: Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), tidak memiliki halaman.

³⁵ T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, (Yogyakarta: Balai Arkeologi Daerah Istimewa Yogyakarta, 2019), 5-22, 23-30.

³⁶ Robin West, *Marriage, Sexuality, and Gender (Initiations: Sex and Gender in Contemporary Perspectives)*, (Boulder, London: Paradigm Publishers, 2007), 24, 36, 44, 57, 58, 69, 141, 142, 149.

norma hukum yang berbeda tentang perkawinan. Misalnya, ada kelompok etnis yang mengikuti hukum agama dalam mengatur perkawinan, seperti hukum Islam, Kristen, atau Hindu. Ada juga kelompok etnis yang mengikuti hukum adat dalam mengatur perkawinan, yang berbeda di setiap wilayah dan kelompok etnis. Hal ini sebagaimana yang jelaskan oleh Puja Pramana (Dukun Pandhita):

Masyarakat Tengger ini sejak dahulu hidup dalam kondisi *adem, ayem dan tentrem* Meskipun di wilayah ini masyarakatnya memeluk berbagai macam agama Saat ini. Sebagian besar memang beragama Hindu, Islam dan Kristen. Secara otomatis mereka dalam melaksanakan praktek perkawinan dilaksanakan secara agama masing-masing kemudian secara hukum negara yang Islam dicatat di KUA non muslim di Catatan sipil. Kemudian baru melaksanakan secara adat, jadi di tengger ini hukum negara dan hukum agama berjalan bersama sama.³⁷

Hal yang sama di sampaikan ust. Ihsan Khusairi tokoh agama Islam wilayah

Tutur:

Di wilayah Tutur yang masyarakat Tengger berada di desa ngadisari dan kayuk kebek. Mereka juga memeluk agama yang berbeda, Islam, Hindu dan kristen. Namun dalam melaksanakan perkawinan mereka masih menggunakan cara adat Tengger yaitu *Walagara* . dan nikah secara agama masing-masing baru kemudian di catat di KUA dan Catatan Sipil bagi yang non muslim³⁸.

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa di wilayah yang menjadi tempat tinggal masyarakat Tengger mereka masih memegang dan melaksanakan cara adat dalam melaksanakan perkawinan yang dinamakan acar adat perkawinan *Walagara* . namun secara faktual mereka juga melaksanakan acara perkawinan menurut agama mereka masing-masing baru di catat di instansi negara. Sehingga bagi masyarakat Tengger menggambarkan potret pluralisme hukum perkawinan.

³⁷ Wawancara dengan Puja Pramana, Dukun Pandhita Ngadiwono Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022

³⁸ Wawancara dengan Ikhans Kusairi, Kiai lokal dan Modin Kecamatan Tutur, 28 Juli 2022

Pluralisme hukum ini dapat menyebabkan konflik dan kesulitan dalam mengatur perkawinan di masyarakat Tengger. Misalnya, jika seorang pria beragama Islam ingin menikahi seorang wanita beragama Kristen, maka dua sistem hukum yang berbeda harus dipenuhi, yaitu hukum agama Islam dan hukum agama Kristen. Hal ini dapat menyulitkan proses perkawinan dan menimbulkan masalah hukum yang rumit. Namun, pluralisme hukum juga dapat memberikan fleksibilitas dan kebebasan bagi individu untuk memilih sistem hukum yang paling sesuai dengan kebutuhan dan nilai-nilai mereka. Misalnya, jika seorang pria dan wanita memiliki agama yang sama, mereka dapat memilih untuk mengikuti hukum agama tersebut dalam mengatur perkawinan mereka, atau mereka dapat memilih untuk mengikuti hukum adat yang berlaku di wilayah mereka.

Dalam beberapa kasus, masyarakat Tengger juga mengikuti hukum negara dalam mengatur perkawinan, terutama jika terdapat perbedaan agama atau kelompok etnis yang signifikan antara pihak-pihak yang akan menikah. Hukum negara dapat memberikan perlindungan hukum yang lebih adil bagi semua pihak yang terlibat dalam perkawinan tersebut.

Pluralisme hukum mengenai perkawinan masyarakat Tengger adalah kondisi di mana terdapat lebih dari satu sistem hukum yang berlaku dalam masyarakat Tengger untuk mengatur perkawinan. Masyarakat Tengger terdiri dari berbagai kelompok etnis yang memiliki tradisi dan norma hukum yang berbeda tentang perkawinan, seperti hukum agama, hukum adat, dan hukum negara. Pluralisme hukum ini dapat menyebabkan konflik dan kesulitan dalam mengatur perkawinan di masyarakat Tengger, namun juga dapat memberikan fleksibilitas dan

kebebasan bagi individu untuk memilih sistem hukum yang paling sesuai dengan kebutuhan dan nilai-nilai mereka.

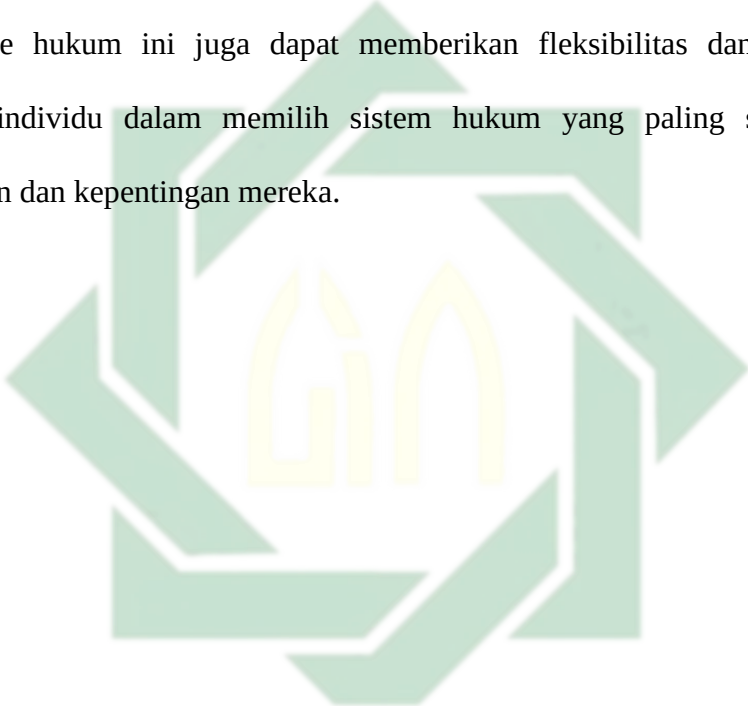
F. Kesimpulan

Realitas pluralisme hukum dalam perkawinan Tengger mengacu pada fakta bahwa dalam masyarakat Tengger, terdapat beberapa sistem hukum yang berlaku untuk mengatur perkawinan. Masing-masing sistem hukum tersebut mewakili kelompok masyarakat Tengger dengan budaya dan tradisi yang berbeda, sehingga menyebabkan adanya keragaman dalam cara perkawinan di masyarakat tersebut diatur. Pluralisme hukum ini dapat terlihat dalam perbedaan dalam prinsip-prinsip dan aturan yang berlaku dalam perkawinan, seperti batasan usia, proses pengajuan izin menikah, dan lainnya.

Pluralisme hukum dalam perkawinan Tengger juga dapat terlihat dalam perbedaan dalam cara pembagian hak dan kewajiban antara suami dan istri. Beberapa sistem hukum mungkin lebih menekankan pembagian tanggung jawab yang adil antara kedua belah pihak, sementara yang lain mungkin lebih memperkuat kekuasaan suami dalam keluarga. Selain itu, pluralisme hukum dalam perkawinan Tengger juga dapat terlihat dalam perbedaan dalam cara pembagian harta bersama setelah terjadi perceraian. Beberapa sistem hukum mungkin mengikuti prinsip-prinsip pembagian harta yang adil, sementara yang lain mungkin lebih memihak kepada salah satu pihak.

Pluralisme hukum dalam perkawinan Tengger juga dapat memengaruhi cara pemecahan masalah yang terjadi dalam keluarga, seperti perselisihan keuangan atau masalah keluarga lainnya. Beberapa sistem hukum mungkin lebih memfokuskan

pada mediasi atau musyawarah untuk mencapai kesepakatan, sementara yang lain mungkin lebih memihak kepada pendekatan hukum yang lebih formal. Pluralisme hukum dalam perkawinan Tengger dapat membuat proses perencanaan keluarga dan penyelesaian masalah keluarga lebih rumit, karena harus mempertimbangkan banyak sistem hukum yang berlaku dalam masyarakat Tengger. Namun demikian, pluralisme hukum ini juga dapat memberikan fleksibilitas dan pilihan bagi individu-individu dalam memilih sistem hukum yang paling sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan mereka.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

INTERLEGALITAS HUKUM PERKAWINAN MASYARAKAT MUSLIM TENGGER

A. Pengantar

Realitas perkawinan di Indonesia tidak terlepas dari budaya masyarakat yang berlaku di tiap-tiap daerahnya.¹ Masyarakat Tengger memiliki kearifan lokal dalam mendewasakan usia perkawinan dengan tujuan mengurangi angka perkawinan dini dengan konsep “*guru catur*”.² Artinya, dalam realitas konteks kebudayaan, masyarakat Tengger mempunyai mekanisme tersendiri dalam praktik perkawinan. Hal tersebut menandakan bahwa hukum adat yang ada dalam struktur budaya masyarakat Tengger selalu mengikuti kebutuhan zaman, bahkan ada pengaturan yang sedemikian rupa dilakukan untuk menekan angka perkawinan dini di dalam masyarakat tersebut. Konsep “*guru catur*” setidaknya tidak bertentangan dengan keberadaan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 1 angka (1), menyebutkan:

¹ Misalnya di kalangan Suku Tengger sudah terbiasa dengan perkawinan usia dini, khususnya di daerah Kecamatan Tosari. Dorongan menikah di usia remaja pada perempuan Suku Tengger tersebut karena mereka telah siap untuk menjalani rumah tangga, dan takut dianggap perawan tua oleh masyarakat Tengger. Kinanthi Estu Linadi dan Elvi Juliansyah, “Being a Young Widow or a Spinster: Dilemma of Young Women in Tengger Tribe”, *Asian Academic Society International Conference Proceeding Series (AASIC)*, Bangkok, 13-14 May 2015.

² Konsep “*catur guru*” dipahami sebagai penundaan usia perkawinan, suatu cara yang biasa dilakukan di daerah Ngadasari. Alfyananda Kurnia Putra, Sumarmi, dan Singgih Susilo, “Makna Konsep *Catur Guru* bagi Suku Tengger sebagai upaya Pendewasaan Usia Perkawinan (Perspektif Fenomenologi)”, *Jurnal Pendidikan: Teori, Penelitian, dan Pengembangan*, Volume 3, Nomor 1, 2018: 47-51.

Ketentuan Pasal 7 diubah sehingga berbunyi sebagai berikut:

- (1) Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan Wanita sudah mencapai umur 19 (Sembilan belas) tahun.
- (2) Dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagaimana dimaksud pada ayat (1), orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak Wanita dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup.
- (3) Pemberian dispensasi oleh Pengadilan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) wajib mendengarkan pendapat kedua belah calon mempelai yang akan melangsungkan perkawinan.
- (4) Ketentuan-ketentuan mengenai keadaan seorang atau kedua orang tua calon mempelai sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (3) dan ayat (4) berlaku juga ketentuan mengenai permintaan dispensasi sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dengan tidak mengurangi ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (2).

Penjelasan di atas menandakan bahwa Suku Tengger mempunyai mekanisme tersendiri dalam menerapkan adatnya pada konteks perkawinan. Namun diluar itu, yang lebih menarik lagi bahwa perkawinan muslim masyarakat Tengger menjadi menarik perhatian utama dalam penelitian ini, seperti adanya pertemuan antara adat dan agama di dalam masyarakat Suku Tengger, misalnya adanya kompromi di dalam prosesi ritual adat Tengger dalam konteks perkawinan muslim. Pemberlakuan tersebut terjadi karena adanya negosiasi di antara keduanya (adat dan agama), dengan pembagian peran saat prosesi perkawinan, sehingga perkawinan tersebut menjadi warna baru dalam moderasi beragama di Indonesia.³

Masyarakat Suku Tengger pada dasarnya sangat taat pada hukum positif yang berlaku di Indonesia dan hukum adat yang berlaku di wilayahnya, misalnya di Desa Wonokriti. Hal tersebut karena masyarakat Tengger dipimpin oleh dukun

³ Amin Tohari dan Lailiyatul Azizah, "The Encounter Between Custom and Religion in Rural Communities: Tengger Tribe Wedding Rituals", *Jurnal Harmoni*, Volume 21, No. 1, 2022: 94-109.

atau pemangku adat yang mengetuainya, sehingga hukum Adat tersebut mampu bersinkronisasi dan bersinergi dengan baik dengan hukum positif yang berlaku di Indonesia.⁴ Untuk itu, sangat menarik bagi penelitian ini dalam mengungkap interlegalitas perkawinan hukum muslim Tengger, di Kabupaten Pasuruan, yaitu dengan melihat interlegalitas perkawinan muslim Tengger, peran KUA, *pandhita*, dan *kiayi*, serta interlegalitas dalam reformasi birokrasi perkawinan. Dari situ dapat tergambar bahwa pluralisme perkawinan muslim Tengger tidak terlepas dari keberadaan masyarakat dan pemerintahan yang ada.

Penjelasan di atas menjadi penting untuk diperdalam lagi dalam konteks pluralisme perkawinan muslim Tengger. Lebih jauh lagi, secara rasiologis konteks masyarakat Tengger di Kabupaten Pasuruan, di Kecamatan Tosari, Tutar, dan Puspo,- merupakan pusat masyarakat Suku Tengger, secara sosiologis berdampingan dengan masyarakat muslim, dan secara administratif-yuridis masih di dalam satu wilayah Kabupaten Pasuruan. Ketiga dasar tersebut secara akumulatif dapat mempengaruhi proses, praktik, dan kekuasaan dari masyarakat Tengger dengan dasar memelihara adat dan kearifan lokal, sehingga lokasi yang dijadikan sebaga subjek penelitian terdiri dari: *Pertama*, Kecamatan Tosari, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Tosari, Desa Sadaeng, Desa Baledono, Desa Wonokitri, Desa Ngadiwono, Desa Kandangan, dan Desa Mororejo. *Kedua*, Kecamatan Tutar, peneliti menetapkan lokasi penelitian di Desa Ngadirejo, di Desa Ledok Pring. *Ketiga*, Kecamatan Puspo, peneliti menetapkan lokasi penelitian di

⁴ Fatmawati, "Peran Pemangku Adat Suku Tengger dalam menjalankan Sistem Hukum Adat", *Jurnal Rechts*, Volume 5, No. 1, 2016: 75-92.

Desa Keduwung. Jumlah keseluruhan dari pedesaan yang berada di dalam lingkup ketiga kecamatan tersebut, ialah 10 desa. Konteks tersebut ialah bagian dari suatu kajian dengan pendekatan *socio-legal* dan fenomenologi dalam melihat pluralisme perkawinan masyarakat muslim Tengger

B. Interlegalitas Perkawinan Muslim Tengger

Pada penjelasan sebelumnya telah dijelaskan mengenai peran KUA, *Kiai lokal*, dan Dukun *Pandhita* Adat, mempunyai pandangan masing-masing dalam memandang perkawinan muslim dengan proses adat Tengger, seperti *walagara*. pada beberapa kasus, pernikahan di Indonesia ada yang teregistrasi atau tercatat oleh negara dan ada juga yang tidak teregistrasi atau tidak tercatat oleh negara. Pada aspek pertama tersebut memuat pelaksanaan praktis administrasi, yang kemudian dalam sejarahnya membentuk Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk, misalnya pada Pasal 1 menyebutkan enam (6) poin mengenai pernikahan,⁵ antara lain:

- (1) *Nikah yang dilakukan menurut agama Islam, selanjutnya disebut nikah, diawasi oleh pegawai pencatat nikah yang diangkat oleh Menteri Agama atau pegawai yang ditunjuk olehnya. Talak dan rujuk yang dilakukan menurut agama Islam, selanjutnya disebut talak dan rujuk, diberitahukan kepada pegawai pencatat nikah.*
- (2) *Yang berhak melakukan pengawasan atas nikah dan menerima pemberitahuan tentang talak dan rujuk, hanya pegawai yang diangkat oleh Menteri Agama atau pegawai yang ditunjuk olehnya.*
- (3) *Bila pegawai itu tidak ada atau berhalangan, maka pekerjaan itu dilakukan oleh orang yang ditunjuk sebagai wakilnya oleh kepala Jawatan Agama Daerah.*
- (4) *Seorang yang nikah, menjatuhkan talak atau merujuk, diwajibkan membayar biaya pencatatan yang banyaknya ditetapkan oleh Menteri Agama. dari mereka yang dapat menunjukan surat keterangan tidak*

⁵ Pasal 1, Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk. terdapat enam (6) Pasal di dalam regulasi tersebut, dimulai dari Pasal 1 hingga Pasal 6.

mampu dari kepala desanya (kelurahannya) tidak dipungut biaya. Surat keterangan ini diberikan percuma. Biaya pencatatan nikah, talak, dan rujuk dimasukkan di dalam Kas Negeri menurut aturan yang ditetapkan oleh Menteri Agama.

- (5) Tempat kedudukan dan wilayah (ressort) pegawai pencatat nikah ditetapkan oleh kepala Jawatan Agama Daerah.*
- (6) Pengangkatan dan pemberhentian pegawai pencatat nikah diumumkan oleh kepala Jawatan Agama Daerah dengan cara yang sebaik-baiknya.*

Undang-Undang ini menurut Muhammad Latif Fauzi menempatkan pencatatan pernikahan dilakukan oleh pegawai yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat lain yang ditunjuk.⁶ Keberadaan undang-undang tersebut juga dipertegas kembali oleh Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 Tentang Penetapan Berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia tanggal 21 Nopember 1946 Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk di Seluruh Daerah Luar Jawa dan Madura. Pasal 1, Pasal 2 dan Memori Penjelasan atas Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 1954 Tentang Penetapan Berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia Tanggal 21 Nopember 1946, yang mulanya hanya di pulau Jawa dan Madura, kembali disusun atas persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat untuk mencabut beberapa regulasi yang pernah berlaku mengenai pencatatan nikah, talak, dan rujuk, kemudian dihapus untuk seluruh daerah luar Jawa dan Madura.⁷

⁶ Muhammad Latif Fauzi, *Aligning Religious Law and State Law: Street-Level Bureaucrats and Muslim Marriage Practices in Pasuruan, Indonesia*, 79-81.

⁷ Selengkapnya lihat Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 Tentang Penetapan Berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia tanggal 21 Nopember 1946 Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk di Seluruh Daerah Luar Jawa dan Madura. Kemudian pada masa pasca reformasi, Kementerian Agama membuat aturan pelaksana pencatatan pernikahan, sehingga undang-Undang tersebut kemudian diatur di dalam aturan pelaksana, seperti Peraturan Menteri Agama Nomor 20 Tahun 2019 Tentang Pencacatan Pernikahan. Pasal 1, Pasal 2, Pasal 3, Pasal 4, Pasal 5, Pasal 6, Pasal 9, Pasal 10, Pasal 11, Pasal 12, Pasal 13, Pasal 14, Pasal 15, Pasal 16, Pasal 17, Pasal 20, Pasal 21, Pasal 22, Pasal 23, Pasal 24, Pasal 25, Pasal 26, pasal 27, Pasal 28, Pasal 29, Pasal 30, Pasal 31, Pasal 32, Pasal 35.

Sebaliknya, pada aspek kedua dikenal dalam istilah lain seperti nikah kampung, nikah di bawah tangan atau nikah *sirri*, berarti nikah menurut aturan desa, pernikahan tidak resmi, atau nikah rahasia.⁸ Hal ini sudah mengakar serabut dalam realitas masyarakat di Indonesia, sehingga pernikahan ini hanya memerlukan cara yang disepakati bersama mempelai, boleh dilakukan secara legal formal, maupun informal. Artinya, pernikahan muslim akan terjadi jika adanya kesepakatan dari kedua belah pihak laki-laki dan perempuan, soal peraturan, ini menunjukkan selera dari kedua belah pihak tersebut.

Pada kasus yang diteliti Sheila Fakhria, melihat aturan mengenai status perempuan yang menikah dan wali nikah atas anak perempuan hasil dari nikah hamil. Penjelasannya mengungkapkan bahwa perwalian ini mengacu pada hukum negara dan KHI karena praktik penetapan wali nikah anak akibat nikah hamil lebih cenderung berdasarkan pada aturan KHI, sedangkan status anak sebagai anak secara administratif mengacu pada UU negara.⁹

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa KUA memiliki kecenderungan masih mempertahankan *fikih* dalam menentukan wali nikah karena doktrin ini ditandai atas dominasi budaya dan lingkungan pesantren. Meskipun permasalahan ini masih muncul, namun mengenai survei kepuasan layanan Pencatatan Nikah KUA tahun 2019 menunjukkan angka kepuasan sebesar 77,28, yang diukur atas 9

⁸ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, 196-203.

⁹ Sheila Fakhria, "Legal Reform and Fikih Authorities: The Determination of Marriage Guardianship for Child of a Pregnant Married in Regency of Religious Affairs Office (KUA) Kediri", In *ICI 2020: Proceedings of the 2nd International Conference on Islamic Studies*, Edited by Mukhibat, Khoirul Fathoni, Fitra Rizal, Andistra Candra Yusro, and Robbi Rahim, Ponorogo, Indonesia 27-28 October, 2020: 168-179.

komponen, seperti: 1) produk spesifikasi, 2) biaya tarif, 3) waktu, 4) sarana dan prasarana, 5) persyaratan, 6) sistem dan mekanisme, 7) kompetensi tugas, dan 8) perilaku tugas, 9) penanganan pengaduan.¹⁰ Di sisi lain, capaian bimbingan perkawinan secara kinerja sejak 2017-2019, didapatkan misalnya tahun 2017 target calon pengantin terbimbing sebanyak 149.646 pasang yang terealisasi sebesar 67% atau sebanyak 100.263 pasang. Tahun 2018 target calon pengantin terbimbing sebanyak 149.646 pasang yang teralisasi 84% atau sebanyak 125.703 pasang. Selanjutnya pada tahun 2019 bimbingan perkawinan yang ditargetkan untuk pranikah regular sebanyak 151.470 pasang dengan terealisasi sebanyak 124.729 pasang, untuk pranikah mandiri sebanyak 57.787 pasang dengan teralisasi sebanyak 47.585 pasang, dan untuk bimbingan pranikah usia remaja usia nikah (21) sebanyak 58.920 orang, yang terealisasi sebanyak 48.518 orang.¹¹

Namun terkait pernikahan muslim di Tengger, terdapat beberapa ciri yang menjadi tradisi, seperti dalam hal memilih jodoh sangat terbuka dan sejalan dengan UU Perkawinan, namun terkait larangan, masyarakat Tengger lebih merujuk kepada adat, seperti larangan; hubungan darah, hubungan semenda (karena ikatan pernikahan), hubungan sepersusuan, laki-laki dan perempuan masih ada hubungan keluarga kecuali ada izin mengenai praktik upacara¹² Pernikahan juga menjadi penting, seperti; mengadakan *pitrahan*, yang mana sesaji ini diletakkan di kamar

¹⁰ Kementerian Agama RI, *Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024*, (Jakarta: Kemenag RI, 2020), 30.

¹¹ Kementerian Agama RI, *Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024*, 31.

¹² Selain upacara di dalam pernikahan jenis upacara masyarakat Tengger masih banyak, misalnya upacara yang selalu diperingati ialah Upacara Karo, Kasada, Unan-Unan, dan Pujan. T. M. Hari Lelono dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, (Yogyakarta: Balai Arkeologi Daerah Istimewa Yogyakarta, 2019), 65-67.

pengantin dan diteruskan oleh dukun, kemudian pengrianan, setelah itu baru upacara pembantingan telur, laki-laki menginjak telur, kakinya dicuci kembali, dan kedua mempelai mempersatukan tangan sambil beras ditaburkan secara bersamaan serta duduk ditempat yang telah disediakan.¹³

Hal di atas merupakan gambaran umum mengenai praktik pernikahan muslim Tengger, namun kelanjutan dari proses di atas, kemudian upacara pernikahan dilanjutkan *walagara* (akad nikah) yang dilakukan oleh dukun desa, disusul setelah itu mempelai laki-laki ke rumah mempelai perempuan yang biasanya disebut '*ngetuten*'. Proses perkawinan dengan adat Tengger, disebut *walagara* ini, dilakukan dengan proses yang umumnya berhubungan dengan pemujaan terhadap para dewa.

Proses tersebut dalam pandangan sebagian kalangan muslim dianggap tidak sesuai dengan ajaran shari'ah. Hal ini dipertegas, bahwa menurut *Pandhita* Puja Pandu Prana, praktiknya sering disebut sebagai perbuatan musyrik, penjelasannya sebagai berikut:

Tapi yang jelas begini, dari mantra yang disebut itu, ialah dewa-dewa Hindu. Kemudian Hindu dalam hal upacara itu selalu dibarengi dengan sarana *sesajen*, yang menurut persepsi kami, itu di Islam di ada dewa-dewa, juga sesajen yang haturkan itu tidak ada, kecuali kalo Adapun *sesajen* yang dimakan bersama.¹⁴

Penjelasan diatas menegaskan bahwa dalam upacara adat *walagara* didahului dengan kalimat puja dan puji dewa-dewa agama Hindhu yang kalau

¹³ Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princenton, 1985). 3, 23, 44, 126. Siti Zainab, "Islamisasi di Tengger Sukapura Probolinggo" *Skripsi*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1994), 23-25.

¹⁴ Wawancara, Pandu Pramana, Dukun *Pandhita* di Desa Ngadiwono Kecamatan Tosari, 4 Juni 2022.

diletakan dalam konteks tauhid Islam mengarah pada menyekutukan Allah SWT yang masuk katagori perbuatan syirik.

Realitas pernikahan muslim Tengger sebagai bagian dari hukum adat merupakan bagian dari norma hukum, atau dalam istilah lainnya, seperti Wojciech Sadurski menyebutnya “*moral consensus*” (konsensus moral) atau “*community standards*” (standar komunitas),¹⁵ sedangkan Ruth A. Miller menyebut apa yang telah dipraktikan ini selama berabad lamanya sebagai “*consent and bodily integrity*” (persetujuan dan integritas tubuh).¹⁶ Apalagi masyarakat adat yang terjaga ini bagian dari sejarah masa lalu,¹⁷ meskipun menurut Lauren Benton dan Richard J. Ross konsep pluralisme hukum bermasalah,¹⁸ namun bagaimanapun juga menurut Kirsten McConnochie bahwa peran hukum adat berperan penting dalam pembangunan atau sebagai komponen penting dalam mewujudkan akses keadilan.¹⁹

Kaveri Qureshhi memandang bahwa pluralisme hukum klasik lebih mengidentifikasi hukum adat sebagai *sharī’ah* atau diterjemahkan sebagai hukum Islam.²⁰ Jika dikaitkan dengan sistem *millet* (*millet system*), maka pengaturan populasi yang menjalankan hukumnya berdasarkan populasi agama, bukan wilayah

¹⁵ Wojciech Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, (Netherlands: Springer+Science+Business Media, 1990). 38-44.

¹⁶ Ruth A. Miller, *The Limits of Bodily Integrity: Abortion, Adultery, and Rape Legislation in Comparative Perspectives*, (England, USA: Asghate, 2007). 6-9.

¹⁷ Soal sejarah dapat dilihat pada tulisan R. Soekmono mengenai sejarah Indonesia. R. Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 2*, Jilid Kedua, (Yogyakarta: Kanisius, 1973), 35-70.

¹⁸ Lauren Benton and Richard J. Ross, *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, (New York and London: New York University Press, 2013), 1-17.

¹⁹ Kirsten McConnochie, *Governing Refugees: Justice, Order and Legal Pluralism*, (Oxon, New York: Routledge, 2014), 12-15.

²⁰ Kaveri Qureshhi, *Marital Breakdown among British Asians: Conjugalit, Legal Pluralism and New Kinship*, (London: Palgrave Macmillan, 2016), 155-164.

atau bahasa. Sistem *millet* ini terdiri dari anggota komunitas agama yang masing-masing mempunyai organisasi internalnya sendiri yang dikendalikan oleh hirarki agama.²¹ Berbeda dengan pernikahan muslim Tengger secara *interlegalitas* dapat dipahami sebagai praktik hukum yang dikendalikan oleh tiga norma yang di atur agama, negara, dan adat. Hal ini menurut Muh. Fathoni Hasyim, Liliek Channad AW, dan Moh. Mufid bahwa dialektika hukum Islam dan adat setempat ialah ciri Islam di Indonesia. Seperti penelitiannya mengenai ritual pernikahan Tengger *walagara* terjadi negosiasi dan kompromi dalam penerapan ritual *walagara*, yang secara simbolis harus tetap dilestarikan dan diterapkan oleh seluruh pemeluk agama di wilayahnya. Kemudian adanya pergeseran ritual pernikahan *walagara* dari ritual sebagai bagian dari agama yang dianut menjadi sekedar tradisi.²²

Menurut Setyo Boedi Oetomo melihat bahwa masyarakat Tengger sebagai entitas subkultur jawa yang mempunyai sistem religi *Budho*, sebuah sistem religi lokal dari hasil sinkretis Hindu-Budha. Meskipun demikian, posisi lembaga dukun Tengger masuk ke dalam lembaga keagamaan Hindu melalui PHDI, yang berarti masyarakat Tengger dikenal sebagai masyarakat yang terbuka, namun mempunyai jati diri dengan semboyan *tengering budhi luhur* (Tengger sebagai penanda budi yang luhur).²³ Artinya, dalam hal ini bahwa, adanya negosiasi dan kompromi yang dibangun dalam masyarakat Tengger ialah bagian dari watak masyarakat yang tetap

²¹ Elham Manea, *Women and Shari'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*, (London, New York: I.B Tauris, 2016), 54-67.

²² Muh. Fahoni Hasyim, Liliek Channa AW, Moh. Mufid, "The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 14, Number 1, 2020: 139-162.

²³ Setyo Boedi Oetomo, "Strategi Akomodatif Komunitas Tengger dalam Mempertahankan Identitas Keagamaannya: *accommodative strategy of Tengger's community in maintaining their religious identity*", *Jurnal SMaRT*, Volume 1, Nomor 1, 2015: 27-40.

terbuka, sehingga interlegalitas perkawinan muslim Tengger bukanlah sesuatu yang mesti dipertentangkan atau dibuat menjadi konflik horizontal melainkan bagian dari adanya penerimaan masyarakat Tengger terhadap keragaman.

Pada penelitian Adriaan Bedner dan Stijn van Huis bahwa pencatatan pernikahan dan proses perceraian ialah titik fokus kontestasi dalam hukum keluarga Islam.²⁴ Seperti proses pernikahan yang tidak dicatat oleh negara selain nikah di bawah tangan yang biasa terjadi di Indonesia, nikah *mut'ah* juga mendapatkan posisi yang sama dalam praktiknya yang tidak dicatat,²⁵ tentu saja akan mengakibatkan posisi perempuan terdiskriminasi oleh praktik yang tidak mendapatkan perlindungan hukum.²⁶

Sedikit keluar konteks untuk dijadikan sebagai perbandingan, Stephen Cornell menjelaskan beberapa hal mengenai pemerintahan adat sebagai posisi dan praktik keadilan, seperti bangsa Nisga'a sebagai pribumi di wilayah British Columbia, Kanada. Pada Tahun 1999 bangsa tersebut bersepakat secara Bersama-sama dengan pemerintah untuk menandatangani perjanjian untuk mendapatkan

²⁴ Adriaan Bedner and Stijn van Huis, "Plurality of marriage law and marriage registration for muslims in Indonesia: a plea for pragmatism", *Utrecht Law Review*, Volume 2, Issue 2, 2010:175-191.

²⁵ Selengkapnya terkait praktik nikah *mut'ah* dapat dibaca pada, Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis, "Mut'ah Marriage: Between Human Right and *Maqashid Shari'ah*", in Mukhibat, Khoirul Fathoni, Fitra Rizal, Andistra Candra Yusro, and Robbi Rahim (Eds), *ICIS 2020 Proceedings of the 2nd International Conference on Islamic Studies*, Poorogo 27-28 October 2020, (Ponorogo: CCER EAI, 2020), 238-246.

²⁶ Lihat juga wacana lainnya yang bersentuhan dengan praktik pernikahan dan posisi perempuan dalam hal pemenuhan hak-hak asasi manusia pada, Linsey Harlan, Paul B. Courtright (Ed), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995). 3, 19, 60, 92, 119, 137, 160, 184, 204. Lihat juga Sabita Singh, *The Politics of Marriage in Medieval India: Gender and Alliance in Rajasthan*, (India: Oxford University Press, 2019). Bandingkan dengan Rajni Palriwala and Patricia Uberoi, *Marriage, Migration and Gender*, (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 2008). 23, 63, 78, 98, 125, 152, 180, 215, 235, 261, 286, 303. Xiaoping Cong, *Marriage, Law, and Gender in Revolutionary China, 1940-1960*, (UK: Cambridge University Press, 2016). 27, 29, 65, 105, 107, 139, 173, 209, 244.

sebagian tanah adat mereka dan hak pemerintah sendiri, hak membuat undang-undang, hak untuk menyelesaikan perselisihan, dan mengontrol penuh mengenai tanah mereka. Kemudian tahun 2000 disepakati dan disahkan oleh Senat Kanada dan ketentuan Persetujuan Kerajaan untuk diberlakukan.²⁷ Ini salah satu contoh bahwa suatu negara memberikan porsi kepada komunitas tertentu sebagai komunitas pribumi dalam memerintah dan menyusun undang-undang yang berkaitan dengan tradisi dan wilayah adatnya.

Hal di atas dapat dimaknai oleh apa yang disebut David Nelken sebagai ide hukum harus ditafsirkan secara sosiologis,²⁸ sehingga masyarakat Tengger sebagai sub Jawa²⁹ yang hidup di daerah pegunungan tidak harus menerapkan sistem hukum nasional secara normatif belaka, melainkan perlu didalami mengenai adat, khususnya dalam hal ini mengenai perkawinan. Pernikahan masyarakat Tengger seperti yang dijelaskan pada topik penjelasan sebelumnya ialah salah satu dari banyaknya keunikan yang ada di Indonesia, sehingga dalam bidang hukum, perlu digali secara sosiologis.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁷ Stephen Cornell, "Justice as Position, Justice as Practice: Indigenous Governance at the Boundary", in Jennifer Hendry, Melissa L. Tatum, Miriam Jorgensen, Deirdre Howard-Wagner (eds), *Indigenous Justice: New Tools, Approches, and Spaces*, (UK: Palgrave Macmillan, 2018). 11-26.

²⁸ Richard Nobles and David Schiff (ed), *Law, Society and Community: Socio-Legal Essays in Honour of Roger Cotterrel*, (England, USA: Ashgate, 2014). 23-38.

²⁹ E. M. Uhlenbeck menjelaskan peradaban Jawa dan Madura secara rinci terkait asal-muasal, Bahasa, hingga literatur yang berkaitan dengannya. Baca selengkapnya E. M. Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, (Netherlands: Koninklijk Instituut Voor Taat-, Land- En Volkenkunde, S-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1964), 42, 45, 54, 60, 108, 142. Terkait politik Madura, Yanwar Pribadi secara rinci membahasnya, walaupun mungkin tidak berhubungan dengan topik pembahasan saya, tetapi tradisi Islam yang dijelaskan dalam peneitiannya sangat relevan secara global akademik dan nuansa tradisi Islam di Indonesia secara merata mempunyai ideologi yang belum dapat dilepaskan dari budaya lokal. Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*, (London and New York: Routledge, 2018). 5-7.

Setelah pembukaan dengan ritual yang dipimpin oleh dukun *pandhita*, kemudian calon pengantin perempuan menunggu calon pengantin laki-laki pergi menuju lokasi ada *walagara*, beserta rombongan tiap-tiap pengantin untuk berjumpa dengan dukun *pandhita*, kemudian dilakukan prosesi yang dipimpin oleh Dukun *Pandhita*.



Gambar 4.1. Proses temu manten yang dipimpin oleh Dukun *Pandhitan* Setiawan dan proses *dedulit*

Gambar di atas menjelaskan proses pertemuan antar pasangan pengantin diikuti oleh rombongan keluarga dan dipimpin oleh dukun *pandhitan* adat Tengger, dilakukan penyiapan air untuk *dedulit* dengan memberikan air sirih ke tangan para keluarga.³⁰ Proses perkawinan adat Tengger tersebut ialah salah satu contoh perkawinan yang diselenggarakan oleh masyarakat asli Tengger, namun ada juga proses perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat muslim Tengger, misalnya peneliti observasi pada 21 Juli 2022, di Desa Ngadirejo, Kecamatan Tutar.

³⁰ Proses upacara *walagara* yang diselenggarakan pada hari Minggu, 24 Juli 2022, di Balai Desa Ngadiwono, Kecamatan Tosari. Perkawinan antara calon laki-laki (Angga) dari Desa Ngadiwono dan calon perempuan (Ani) dari Desa Sedaeng, yang dipimpin oleh Dukun *Pandhitan* Puja Pramana dan Dukun *Pandhitan* Setiawan.



Gambar 4.2. Pasangan suami-isteri muslim Tengger yang menggunakan *walagara*, di Desa Ngadirejo, Kecamatan Tutar

Pelaksanaan adat Tengger tersebut, menurut Prayitno Hadi Utomo, sebagai *Kiai lokal* di Desa Tosari, Kecamatan Tosari, menyatakan:

Terus ada rangkaian adat orang Tengger, kalo memang yang punya hajat ini berkehendak atau mempunyai niat, dilaksanakannlah acara adat yang Namanya *walagara*. Nah, *walagara* ini tradisi adatlah, adat Tengger, jadi semua agama bisa menggunakan acara ini, karena ini, *scopenya* adalah adat. Semua agama bisa karena ini acara adatnya, cumin harus didahului dengan akad nikah secara Islam. Nah, nanti acara ritual acara *walagara* ini yang melaksanakan itu pak dukun adatnyalah. Setelah acara *walagara* itu selesai, sudah rangkaian acara pada hari itu.³¹

Pelaksanaan adat perkawinan muslim Tengger prosesi *walagara* dengan tujuan menghormati ialah boleh karena dilaksanakan sebelum akad nikah, hanya saja setelah itu baru tugas *Kiai* setempat untuk membentengi kedua mempelai untuk penguatan Islam, seperti melakukan silaturahmi dan pembinaan.³² Lebih jauh lagi, Prayitno Hadi Utomo menegaskan bahwa *walagara* ialah acara adat, bukan milik salah satu agama. Prosesi *walagara* ialah acara adat orang Tengger yang intinya lebih dimaknai sebagai pemberitahuan kepada *Hyang Bau Rekso* atau *Kebunden Desa* bahwa perkawinan antara laki-laki dan perempuan dengan tujuan agar hubungan dapat sejahtera.³³

³¹ Wawancara, Prayotno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

³² Wawancara, Ikhsan Qusairi, *Kiai Lokal* di Desa Ngadirejo, Kecamatan Tutar, 26 Juli 2022.

³³ Wawancara, Prayotno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

Menurut Kepala KUA Kecamatan Tosari bahwa pelaksanaan *walagara* sebagai bagian adat Tengger oleh masyarakat muslim sangat sederhana dan tidak menjadi persoalan bahkan tidak merusak akad nikah muslim. Hal tersebut karena akad nikah muslim sudah terpenuhi dari segala syarat dan rukun yang telah dilalui dan persoalan adat istiadat atau budaya suku Tengger yang sudah menyatu dengan masyarakat yang ada justru harus dihormati karena merupakan bagian dari kekayaan budaya di Indonesia. Lebih jauh lagi, dengan pelaksanaan adat Tengger dengan *walagara* pada praktik perkawinan muslim tidak sampai kepada pembaiatan atau konversi agama, hanya sekedar menjalani adat, itupun dilaksanakan oleh masyarakat asli Tengger yang telah beragama Islam.³⁴ Di sisi lain, ada juga masyarakat asli Tengger yang telah beragama Islam yang tidak lagi melaksanakan adat Tengger karena telah menetap diluar wilayah pemukiman Tengger.³⁵

Hal ini memberikan penegasan, meskipun ada yang memberikan penolakan terhadap praktik perkawinan muslim adat Tengger karena berpendapat memiliki keyakinan lain, sehingga tergolong musyrik. Tetapi juga, pendapat tersebut dibantah karena proses perkawinan muslim adat Tengger hanyalah sekedar menjalani adat dan dilaksanakan oleh masyarakat asli Tengger. Apalagi yang mengatur acara perkawinan muslim Tengger ialah dukun adat, bukan dukun agama (Hindu), sehingga perlaksanaannya dihormati oleh semua kalangan yang menetap diwilayahnya yang bukan asli Tengger, asal telah melewati prosesi perkawinan secara agama di KUA.

³⁴ Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

³⁵ Wawancara, Abdullah, Mudin sekaligus *KiaiLokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022.

Prosesi perkawinan muslim Adat Tengger yaitu *walagara*, umumnya dilaksanakan setelah proses perkawinan agama dan tercatat oleh negara secara administratif, kemudian diselenggarakan adat Tengger. Hal ini menandakan bahwa perkawinan muslim adat Tengger melaksanakan tiga norma sekaligus, yaitu hukum negara, Islam, dan adat. Bagaimanapun juga, dalam proses tersebut seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, terdapat perbedaan pemahaman dan pandangan tiap-tiap kalangan dalam melihat keberadaan perkawinan masyarakat muslim asli Tengger yang masih melaksanakan Adat Tengger dengan cara *walagara*, sehingga terjadinya dinamika di dalam masyarakat.

Dinamika tersebut karena adanya pertentangan landasan filosofis dan sosiologis yang berbeda-beda.³⁶ Misalnya, pada penjelasan sebelumnya bahwa perkawinan yang sah secara agama dan negara tanpa melaksanakan adat *walagara*, maka perkawinannya dianggap tidak tentram, langgeng, dan tidak sejahtera. Ada juga bahwa pelaksanaan *walagara* bagi masyarakat muslim Tengger disebabkan karena keyakinan Islamnya yang lemah. Hal tersebut menjadi bagian daripada dinamika yang ada di dalam masyarakat, tetapi praktik perkawinan muslim Tengger yang sekaligus melaksanakan ketiga system hukum masih berlangsung hingga kini.

C. Peran KUA, Kiai Lokal, dan Dukun Pandhitan

Pada konteks perkawinan muslim masyarakat Tengger, peran KUA dalam melakukan proses perkawinan sama halnya dengan daerah lainnya, yaitu dengan cara Islam sesuai dengan syari'atnya. Namun setelah itu, baru proses adat-istiadat

³⁶ Mustaghfirin, "Sistem Hukum Barat, Sistem Hukum Adat, dan Sistem Hukum Islam menuju sebagai Sistem Hukum Nasional sebuah Ide yang Harmoni", *Jurnal Dinamika Hukum*, Volume 11, Edisi Khusus, 2011: 89-96.

dilakukan oleh masyarakat muslim dalam perkawinannya sesuai dengan adat yang berlaku, yaitu Adat Tengger.³⁷ Berbeda dengan masyarakat Tengger di wilayah Desa Keduwung, terdapat perpisahan antara wilayah di dalam satu desa, yaitu Keduwung Atas dan Keduwung Bawah. Uniknya, masyarakat Tengger tidak memperbolehkan masyarakat muslim untuk bermukim di Keduwung Atas karena adanya kebijakan atau aturan tertentu yang telah disepakati sebagai syarat.³⁸

Salah satu Modin di Kecamatan Tosari mengatakan bahwa yang mengatur proses perkawinan muslim dengan cara adat Tengger ialah dukun adat, bukan dukun agama (Hindu) dengan cara atau proses pelaksanaannya menyembah patung, sehingga pelaksanaannya dianggap sebagai pelanggaran terhadap *shari'ah*, sebab ada keyakinan orang Tengger bahwa jika hanya sekedar perkawinan KUA dan sah secara administratif tanpa melaksanakan adat *walagara*, maka perkawinannya dianggap tidak tentram, langgeng, dan tidak sejahtera, berikut penjelasannya:

Bahwa bagi masyarakat Tengger yang mau menikah baik yang muslim atau yang non muslim yang mengatur semuanya adalah dukun adat, mulai dari penentuan waktu meminang, akad nikah sampai acara walagara. ini sudah menjadi ketentuan adat masyarakat Tengger.³⁹

Peranan *Kiai lokal* dengan memberikan penjelasan mengenai perkawinan muslim Tengger, misalnya oleh salah satu tokoh lokal agama Islam, di wilayah Tosari menyebutkan bahwa untuk masyarakat Tengger yang sudah beragama Islam, kebanyakan sudah tidak lagi melaksanakan adat Tengger dalam perkawinan. Hal tersebut disampaikan oleh Achmad Soleh, sebagai salah satu *Kiai lokal* di Dusun Junggo Baledono, Tosari, penjelasan lebih lanjut lagi:

³⁷ Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Tosari, 24 Juli 2022.

³⁸ Wawancara, Agus Suheri, KUA sekaligus *Kiai Lokal* di Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

³⁹ Wawancara, Abdullah, Modin sekaligus *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022.

Tetapi tatkala jiwa ke-Islamannya masih lemah, mereka masih mengadakan. Apalagi didominasi oleh keluarga besarnya, masih ada orang-orang Hindu. Itu, masih ada yang melaksanakan itu, *monten yai*. Jadi ada dua jawaban, yaitu ada tuntutan keluarga besar, bukan tuntutan masyarakat. Ada juga yang itu tadi, dia masih percaya bahwa pernikahan *walagara*, itu pernikahan nenek moyang kami gitu lho istilahnya.⁴⁰

Penjelasan lainnya, oleh Abdullah dari Dusun Tlogosari, Desa Tosari, Kecamatan Tosari, sebagai salah satu *Kiai lokal* memberikan pandangan bahwa di wilayahnya bahwa penduduknya ialah mayoritas muslim, menurutnya:

Sebagian yang pendatang, orang yang pendatang, pernikahan yang muslim itu, ya secara muslim, tidak pakai akad, cukup ke KUA saja. Tapi kalo *nek* orang muslim tapi nenek moyangnya itu asli orang Tengger, itu, ada dua cara; satu Walagara, nomor dua secara agama, itu anu, *moten*. Masyarakat muslim Tengger tetep melakukan Walagara, prosesnya itu yang mengatur itu pak Dukun adat, bukan Dukun agama. Jadi, di Tosari ini ada Dukun Adat, ada Dukun orang Hindu, *moten*.⁴¹

Penjelasan di atas dapat dipahami bahwa terdapat perbedaan realitas yang terjadi dalam perkawinan muslim Tengger, seperti adanya kebijakan atau aturan dari masyarakat Tengger yang berbeda dengan keyakinannya untuk tidak boleh menetap di wilayahnya (seperti Keduwung Atas),⁴² dalam konteks perkawinan ada yang masih melaksanakan prosesi perkawinan muslim Adat Tengger karena berlatar belakang sebagai masyarakat asli Tengger, namun ada juga yang melihat bahwa prosesi perkawinan dengan Adat Tengger termasuk ke dalam masyarakat masih lemah ke-Islamannya. Di sisi dari itu, menurut *Pandhita* atau Dukun Irawan, bahwa adat Walagara itu ialah asli dari Bahasa Sanksekerta yang menjadi Bahasa Tengger sebagai Bahasa adat, istilah *walagara* berarti memboyong dan menjadikan keluarga, di dalam prosesi *walagara* ada istilah permohonan bermaksud ialah

⁴⁰ Wawancara, Acmad Soleh, *Kiai Lokal* di Tosari, 24 Juli 2022.

⁴¹ Wawancara, Abdullah, *Kiai Lokal* di Tosari, 24 Juli 2022.

⁴² Wawancara, Agus Suhari, *Kiai Lokal* sekaligus KUA Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

mempelai yang ingin hidup bersama dibersihkan secara spiritual yang hubungannya dengan sesajen dan mantra dan pemberitahuan kepada penguasa dilingkungan dengan cara dimohon bahwa kedua mempelai memohon izin untuk dipersatukan, ini disebut *bau rekso*.⁴³

Gambaran masyarakat Adat Tengger secara nyata, umumnya berkaitan dengan perkawinan, waris, dan bidang pertanahan. Namun dalam topik perkawinan ini, perkawinan secara umum secara teoretik menjadi permasalahan global akademik, seperti menurut Martha C. Howell masalah properti⁴⁴ yang lebih dekat dengan garis keturunan laki-laki dari hasil pernikahan, kemudian Nancy yang melihat perkawinan di Timur Tengah merupakan konsep dan institusi yang sangat penting, sehingga potensi organisasinya sering diakui secara eksplisit oleh muslim, yang berdasar dari akad nikah itu sendiri.⁴⁵

Perkawinan muslim masyarakat Tengger dalam salah satu pandangan *Kiai lokal* dari Kecamatan Tosari, secara tradisi bahwa perkawinan pada umumnya harus sah secara agama dahulu, kemudian sah secara administrasi pemerintahan. Kemudian terdapat tradisi yang secara umum hampir sama dengan daerah yang lain, khususnya Suku Tengger. Prosesnya yaitu, ketika pasangan suami-isteri sudah sepakat menikah, maka tahapan pertama pihak laki-laki meminta kepada pihak perempuan, setelah itu pihak orangtua menjalankan perundingan atau musyawarah

⁴³ Wawancara, Irawan, *Pandhita* Ketua PHDI Kabupaten Pasuruan, 18 Juni 2022.

⁴⁴ Martha C. Howell, *The Marriage Exchange: Property, Social Place, and Gender in Cities of the Low Countries, 1300-1550 (Women in Culture and Society Series)*, (Chichago, London: University of Chichago Press, 1986). 72-96, 97-123.

⁴⁵ Nancy Tapper, *Bartered Brides: Politics, gender and marriage in an Afghan tribal society*, (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1991), 14, 25, 43, 45, 139, 141, 157, 181, 205, 207.

untuk menentukan hari baik pelaksanaan perkawinan. Hajat orang tua untuk menikahkan anaknya, sehingga pada hari perkawinan dilangsungkan di KUA atau memanggil KUA di tempat pengantin perempuan, seperti di rumah atau balai desa. Dapat juga dinikahkan tidak oleh petugas KUA, tetapi dengan wali atau ditunjuk sebagai penghulu, seperti *Kiai*. Setelah itu, dilanjutkan acara adat, misalnya dilaksanakannya adat Tengger, yaitu *walagara*.⁴⁶

Hal lainnya dalam penelitian Anna R. Igra yang menyorot perceraian dalam kerangka pernikahan dan keluarga.⁴⁷ Sejarah pernikahan dan perkembangannya di dunia dibahas oleh Caroline Sweetman, begitu juga Naana Otoo-Oyortey dan Sonati Pobi yang lebih menyoroti jaringan dan masalah kunci kebijakannya, kemudian Amali Philips menganalisisnya dari sikap budaya dengan konteks penelitian di Sri Lanka, terkait negosiasi kekerasan dalam pernikahan di Kamboja oleh Rebecca Surtees, dan Elizabet Chacko yang membahas perkembangan pernikahan dan status perempuan di Kerala, India.⁴⁸ Sementara penelitian Jacky Bratton dalam dunia modern hiburan London menempatkan manajemen dan gaya yang berpusat pada perempuan, menantang gender, yang tergambar bahwa industri hiburan justru lebih dinamis dan dipimpin oleh perempuan di jantung Kerajaan Inggris.⁴⁹ Dalam konteks lain, pernikahan juga menjadi terlarang jika berhubungan dengan pertahanan keamanan negara, seperti yang diteliti oleh Karen Kern

⁴⁶ Wawancara, Prayitno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

⁴⁷ Anna R. Igra, *Wives without Husbands: Marriage, Desertion, and Welfare in New York, 1900-1935 (Gender and American Culture)*, (USA: North Carolina Press, 2007), 27, 63, 82, 98.

⁴⁸ Caroline Sweetman (Ed), *Gender, Development, and Marriage (Oxfam Focus on Gender Series)*, (Oxfam: Oxfam Publication, 2003), 2, 9, 20, 30, 42, 52, 70.

⁴⁹ Jacky Bratton, *The Making of the West End Stage: Marriage, Management and the Mapping of Gender in London, 1830-1870*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 2011). 9-12, 70, 71, 128, 147, 158, 159, 161, 162.

mengenai larangan pernikahan yang dilarang oleh pemerintahan Ottoman antara perempuan Ottoman dan Laki-laki Iran pada tahun 1874.⁵⁰ Pernikahan dalam aspek politik, praktik pernikahan dan perubahan sistemnya, hingga reformasi pernikahan secara ideologi yang menuntut transformasi hukum pernikahan di Mesir diteliti oleh Kenneth M. Cuno.⁵¹

Pada konteks gender di Indonesia (spesifik wilayah Jawa), misalnya Laine A. Berman menampilkan bahwa secara ideologis, pemerintahan Orde Baru terlihat membedakan rakyatnya atau memisahkan peran laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat. Perempuan tidak mempunyai peran dalam politik. Pedoman resmi negara atau Garis Besar Haluan Negara (GBHN) menegaskan bahwa peran perempuan; 1) sebagai isteri dan pendamping suaminya, 2) sebagai pendidik dan pembudidaya generasi muda, 3) sebagai pengatur rumah tangga, 4) sebagai pekerja yang menambah penghasilan rumah tangga, 5) sebagai anggota organisasi masyarakat, seperti organisasi perempuan. Artinya perempuan tidak memiliki peran utama dalam pembangunan bangsa, kecuali fokus pada keluarga, sehingga disimpulkan oleh Berman lebih mencitrakan dominasi paternalism negara dan feodalisme Jawa.⁵² Tentu saja dampak dari budaya yang patriarkis ini berakibat pada tanggung jawab laki-laki (atau suami) dalam konteks rumah tangga hampir

⁵⁰ Karen Kern, *Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Province of Iraq*, (New York: Syracuse University Press, 2011), 114, 138.

⁵¹ Kenneth M. Cuno, *Modernizing Marriage: Family, Ideology, and Law in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Egypt*, (New York: Syracuse University Press, 2015), 19, 45, 77, 123, 158, 185.

⁵² Laine A. Berman, *Speaking through the Silence: Narratives, Social Conventions, and Power in Java*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998), 25, 30, 50, 66, 70, 73.

tidak dapat memenuhi tanggung jawab material dan non material, ini karena suami merasa mempunyai kekuasaan di dalam rumah tangga.⁵³

Perkawinan dalam konteks Islam mempunyai aneka permasalahan, terutama pada konteks institusi keagamaan, tokoh agama, dan adat. Menurut Ngarji sebagai Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Tosari menyatakan realitas perkawinan masyarakat Tengger secara agama (Islam), sama halnya dengan perkawinan masyarakat muslim lainnya, ulasannya sebagai berikut:

Sebagaimana pernikahan-pernikahan yang pada umumnya, ya, masyarakat Tengger yang muslim juga melaksanakan pernikahan ala muslim sesuai dengan shari'ahnya masing-masing. Hanya saja, terkadang setelah pernikahan ala muslim, itu ada semacam adat-istiadat yang harus diikuti oleh Catin atau oleh pasangan suami-isteri yang dinikahkan, yaitu mengikuti adat-istiadat yang berlaku di Suku Tengger atau di masyarakat Tengger.⁵⁴

Peranan Kantor Urusan Agama (KUA), *pandhita*, dan *Kiai* okal di dalam masyarakat Tengger khususnya pada proses perkawinan muslim, masing-masing mempunyai otoritas tertentu. Salah satu penelitian yang menyentuh kajian terhadap peran Kantor Urusan Agama (KUA) dan *Kiai* lokal dibahas oleh Muhammad Latif Fauzi. Pada bagian peran KUA sebagai bagian dari peran negara dalam mengakomodasi pernikahan muslim melalui Departemen Agama (kini disebut Kementerian Agama). menurutnya Depag ialah lembaga yang awalnya diperpanjang dari yang telah ada sejak akhir abad ke 19, masa pemerintahan Belanda dengan sebutan *Kantoor voor Inlandsche Zaken* (Kantor Urusan Adat),

⁵³ Tanggung jawab material berupa nafkah makan, tempat tinggal dan pakaian, sedangkan non material berupa Pendidikan, pembimbingan, perlindungan, kasih sayang dan menghargai. M. Harir Muzakki, Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis, dan Anis Hidayatul Imtinah, "Women and Divorce in Ponorogo, East Java: Responsibility of The Husband in The Family", *Madina*, Volume 24, No 2, 2020: 201-212.

⁵⁴ Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Tosari 2016-2017, 23 Juni 2022.

yang berubah menjadi *Kantoor voor Inlandsche en Arabische Zaken* (Biro Urusan Agama) pada awal tahun 1899. Disini peran KUA melalui *penghulu* dibantu oleh pemerintah dalam menangani urusan pernikahan dan perceraian di tingkat kabupaten dan kecamatan. *Penghulu* ini bertanggung jawab kepada Bupati. Kemudian masa pendudukan Jepang tahun 1942-1945, KUA berganti nama menjadi *Shumubu* atau Kantor Oeroesan Agama, yang selanjutnya *Shumubu* ini menjadi dasar pendirian Depag tahun 1946.⁵⁵

Lebih jauh lagi, Muhammad Latif Fauzi memberikan penegasan bahwa KUA sebagai lembaga bagian dari kantor cabang Kemenag ditetapkan oleh pemerintah pusat pada awal tahun 1950-an, mempunyai tugas resmi dalam pencatatan pernikahan secara administratif.⁵⁶ Tentu saja yang bertugas ini juga merupakan *ulama*⁵⁷ yang secara khusus ditugaskan oleh pemerintah dalam mengurus pernikahan. Berbeda misalnya dengan *Kiai* sebagai tokoh agama di masyarakat yang berperan sebagai pemimpin agama, atau sebaliknya dengan peran KUA. Umumnya masyarakat yang melangsungkan pernikahan yang tidak dicatat

⁵⁵ Muhammad Latif Fauzi, *Aligning Religious Law and State Law: Street-Level Bureaucrats and Muslim Marriage Practices in Pasuruan, Indonesia*, Seri Disertasi, (Leiden: Universiteit Leiden, 2020). 76-79.

⁵⁶ Sulhani, Siti Marlina, Dian Mustika, and Paujan Azim, *Counselling Program of Pre-marital Education at the Office of Religious Affairs*, in "Proceedings of the 3rd Asian Education Symposium (AES 2018)" Series *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, April 2019, Atlantis Press: 284-288. Bandingkan Muhammad Latif Fauzi, *Aligning Religious Law and State Law: Street-Level Bureaucrats and Muslim Marriage Practices in Pasuruan, Indonesia*, 80-84.

⁵⁷ Mengenai *ulama*, jaringan, dan perannya di nusantara, saya rekomendasikan membaca karya Azyumardi Azra. Umumnya *ulama* yang belajar di *Haramain* (dua kota Mekkah dan Madinah) menempati posisi terhormat dalam masyarakat muslim. Lihat selengkapnya, Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the seventeenth and eighteenth centuries*, (Australia, Honolulu: Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004). 8, 32, 52, 70, 87, 109.

oleh negara, dalam kata lain nikah secara agama yang tidak mempunyai akta nikah, atau hanya surat pernyataan sebagai pengganti akta nikah.⁵⁸

Hal ini tentu akan memunculkan kontestasi antara peran *ulama* yang diakomodasi pemerintah dan *ulama* yang lahir dari organisasi. Terkait ulama yang lahir dari organisasi sendiri pun terdapat aneka aliran pemikiran yang kemudian memunculkan berbagai macam perbedaan penafsiran terhadap teks keagamaan. menurut Syafiq Hasyim di dalam penelitiannya mengungkap perbedaan penafsiran, seperti antara *ulama* tradisionalis (dalam hal ini Nahdhatul Ulama, al-Washliyah, dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah) dan *ulama* modernis (Muhammadiyah dan Perti).⁵⁹

Bagaimanapun juga, peran KUA dan *Kiai* dalam hal pernikahan ialah agar hubungan suami-isteri dapat diselenggarakan melalui akad, meskipun dalam praktiknya terdapat perbedaan. Di satu sisi, peran KUA mengakomodasi pernikahan dilaksanakan secara legal formal, baik secara negara maupun agama. Di sisi lain juga, peran *Kiai* yang diluar itu,⁶⁰ mengakomodasi pernikahan dilaksanakan agar tidak berbuat zina. Hal menarik yang harus diungkapkan bahwa

⁵⁸ Muhammad Latif Fauzi, 164-181. Baca juga terkait hukuam keluarga dan adat di Asia pada, David C. Buxbaum (Ed), *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*, (The Hague, Netherlands: Springer+Science+Business Media, 1968), 3, 21, 29, 192.

⁵⁹ Syafiq Hasyim, "New Contestation in Interpreting Religious Texts: Fatwa, tafsir, and Shariah", in Norshahril Saat and Ahmad Najib Burhani (Ed), *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*, (Singapore: ISEAS Publishing, 2020), 48.

⁶⁰ Untuk mengulas peran *Kiai* dalam konteks politik, maka penelitian Abdur Rozaki dan Yanwar Pribadi dapat dijadikan sebagai bahan bacaan menarik, menurutnya *Kiai* juga mempunyai peranan penting dalam aspek politik, sebab selain sebagai tokoh agama, juga kharismatik yang ada di dalam diri *Kiai* dapat mempengaruhi masyarakat untuk menentukan pilihan dalam kegiatan atau pelaksanaan pemilihan Kepala Daerah. Abdur Rozaki, *Menabur Karisma, Menuai Kuasa*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), 24, 56, 79, 95. Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*, (London and New York: Routledge, 2018), 1-4, 13-16, 26-28, 29-35, 44-48, 62-66, 67-72, 73-81.

pernikahan di dalam Al-Quran (QS 4:3) menurut Nasr Hamid Abu Zayd, tidak hanya sebatas hubungan yang legal, tetapi juga mengangkat derajat perempuan.⁶¹ Ini berarti, bahwa pernikahan mempunyai tujuan mulia,⁶² sehingga KUA, *Kiai*, dan *pandhita*/dukun mendapat tanggung jawab dalam mempersatukan laki-laki dan perempuan ke dalam pernikahan.⁶³

Masing-masing peranan dari representasi KUA, *Kiai lokal*, dan tokoh adat dalam konteks perkawinan muslim masyarakat Tengger tidak terlepas dari dinamika yang menyelimutinya, misalnya masyarakat muslim di wilayah Keduwung bawah tidak ada satupun masyarakatnya yang melaksanakan perkawinan adat Tengger karena dianggap tidak benar.⁶⁴ Lebih jauh lagi, proses perkawinan adat Tengger dengan menggunakan patung-patung yang kemudian di sembah-sembah, bahkan prosesi agama dibelakangi atau didahulukan adat Tengger.⁶⁵ Perkawinan adat Tengger ialah proses yang lebih mengutamakan mantra dan penyembahan terhadap dewa oleh dukun adat yang lebih meminta izin terdahulu kepada penguasa atau dewa.⁶⁶ Hal tersebut karena secara menyeluruh

⁶¹ Nasr Hamid Abu Zayd, "The Status of Women Between the Qur'an and *Fikih*", in Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (Eds), *Gender and Equality in Muslim Family Law*, (London, New York: I.B. Tauris, 2013), 153-168.

⁶² Tujuan mulia ini tidak terlepas dari hukum yang berlaku sesuai dengan sumber ajaran, yaitu Al-Quran dan Hadis, terkait sumber ajaran ini, M. Ekramul Haque membahas bahwa formulasi hukum keluarga muslim selalu diperbaharui namun tidak terlepas dari sumber Al-Quran dan Hadis. M. Ekramul Haque, *Muslim Family Law: Sharia and Modern World*, (Dhaka, Bangladesh: London College of Legal Studies (South), 2015), 34-39, 40-44.

⁶³ Begitu juga dengan hukum adat, bahwa menurut Ratno Lukito aspek hukum substantif, baik materil (seperti hak milik tanah, uang, rumah) dan immaterial (hak dan kewajiban hukum dari orang meninggal, seperti hutang, ha katas tanah, dan lainnya) tidak dapat dipisahkan dari hukum pernikahan. sehingga pernikahan tidak hanya sebatas berhubungan suami-isteri, tetapi juga sangat kompleks sampai kepada kematian. Lihat selengkapnya Ratno Lukito, "Law: Customary, Indonesia", in Suad Joseph et al (Ed), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, (Leiden, Boston: Brill, 2005), 419-421.

⁶⁴ Wawancara, Agus Suheri, KUA sekaligus *Kiai lokal* di Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

⁶⁵ Wawancara, Abdullah, Mudin sekaligus *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022.

⁶⁶ Wawancara, Qusairi, *Kiai Lokal* di Kecamatan Tutar, 26 Juli 2022.

bahwa pada proses perkawinan adat Tengger dalam pelaksanaannya yang dimulai dari tempat di bawahnya bernama *balei terti*, disebut juga *sang prabu*. Setelah itu, Romo Dukun melaksanakan *pemenyenan*, *sepadupan*, *prasen nyusani suseji*, menghaturkan *sesaji*, *dedulit*, *anterm-anterm*, *pasrah walagara*, dan *pak legen*, disebut prosesi *Walagara*, misalnya di dalam mantra yang disebut sebut dewa ialah pertama *Hyang Batara Iswara*, *Hyang Brahma*, *Hyang Mahadewa*, *Hyang Batara Wisnu*, dan di dalam *Sepa Dupan* mantranya meliputi 5 penjuru angin dan 9 penjuru mata angin.⁶⁷

D. Interlegalitas dalam Reformasi Birokrasi Perkawinan

Pada konteks ini, penelitian Lina Kurshidayati mengumpulkan informasi mengenai perkembangan hukum Islam di Indonesia atau secara mendasar yaitu mengkaji pengembangan hukum Islam di Indonesia. Perkembangan hukum Islam di Indonesia mempunyai kompleksitas tersendiri, mengingat para intelektual melihat ini dari berbagai pendekatan, seperti historis, formal hukum, dan subjektifitas individual yang terkait dalam proyeksi penelitian perkembangan hukum Islam di Indonesia.⁶⁸ Namun dalam perkembangan sejarahnya, reformasi birokrasi tidak terlepas dari kearifan lokal dan peran pemerintah daerah, misalnya Yulinato mengaitkan antara kearifan lokal dan budaya birokrasi yang keduanya berkembang di suatu daerah. Dari sini urgensi reformasi birokrasi sangat memperhatikan aspek budaya, bahkan reformasi birokrasi tidak hanya terhenti pada penciptaan

⁶⁷ Wawancara, Pandu Pramana, *Dukun Pandhita Puja Prana* di Kecamatan Tosari, 19 Juni 2022.

⁶⁸ Lina Kushidayati, "The Development of Islamic Law in Indonesia", *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies*, Volume 1, Number 2, 2013: 163-180.

budaya birokrasi dan perilaku aparat, melainkan adanya keberpihakan birokrasi pemerintahan (seperti pemerintahan daerah) atas kebutuhan masyarakat.⁶⁹

Konteks birokrasi, pernikahan, dan Islam secara legal formal di era reformasi birokrasi dapat dilihat di dalam Perpres Nomor 47 Tahun 2009 Tentang Pembentukan Organisasi Kementerian Agama, mengakomodasi Kementerian Agama sebagai Kementerian Negara yang menangani urusan pemerintahan dan bertanggung jawab kepada Presiden,⁷⁰ Kementerian Agama ini dipimpinnya ialah Menteri dengan pembantu pemimpinnya Sekretariat Jenderal, pelaksanaanya Direktorat Jenderal, pengawasnya Inspektorat Jenderal, pendukungnya badan dan/unsur pusat.⁷¹ Menteri Agama dibantu oleh Staf Ahli sebanyak 5 (lima) orang,⁷² sedangkan Wakil Menteri yang bertugas membantu Menteri dalam memimpin pelaksanaan tugas Kementerian, dan setiap tugas tersebut atau pimpinan dalam satuan organisasi wajib melakukan pembinaan dan pengawasan terhadap satuan organisasi di bawahnya.⁷³ Namun Perpres tersebut pada perkembangannya diubah oleh Perpres Nomor 77 Tahun 2011 Tentang Pembentukan dan Organisasi Kementerian Negara, dari nomenklatur Kementerian Negara menjadi hanya 'Kementerian'.⁷⁴

⁶⁹ Yulianto, *Reformasi Birokrasi dan Kearifan Lokal*, (Yogyakarta: Pernerbit Andi, 2018), 55-69, 137-139.

⁷⁰ Pasal 1 dan 23, Peraturan Presiden Nomor 47 Tahun 2009 Tentang Pembentukan dan Organisasi Kementerian Agama.

⁷¹ Pasal 27, 28, 29, 30, dan 31.

⁷² Pasal 46.

⁷³ Pasal 68-90.

⁷⁴ Pasal 1 dan 23, Peraturan Presiden Nomor 77 Tahun 2011 Tentang Perubahan Kedua Atas Peraturan Presiden Nomor 47 Tahun 2009 Tentang Pembentukan dan Organisasi Kementerian Agama.

Sedikit keluar konteks, struktur Kementerian pada perubahan ketiga menjadi Perpres Nomor 91 Tahun 2011 Tentang Perubahan Ketiga Atas Peraturan Presiden Nomor 47 Tahun 2009 Tentang Pembentukan dan Organisasi Kementerian Agama, yaitu khususnya pada ketentuan Pasal 32 dalam Perpres Nomor 47 Tahun 2009, yaitu Sekretariat Jenderal paling banyak 5 Biro, dari masing-masing Biro terdapat 4 bagian, khusus yang menangani Bagian Urusan Tata Usaha, pimpinannya terdiri atas sejumlah Subbagian sesuai kebutuhan. Tugas Wakil Menteri juga dirincikan dalam Pasal 69B pada Perpres perubahan ketiga. Kemudian diperjelas lagi soal Wakil Menteri yang diangkat dan diberhentikan oleh Presiden.⁷⁵ Pada konteks Perpres Nomor 92 Tahun 2011 Tentang Perubahan Kedua atas Peraturan Presiden Nomor 24 Tahun 2010 Tentang Kedudukan, Tugas, dan Fungsi Kementerian Negara serta Susunan Organisasi, Tugas dan Fungsi Eselon I Kementerian Agama, bunyi Pasal 472A, yaitu *“Dalam memimpin Kementerian Agama, Menteri Agama sebagaimana dimaksud dalam Pasal 472 ayat (2) dibantu oleh Wakil Menteri Agama”*.⁷⁶

Upaya negara melalui penetapan Peraturan Presiden dalam menstrukturisasi Kementerian Agama RI, terus dilakukan agar secara organisasi, keberadaan dan peranan pemerintahan Indonesia untuk mengakomodasi permasalahan keagamaan yang selalu berkembang menyesuaikan konteks kebutuhan masyarakat, khususnya yang beragama Islam.

⁷⁵ Pasal 70A sampai 70F.

⁷⁶ Pasal 472A, Peraturan Presiden Nomor 92 Tahun 2011 Tentang Perubahan Kedua atas Peraturan Presiden Nomor 24 Tahun 2010 Tentang Kedudukan, Tugas, dan Fungsi Kementerian Negara serta Susunan Organisasi, Tugas dan Fungsi Eselon I Kementerian Agama.

Penjelasan di atas menurunkan aturan di bawahnya, seperti PerMen Agama Nomor 10 Tahun 2010 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama, yaitu berisi tugas dan fungsi, Susunan Organisasi Sekretariat Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam.⁷⁷ Pada aturan tersebut dibuat aturan pelaksana yang menyangkut penyelenggaraan kursus pra-nikah, seperti Peraturan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor: DJ.II/542 Tahun 2013 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah. Pada skema aturan pelaksanaannya memuat isi, yaitu: menjelaskan ruang lingkupnya, maksud dan tujuan, penyelenggara kursus (dari sarana, pembiayaan, dan sertifikasi), peserta kursus, materi dan narasumber, dan penutup.⁷⁸ Dalam susunan birokrasi di Kementerian Agama, dibuat aturan dari PMA RI Nomor 42 Tahun 2016 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama, yang memuat secara rinci dari: 1) Kedudukan, Tugas, dan Fungsi, 2) Susunan Organisasi, 3) Sekretariat Jenderal, 4) Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 5) Direktorat Jenderal Penyelenggaraan Haji dan Umrah, 6) Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, 7) Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen, 8) Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Katolik, 9) Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu, 10) Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Buddha, 11) Inspektorat Jenderal, 12) Badan Penelitian dan Pengembangan, dan Pendidikan dan Pelatihan, 13) Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal, 14) Staf Ahli Menteri, 15) Pusat, 16) Kelompok Jabatan Fungsional, 17) Instansi Vertikal, 18) Unit Pelaksana Teknis, 19) Tata Kerja, 20) Eselon,

⁷⁷ Pasal 325-371, Peraturan Menteri Agama Nomor 10 Tahun 2010 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama.

⁷⁸ Pasal 1-8, Peraturan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor: DJ.II/542 Tahun 2013 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah.

Pengangkatan, dan Pemberhentian, Ketentuan Lain-Lain, 21) Ketentuan Peralihan, 22) Ketentuan Penutup.

Regulasi di atas tidak hanya menandakan kejelasan hirarki perundang-undangan mengenai birokrasi yang berhubungan dengan permasalahan keagamaan di Indonesia, tetapi juga adanya reformasi birokrasi yang selalu berkembang sesuai kebutuhan dan perkembangan masyarakat. Dalam tradisi hukum, pola yang dibangun oleh negara melalui peraturan yang ditetapkan tersebut menunjukan citra akomodasionis dalam kerangka birokrasi pemerintahan, sehingga akomodasionis tersebut diupayakan dapat menjawab persoalan kebutuhan masyarakat, sehingga penulis menyebutnya bahwa respon negara melalui pemerintahan dan aturan yang telah ditetapkannya ialah bagian dari tanggung jawab yang harus dilaksanakan guna menyelesaikan persoalan yang ada di dalam masyarakat.

Persoalan keagamaan khususnya Islam di Indonesia sangat kompleks, misalnya perkawinan. Praktik perkawinan muslim, seperti yang telah disinggung sebelum bab ini mempunyai kompleksitas yang berbeda-beda di tiap-tiap daerah di Indonesia. Hal ini karena praktik perkawinan muslim yang seharusnya menerapkan aturan hukum Islam harus dihadapkan dengan praktik adat budaya lokal yang berlaku (diuraikan pada bab sebelumnya). Lebih jauh lagi, praktiknya juga harus disesuaikan dengan peraturan perundang-undangan, sehingga KUA di setiap daerah di Indonesia sebagai lembaga perkawinan dalam praktiknya mengikuti petunjuk dari perundang-undangan yang berlaku. Misalnya, terdapat aturan perubahan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dengan terbitnya

Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Pada Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal I, dijelaskan:

Beberapa ketentuan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) diubah sebagai berikut.

1. Ketentuan Pasal 7 diubah sehingga berbunyi sebagai berikut:

Pasal 7

- (1) Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan Wanita sudah mencapai umur 19 (Sembilan belas) tahun.
- (2) Dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagaimana dimaksud pada ayat (1), orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak Wanita dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup.
- (3) Pemberian dispensasi oleh Pengadilan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) wajib mendengarkan pendapat kedua belah calon mempelai yang akan melangsungkan perkawinan.
- (4) Ketentuan-ketentuan mengenai keadaan seorang atau kedua orang tua calon mempelai sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (3) dan ayat (4) berlaku juga ketentuan mengenai permintaan dispensasi sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dengan tidak mengurangi ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (2).

2. Di antara Pasal 65 dan Pasal 66 disisipkan 1 (satu) pasal yakni Pasal 65A yang berbunyi sebagai berikut:

Pasal 65A

Pada saat Undang-Undang ini mulai berlaku, permohonan perkawinan yang telah didaftarkan berdasarkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, tetap dilanjutkan prosesnya sesuai dengan ketentuan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Hal di atas karena adanya penyesuaian dengan aturan lain, yaitu Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, Pasal 1 angka (1) yang menyebutkan, *Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas)*

tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan”. Namun, jika dilihat pada bagian penjelasan pada perubahan Pasal I, di dalam Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, perubahan Pasal 7 ayat (2) dan (3), menyebutkan:

Ayat (2)

Yang dimaksud dengan “penyimpangan” adalah sahnya dapat dilakukan melalui pengajuan permohonan dispensasi oleh orang tua dari salah satu atau kedua belah pihak dari calon mempelai kepada Pengadilan Agama bagi mereka yang beragama Islam dan Pengadilan Negeri bagi yang lainnya, apabila pihak pria dan Wanita berumur di bawah 19 (Sembilan belas) tahun.

Yang dimaksud dengan “alasan yang mendesak” adalah keadaan tidak ada pilihan lain dan sangat terpaksa harus dilangsungkan perkawinan.

Yang dimaksud dengan “bukti bukti pendukung yang cukup” adalah surat keterangan yang membuktikan bahwa usia mempelai masih di bawah ketentuan undang-undang dan surat keterangan dari tenaga Kesehatan yang mendukung pernyataan orang tua bahwa perkawinan tersebut sangat mendesak untuk dilaksanakan.

Kemudian untuk memastikan terlaksananya ketentuan ini, Pemerintah melakukan sosialisasi dan pembinaan kepada masyarakat mengenai pencegahan perkawinan usia dini, bahaya seks bebas dan perkawinan tidak tercatat demi terwujudnya generasi bangsa yang lebih unggul.

Ayat (3)

Pemberian dispensasi oleh Pengadilan Agama bagi mereka yang beragama Islam dan Pengadilan Agama bagi mereka yang lainnya berdasarkan pada semangat pencegahan perkawinan anak, pertimbangan moral, agama, adat dan budaya, aspek psikologis, aspek kesehatan, dan dampak yang ditimbulkan.

Keberadaan undang-undang di atas telah menjawab permasalahan penelitian Adriaan Bedner dan Stijn van Huis mengenai perdebatan yang belum selesai mengenai perkawinan di antara otoritas negara, agama, sosial, dan kelompok sosial mengenai perkawinan muslim yang layak. Pada penelitiannya mengenai pluralitas hukum perkawinan dan pencatatan nikah umat muslim di Indonesia menjadi titik fokus kontestasi, misalnya *isbath nikah* sebagai cara *melegalkan* perkawinan yang tidak tercatat harus berhadapan dengan institusi pemerintahan

yang dapat menguras biaya dan waktu, sehingga praktik perkawinan yang tidak sesuai dengan aturan negara dilakukan secara sembunyi-sembunyi dan menghindari kontrol negara yang menyebabkan negara sulit untuk memberikan solusi mengatasi persolan tersebut.⁷⁹

Penjelasan mengenai undang-undang perubahan di atas menjadi tolak ukur yang harus ditaati oleh pihak KUA di tiap-tiap daerah di Indonesia, karena pertimbangan yang menjadi penting di dalam bagian penjelasan pasal tersebut demi mencegah perkawinan anak, pertimbangan moral, agama, adat dan budaya, aspek psikologis, aspek kesehatan, dan dampak yang ditimbulkan. Artinya, birokrasi pemerintahan melalui KUA, secara spesifik dalam penjelasan ini secara tegas telah mereformasi ketentuan praktik perkawinan muslim di Indonesia.

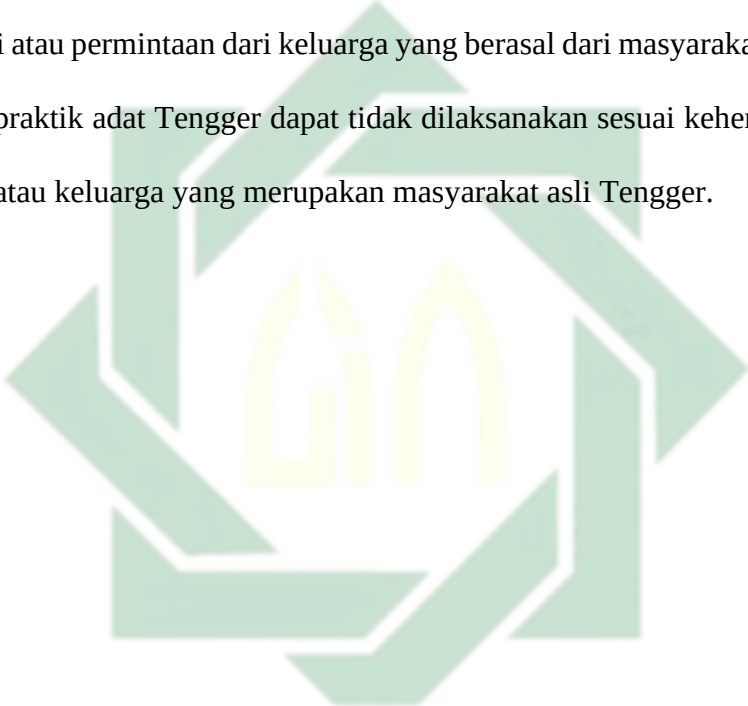
E. Kesimpulan

Praktik interlegalitas perkawinan muslim Tengger dengan melaksanakan adat *walagara* masih dipandang sebagai keniscayaan, misalnya dari kalangan muslim yang berasal dari KUA dan *kiayi lokal* setempat masih memandang bahwa praktik adat Tengger dengan pelaksanaan *walagara* bukanlah sesuatu yang dilarang oleh agama dan negara karena praktiknya ialah bagian dari adat-istiadat yang harus dihormati oleh masyarakat sekitar yang bukan asli Tengger.

Praktik perkawinan muslim Tengger hingga kini masih dilaksanakan oleh masyarakat asli Tengger karena bagian dari budaya, sehingga tetap dilaksanakan sebagai bagian dari kearifan lokal yang harus dijaga dan dipelihara. Apalagi yang

⁷⁹ Adriaan Bedner and Stijn van Huis, "Plurality of marriage law and marriage registration for Muslims in Indonesia: a plea for pragmatism", *Utrecht Law Review*, Volume 6, Issue 2, 2010: 175-191.

menjadi pemimpin adat *walagara* bukanlah dukun agama (Hindu) atau agama lain yang dianggap bagian dari agama tertentu, melainkan dipimpin oleh dukun adat, sehingga dalam prosesnya tidak ada campur tangan agama tertentu yang dapat mengakibatkan perbuatan musyrik. Lebih jauh lagi, praktik perkawinan muslim Tengger dilaksanakan hanya sekedar menjalani adat karena hajat individu yang menjalani atau permintaan dari keluarga yang berasal dari masyarakat asli Tengger. Artinya, praktik adat Tengger dapat tidak dilaksanakan sesuai kehendak hajat dari individu atau keluarga yang merupakan masyarakat asli Tengger.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

KONSTRUKSI HUKUM PERKAWINAN MASYARAKAT MUSLIM TENGGER

A. Pengantar

Pada bagian ini dijelaskan mengenai konstruksi hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger. Sebelumnya telah dijelaskan konteks perkawinan dalam praktik dan relasi antara KUA, *Kiai* lokal, dan *pandhita* Ketika berhadapan dengan hukum adat Tengger atau *walagara*. Hal tersebut telah memberikan kejelasan atas interlegalitas hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger. Misalnya ada yang menerima karena bagian dari adat istiadat atau sekedar menghormati karena praktiknya berasal dari hajat atas individu atau keluarga, tetapi ada yang menolak karena berpandangan bahwa praktiknya dianggap sebagai perbuatan syirik yang mempunyai makna meminta perlindungan terhadap selain Allah SWT, melainkan kepada makhluk lain yang dianggap magis.

Tentu saja perbedaan pandangan hukum tersebut selalu ada di dalam ruang kehidupan bermasyarakat dan bernegara, tetapi yang paling penting ialah menjaga hubungan sosial agar tetap kondusif. Untuk itu, diperlukan sebuah pemahaman konseptualisasi secara konstruktif yang dapat mengakomodasi pluralisme hukum Indonesia, khususnya dalam konteks perkawinan. Praktik perkawinan di Indonesia tidak hanya dilaksanakan karena adanya aturan perundang-undangan mengenai perkawinan, tetapi juga adanya praktik hukum yang hidup di masyarakat, sehingga

diperlukan pemaknaan yang lebih mendalam dan terbuka dalam aturan perundang-undangan mengenai perkawinan tersebut.

Keberadaan sistem hukum nasional dibangun atas hukum Islam, hukum barat, dan hukum adat. Ketiga sistem hukum tersebut diakui secara akademik dan diupayakan dapat menjadi sumber materiil pembentukan perundang-undangan di Indonesia.¹ untuk itu, dijelaskan pada Pasal 1 ayat (3) UUD Tahun 1945 bahwa negara Indonesia ialah negara hukum, dengan menerapkan peraturan perundang-undangan dalam upaya pembatasan kekuasaan negara yang selanjutnya harus ditaati.² Tujuannya ialah untuk menciptakan tertib sosial di tengah-masyarakat, sehingga diperlukan penyelarasan norma dan aturan pelaksana.³

Pada bagian ini, peneliti menjelaskan tema-tema penting yang berhubungan dengan konstruksi hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger. Bagian pertama dalam penjelasan ini, peneliti memberikan penjelasan tentang konstruksi hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger. Bagian kedua, peneliti menjelaskan tentang memelihara interlegalitas, kearifan lokal, dan pluralisme. Pada bagian ketiga, peneliti menjelaskan tentang hambatan dan peluang dalam memelihara interlegalitas, khususnya di Tengger sebagai lokus penelitian.

¹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris hingga emansipatoris*, (Yogyakarta: LkiS, 1995), 2-4. Maria Farida Indrati, *Ilmu Perundang-undangan: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan*, (Yaogyakarta: Kanisius, 2007), 12-14. A. Qodri Azizi, *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetensi Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama media, 2002), 198-250.

² Sudargo Gautama, *Pengertian Negara Hukum* (Bandung: Alumni, 1995), 2-3.

³ Ahmad Tholabi Kharlie, "Hukum dan Keadaan Publik", Kompas.com, di akses pada 12, Juli 2022.

B. Konstruksi Hukum Perkawinan di Tengger

Persoalan hukum perkawinan telah diakomodasi oleh UU No 1 tahun 1974, sehingga hukum Islam dan hukum adat telah menjadi sumber hukum yang secara eksplisit, tanpa melalui perantara apapun, misalnya pada Pasal 2 ayat (1) UU No. 1 tahun 1974 menegaskan bahwa *“Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut ketentuan hukum masing-masing agama, dan kepercayaan itu”*. Pada ayat (2) dijelaskan bahwa *“tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan”*. Hal tersebut memberikan ruang yang tegas dalam bidang hukum keluarga dan menjadi berlaku di Negara Kesatuan Republik Indonesia, sehingga hukum keluarga menjadi bagian persoalan negara.

Pada konteks penjelasan tersebut, terdapat dua kelompok yang berbeda pemahaman dalam mengartikan persoalan hukum perkawinan, yaitu: 1) menurut penafsiran legisme, bahwa perkawinan yang dimaksud tersebut bahwa perkawinan berdasarkan agama dan keyakinan kedua pihak yang melakukan perkawinan ialah sah, sedangkan pencatatan perkawinan bukan merupakan syarat sah perkawinan, tetapi hanya syarat administratif; 2) menurut penafsiran sistemik, bahwa pencatatan perkawinan merupakan syarat sah perkawinan, sehingga perkawinan yang tidak dicatat tidak memiliki kekuatan hukum; menurut tafsir historis, bahwa undang-undang yang berkaitan dengan perkawinan sebelum berlakunya UU No. 1 tahun 1974, tidak memisahkan antara perkawinan menurut agama dan keyakinan dengan pencatatan perkawinan, sehingga keduanya sah jika dilakukan tanpa dipisah.⁴

⁴ Abdul Jamil dan Astriadi Zainuddin, “The Legal Construction of Marriage Recording in Indonesia”, *Jurnal Restorative Justice*, Volume 4, Nomor 2, 2020: 122-137.

Hukum Islam di Indonesia telah diterima oleh masyarakat muslim Indonesia dan dilaksanakan, misalnya hukum Islam yang mendominasi ialah pemahaman dari empat Imam mazhab, baik Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Hanbali. Sebelumnya, penerapan hukum Islam telah berlangsung juga sampai pendudukan VOC sekitaran tahun 1800-an, kemudian pada Abad ke-19 mulai mendapat kecaman oleh pemerintah Hindia Belanda dengan membentuk Pengadilan Agama (*Priesterraad*) melalui *Staatblad* No. 152. Pembentukannya dilakukan setiap wilayah dengan wewenang meliputi perkara yang berhubungan dengan penganut muslim agar dapat diselesaikan. Perkembangan selanjutnya, dilakukan *receptive*, yaitu hukum Islam ditiadakan, dengan memunculkan hukum adat, seperti diatur di dalam Pasal 134 ayat (2) *Indische Staatsregelling*, yang menegaskan bahwa “*jika terjadi perkara antara sesama pemeluk muslim, maka akan diselesaikan oleh hakim agama Islam, apabila keadaan tersebut telah diterima oleh hukum adat mereka dan sejauh tidak ditentukan lain oleh ordonansi*”. Tindak lanjut dari pasal tersebut, dikeluarkan juga *Staatblad* No. 16 tahun 1937 yang berisi bahwa Peradilan Agama di Jawa dan Madura hanya berwenang memeriksa perkara perkawinan saja, sedangkan perkara waris menjadi wewenang Pengadilan Negeri. Untuk wilayah Kalimantan dikeluarkan *Staatblad* No 638 dan 639 tahun 1937, dengan kalimat yang sama.⁵

Pemberlakuan hukum perkawinan juga diatur di dalam KUHPerdara (BW), *Staatsblad* No. 74 tahun 1933 Tentang Ordinansi Perkawinan Indonesia Kristen (*Huwelijks Ordonansi voor de Christens Indonesiers*), *Staatblad* No. 158 Tahun

⁵ Syahril Jamil, “Konstruksi Hukum Keluarga Islam di Indonesia”, *Jurnal Usrah*, Volume 3, Nomor 1, 2017: 65-81.

1898 Tentang Peraturan Perkawinan Campuran (*Regeling op de gemengde Huwelijken*), kemudian Undang-undang nomor 22 tahun 1946 tentang pencatatan nikah, talak, dan rujuk dalam Lembaran Negara Nomor 32 Tahun 1954 dan peraturan pelaksana dari Menteri Agama.⁶ Jadi ketentuan mengenai perkawinan di Indonesia telah lama menjadi aturan negara, kemudian yang berlaku hingga kini, yaitu UU Nomor 1 Tahun 1974 dan peraturan pelaksana melalui PP Nomor 9 Tahun 1975 sebagai hukum materiil perkawinan. Untuk hukum formal, berlaku UU No. 7 tahun 1989, dilengkapi dengan KHI.⁷

Pemberlakuan UU No.1 Tahun 1974 menjadikan hukum Islam dan hukum adat sebagai sumber hukum yang langsung. Setelah itu, keberadaan Peradilan Agama yang menjadi salah satu dari empat badan badan peradilan di Indonesia, melalui UU No. 14 Tahun 1970 dan penerapan UU No. 7 Tahun 1989, memperkuat hukum Islam sebagai subsistem hukum nasional. Tentu saja, kekuatan tersebut mulai menjadi sentral ketika berlakunya KHI pada tahun 1991, melalui Inpres No. 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991, yang ditindaklanjuti oleh Kepmenag RI No. 154 Tahun 1991 tanggal 22 Juli 1991.

Selain itu berlakunya UU perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 sebagai tonggak akhir berlakunya hukum kolonial Belanda dalam bidang perkawinan yang pluralistik dan menghasilkan unifikasi hukum perkawinan yang berlaku bagi semua warga negara Indonesia. Maka dalam UU perkawinan tersebut tidak hanya menyerap aspirasi dari hukum islam, namun juga menyerap aspirasi dari hukum

⁶ Jamaluddin dan Nanda Amalia, *Hukum Perkawinan*, (Lhokseumawe: Unimal Press. 2016), 27.

⁷ Sirajudin, "Konstruksi Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Analisis terhadap Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan KHI", *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Volume 14, Nomor 2, 2015: 159-175.

selain Islam. Sehingga undang-undang tersebut merupakan kumpulan dan kompilasi dari berbagai macam ketentuan hukum menjadi satu undang-undang perkawinan yang dalam bentuknya adalah unifikasi hukum tapi dari aspek isinya juga terjadi pluralisme hukum yang harus berlaku bagi semua agama yang diakui di Indonesia.⁸

Selanjutnya konstruksi hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger tergambar dalam asas pokok hukum perkawinan ini juga di jelaskan oleh Irawan ketua PHDI Kabupaten Pasuruan:

Orang Tengger ini mayoritas beragama Hindu, tapi ada yang Islam dan Kristen. Namun dalam hal perkawinan mereka juga masih sangat memegang nilai-nilai adat orang Tengger, seperti keharusan “Setia” pada pasangan seumur hidup. Seandainya mereka melanggar maka akan ada sanksi dari tokoh adat dan kepala desa. Karena kepala desa juga punya tanggung jawab moral dan kuasa adat. Kepala desa akan merasa malu kalau ada warganya yang tidak setia pada pasangan. Begitu juga dengan dalam memilih pasangan masyarakat memberikan kebebasan anak-anak mereka dalam memilih pasangan, kecuali bagi mereka yang secara status sosial dan ekonomi biasanya ada perjodohan antar orang tua. Selain itu juga orang Tengger menjunjung tinggi kehormatan perempuan dengan memberikan bekerja di luar rumah seperti di kantor ataupun ke ladang.⁹

Hal yang sama juga di sampaikan oleh Puja Pramana dukun adat kecamatan Tosari yang mengatakan bahwa:

Orang Tengger baik yang beragama Islam Hindu dan Kristen secara lahir dan batin memegang prinsip hidup setia pada pasangan, memberikan kebebasan pada anaknya memilih pasangan, penghormatan yang tinggi pada perempuan dan ketaatan pada aturan negara agama dan adat, adanya pendewasaan dengan acara adat catur guru dan berupaya mempersulit perceraian sehingga kalau ada warga yang bermasalah akan di selesaikan lewat dukun adat dan kepala desa.¹⁰

⁸ *Hukum Perkawinan*, (Lhokseumawe: Unimal Press. 2016), 29

⁹ Wawancara dengan Irawan, ketua PHDI Kabupaten Pasuruan, 25 November 2022

¹⁰ Wawancara dengan Puja Pramana, Dukun Pandhita Ngadiwono Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022

Penjelasan oleh ikhsan khusairi kiai lokal kecamatan Tuter mengatakan bahwa:

Orang Tengger yang beragama Islam di kecamatan Tuter masih teguh memegang aturan, agama dan negara., yaitu setia satu pasangan, menghormati harkat dan martabat perempuan, mengupayakan pendewasaan usia nikah, pencatatan nikah bahkan di desa kayukebek dilarang nikah siri, siapa yang melanggar akan di sanksi dari adat dan kepala desa.¹¹

Pendapat di atas semakin dipertegas oleh Agus Suheri Kepala KUA yang pernah bertugas di Tosari, Tuter dan Puspo sekaligus tokoh agama kecamatan Puspo, mengatakan:

Bahwa masyarakat Tengger muslim itu sangat teguh memegang aturan adat, agama dan negara terutama undang-undang perkawinan. Bahkan mereka tidak akan melaksanakan akad nikah sebelum petugas KUA (penghulu) datang. Secara substansi sosial keagamaan dalam perkawinan mereka berpedoman pada asas, monogami, ketaatan pada pencatatan nikah, pendewasaan nikah, memberikan kebebasan dalam memilih pasangan meski dalam kendali orang tua dan berusaha mempersulit perceraian dengan melakukan mediasi di desa dan KUA ketika ada problem keluarga. Begitu juga dalam memberikan penghormatan pada pasangan dengan memberikan kebebasan berekspresi baik di dalam keluarga dan di luar rumah. Maka jangan heran kalau orang perempuan Tengger setiap banyak yang beraktifitas di *Tegal* (kebun) untu menanam sayur mayur.¹²

Beberapa Penjelasan di atas menguatkan landasan konstruksi hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger yang secara faktual memegang teguh norma adat Tengger, agama Islam dan norma hukum negara yang berlaku hingga sekarang dengan tidak ada gejolak sosial dengan mengutamakan nilai-nilai toleransi yang kuat antar masyarakat, sehingga di wilayah masyarakat Tengger sangat harmonis dan memiliki stabilitas sosial yang baik.

¹¹ Wawancara dengan ikhsan khusairi, kiai lokal kecamatan Tuter, 24 Juli 2022

¹² Wawancara dengan Agus Suheri , kepala KUA Tosari 2014-2018, Tuter 2014-2018 dan puspo 1998-2001, 24 Juli 2022

Dalam konteks undang-undang perkawinan No. 1 Tahun 1974 konstruksi hukum perkawinan masyarakat muslim Tengger dapat didiskripsikan dalam asas-asas perkawinan sebagai wujud akomodasi negara terhadap hukum adat dan hukum Islam, asas-asas tersebut adalah :

1. Asas monogami

Asas monogami dapat dilihat dari Pasal 3 ayat (1) bahwa *“Pada azasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang Wanita hanya boleh mempunyai seorang suami”*. Pada KHI, sebagai berikut:

Pasal 55

- (1) Beristri lebih dari satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat isteri
- (2) Syarat utama beristri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya.
- (3) Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristeri dari seorang.

Pasal 56

- (1) Suami yang hendak beristeri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama.
- (2) Pengajuan permohonan Izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut pada tata cara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No.9 Tahun 1975.
- (3) Perkawinan yang dilakukan dengan isteri kedua, ketiga atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pasal 57

Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada sorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:

- a. isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri;
- b. isteri mendapat cacat atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan;
- isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

Pasal 58

- (1) Selain syarat utama yang disebut pada Pasal 55 ayat (2) maka untuk memperoleh izin pengadilan Agama, harus pula dipenuhi syarat-syarat yang ditentukan Pasal 5 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, yaitu:

- a. adanya persetujuan isteri;
- b. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka.

(2) Dengan tidak mengurangi ketentuan Pasal 41 huruf b Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, persetujuan isteri atau isteri-isteri dapat diberikan secara tertulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan tertulis, persetujuan ini dipertegas dengan persetujuan lisan isteri pada sidang Pengadilan Agama.

(3) Persetujuan dimaksud pada ayat (1) huruf a tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri atau isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada kabar dari isteri atau isteri-isterinya sekurang-kurangnya 2 tahun atau karena sebab lain yang perlu mendapat penilaian Hakim.

Pasal 59

Dalam isteri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam Pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi.

Ulasan tersebut memberikan gambaran bahwa perkawinan di Indonesia pada dasarnya menganut asas monogami, seperti yang telah tertuang dalam aturan perundang-undangan. Perkawinan merupakan salah satu bentuk tatanan kehidupan sosial dalam masyarakat muslim Tengger. Dalam agama Islam, perkawinan dianggap sebagai bentuk ikatan yang sangat kuat antara dua orang yang telah menikah dan diakui oleh agama dan masyarakat. Dalam masyarakat muslim Tengger, perkawinan dianggap sebagai bentuk ikatan yang sangat kuat antara dua orang yang telah menikah dan diakui oleh agama dan masyarakat.¹³

Asas monogami merupakan prinsip dasar dalam agama Islam yang mengatur bahwa setiap laki-laki hanya boleh memiliki satu istri saja. Sehingga,

¹³ Wawancara, Ikhsan Qusairi, *Kiai Lokal* di Desa Ngadirejo, Kecamatan Tutar, 26 Juli 2022.

dalam masyarakat muslim Tengger, kebiasaan memiliki lebih dari satu istri tidak diakui dan tidak dianjurkan dalam agama Islam. Selain itu, dalam agama Islam juga ditegaskan bahwa setiap orang yang ingin menikah harus memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan agama, seperti telah baligh, merdeka, dan memiliki kemampuan ekonomi yang memadai untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Sebelum melangsungkan perkawinan, calon suami dan calon istri harus melakukan akad nikah yang dihadiri oleh saksi-saksi dan dilaporkan kepada pihak yang berwenang untuk dicatat dan dinyatakan sah secara hukum.¹⁴

Dalam masyarakat muslim Tengger, perkawinan merupakan suatu bentuk ikatan yang sangat kuat dan tidak mudah dihapus. Oleh karena itu, setiap orang yang akan menikah harus mempertimbangkan dengan seksama dan bijaksana sebelum memutuskan untuk menikah, karena perkawinan merupakan suatu tanggung jawab yang besar dan tidak boleh diambil dengan sembarangan. Dalam masyarakat muslim Tengger, setelah melangsungkan akad nikah, calon suami dan calon istri akan tinggal bersama dan membentuk keluarga. Dalam keluarga, setiap anggota harus saling menghargai, menghormati, dan membantu satu sama lain untuk membangun keluarga yang harmonis dan bahagia.¹⁵

Dalam agama Islam, istri memiliki peran yang sangat penting dalam keluarga. Istri harus membantu suami dalam menjalankan tugas-tugas rumah

¹⁴ Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

¹⁵ Wawancara, Agus Suheri, KUA sekaligus *Kiai Lokal* di Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

tangga dan membesarkan anak-anak dengan baik. Selain itu, istri juga harus menjadi pendengar yang baik bagi suami dan selalu memberikan dukungan kepada suami dalam menghadapi segala macam masalah yang dihadapi. Sedangkan suami harus memenuhi kebutuhan istri dan anak-anak, memberikan rasa aman dan nyaman bagi keluarga, serta membimbing dan membesarkan anak-anak dengan baik. Suami juga harus memperlakukan istri dengan baik dan tidak boleh melakukan tindak kekerasan terhadap istri atau anak-anak. Dalam agama Islam, perkawinan merupakan suatu ikatan yang sangat kuat dan tidak mudah dihapus. Namun, dalam kondisi tertentu, perkawinan dapat dicabut melalui proses talak atau rujuk yang telah ditentukan dalam agama Islam. Namun, sebelum memutuskan untuk bercerai, setiap pasangan suami istri harus mempertimbangkan dengan seksama dan bijaksana karena perkawinan merupakan suatu tanggung jawab yang besar dan tidak boleh diambil dengan sembarangan.¹⁶

Dalam masyarakat muslim Tengger, perkawinan diatur oleh beberapa aturan yang harus dipatuhi oleh setiap pasangan suami istri.¹⁷ Aturan-aturan tersebut antara lain:

- a. Memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan agama, seperti telah baligh, merdeka, dan memiliki kemampuan ekonomi yang memadai untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.

¹⁶ Wawancara, Abdullah, Modin sekaligus *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022.

¹⁷ Wawancara, Agus Suhari, *Kiai Lokal* sekaligus KUA Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

- b. Melakukan akad nikah yang dihadiri oleh saksi-saksi dan dilaporkan kepada pihak yang berwenang untuk dicatat dan dinyatakan sah secara hukum.
- c. Tinggal bersama dan membentuk keluarga setelah melangsungkan akad nikah.
- d. Saling menghargai, menghormati, dan membantu satu sama lain dalam membangun keluarga yang harmonis dan bahagia.
- e. Istri harus membantu suami dalam menjalankan tugas-tugas rumah tangga dan membesarkan anak-anak dengan baik, serta menjadi pendengar yang baik bagi suami dan memberikan dukungan kepada suami.
- f. Suami harus memenuhi kebutuhan istri dan anak-anak, memberikan rasa aman dan nyaman bagi keluarga, serta membimbing dan membesarkan anak-anak dengan baik. Suami juga harus memperlakukan istri dengan baik dan tidak boleh melakukan tindak kekerasan terhadap istri atau anak-anak.
- g. Dalam kondisi tertentu, perkawinan dapat dicabut melalui proses talak atau rujuk yang telah ditentukan dalam agama Islam. Namun, sebelum memutuskan untuk bercerai, setiap pasangan suami istri harus mempertimbangkan dengan seksama dan bijaksana karena perkawinan merupakan suatu tanggung jawab yang besar dan tidak boleh diambil dengan sembarangan.

2. Asas Kebebasan Berkehendak

Kebebasan berkehendak ini misalnya pada Pasal 6 UU No. 1 Tahun 1974 menegaskan bahwa *“Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai”*. Pada KHI, sebagai berikut:

Pasal 16

- (1) Perkawinan didasarkankan atas persetujuan calon mempelai;
- (2) Bentuk persetujuan calon mempelai Wanita, dapat berupa pernyataan tegas dan nyata dengan tulisan, lisan atau isyarat tapi dapat juga berupa diam dalam arti selama tidak ada penolakan yang tegas

Pasal 17

- (1) sebelum berlangsungnya perkawinan Pegawai Pencatat Nikah menanyakan lebih dahulu persetujuan calon mempelai di hadapan dua saksi nikah.
- (2) Bila ternyata perkawinan tidak disetujui oleh salah seorang calon mempelai maka perkawinan itu tidak dapat dilangsungkan.
- (3) Bagi calon mempelai yang menderita tuna wicara atau tuna rungu persetujuan dapat dinyatakan dengan tulisan atau isyarat yang dapat dimengerti.

Penjelasan tersebut telah menegaskan bahwa dalam membentuk keluarga yang kekal dan bahagia, sebelumnya harus melalui persetujuan dari kedua belah pihak atau pihak laki-laki dan perempuan, yang berarti prinsip kebebasan berkehendak ini menjadi pintu masuk agar terwujudnya suatu perkawinan dan membentuk keluarga.

Asas kebebasan berkehendak dalam perkawinan masyarakat Muslim Tengger adalah prinsip yang menyatakan bahwa setiap orang berhak memilih pasangan hidupnya sendiri dengan bebas, tanpa terikat oleh prasangka atau tekanan dari pihak lain. Dalam perkawinan adat Tengger, setiap individu dianggap memiliki hak untuk memilih pasangan hidup yang sesuai dengan keinginannya, tanpa terikat oleh prasangka atau tekanan dari pihak lain. Hal ini merupakan salah satu prinsip dasar dari kebebasan individu dalam memilih pasangan hidup.¹⁸ Selain itu, asas kebebasan berkehendak juga bertujuan untuk menghindari terjadinya paksaan atau kekerasan dalam prosesi pernikahan.

¹⁸ Wawancara, Prayitno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

Setiap individu harus memberikan kerelaan dengan penuh suka cita, dan tidak boleh ada paksaan dari pihak lain dalam prosesi pernikahan.

Dengan demikian, asas kebebasan berkehendak dalam perkawinan masyarakat Muslim Tengger merupakan prinsip yang sangat penting untuk dihormati, karena bertujuan untuk menjamin kebebasan individu dalam memilih pasangan hidup, serta menghindari terjadinya paksaan atau kekerasan dalam prosesi pernikahan. Dalam praktiknya, asas kebebasan berkehendak dalam perkawinan masyarakat Muslim Tengger seringkali diwujudkan melalui prosesi tukar menukar surat pernyataan kerelaan (ijab qabul) antara calon pengantin. Prosesi ini merupakan tanda bahwa kedua belah pihak telah memberikan kerelaan dengan penuh suka cita untuk melangsungkan perkawinan. Selain itu, asas kebebasan berkehendak juga bisa diwujudkan melalui sistem pernikahan yang disebut dengan sistem “*mu’aradah*”, yang artinya adalah sistem pernikahan yang didasarkan pada kerelaan kedua belah pihak yang akan menikah.¹⁹ Dalam sistem ini, kedua belah pihak dianggap telah memberikan kerelaan dengan penuh suka cita untuk melangsungkan perkawinan, sehingga tidak ada paksaan atau kekerasan yang terjadi dalam prosesi pernikahan.

3. Asas Pengakuan Gender

Prinsip pengakuan gender dapat dilihat dari makna perkawinan itu sendiri, misalnya pada Pasal 1 UU No. 1 Tahun 1974, menyebutkan bahwa “*Perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dan seorang*

¹⁹ Wawancara, Abdullah, Mudin sekaligus *KiaiLokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022.

Wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang Bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa”.

Ikatan perkawinan secara lahir dan batin ini ialah wujud dari pengakuan atas laki-laki dan perempuan yang akan membentuk keluarga.

Asas pengakuan gender dalam perkawinan masyarakat muslim Tengger bertujuan untuk menghormati hak-hak dan martabat setiap individu tanpa terkecuali, sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan dan keberagaman dalam Islam. Menurut hukum Islam, setiap orang berhak atas martabat yang sama di hadapan Allah, tidak peduli apakah seseorang laki-laki atau perempuan. Dalam perkawinan, kedua belah pihak harus saling menghormati dan menghargai satu sama lain, serta tidak boleh ada diskriminasi berdasarkan gender. Suami harus memberikan nafkah (pendidikan, pangan, pakaian, dan tempat tinggal) kepada istrinya, sementara istri harus taat kepada suaminya dengan cara yang baik.²⁰

Perkawinan dalam masyarakat muslim Tengger juga harus didasarkan pada prinsip-prinsip kesetaraan dan keadilan. Setiap orang berhak atas hak-hak yang sama dalam perkawinan, tidak peduli apakah mereka laki-laki atau perempuan. Hal ini termasuk hak untuk memilih pasangan, hak untuk menikah atau tidak, dan hak untuk mengakhiri perkawinan jika dianggap perlu. Selain itu, dalam masyarakat muslim Tengger, perkawinan juga harus didasarkan pada prinsip-prinsip kebebasan dan kerelaan. Setiap individu harus memiliki kebebasan untuk memilih pasangan hidupnya sendiri, tanpa ada paksaan dari

²⁰ Wawancara, Agus Suheri, KUA sekaligus *Kiai lokal* di Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

orang lain. Juga, kedua belah pihak harus benar-benar bersedia dan rela untuk menikah, tanpa ada paksaan dari orang lain.²¹ Dengan demikian, asas pengakuan gender dalam perkawinan masyarakat muslim Tengger bertujuan untuk menghargai hak-hak dan martabat setiap individu, serta untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan dalam perkawinan.

4. Asas Tujuan Perkawinan

Secara personal, perkawinan ialah bentuk penghalalan hubungan seksual dan melangsungkan keturunan. Hal tersebut juga menandakan bahwa hubungan perkawinan harus dilaksanakan sesuai dengan aturan yang berlaku demi terhindar dari pergaulan seks bebas. Perkawinan menjadi sakral ketika diatur oleh hukum agama, kemudian dipertegas kembali oleh undang-undang dan pelaksanaannya, seperti tujuan perkawinan di dalam Pasal 1 UU No. 1 Tahun 1974, menyebutkan “... *membentuk keluarga (rumah tangga) yang Bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa*”. Pada KHI dijelaskan bahwa:

Pasal 2

Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mittsaqan ghalidzan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah

Pasal 3

Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumahtangga yang Sakinah, mawaddah, dan rahmah.

Jika dilihat di atas bahwa asas tujuan perkawinan dalam masyarakat muslim Tengger adalah prinsip yang menyatakan bahwa perkawinan harus didasarkan pada tujuan-tujuan yang ditentukan oleh agama, yaitu untuk

²¹ Wawancara, Acmad Soleh, *Kiai Lokal* di Tosari, 24 Juli 2022.

mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan bagi kedua belah pihak, serta untuk membentuk keluarga yang sakinah, mawaddah, dan warrahmah (penuh kasih sayang, kedamaian, dan rahmat).

Menurut Islam, tujuan utama perkawinan adalah untuk memenuhi kebutuhan manusia akan kasih sayang, kehangatan, dan kebersamaan. Dengan menikah, seseorang bisa mendapatkan teman hidup yang akan membantunya dalam menjalani hidup sehari-hari, serta menjadi tempat berbagi kebahagiaan dan kepedihan.

Selain itu, perkawinan juga dianggap sebagai salah satu cara untuk memperkuat keluarga dan membangun masyarakat yang harmonis. Dengan membentuk keluarga, seseorang bisa memiliki anak-anak yang akan menjadi penerus generasi, serta membantu dalam membina masyarakat yang sejahtera.

Dalam masyarakat muslim Tengger, perkawinan juga dianggap sebagai cara untuk memenuhi kebutuhan agama, yaitu untuk menjalankan perintah Allah dan menghindari larangan-Nya. Dengan menikah, seseorang bisa memenuhi kewajiban untuk berbagi dengan sesama, serta menjauhi perbuatan-perbuatan haram seperti zina.²²

Dengan demikian, asas tujuan perkawinan dalam masyarakat muslim Tengger bertujuan untuk mencapai kesejahteraan, kebahagiaan, dan keluarga yang sakinah, mawaddah, dan warrahmah bagi kedua belah pihak. Perkawinan harus didasarkan pada prinsip-prinsip ini untuk memastikan bahwa perkawinan

²² Wawancara, Abdullah, *Kiai Lokal* di Tosari, 24 Juli 2022.

tersebut dapat memberikan manfaat yang sebesar-besarnya bagi kedua belah pihak.

5. Asas Sahnya Perkawinan

Sahnya suatu perkawinan telah ditegaskan pada Pasal 2 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974, yaitu *“Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu”*. Setelah itu, ayat (2) menyebutkan *“Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku”*. Pada KHI, dijelaskan:

Pasal 4

Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

Pasal 5

(1) Agar terjaminan ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat.

(2) Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 *jo* Undang-Undang No. 32 Tahun 1954.

Pasal 6

(1) Untuk memenuhi ketentuan dalam Pasal 5, setiap perkawinan harus dilangsungkan dihadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah.

(2) Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pasal 7

(1) Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah.

(2) Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akta Nikah, dapat diajukan isbat nikahnya ke Pengadilan Agama.

(3) Isbat Nikah yang dapat diajukan ke Pengadilan Agama terbatas mengenai hal-hal yang berkenaan dengan:

- a. Adanya perkawinan dalam rangka penyelesaian perceraian;
- b. Hilangnya Akta Nikah;
- c. Adanya keraguan tentang sah atau tidaknya salah satu syarat perkawinan;
- d. Adanya perkawinan yang terjadi sebelum berlakunya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan;

Perkawinan yang dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai halangan perkawinan menurut Undang-Undang No. 1 Tahun 1974;
(4) Yang berhak mengajukan permohonan isbat nikah ialah suami atau isteri, anak-anak mereka, wali nikah dan pihak yang berkepentingan dengan perkawinan itu.

Penjelasan menegaskan bahwa dasar dari sahnya perkawinan dalam masyarakat Muslim Tengger terletak pada prinsip-prinsip dasar dari agama Islam.²³ Menurut Islam, pernikahan merupakan ikatan antara seorang pria dan seorang wanita yang bertujuan untuk membentuk keluarga yang harmonis dan stabil. Sebelum menikah, ada beberapa hal yang harus dipenuhi agar pernikahan tersebut dianggap sah sesuai dengan agama Islam. Berikut ini adalah beberapa prinsip dasar yang harus dipenuhi dalam pernikahan masyarakat Muslim Tengger,²⁴ yaitu:

- a. Persetujuan kedua belah pihak: Menurut Islam, setiap pernikahan harus didasarkan pada persetujuan kedua belah pihak yang akan menikah. Artinya, pria dan wanita yang akan menikah harus memberikan persetujuan mereka secara sukarela dan tidak terpaksa.
- b. Wali: Dalam pernikahan masyarakat Muslim Tengger, setiap wanita harus memiliki wali (pemimpin atau pelindung) yang akan memberikan persetujuan atas pernikahannya. Wali biasanya merupakan ayah atau orang terdekat dari keluarga perempuan yang bersangkutan.
- c. Mahr: Dalam pernikahan masyarakat Muslim Tengger, pria biasanya harus memberikan mahr (dewanikah) kepada perempuan yang akan ia nikahi.

²³ Wawancara, Acmad Soleh, *Kiai Lokal* di Tosari, 24 Juli 2022.

²⁴ Wawancara, Abdullah, *Kiai Lokal* di Tosari, 24 Juli 2022.

Mahr merupakan sejumlah uang atau harta yang diberikan oleh pria kepada perempuan sebagai tanda komitmen dan tanggung jawab atas pernikahan tersebut.

- d. Niat yang ikhlas: Setiap pernikahan yang dilakukan dalam masyarakat Muslim Tengger harus didasarkan pada niat yang ikhlas dari kedua belah pihak yang akan menikah. Niat yang ikhlas tersebut harus dilakukan dengan tujuan ingin membentuk keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah (harmonis, penuh cinta, dan penuh belas kasih).
- e. Ijab dan qabul: Dalam pernikahan masyarakat Muslim Tengger, setiap pernikahan harus dilakukan dengan cara ijab (penawaran pernikahan) dan qabul (persetujuan). Ijab dilakukan oleh pria yang akan menikahi wanita, sedangkan qabul dilakukan oleh wanita yang ditawarkan pernikahan tersebut.
- f. Saksi: Dalam pernikahan masyarakat Muslim Tengger, setiap pernikahan harus dilakukan.

6. Asas Kedewasaan Perkawinan

Mulanya perkawinan dilakukan jika pihak laki-laki dan perempuan mencapai usia yang ditentukan Pasal 7, UU No. 1 Tahun 1974, misalnya:

- (1) Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun.
- (2) dalam hal penyimpangan terhadap ayat (1) pasal ini dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan atau Pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pihak pria maupun pihak Wanita
- (3) Ketentuan-ketentuan mengenai keadaan salah seorang atau kedua orang tua dalam Pasal 6 ayat (3) dan (4) Undang-undang ini, berlaku juga dalam hal permintaan dispensasi tersebut ayat (2) Pasal ini dengan tidak mengurangi yang dimaksud dalam Pasal 6 ayat (6).

Ulasan tersebut diuraikan lebih tegas lagi pada KHI, misalnya:

Pasal 15

(1) Untuk keMaslahtan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam Pasal 7 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun

(2) Bagi calon mempelai yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat izin sebagaimana diatur dalam Pasal 6 ayat (2), (3), (4) dan (5) UU No. 1 Tahun 1974.

Hanya saja, undang-undang tersebut mengalami perubahan yaitu dengan pergeseran konteks perkawinan, karena jika aturan perizinan usia perkawinan tersebut masih diberlakukan, maka akan bertentangan dengan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, Pasal 1 angka (1), yaitu *“Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan”*. Untuk itu, Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 1 angka (1), menyebutkan:

Ketentuan Pasal 7 diubah sehingga berbunyi sebagai berikut:

- (1) Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan Wanita sudah mencapai umur 19 (Sembilan belas) tahun.
- (2) Dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagaimana dimaksud pada ayat (1), orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak Wanita dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup.
- (3) Pemberian dispensasi oleh Pengadilan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) wajib mendengarkan pendapat kedua belah calon mempelai yang akan melangsungkan perkawinan.
- (4) Ketentuan-ketentuan mengenai keadaan seorang atau kedua orang tua calon mempelai sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (3) dan ayat (4) berlaku juga ketentuan mengenai permintaan dispensasi sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dengan tidak mengurangi ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (2).

Ulasan di atas ialah bagian dari konstruksi hukum perkawinan yang di dalamnya terdapat perubahan dalam hal usia perkawinan, baik pada usia perempuan karena mempertimbangkan ketentuan yang ada di dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Asas kedewasaan perkawinan dalam masyarakat Muslim Tengger adalah bahwa hanya orang yang sudah dewasa dan memiliki kepribadian dan kematangan yang cukup untuk membentuk keluarga yang stabil dan harmonis yang boleh menikah. Menurut hukum Islam, orang yang belum dewasa atau belum memiliki kepribadian dan kematangan yang cukup tidak boleh menikah. Dewasa dalam hal ini diartikan sebagai seseorang yang telah memasuki usia yang telah ditentukan oleh hukum Islam, yaitu usia baligh atau usia yang telah mencapai tahap kematangan secara fisik dan mental. Usia baligh bagi laki-laki adalah 15 tahun, sedangkan bagi perempuan adalah 9 tahun. Namun, meskipun seseorang telah memasuki usia baligh, ia masih harus memenuhi syarat-syarat lain seperti kepribadian dan kematangan yang cukup untuk dapat menikah.²⁵

Asas kedewasaan perkawinan juga terkait dengan prinsip-prinsip dasar dari agama Islam yang mengajarkan bahwa pernikahan merupakan ikatan yang serius dan harus dijalani dengan tanggung jawab yang besar.²⁶ Oleh karena itu, hanya orang yang sudah dewasa dan memiliki kepribadian dan kematangan yang cukup yang dianggap mampu menjalani pernikahan dengan tanggung jawab yang besar tersebut.

²⁵ Wawancara, Prayitno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

²⁶ Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Tosari 2016-2017, 23 Juni 2022.

7. Asas Mempersulit Perceraian

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa tujuan perkawinan ialah membentuk rumah tangga yang Bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa, Bahagia dan kekal tersebut dijalankan sebagai ibadah dengan mewujudkan rumahtangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah. Hal tersebut karena, Pasal 39 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974, menegaskan bahwa *“Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak”*. Pada KHI, disebutkan:

Pasal 114

Putusnya perkawinan yang disebabkan karena perceraian dapat terjadi karena talak atau berdasarkan gugatan perceraian.

Pasal 115

Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan Agama setelah Pengadilan Agama tersebut berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.

Pasal 116

Perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan:

- a. salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pematik, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan;
 - b. salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya;
 - c. salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung;
 - d. salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain;
 - e. salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau isteri.
 - f. antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga;
 - g. Suami melanggar taklik talak;
- peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga.

Uraian di atas ialah bagian dari penerapan hukum untuk mempersulit terjadinya suatu perceraian, sehingga dengan beberapa alasan yang disebutkan, baru boleh mengajukan perceraian di depan Sidang Pengadilan. nDalam masyarakat muslim Tengger, prinsip atau asas mempersulit perceraian juga berlaku dalam perkawinan. Menurut syariat Islam, perceraian harus dianggap sebagai sesuatu yang terakhir dan harus dihindari sebisa mungkin. Oleh karena itu, dalam penerapannya, diharapkan agar masyarakat muslim Tengger dapat memperhatikan beberapa aspek yang terkait dengan asas mempersulit perceraian,²⁷ seperti:

- a. Memastikan bahwa alasan yang diberikan untuk perceraian adalah jelas dan masuk akal, seperti kekerasan, kecurangan, atau perbuatan yang merusak kehormatan pasangan.
- b. Melakukan upaya yang tulus dan sungguh-sungguh untuk memperbaiki hubungan dan menyelesaikan konflik yang terjadi, seperti dengan cara perundingan, mediasi, atau terapi perkawinan.
- c. Bersikap rela dan bersedia untuk memperbaiki hubungan dan menghindari perceraian.
- d. Mempertimbangkan kepentingan anak-anak yang mungkin terpengaruh oleh perceraian, dan melakukan upaya untuk menjamin kelangsungan hidup anak-anak secara baik setelah perceraian.

²⁷ Wawancara, Agus Suheri, KUA sekaligus *Kiai lokal* di Kecamatan Puspo, 1 Agustus 2022.

- e. Menghormati proses yang telah ditentukan dalam syariat, seperti melalui pengadilan agama atau lembaga mediasi, dan tidak melakukan tindakan yang merusak atau melanggar hukum.

Dengan demikian, dalam penerapannya, asas mempersulit perceraian diharapkan dapat mendorong masyarakat muslim Tengger untuk lebih memahami bahwa perceraian merupakan sesuatu yang harus dihindari sebisa mungkin, dan bahwa upaya untuk memperbaiki hubungan dan menyelesaikan konflik merupakan hal yang sangat penting sebelum memutuskan untuk berpisah secara definitif.

8. Asas keseimbangan

Keseimbangan yang dimaksud ialah menyangkut hak dan kedudukan, misalnya pada Pasal 31 UU No. 1 Tahun 1974, menegaskan bahwa *“Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.* Lebih jauh lagi, pada ayat (2) dijelaskan bahwa *“masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum”* dan ayat (3) menegaskan *“Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga”*. Pada KHI ditegaskan kembali:

Pasal 79

- (1) Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga.
- (2) Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup Bersama dalam masyarakat.
- (3) masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum.

Ulasan tersebut menandakan bahwa persoalan rumah tangga dan pergaulan di dalam masyarakat dapat didiskusikan secara bersama-sama oleh pihak suami dan isteri, sehingga fungsi kerjasama dan keputusan bersama-

sama di dalam melaksanakan hak dan kedudukan menjadi seimbang. Dalam masyarakat muslim Tengger, prinsip atau asas keseimbangan juga merupakan hal yang penting untuk dipertimbangkan dalam perkawinan. Menurut syariat Islam, keseimbangan dalam perkawinan merupakan suatu keadaan di mana kedua belah pihak memiliki hak yang sama dan tidak ada satu pihak yang diuntungkan atau dikekang oleh pihak lain. Dalam penerapannya, diharapkan agar masyarakat muslim Tengger dapat memperhatikan beberapa aspek yang terkait dengan asas keseimbangan,²⁸ seperti:

- a. Memberikan hak yang sama dan tidak diskriminatif kepada kedua belah pihak dalam perkawinan, baik dalam hal keuangan maupun hak asasi lainnya.
- b. Tidak memaksakan kehendak atau keinginan pribadi kepada pasangan tanpa memperhatikan perasaan atau kebutuhan pasangan.
- c. Tidak mengabaikan atau mengkucingi pasangan dalam keputusan-keputusan penting yang diambil bersama dalam perkawinan.
- d. Tidak melakukan tindakan yang merugikan atau merusak kehormatan pasangan.
- e. Bersikap adil dan tidak diskriminatif terhadap pasangan dalam setiap tindakan yang diambil.

Dengan demikian, asas keseimbangan dalam perkawinan diharapkan dapat mendorong masyarakat muslim Tengger untuk lebih memahami bahwa

²⁸ Wawancara, Qusairi, *Kiai Lokal* di Kecamatan Tutar, 26 Juli 2022.

dalam perkawinan, kedua belah pihak harus memiliki hak yang sama dan tidak ada satu pihak yang diuntungkan atau dikekang oleh pihak lain. Asas ini juga bertujuan untuk menjaga keharmonisan dalam perkawinan dan menghindari terjadinya konflik yang berkepanjangan.

9. Asas Jaminan Kepastian Hukum

Kepastian hukum dalam konteks Islam bahwa masyarakat muslim Tengger di Indonesia, seperti kebanyakan masyarakat muslim di dunia, mengikuti prinsip-prinsip dasar Islam dalam hal perkawinan. Menurut agama Islam, perkawinan adalah ikatan antara seorang pria dan seorang wanita yang dibuat berdasarkan persetujuan kedua belah pihak dan merupakan salah satu cara untuk mencapai kesempurnaan dalam kehidupan berumah tangga. Dalam Islam, prinsip-prinsip dasar yang menjadi dasar bagi perkawinan,²⁹ yaitu:

- a. Ketentuan tentang nikah, yaitu ikatan suami-istri yang sah secara agama.
- b. ketentuan tentang kewajiban suami terhadap istri, yaitu memberi nafkah (makan, minum, pakaian, tempat tinggal, dan sebagainya) sesuai dengan kemampuan finansialnya.
- c. ketentuan tentang hak-hak istri, yaitu hak untuk mendapatkan nafkah, hak untuk dihormati, dan hak-hak lainnya yang sesuai dengan prinsip-prinsip dasar Islam.
- d. ketentuan tentang kewajiban istri terhadap suami, yaitu taat dan setia kepada suami serta memenuhi kebutuhan suami secara emosional dan fisik.

²⁹ Wawancara, Abdullah, Mudin sekaligus *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juli 2022.

Dengan mengikuti prinsip-prinsip dasar ini, masyarakat muslim Tengger diharapkan dapat menjalani kehidupan perkawinan yang harmonis dan bahagia, sesuai dengan tuntunan agama Islam.

Asas jaminan kepastian hukum dalam konteks hukum negara ialah pelaksanaan perkawinan harus berdasarkan ketentuan undang-undang yang berlaku, pelaksanaannya juga harus sesuai dengan praktik yang telah diatur oleh peraturan perundang-undangan. Di Indonesia, perkawinan masyarakat Tengger harus memenuhi beberapa syarat agar dianggap sah secara hukum. Syarat-syarat tersebut diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UU Perkawinan), yang merupakan undang-undang yang mengatur tentang perkawinan di Indonesia. Berikut ini adalah beberapa syarat yang harus dipenuhi dalam perkawinan masyarakat Tengger di Indonesia, sesuai dengan asas jaminan kepastian hukum:

- a. Pasangan yang akan menikah harus sudah cukup umur, yaitu setidaknya 19 tahun bagi pria dan 16 tahun bagi wanita.
- b. Pasangan yang akan menikah harus memiliki kapasitas untuk menikah, yaitu tidak sedang dalam ikatan perkawinan dengan orang lain dan tidak terhalang oleh sesuatu hal yang dianggap membatalkan perkawinan menurut hukum.
- c. Pasangan yang akan menikah harus memberikan persetujuan atas perkawinan tersebut secara sadar dan tanpa paksaan.
- d. Perkawinan harus dilakukan di depan Penghulu atau Pejabat Pencatat Nikah yang berwenang.

- e. Pasangan yang akan menikah harus membuat akta nikah yang ditandatangani oleh Penghulu atau Pejabat Pencatat Nikah yang berwenang.
- f. Pasangan yang telah menikah harus memenuhi kewajiban-kewajiban yang diatur dalam UU Perkawinan, seperti kewajiban memberi nafkah, menghormati, dan setia kepada pasangan.

Dengan memenuhi syarat-syarat tersebut, maka perkawinan masyarakat Tengger di Indonesia dianggap sah secara hukum dan memiliki jaminan kepastian hukum. Dari prinsip jaminan kepastian hukum inilah, upaya konstruksi hukum perkawinan menjadi penting untuk di ulas karena adanya kontestasi antara hukum negara, hukum agama, dan hukum adat di dalam praktik masyarakat tidak dapat dielakkan. Hal ini mendasari bahwa dalam menerapkan prinsip kepastian hukum, maka perlu melihat sejauhmana hukum perkawinan dapat sejalan dan mengakomodasi pluralisme hukum di Indonesia. Berikut tabelnya:

Tabel 5.1 Asas Pokok Hukum Perkawinan Dalam Mengakomodasi Pluralisme Hukum

1.	Asas Sahnya Perkawinan	
	a. Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan	Pasal 2 (1) Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaanya itu. (2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku
	b. Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 4 Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam seususai dengan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Pasal 5

	(1) Agar terjaminan ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat. (2) Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 <i>jo</i> Undang-Undang No. 32 Tahun 1954. Pasal 6 (1) Untuk memenuhi ketentuan dalam Pasal 5, setiap perkawinan harus dilangsungkan dihadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah. (2) Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum. Pasal 7 (1) Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah. (2) Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akta Nikah, dapat diajukan isbat nikahnya ke Pengadilan Agama. (3) Isbat Nikah yang dapat diajukan ke Pengadilan Agama terbatas mengenai hal-hal yang berkenaan dengan: - Adanya perkawinan dalam rangka penyelesaian perceraian; - Hilangnya Akta Nikah; - Adanya keraguan tentang sah atau tidaknya salah satu syarat perkawinan; - Adanya perkawinan yang terjadi sebelum berlakunya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan; Perkawinan yang dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai halangan perkawinan menurut Undang-Undang No. 1 Tahun 1974; (4) Yang berhak mengajukan permohonan isbat nikah ialah suami atau isteri, anak-anak mereka, wali nikah dan pihak yang berkepentingan dengan perkawinan itu.
--	--

	c. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 9 Tahun 1975 tentang pelaksanaan undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan	Pasal 2 (1) Pencatatan perkawinan dari mereka yang melangsungkan perkawinannya menurut agama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat sebagaimana dimaksud dalam Undang-undang Nomor 32 Tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk. (2) Pencatatan perkawinan dari mereka yang melangsungkan perkawinannya menurut agamanya dan kepercayaannya itu selain agama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat perkawinan pada kantor catatan sipil sebagaimana dimaksud dalam berbagai perundang-undangan mengenai pencatatan perkawinan. Pasal 3 (1) Setiap orang yang akan melangsungkan perkawinan memberitahukan kehendaknya itu kepada Pegawai Pencatat ditempat perkawinan akan dilangsungkan. (2) Pemberitahuan tersebut dalam ayat (1) dilakukan sekurang-kurangnya 10 (sepuluh) hari kerja sebelum perkawinan dilangsungkan. (3) Pengecualian terhadap jangka waktu tersebut dalam ayat (2) disebabkan sesuatu alasan yang penting, diberikan oleh Camat atas nama Bupati Kepala Daerah.
2.	Asas Monogami	
	a. Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.	Pasal 3 (1) Pada azasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang Wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.
	b. Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 55 (1) Beristri lebih dari satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat istri. (2) Syarat utama beristri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya.

	(3) Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristeri dari seorang. Pasal 56 (1) Suami yang hendak beristeri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama. (2) Pengajuan permohonan Izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut pada tata cara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No.9 Tahun 1975. (3) Perkawinan yang dilakukan dengan isteri kedua, ketiga atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum. Pasal 57 Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada sorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila: a. isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri; b. isteri mendapat cacat atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; Isteri tidak dapat melahirkan keturunan. Pasal 58 (1) Selain syarat utama yang disebut pada Pasal 55 ayat (2) maka untuk memperoleh izin pengadilan Agama, harus pula dipenuhi syarat-syarat yang ditentukan Pasal 5 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, yaitu: a. adanya persetujuan isteri; b. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka. (2) Dengan tidak mengurangi ketentuan Pasal 41 huruf b Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, persetujuan isteri atau isteri-isteri dapat diberikan secara tertulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan tertulis, persetujuan ini dipertegas dengan persetujuan lisan isteri pada siding Pengadilan Agama. (3) Persetujuan dimaksud pada ayat (1) huruf a tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri atau isteri-isterinya tidak
--	---

		mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada kabar dari isteri atau isteri-isterinya sekurang-kurangnya 2 tahun atau karena sebab lain yang perlu mendapat penilaian Hakim. Pasal 59 Dalam isteri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam Pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi.
3.	Asas Kebebasan Berkehendak	
	Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.	Pasal 6 UU No. 1 Tahun 1974 menegaskan bahwa <i>“Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai”</i>
	Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 16 (1) Perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai; (2) Bentuk persetujuan calon mempelai Wanita, dapat berupa pernyataan tegas dan nyata dengan tulisan, lisan atau isyarat tapi dapat juga berupa diam dalam arti selama tidak ada penolakan yang tegas Pasal 17 (1) Sebelum berlangsungnya perkawinan Pegawai Pencatat Nikah menanyakan lebih dahulu persetujuan calon mempelai di hadapan dua saksi nikah. (2) Bila ternyata perkawinan tidak disetujui oleh salah seorang calon mempelai maka perkawinan itu tidak dapat dilangsungkan. (3) Bagi calon mempelai yang menderita tuna wicara atau tuna rungu persetujuan dapat dinyatakan dengan tulisan atau isyarat yang dapat dimengerti.

4	Asas Pengakuan Gender	
	Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.	Pasal 1 Perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dan seorang Wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang Bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa.
	Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 14 Untuk melaksanakan perkawinan harus ada: a. Calon suami b. Calon Istri c. Wali nikah d. Dua orang saksi e. Ijab qobul
5	Asas Tujuan Perkawinan	
	Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.	Pasal 1 Perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dan seorang Wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang Bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa.
	Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 2 Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau <i>mitssaqan ghalidzan</i> untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah Pasal 3 Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang Sakinah, mawaddah, dan rahmah.
6	Asas kedewasaan Perkawinan	
	Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. Dirubah Undang-undang nomor 16 Tahun 2019 tentang perkawinan.	Pasal 7 (1) Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun. Ketentuan Pasal 7 diubah sehingga berbunyi sebagai berikut: (1) Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan Wanita sudah mencapai umur 19 (Sembilan belas) tahun.

	Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 15 (1) Untuk keMaslahahtan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam Pasal 7 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun. (2) Bagi calon mempelai yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat izin sebagaimana diatur dalam Pasal 6 ayat (2), (3), (4) dan (5) UU No. 1 Tahun 1974.
7	Asas Mempersulit Perceraian	
	Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. Jo pasal 19 PP. No. 9 Tahun 1975	Pasal 39 (1) Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.
	Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 114 Putusnya perkawinan yang disebabkan karena perceraian dapat terjadi karena talak atau berdasarkan gugatan perceraian. Pasal 115 Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan Agama setelah Pengadilan Agama tersebut berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak. Pasal 116 Perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan: - salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan; - salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya; - salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung; - salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain;

		e. salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau isteri. f. antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga; g. Suami melanggar taklik talak; peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga.
8	Asas Keseimbangan	
	Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.	Pasal 31 (1) Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat. (2) Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum. (3) Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga.
	Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 79 (1) Suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga. (2) Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup Bersama dalam masyarakat. (3) masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum
9	Asas Kepastian hukum	
	Undang-undang nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.	Pasal 2 (1) Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaanya itu. (2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Pasal 66 Untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan berdasarkan atas Undang-undang ini, maka dengan berlakunya Undang-undang ini ketentuan-ketentuan yang diatur dalam Kitab Undang-

		undang Hukum Perdata (<i>Burgerlijk Wetboek</i>), Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen (<i>Howelijks, Ordonnantie Christen Indonesiers S. 1933 No.74</i>), Peraturan Perkawinan Campuran (<i>Regeling op de gemengde Huwelijken S. 1898 No. 158</i>), dan peraturan-peraturan lain yang mengatur tentang perkawinan sejauh telah diatur dalam Undang-undang ini, dinyatakan tidak berlaku.
	Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.	Pasal 5 (1) Agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyar akat Islam setiap perkawinan harus dicatat. (2) Pencatatan perkawinan tersebut apada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-undang No.22 Tahun 1946 jo Undang-undang No. 32 Tahun 1954. Pasal 6 (1) Untuk memenuhi ketentuan dalam pasal 5, seyiap perkawinan harus dilangsungkan dihadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah. (2) Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan Hukum. Pasal 7 (1) Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah. (2) Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akata Nikah, dapat diajukan itsbat nikahnya ke Pengadilan Agama. (3) Itsbat nikah yang dapat diajukan ke Pengadilan Agama terbatas mengenai hal-hal yang berkenaan dengan : (a) Adanya perkawinan dalam rangka penyelesaian perceraian; (b) Hilangnya Akta Nikah; (c) Adanya keragan tentang sah atau tidaknya salah satu syarat perkawian; (d) Adanya perkawinan yang terjadisebelum berlakunya Undang-undang No.1 Tahun 1974 dan;

		(e) Perkawinan yang dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai halangan perkawinan menurut Undang-Undang No.1 Tahun 1974; (4) Yang berhak mengajukan permohonan itsbat nikah ialah suami atau isteri, anak-anak mereka, wali nikah dan pihak yang berkepentingan dengan perkawinan itu. Pasal 8 Putusnya perkawinan selain cerai mati hanya dapat dibuktikan dengan surat cerai berupa putusan Pengadilan Agama baik yang berbentuk putusan perceraian, ikrar talak, khuluk atau putusan taklik talak. Pasal 9 (1) Apabila bukti sebagaimana pada pasal 8 tidak ditemukan karena hilang dan sebagainya, dapat dimintakan salinannya kepada Pengadilan Agama. (2) Dalam hal surat bukti yang dimaksud dalam ayat (1) tidak dapat diperoleh, maka dapat diajukan permohonan ke Pengadilan Agama. Pasal 10 Rujuk hanya dapat dibuktikan dengan kutipan Buku Pendaftaran Rujuk yang dikeluarkan oleh Pegawai Pencatat Nikah.
--	--	---

Disisi lain meskipun dalam hukum perkawinan sudah mengakomodasi pluralisme hukum, namun diperlukan rekonstruksi hukum perkawinan dalam interlegalitas hukum tersebut terhadap fenomena aktual dalam rangka memberikan solusi hukum bagi masyarakat, diantaranya:

1) Perkawinan beda agama bagi WNI;

Hukum perkawinan di Indonesia belum mengatur secara implisit tentang perkawinan beda agama. Perkawinan beda agama merupakan ikatan lahir batin antara seorang pria dan wanita yang berbeda agama

maupun negara menyebabkan bersatunya dua peraturan yang berlainan mengenai syarat-syarat dan tata cara pelaksanaan sesuai hukum agamanya masing-masing dengan tujuan membentuk keluarga bahagia dan kekal berdasarkan Tuhan Yang Maha Esa.³⁰

Dalam Kontruksi hukum perkawinan di Indonesia tidak ada pasal secara eksplisit yang melarang pernikahan beda agama.³¹ Undang-Undang perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tidak mengatur perkawinan beda agama, namun secara umum biasa hanya dirujuk pada Pasal 2 (1) yang berbunyi: perkawinan adalah sah apabila dilaksanakan menurut masing-masing hukum agamanya dan kepercayaannya itu. Sehingga hukum perkawinan di Indonesia adalah hukum agama, dan sah atau tidaknya perkawinan berdasarkan hukum agamanya masing-masing.

Namun sejak diberlakukannya undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan terutama terkait perkawinan beda agama telah terjadi konflik hukum. Keberadaan Pasal 35 huruf a Undang-Undang Administrasi Kependudukan telah membuka peluang penetapan perkawinan beda agama yang jelas bertentangan dengan Pasal

³⁰ Rusli dan R. Tama, *Perkawinan Antar Agama dan Masalahnya*, Bandung, Penerbit Pioner Jaya, 2000, 16

³¹ Putusan Mahkamah Agung Reg. No. 1400 K/Pdt/1986, Mahkamah Agung memberikan solusi hukum bagi perkawinan antar agama dengan menyatakan bahwa perkawinan antar agama dapat diterima permohonannya di Kantor Catatan Sipil sebagai satu-satunya instansi yang berwenang untuk melangsungkan permohonan yang kedua calon suami isteri tidak beragama Islam. Putusan tersebut merupakan pemecahan hukum untuk mengisi kekosongan hukum karena tidak secara tegas dinyatakan dalam Undang-undang Perkawinan. Putusan Mahkamah Agung Reg. No. 1400 K/Pdt/1986 dapat dijadikan sebagai yurisprudensi, sehingga dalam menyelesaikan perkara perkawinan antar agama dapat menggunakan putusan tersebut sebagai salah satu dari sumber-sumber hukum yang berlaku di Indonesia.

2 Undang-Undang Perkawinan yang secara implisit mengatur bahwa perkawinan beda agama adalah tidak sah dalam konteks agama dan negara. Hal ini yang memicu adanya pandangan hakim yang berbeda-beda, ada yang menolak permohonan penetapan pernikahan beda agama dan ada pula yang mengabulkan permohonan penetapan pernikahan beda agama. Kondisi ini tentunya akan menimbulkan ketidakpastian hukum di masyarakat.

Dasar regulasi penetapan pernikahan beda agama yang dilakukan pengadilan negeri selama ini adalah Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 pasal 2 ayat 1 dan ayat 2 di Kantor Catatan Sipil berlaku secara parsial bukan komulatif sesuai dengan Undang-Undang Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan pasal 35 huruf a, Namun penetapan perkawinan beda agama oleh Pengadilan Negeri tersebut memiliki beberapa kelemahan meliputi keabsahan perkawinan, pencatatan nikah dan status anak yang berimplikasi pada aspek psikologis dan sosial bagi keluarga.

Oleh Karena perlu akomodasi terhadap praktek tersebut dalam konteks interlegalitas hukum dengan pancasila sebagai landasan norma hukum yang memberikan perlindungan terhadap semua warga negara dalam bentuk kebebasan memeluk agama dan kepercayaan bagi masyarakat dan warga negara.

2) Kekerasan dalam rumah tangga (KDRT);

Salah satu faktor penyebab perceraian adalah adanya tindakan kekerasan dalam rumah tangga baik secara verbal maupun fisik, baik suami atau istri sebagai pelaku kekerasan dalam rumah tanggg.³² Sebenarnya ini sudah diatur dalam PP No. 9 tahun 1975 pasal 9, Namun kurang efektif karena hanya sebatas peraturan pemerintah oleh karena itu agar memiliki daya tekan yang kuat selayaknya diakomodir secara tegas dalam undang-undang perkawinan .

3) Pernikahan di bawah umur;

Perubahan batas usia nikah melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan belum efektif menekan angka pernikahan di bawah umur. Hal ini terlihat dari tingginya volume pengajuan dispensasi nikah di Pengadilan Agama. Hal ini terjadi karena dalam perubahan undang undang tersebut *ambigu* dengan memberikan ruang dan peluang terhadap pernikahan dibawah umur melalui dispensasi nikah melalui pengadilan.

4) Pernikahan dibawah tangan (nikah sirri).

Secara statistik Pernikahan di bawah tangan masih sangat tinggi dengan berbagai macam alasan yang menjadi latar belakangnya. Hal ini

³² Kekerasan dalam rumah tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga. Lihat UU No. 23 tahun 2004 tentang penghapusan kekerasan dlam rumah tangga , pasal 1 ayat 1.

secara paralel membawa masalah sosial baru bagi setiap peristiwa Pernikahan di bawah tangan, maka perlu ketegasan regulasi dalam mengatasi fenomena tersebut.

C. Memelihara Interlegalitas, Kearifan Lokal dan Pluralisme

Kata interlegalitas berasal dari istilah *interlegalitas*, yang berarti kesatuan norma dengan norma lainnya, sehingga muncul pluralism hukum di dalam masyarakat.³³ Istilah ini pertama kali digunakan oleh Bouventura de Sousa Santos yang melihat keragaman hukum di tengah-tengah masyarakat.³⁴ Pengkajian interlegalitas tergolong baru, yaitu pertama kali tahun 2000an dalam kajian hukum dengan mengulas beberapa proses, meliputi adaptasi antara norma hukum di tengah masyarakat, kemudian menghasilkan temuan mengenai kesatuan norma dengan norma lain dalam satu praktik hukum.³⁵ kajian interlegalitas ini pertama kali dilakukan di Indonesia secara peristilahan oleh Murdan dalam mengulas corak pluralisme hukum di Indonesia dengan melihat keragaman hukum di tengah masyarakat majemuk dan kontestasi antar norma di dalam masyarakat yang pluralis, dengan mencontohkan konteks perkawinan muslim masyarakat sasak melalui kontestasi norma hukum negara, hukum adat, dan hukum agama.³⁶

Pada konteks hukum adat dan hukum agama di dalam praktik perkawinan muslim masyarakat Sasak, penelitian Murdan melihat bahwa kedua norma tersebut

³³ Ander J. Hoekema, "European Legal Encounters Between Minority and Majority Culture: Cases of Interlegality", *Journal of legal pluralism*, Volume 1, Number 51, 2005: 1-28.

³⁴ Marc Amstutz, "In between World: Marleasing and the Emergence of Interlegality in Legal Reasoning", *European Law Journal*, Volume 11, Number 6, 2005: 766-784.

³⁵ Ander J. Hoekema, "European Legal Encounters Between Minority and Majority Culture: Cases of Interlegality", 10-11.

³⁶ Murdan, "Membaca Perkawinan Masyarakat Islam Sasak dari Persepektif Interlegalitas Hukum", *Al-Ahwal*, Volume 10, No 2, 2017: 115-133.

menjadi parameter utama sebagai sah atau tidaknya suatu perkawinan, kemudian fungsinya sebagai kontrol sosial. Hal tersebut mencirikan kesatuan norma hukum agama dan hukum adat di dalam masyarakat muslim Sasak, meskipun adat Sasak juga tidak terlepas dari penolakan tertentu, tetapi bagaimanapun praktik tersebut bagian dari keragaman yang hidup di tengah masyarakat.³⁷ Pada konteks hukum adat dan hukum negara di dalam praktik perkawinan masyarakat Sasak, maka perkawinan lokal ialah proses yang terjadi dengan tanpa mengabaikan adanya perkawinan oleh norma hukum negara. Harmonisasi hukum adat dan hukum negara tersebut terlihat dari ketertiban masyarakat atas peranan pemerintah dan negara.³⁸

Pada konteks hukum agama, hukum negara, dan hukum adat pada praktik perkawinan masyarakat Sasak, maka yang muncul ialah kesepahaman pluralisme hukum melalui kaidah hukum dan kaidah hukum sosial masyarakat. Maksudnya ialah kesepahaman kaidah hukum dan kaidah hukum sosial masyarakat dilihat dari praktik adat Sasak misalnya sebagai hukum sosial masyarakat yang harus melalui beberapa proses perkawinan, kemudian dalam kaidah hukum agama (Islam) proses tersebut disesuaikan dengan praktik hukum agama yang berlaku, sehingga terjadi pembauran hukum adat dan hukum Islam. Dari situ keterbukaan masyarakat Sasak terbuka dengan kaidah hukum atau legisme modern dengan melakukan pencatatan nikah sesuai dengan peraturan perundang-undangan, sehingga dari praktik tersebut muncul saling pengakuan antara tiga norma hukum dengan saling bergumul, saling

³⁷ Murdan, "Membaca Perkawinan Masyarakat Islam Sasak dari Persepektif Interlegalitas Hukum", 119-123.

³⁸ Ibid., 123-126.

melewati proses antara ketiga hukum, kontestasi, konflik norma, sampai mencapai harmonisme inilah disebut sebagai interlegalitas.³⁹

Pada dasarnya interlegalitas dalam praktik hukum nasional masih belum dapat menyelesaikan perkara yang dianggap kompleks di dalam masyarakat, seperti adanya benturan norma antara hukum nasional, hukum Islam, dan hukum adat, sehingga harmoni hukum di dalam masyarakat masih mengalami benturan. Dinamika pernikahan di dunia global, nasional, dan lokal, masih menarik untuk diperbincangkan karena tidak terlepas dari isu gender, agama, dan tradisi lokal. misalnya dalam rencana strategis Kementerian Agama tahun 2020-2024, terangkum di dalam Peraturan Menteri Agama Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024,⁴⁰ seperti:

Pasal 1

“Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024 adalah dokumen perencanaan Kementerian Agama yang berfungsi sebagai petunjuk dalam melakukan perencanaan program atau kegiatan untuk periode 5 (lima) tahun, yang merupakan penjabaran dari Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2020-2024.

Pasal 2

Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024 sebagaimana dimaksud dalam Pasal 1 terdiri atas:

- a. Narasi Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024, tercantum dalam Lampiran I;*
 - b. Matriks Kerangka Regulasi, tercantum dalam Lampiran II; dan*
 - c. Matriks Kinerja dan Pendanaan, tercantum dalam Lampiran III;*
- Yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari Peraturan Menteri ini.*

Pasal 3

Data dan informasi kinerja Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024 yang tercantum dalam Sistem Informasi KRISNA-Renstra merupakan bagian tidak terpisahkan dari dokumen Rencana Strategis

³⁹ Ibid., 126-130.

⁴⁰ Pasal 1-4, Peraturan Menteri Agama Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024.

Kementerian Agama Tahun 2020-2024 sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2.

Pasal 4

Peraturan Menteri ini mulai berlaku pada tanggal diundangkan.

Apa yang dijelaskan di atas, misalnya pada lampiran I yang berhubungan dengan topik ini, bahwa masyarakat Tengger secara geografis berada di wilayah administratif Jawa Timur, namun untuk skala indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB) yang diukur oleh tiga dimensi, yaitu toleransi, kesetaraan, dan kerjasama, sebanyak 34 Provinsi menyebutkan Jawa Timur berada di bawah rata-rata nasional, dengan skor 73.7, berada di peringkat 17. Faktor penentu indeks ini dilihat dari hubungan Pendidikan Keluarga, Implementasi Kearifan Lokal, Pendapatan Rumah Tangga, Heterogenitas Agama, dan Peran Kementerian.⁴¹ Target kinerja Kementerian Agama secara strategis, salah satunya ialah ‘meningkatnya keselarasan relasi agama dan budaya’ dengan indikator kinerja “indeks penerimaan umat beragama atas keragaman budaya’, kemudian target lainnya ialah ‘meningkatnya kualitas pelayanan kehidupan beragama’ dengan indikator kinerja yaitu ‘indeks kepuasan layanan KUA’.⁴²

Jika diambil dari data tersebut, maka hal yang harus peneliti selidiki ialah terkait implementasi kearifan lokal, heterogenitas agama, dan peran kementerian agama yang ada di lingkungan masyarakat Tengger untuk menguji apakah masyarakat Tengger pada pusaran indeks tersebut mengalami perlakuan diskriminatif, perlindungan, atau tidak keduanya? Ini penting untuk diselidiki lebih

⁴¹ Lihat Lampiran I, Peraturan Menteri Agama Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024.

⁴² Lihat Lampiran I.

lanjut karena masyarakat Tengger berada di dalam wilayah administratif Jawa Timur yang juga melekat tradisi Islam yang kuat.

Hubungan Islam dan lokal telah banyak dikaji oleh peneliti barat, misalnya Hefner yang membahas Hindu Jawa dalam tradisi Tengger dan Islam.⁴³ Setelah itu, Neil Murder yang membahas masyarakat Indonesia dalam konteks perubahan budaya di Jawa.⁴⁴ Penelitian lainnya dilakukan oleh Mark R. Woodward yang fokus mengulas Islam Jawa pada praktik kesalihan yang cenderung normatif dan sufistik,⁴⁵ dan masih banyak lagi. Kesemuanya mengulas mengenai Islam Jawa dalam hubugannya dengan Islam normatif dan Islam substansialis. Kajian yang secara khusus mengulas perjumpaan antara hukum adat dan hukum Islam dalam kasus adat *walagara* masyarakat Tengger belakangan ini di dalami oleh Muh. Fathoni Hasyim, Liliek Channaa AW, dan Moh. Mufid.⁴⁶ Fokus yang dibahas lebih melihat pertemuan antara tradisi pernikahan *walagara* sebagai bagian dari adat Tengger dan resepsi perkawinan Islam sebagai etika-moral agama. Pada dasarnya tradisi *walagara* ialah kewajiban adat masyarakat Tengger sebagai realitas ritual perkawinan yang tidak memandang apapun agama yang dianut oleh masyarakat Tengger. Hanya saja, terjadi pergeseran makna, misalnya bagi beberapa muslim di Tengger, praktik ini ialah bagian dari tradisi, sehingga perlu beradaptasi dengan

⁴³ Robert W Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1986).

⁴⁴ Neil Murder, *Inside Indonesia Society: Cultural Change in Java*, (Amsterdam: The Pepin Press, 1996).

⁴⁵ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalihan Normatif VERSUS kebatinan*, (Yogyakarta: LKIS, 1999).

⁴⁶ Muh. Fathoni Hasyim, Liliek Channa AW, dan Moh. Mufid, "The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 14, Number 1, 2020: 139-162.

sharī'ah Islam. Hal ini disebut sebagai peleburan sharī'ah Islam dalam tradisi lokal masyarakat Tengger untuk menjaga koeksistensi yang harmonis.⁴⁷

Istilah koeksistensi ini digunakan pertama kali di dalam kajian hukum oleh Ahmad Tholabi Kharlie, dalam Pidato Pengukuhan Guru Besar yang berjudul *“Koeksistensi Hukum Nasional: Reformulasi Hukum Keluarga dan Hukum Administrasi di Indonesia”*. Ulasan yang menarik dari naskah pidato pengukuhan Guru Besar tersebut menyebutkan bahwa, dalam mewujudkan cita-cita keseimbangan antar pilar hukum ialah Langkah konkret berupa koeksistensi hukum nasional melalui pilar hukum nasional. Koeksistensi ini dipahami sebagai situasi yang dengannya terjadi keseimbangan antara pilar hukum dengan menciptakan harmoni di tengah masyarakat.⁴⁸ Lebih jauh lagi, bahwa hukum nasional terdiri dari tiga pilar, seperti hukum Barat, hukum adat, dan hukum Islam, dari masing-masing pilar tersebut menjadi sumber materiil dalam pembentukan hukum nasional.

Penyebutan hukum nasional bukan berarti tidak bermasalah karena dalam praktiknya di lapangan terdapat kompetisi antar pilar yang saling berbenturan, seperti norma hukum positif berbenturan dengan norma hukum positif lain yang bersumber dari hukum Islam, sehingga dalam upaya pengektifan berbagai pilar hukum tersebut, diperlukan keseimbangan antar pilar hukum demi kondisi ideal yang terbangun di tengah masyarakat.⁴⁹ Pada konteks perundang-undangan,

⁴⁷ Muh. Fathoni Hasyim, Liliek Channa AW, dan Moh. Mufid, “The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger”, 152-158.

⁴⁸ Ahmad Tholabi Karlie, “Koeksistensi Hukum Nasional: Reformulasi Hukum Keluarga dan Hukum Administrasi di Indonesia”, *Rapat Senat Terbuka dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2022).

⁴⁹ Ahmad Tholabi Karlie, “Koeksistensi Hukum Nasional: Reformulasi Hukum Keluarga dan Hukum Administrasi di Indonesia”, 8-10.

sekedar contoh misalnya terdapat benturan antar norma, misalnya di dalam Undang-Undang nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, dan Putusan MK Nomor 68/PUU-XII/2014. Persoalan tersebut terletak pada konteks perkawinan beda agama, misalnya pada Pasal 2 UU No 1 tahun 1974, menyebutkan:

Pasal 1

Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya

Pasal 2

Setiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku

Penjelasan di atas menandakan adanya interlegalitas terjadi antara norma negara dengan norma agama (Islam), yaitu persoalan perkawinan menurut hukum agama telah terakomodasi menjadi bagian dari hukum negara. Hanya saja persoalan nikah beda agama menjadi persoalan karena secara tegas tidak terakomodasi oleh undang-undang tersebut. Tetapi menjadi akomodatif ketika persoalan nikah beda agama ditentukan oleh putusan pengadilan, yaitu dengan munculnya Pasal 34, Pasal 35 dan Pasal 36 UU No 23 tahun 2006, menyebutkan:

Pasal 34

(1) Perkawinan yang sah menurut Peraturan Perundang-undangan wajib dilaporkan oleh Penduduk kepada instansi Pelaksana di tempat terjadinya perkawinan paling lambat 60 (enam puluh) hari sejak tanggal perkawinan.

(2) berdasarkan laporan sebagaimana dimaksud pada ayat (1), Pejabat Pencatatan Sipil mencatat Register Akta Perkawinan dan menerbitkan Kutipan Akta Perkawinan.

(3) Kutipan akta perkawinan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) masing-masing diberikan kepada suami dan istri.

(4) Pelaporan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang beragama Islam dilakukan oleh KUA Kecamatan.

(5) data hasil pencatatan atas peristiwa sebagaimana dimaksud pada ayat (4) dan dalam Pasal 8 ayat (2) wajib disampaikan oleh KUA Kecamatan kepada Instansi Pelaksana dalam waktu paling lambat 10 (sepuluh) hari setelah pencatatan perkawinan dilaksanakan.

(6) hasil pencatatan data sebagaimana dimaksud pada ayat (5) tidak memerlukan penerbitan kutipan akta Pencatatan Sipil.

(7) pada tingkat kecamatan laporan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan pada UPTD Instansi Pelaksana.

Pasal 35

Pencatatan perkawinan sebagaimana dimaksud dalam pasal 34 berlaku pula bagi:

- a. perkawinan yang ditetapkan oleh pengadilan; dan
- b. perkawinan Warga Negara Asing yang dilakukan di Indonesia atas permintaan Warga Negara Asing yang bersangkutan

Pasal 36

Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akta perkawinan, pencatatan perkawinan dilakukan setelah adanya penetapan pengadilan.

Penjelasan tersebut memberikan kejelasan bahwa perkawinan juga harus dilakukan demi legalitas registrasi dengan melakukan pencatatan perkawinan yang dilakukan dengan tahapan-tahapan tertentu. Pada Putusan MK Nomor: 68/PUU-XII-2014 menyebutkan:

UU Nomor 1 Tahun 1974 telah dapat mewujudkan perinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila dan UUD Tahun 1945, serta telah dapat menampung segala kenyataan yang hidup dalam masyarakat.

Penjelasan di atas menegaskan kembali bahwa perkawinan tidak sah hanya sebatas agama, tetapi sah karena agama, putusan pengadilan, dan atas registrasi pencatatan. Artinya, dapat disimpulkan bahwa masih ada pertentangan atau kesenjangan antara hukum Islam dan hukum negara. pertentangan atau kesenjangan yang dimaksud bahwa pernikahan sebatas agama saja tidak cukup untuk dikatakan sah, tetapi harus dicatat melalui pencatatan perkawinan dengan tahapan-tahapan tertentu, sehingga kebijakan hukum negara yang diterapkan melalui peraturan perundang-undangan harus menjadi tolak ukur untuk menyelesaikan persoalan tersebut, yaitu dengan melakukan harmonisasi bersama seluruh elemen yang berkepentingan dalam pelaksanaan penerapan hukum.

Relasi saling menerima seluruh elemen antara hukum dari rakyat dan sistem hukum lainnya sebagai bagian dari pluralisme hukum diperlukan relasi akomodatif yang saling menerima seluruh elemen. Artinya, proses interlegalitas harus menghasilkan hukum campuran, yang lahir dari sebab penetrasi antara sistem hukum yang saling tumpang tindih.⁵⁰

Pada konteks perkawinan muslim masyarakat Tengger, diperlukan suatu negosiasi agar praktik adat masyarakat muslim Tengger dapat dipelihara di tengah arus modernitas, sehingga diperlukan perkawinan antar norma hukum negara, hukum Islam, dan hukum adat. Artinya, dengan koeksistensi interlegalitas tersebut diupayakan agar praktik perkawinan adat muslim Tengger dapat dilindungi. Menurut Duku *Pandhita* Slamet Hermanto, dari Dusun Ngaruh Desa Kayu Kebek bahwa perkawinan adat Tengger (*walagara*) jauh sebelum berbagai agama masuk ke masyarakat Tengger, bahkan adat ini hanya ada di Tengger. Sekalipun orang Tengger itu telah menganut ajaran Islam tidak berani meninggalkan adat leluhur, khususnya di Dusun Kayu Kebek, Kecamatan Tukur.⁵¹

Menurut Anton sebagai Tokoh Agama Hindu, Dusun Keduwung, Kecamatan Puspo menegaskan bahwa proses perkawinan *walagara* dilakukan sesudah akad nikah, namun di desa keduwung dan jambangan tidak ada penganut muslim karena seluruhnya ialah penganut Hindu, hanya saja jika ada masyarakat dari luar yang bukan asli masyarakat Tengger dan menetap, apapun agamanya,

⁵⁰ Rikardo Simarmata, "Pendekatan Posivistik dalam Studi Hukum Adat", *Mimbar Hukum*, Volume 30, 2018: 465-489. Boaventura De Sausa Santos, "The Heterogenitas State and Legal Pluralism in Mozambique", *Law and Society Review*, Volume 40, Number 1, 2006. Michaels Ralf, "Global Legal Pluralism", *Annual Review and Social Science*, 19.

⁵¹ Wawancara, Slamet Hermanto, Dukun *Pandhita* di Desa Kayu Keber, Kecamatan Tukur, 15 September 2022

sudah pasti melaksanakan tradisi adat Tengger atau menyesuaikan diri dengan cara beradaptasi, sehingga hubungan antarumat beragama di Desa Keduwung sangat rukun dan terjaga dengan baik.⁵²

Rangkaian adat *walagara* perkawinan masyarakat muslim Tengger dilakukan karena ada hajat dari masyarakat muslim asli Tengger karena praktiknya merupakan adat dan dilakukan setelah akad nikah secara norma hukum negara dan hukum Islam, baru kemudian dilakukan ritual *walagara* oleh dukun adat.⁵³ Ritual adat menjadi bagian dari kearifan lokal yang ada di nusantara, sehingga pluralisme hukum tersebut diperlukan harmonisasi agar tidak terjadi benturan secara horizontal, apalagi tradisi tersebut ialah salahsatu dari kekayaan budaya di Indonesia.

Pelaksanaan tersebut tidak menjadi persoalan karena tidak merusak akad nikah muslim, sebab akad nikah muslim telah dilaksanakan terlebih dahulu, sehingga persoalan ritual adat *walagara* harus dihormati sebagai bagian dari perpaduan antara norma agama, norma adat, dan norma negara.⁵⁴

Menurut dukun *Pandhita* Puja Pandu Prana, dalam praktik *walagara*, seringkali masyarakat muslim yang melaksanakannya dianggap sebagai musyrik.⁵⁵ Untuk memelihara interlegalitas, kearifan lokal, dan pluralisme, diperlukan aturan yang dapat selaras dengan kondisi perkembangan zaman, misalnya dalam konteks perkawinan muslim Tengger yang telah dijelaskan

⁵² Wawancara, Anton, Tokoh Agama Hindu di Desa Keduwung, Kecamatan Puspo, 8 September 2022.

⁵³ Wawancara, Prayotno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

⁵⁴ Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

⁵⁵ Wawancara, Pandu Pramana, Dukun *Pandhita* di Desa Ngadiwono Kecamatan Tosari, 4 Juni 2022.

sebelumnya bahwa dalam praktiknya memang masih terpelihara, tetapi masih mengalami persoalan yang berhubungan dengan pemahaman di tengah masyarakat. Bisa jadi, Ketika ada persoalan perbedaan pemahaman dan pertentangan di tengah-tengah masyarakat, berdampak pada gesekan sosial atau memperuncing hubungan, sehingga tercipta kesenjangan sosial. Pada dasarnya perbedaan pemahaman tersebut selalu ada di tengah masyarakat, tetapi paling tidak dapat diminimalisir melalui kebijakan negara yang dapat mengakomodasi interlegalitas tersebut menjadi keniscayaan.

Perkawinan muslim Tengger dengan pelaksanaan ritual *walagara* selalu dianggap sebagai praktik yang dilakukan oleh penganut muslim yang lemah imannya. Di luar itu, jika perkawinan dilakukan secara negara dan agama telah sah, maka pelaksanaan adat tidak menjadi masalah karena sama halnya dengan tradisi lain di Indonesia.⁵⁶ Perkawinan muslim tetap dilakukan secara muslim sesuai *sharī'ah*, setelah itu dilakukan ritual adat sebagaimana perkawinan pada umumnya di Indonesia.⁵⁷ Untuk perkawinan adat *walagara* masyarakat muslim Tengger, terjadi negosiasi dan kompromi dalam penerapan ritual *walagara*, yang secara simbolis harus tetap dilestarikan dan diterapkan oleh seluruh pemeluk agama di wilayahnya. Kemudian adanya pergeseran ritual pernikahan *walagara* dari ritual sebagai bagian dari agama yang dianut menjadi sekedar tradisi.⁵⁸

⁵⁶ Wawancara, Prayitno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

⁵⁷ Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Tosari 2016-2017, 23 Juni 2022.

⁵⁸ Muh. Fahoni Hasyim, Liliek Channa AW, Moh. Mufid, "The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 14, Number 1, 2020: 139-162.

D. Hambatan dalam Memelihara Interlegalitas Hukum di Tengger

Pada pembahasan ini saya menjelaskan beberapa hal yang berkaitan dengan praktik pernikahan muslim Tengger memelihara interlegalitas hukum, kearifan lokal, dan pluralisme, yang aspeknya membahas hambatan (tantangan) dan peluang (kesempatan). Aturan hukum dan penggunaannya menurut Julia Black bahwa setiap kelompok besar harus menjadikan aturan umum, standar, dan prinsip sebagai instrument utama dalam kontrol sosial.⁵⁹ Tentu saja Indonesia mempunyai sistem hukum nasional, namun tidak meninggalkan produk hukum lain yang kini dikenal sebagai hukum adat dan agama, atau dalam Bahasa lain menganut pluralisme hukum.⁶⁰ Hal ini bagi Brian D. Lepard ialah salah satu tujuan yang juga oleh piagam PBB sebagai penghormatan terhadap hak asasi manusia dan kebebasan dasar untuk semua tanpa membedakan ras, jenis kelamin, Bahasa, atau agama. lebih jauh lagi, PBB menegaskan mengenai penghormatan universal dan ketaatan, hak asasi manusia dan kebebasan mendasar untuk semua.⁶¹

Ada hal yang menarik dalam pandangan M. N. S. Sellers mengenai validitas hukum, menurutnya bahwa validitas hukum sebenarnya ialah membenaran moral

⁵⁹ Julia Black, *Rules and Regulators*, (Oxford, New York: Clarendon Press Oxford, 1987), 5-19.

⁶⁰ Pada penelitian Brian Z. Tamanaha mengistilahkan pluralisme hukum yang diakui negara sebagai “weak” (lemah) dan hukum yang independent sebagai “strong” (kuat). Istilah ini pertama kali diperkenalkan Griffiths antara pluralisme hukum ‘lemah’ dan ‘kuat’ yang diperjelas oleh Merry antara “klasik” dan “baru”. Lihat selengkapnya Brian Z. Tamanaha, *Realistic Socio-Legal Theory: Pragmatism and A Social Theory of Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1999), 10-13. Saya memahaminya bahwa pluralisme hukum ‘lemah’ ini menjauhkan studi hukum poskolonial, sedangkan pluralisme hukum ‘kuat’ ini lebih melihat pada dasar sosiologis hukum yang independent dari negara, atau suatu keadaan empiris seperti koeksistensi dalam tatanan hukum dari kelompok sosial tidak menjadi suatu sistem.

⁶¹ Brian D. Lepard, *Rethinking Humanitarian Intervention: A Fresh Legal Approach Based on Fundamental Ethical Principles in International Law and World Religions*, (Pennsylvania State University Press, 2002), 3-7.

yang mendasari hukum itu sendiri. Valid dalam bidang hukum⁶² mempunyai tiga pengertian; *Pertama*, beberapa undang-undang itu sah atau valid (valid secara aktual) karena itu memang layak untuk dipatuhi. *Kedua*, beberapa undang-undang berlaku, sah, atau valid (valid secara hukum) karena sistem hukum tertentu yang menegaskan harus dipatuhi. *Ketiga*, beberapa undang-undang berlaku, sah, atau valid (valid secara moral) karena sistem hukum belum membuatnya sah secara hukum, seseorang dapat membenarkan secara moral untuk melakukannya. Perbedaan keabsahan moral, hukum, dan aktual ini yang menjadikan hukum tertulis paradoks validitas dan paradoks validasi.⁶³ Seperti misalnya pembahasan Anyer M. Emon yang fokus membahas aturan *dhimmi* dan toleransi di negara muslim, ia menerangkan bahwa muslim yang mengikuti aturan hukum Islam terdapat banyak perdebatan dalam penerapan aturan tersebut, sehingga memunculkan bukti sikap yang diskriminatif dan Islam ialah agama yang tidak toleran karena mengatur tentang perlakuan terhadap penduduk non-muslim, meskipun demikian Islam dan toleransi tidak dapat dijawab secara mentah dan satu arah.⁶⁴ Penjelasan ini akan berdampak jika Indonesia ialah negara Islam, hanya saja Indonesia hingga ini ialah

⁶² Bahkan hukum dan validitasnya tidak hanya membatasi moralitasnya, seperti menghalangi kegiatan perempuan karena seks atau jenis kelamin untuk lebih lengkap terkait hukum, kesetaraan, dan seks dapat di baca pada Seema Patel, *Inclusion and Exclusion in Competitive Sport: Soci-legal and regulatory perspectives*, (Oxon, New York: Routledge, 2015), 37-57, 61-84, 85-108.

⁶³ Paradoks validitas mengakui bahwa kita memiliki kewajiban untuk mematuhi hukum, meskipun penguasa atau rezim itu buruk dan hukumpun sebenarnya berlaku pula. Untuk paradoks validasi biasanya hukum yang mengikat untuk dipatuhi karena valid secara hukum (divalidasi) dari rezim yang dibenarkan, meskipun hukum itu sendiri buruk. Kedua paradoks ini menurutnya ialah menentukan pembenaran moralnya dan menjelaskan peran penting yang dimainkan hukum dalam menentukan kewajiban moral dari mereka yang tunduk padanya. Selengkapnya dapat dilihat pada, M. N. S.Sellers, *Republican Legal Theory: The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 56-61.

⁶⁴ Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis nad Others in the Empire of Law*, (UK: Oxford University Press, 2012). 1-30.

negara dengan mayoritas muslim, tetapi sistem hukum yang dibangun atas dasar Pancasila, bukan hukum Islam, seperti yang telah di jelaskan di awal pembahasan tulisan ini.

Hal tersebut tetap mengalami hambatan dan tantangan dalam memelihara interlegalitas hukum di Indonesia, karena polemik atas kelompok yang ingin mewujudkan negara Islam dan *khilāfah* belum berlaku surut. Momentum ini selalu ada ketika kontestasi politik nasional dan regional berlangsung, sebagai pihak atau kelompok yang berjuang atas penegakan Islam sebagai dasar negara beranggapan bahwa hukum Islam ialah hukum yang paling baik untuk diterapkan dan wajib untuk diperjuangkan atas nama agama. Penjelasan tersebut menandakan bahwa hukum Islam ialah hukum yang satu-satunya dinilai paling terbaik, dengan mereduksi keragaman hukum yang ada di dalam komunitas tertentu yang berlaku sejak lama, sehingga tantangan realitas hukum lain yang hidup di komunitas tertentu selain Islam atau masyarakat muslim terlihat *vis a vis* dengan hukum Islam, sebagai hambatan dan tantangan yang harus dilawan. Realitas antar hukum ini bagaimanapun juga dalam kacamata yang lebih luas, hukum Islam dan hukum adat ialah salah hukum dari komunitas tertentu, atau dalam Bahasa Brian Z. Tamanaha ialah hukum masyarakat (*community law*),⁶⁵ sehingga antara satu norma hukum dengan norma lain terkadang saling bertentangan.

Beberapa tokoh Tengger berpendapat bahwa ritual adat *walagara* memiliki dasar yang kuat secara agama, sehingga agama tidak memiliki cukup alasan untuk

⁶⁵ Brian Z. Tamanaha, *Legal Pluralism Explained: History, Theory, Consequences*, (New York: Oxford University Press, 2021), 19.

menghilangkan nilai-nilai adat *walagara*. pada praktiknya ritual *walagara* ialah simbol adat yang harus dilestarikan.⁶⁶

Untuk menghubungkannya dengan konteks pernikahan muslim Tengger, apakah praktik pernikahan muslim Tengger demikian? Pertanyaan ini terhubung dengan penjelasan Ahmad Marzuki bahwa realitas adat lokal masyarakat Tengger sering menimbulkan dilema bagi minoritas muslim yang hidup di daerah tersebut, sehingga ada sebagian dari tokoh agama Islam yang cenderung eksklusif dalam menghadapi budaya suku Tengger menyatakan bahwa budaya masyarakat Tengger bertentangan dengan syari'at Islam.⁶⁷ Dilihat dari proses pertemuan antar pasangan pengantin dan dipimpin oleh dukun *pandhitan* adat Tengger, dengan menyiapkan air untuk *dedulit* memercikan air sirih ke tangan para keluarga.⁶⁸ Rangkaian adat *walagara* dilakukan karena ada hajat atau niat, sehingga semua agama dapat atau boleh melaksanakannya karena praktiknya ialah adat, bukan mencampur dua agama menjadi satu praktik perkawinan.⁶⁹ Praktik adat *walagara* bukan milik salah satu agama.⁷⁰

Di luar dari pada itu, saya akan menjelaskan temuan menarik yang dilakukan oleh Murdan. Penelitiannya dalam membaca realitas pernikahan muslim Sasak dari sudut pandang interlegalitas hukum menghasilkan suatu temuan berupa;

⁶⁶ Muh. Fahoni Hasyim, Liliek Channa AW, Moh. Mufid, "The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger", 152.

⁶⁷ Ahmad Marzuki, "Strategi Adaptasi Minoritas Muslim dengan Budaya Lokal di Wilayah Suku Tengger Kabupaten Pasuruan", *2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars (AnCoMS) Kopertais Wilayah IV Surabaya, UIN Sunan Ampel Surabaya, Mercure Hotels-Grand Mirama Surabaya*, 21-22 April 2018: 261-270.

⁶⁸ Wawancara, Pandu Pramana, Dukun *Pandhita* di Desa Ngadiwono Kecamatan Tosari, 4 Juni 2022.

⁶⁹ Wawancara, Prayotno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

⁷⁰ Wawancara, Prayotno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* di Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

1) pernikahan muslim Sasak telah terjadi interlegalistik antara hukum Islam, hukum adat, hukum negara, 2) adanya hubungan yang harmonis, atau saling menyatu, berbaur, mengkanter, atau bergumul antara hukum adat, hukum agama, dan hukum negara, 3) pernikahan muslim Sasak mengandung spirit *metamorphoses*, yaitu menampung semua norma baru yang datang lalu memicu lahirnya norma baru.⁷¹

Proses pernikahan masyarakat Tengger dapat dilihat pada penelitian Putri Indah Kurniawati, Charisma Dinastiti, Yasinta Kurnia Ningtias, bahwa pernikahan masyarakat Tengger bersifat eksogami dan heterogami, yang berarti tidak adanya larangan pernikahan berdasar kelas dan boleh menikah dengan masyarakat diluar suku Tengger. Hanya saja, jika perempuan yang menikah dengan orang diluar dari masyarakat atau sukunya, diharuskan mengikuti proses pernikahan adat dan diwajibkan tinggal di Tengger. Namun jika tetap ingin keluar, maka perempuan tersebut tidak lagi menjadi anggota komunitas masyarakat Tengger. Hal ini merupakan bentuk penghormatan masyarakat Tengger kepada perempuan. Proses pernikahan masyarakat Tengger terbagi menjadi empat tahapan, yaitu; *Pertama*, ialah acara lamaran yang ditentukan harinya oleh kepala desa dan dicocokkan tanggal serta hari tersebut oleh dukun pandhita (d disesuaikan dengan *weton* jawa). *Kedua*, ialah *pawawihan* (Ijab dan Qabul) yang dipimpin oleh dukun *pandhita* dengan mas kawin yang harus dibayar hutang. *Ketiga*, proses *temu manten* atau

⁷¹ Murdan, "Membaca Perkawinan Masyarakat Islam Sasak dari Perspektif Interlegalitas Hukum", *Al-Ahwal*, Volume 10, No 2, 2017: 115-133.

walagara dengan cara berpesta yang mengundang para kerabat. *Keempat*, proses *upacara ngarak* yang diiringi dengan gamelan masyarakat Tengger.⁷²

Menurut Sony Sukmawan, Maulfi Saiful Rizal, dan M. Andhy Nurmansyah bahwa relasi masyarakat Tengger khususnya hukum adat dan perempuan Tengger dengan lingkungan sekitar sangat rekursif dan komprehensif, karena itu peran perempuan dalam masyarakat Tengger mempunyai tanggungjawab dalam kemajuan dan pemeliharaan alam sekitar. Lebih jauh lagi, bahwa realitas hukum adat yang berlaku di Tengger tidak hanya menempatkan posisi perempuan sebagai makhluk yang setara dengan laki-laki dan berperan penting dalam menggerakkan nilai-nilai keseimbangan hidup.⁷³ Artinya, secara umum masyarakat Tengger, seperti yang telah dijelaskan pada bagian pembahasan sebelumnya, bahwa secara komunitas sangat terbuka dan menerima komunitas lain tanpa harus menghilangkan jati diri, tetapi juga secara internal masyarakat, menempatkan perempuan sebagai manusia yang setara dengan laki-laki.

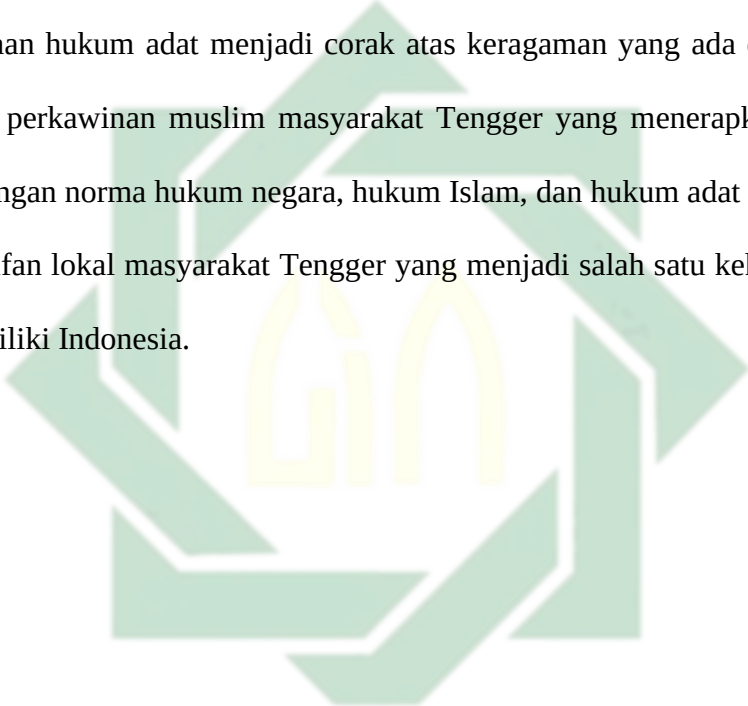
E. Kesimpulan

Penjelasan tersebut menegaskan bahwa konstruksi hukum perkawinan dan pluralisme hukum di Indonesia dapat dilihat dari upaya koeksistensi hukum nasional yang mengakomodasi ketiga sistem hukum barat, hukum Islam, dan hukum adat yang menjadi hukum nasional menjadi sumber hukum materiil dalam pembentukan hukum nasional. Hal tersebut dilakukan demi terwujudnya

⁷² Putri Indah Kurniawati, Charisma Dinastiti, Yasinta Kurnia Ningtias, Siti Khoiriyah, dan Noviani Achmad Putri, "Potret Sistem Perkawinan Masyarakat Tengger di Tengah Modernitas Industri Pariwisata", *Solidarity*, Volume 1, No 1, 2012: 1-4.

⁷³ Sony Sukmawan, Maulfi Saiful Rizal, M. Andhy Nurmansyah, *Green Folklore*, (Malang: UB Press, 2018), 57, 58, 61, 67, 69, 75, 79, 81-83.

harmonisasi hukum di tengah masyarakat, sehingga dengan melihat konstruksi hukum perkawinan di Indonesia, kemudian mengulas interlegalitas, kearifan lokal, dan pluralisme hukum di Indonesia, dapat ditemukan bahwa titik tolak dari akomodasi pluralisme hukum ialah menegaskan pemahaman mengenai praktik perkawinan di Indonesia tidak sebatas sah menurut negara dan agama, tetapi juga pelaksanaan hukum adat menjadi corak atas keragaman yang ada di masyarakat, misalnya perkawinan muslim masyarakat Tengger yang menerapkan praktiknya sesuai dengan norma hukum negara, hukum Islam, dan hukum adat sebagai bagian dari kearifan lokal masyarakat Tengger yang menjadi salah satu kekayaan budaya yang dimiliki Indonesia.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil analisa dan kajian pada bab-bab sebelumnya, penelitian ini menyimpulkan:

1. Pluralisme hukum perkawinan yang berlaku pada masyarakat Tengger, merujuk pada eksistensi beberapa sistem hukum yang diakui dan dihormati oleh masyarakat Tengger. yaitu hukum adat, hukum agama dan hukum negara. Hukum adat masyarakat Tengger mempunyai atauran tersendiri dalam perkawinan. Praktek *Walagara* merupakan bukti berlakunya hukum adat yang merupakan warisan nenek moyang yang terus dilestarikan masyarakat Tengger hingga kini. Di samping hukum adat, masyarakat Tengger juga menghormati hukum agama yang dianut oleh pasangan yang menikah. Demikian juga hukum negara, yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. Kepatuhan terhadap semua aturan hukum yang berlaku tersebut, merupakan bukti adanya pluralisme hukum perkawinan pada masyarakat Tengger.
2. Interlegalitas dalam praktik perkawinan masyarakat muslim Tengger dengan ritual *walagara* dilaksanakan sebagai salah satu rangkaian proses perkawinan merupakan bagian dari pluralisme hukum karena masyarakat yang cenderung sangat terbuka dengan perbedaan karena perubahan dan perkembangan zaman. Hal tersebut menandakan bahwa masyarakat

Tengger sangat menerima Islam dan negara sebagai bagian dari keniscayaan, sehingga berdampak kepada interlegalitas hukum negara, hukum Islam, dan hukum adat yang saling berinteraksi, melengkapi, membaaur, dan negosiasi. Realitas praktik perkawinan masyarakat muslim Tengger menjadi fakta atas pluralisme hukum karena respon *Kiai* lokal, dukun *pandhitan*, dan pemerintah menghendaki proses perkawinan tersebut tanpa harus dipertentangkan, melainkan praktik perkawinan muslim Tengger dengan ritual *walagara* merupakan pemeliharaan interlegalitas, kearifan lokal, dan pluralisme hukum. Ritual *walagara* dalam perkawinan masyarakat muslim Tengger terjadi karena hajat atau niat sebagai bentuk ketaatan kepada adat leluhur sebagai kearifan lokal tanpa harus meninggalkan ajaran Islam dan hukum negara. Konstitusi dan perundang-undangan mengakui secara hukum dengan syarat harus sesuai dengan syarat formil yang telah ditetapkan oleh negara agar mendapat legitimasi negara.

3. Konstruksi hukum perkawinan pada masyarakat muslim Tengger merupakan bentuk hibrida hukum (*legal hybrid*) hasil dari saling tumpang tindih, menyilang, dan bersebrangan (*crossing*), Saling menekan (*interpenetrasi*), Saling mempengaruhi (*contemleplementary*), dan titik pertemuan antar sistem hukum (*intersection*). yang memuat asas hukum: Sahnya perkawinan, monogami, kebebasan berkehendak, pengakuan gender, tujuan perkawinan, kedewasaan perkawinan, mempersulit perceraian, keseimbangan, kepastian hukum. Ini merupakan bagian dari corak atas keragaman yang ada di dalam masyarakat Tengger sebagai

bagian dari kearifan lokal dan mendapat pengakuan secara hukum dengan syarat harus sesuai hukum formil yang berlaku.

B. Implikasi Teoritik

Implikasi teoretik atas interlegalitas dalam pluralisme hukum terjadi karena praktik keragaman hukum di tengah masyarakat, sehingga menuntut interaksi berkelanjutan antar hukum yang berbeda. Untuk melihat praktik, proses, dan hasil dari keberlangsungannya tersebut dapat memperlihatkan signifikansi perubahan sosial masyarakat muslim. Untuk itu, fenomenologi empiris menjadi salah satu pendekatan dalam menggali pemahaman praktik tersebut kepada orang yang representatif. Interaksi hukum yang terjadi secara dialogis dapat mengungkapkan bagaimana realitas praktik atau aktifitas norma yang terjadi di tengah masyarakat dan memunculkan interlegalitas berkaitan dengan proses dan penerimaan nilai yang hidup di masyarakat.

C. Keterbatasan Studi

Kesimpulan dan implikasi teoritis dalam disertasi ini masih sangat terbuka untuk dikritik dan direvisi. Hal ini karena penelitian ini masih memiliki kekurangan dan keterbatasan, baik secara teoritis maupun metodologis.

Pertama, studi tentang perkawinan muslim Tengger masih dikaji dalam prespektif studi Islam, sehingga diperlukan prespektif lain agar sudut pandang tentang konteks tersebut tidak hanya dilihat dari aspek tertentu saja. Selain itu praktik muslim Tengger baru terjadi ketika ada mempelai dari pasangan laki-laki atau perempuan beragama Islam (muslim) asli Tengger, jadi pelaksanaan

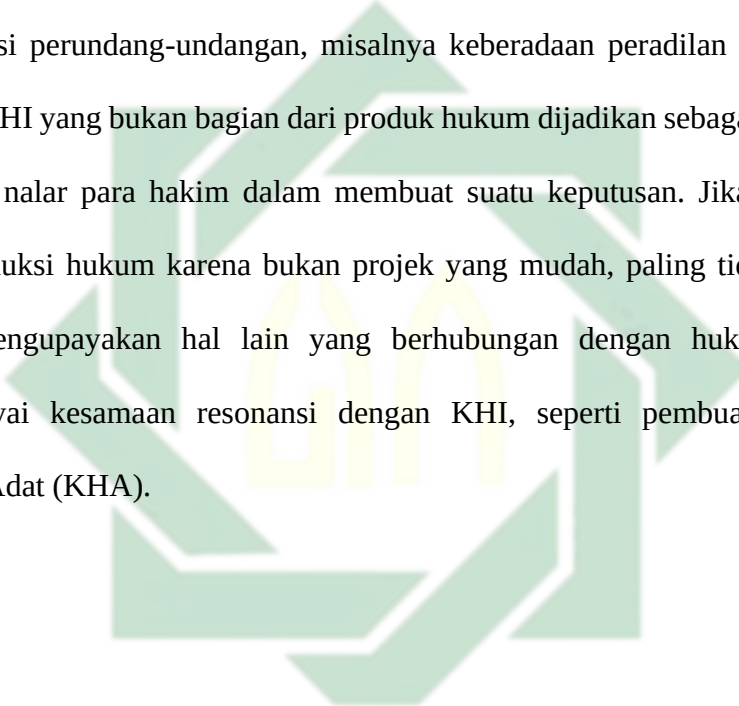
perkawinannya sulit sulit dijumpai apalagi praktek *walagara* baru dilaksanakan ketika ada hajat dari keluarga.

Kedua, secara metodologi, penelitian ini masih kurang menggambarkan fenomena perkawinan muslim masyarakat Tengger di Kabupaten Pasuruan secara keseluruhan karena keterbatasan waktu penelitian.

D. Rekomendasi

Terdapat beberapa rekomendasi yang dapat dijadikan pertimbangan di dalam penelitian mengenai interlegalitas perkawinan masyarakat muslim Tengger. Sebenarnya, praktik hukum adat dengan ritual tertentu dalam konteks perkawinan muslim, telah dilakukan hampir diseluruh daerah di Indonesia. Hanya saja, praktik adat tersebut selalu mengalami berbagai pertentangan, pergulatan, dan perdebatan dari norma lain, misalnya hukum Islam atau hukum negara dan keduanya sekaligus. Pada kasus inilah saya merekomendasikan bahwa perlunya satu konstruksi hukum yang mampu mendamaikan ketiga tersebut karena bagian dari pluralisme hukum. Hal yang dapat dijadikan pertimbangan ialah, konstruksi *Omnibus Law* dalam peraturan perundang-undangan, khususnya mengenai perkawinan, atau paling tidak mengenai hukum keluarga, kenapa demikian? *Omnibus Law* memang tampak bukan berasal dari produk hukum eropa kontinental (tertulis), melainkan produk *anglo saxon* (tidak tertulis). Kelebihan dari *Omnibus Law* ini dapat meminimalisir kerumitan dalam aturan perundang-undangan, misalnya di dalam konteks aturan perkawinan atau hukum keluarga dengan mengakomodasi beragamnya praktik perkawinan adat yang bukan milik agama tertentu, tetapi milik kekayaan budaya nusantara. Dari situ, kerumitan antara norma hukum dapat terlihat harmoni atau

minimal dapat menjadi produk hukum baru yang dapat mengakomodasi ketiga norma hukum tersebut. Memang benar bahwa ketiga norma hukum tersebut sebagai interlegalitas secara substantif telah terakomodasi oleh konstitusi dan perundang-undangan di Indonesia, tetapi kenyataannya hukum adat tidak begitu berbunyi di dalam perundang-undangan. Sebaliknya, hukum Islam memiliki resonansi atas akomodasi perundang-undangan, misalnya keberadaan peradilan agama, bahkan produk KHI yang bukan bagian dari produk hukum dijadikan sebagai pedoman dan landasan nalar para hakim dalam membuat suatu keputusan. Jika tidak mampu memproduksi hukum karena bukan proyek yang mudah, paling tidak pemerintah dapat mengupayakan hal lain yang berhubungan dengan hukum adat yang mempunyai kesamaan resonansi dengan KHI, seperti pembuatan Kompilasi Hukum Adat (KHA).



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Abdul Gani. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1994).
- Abdullah, M. Amin. "The Intersubjective Type of Religiosity: Theoretical Framework and Methodological Construction for Developing Human Sciences in a Progressive Muslim Perspective", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Volume 58, No. 1, 2020.
- Abdullah, M. Amin. dkk. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisiplin*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2006).
- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Abdulrahim, Dina. "Islamic Law, Gender and the Policies of Exile, the Palestinians in West Berlin: A Case Study", in Chibli Mallat and Jane Connors (ed), *Islamic Family Law*, (London, Norwell: Graham and Trotman, 1990).
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan dan Moh. Syamsul Hadi, (Yogyakarta: SAMHA, 2003).
- Ade Yamin, Damanhuri, Mufliha Wijayati, Nikmatullah, Norman Ohira, Zulfatun Ni'mah, *Islam Indonesia: Dialektika Agama, Budaya, dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2020).
- Adriaan Bedner and Stijn van Huis, "Plurality of marriage law and marriage registration for muslims in Indonesia: a plea for pragmatism", *Utrecht Law Review*, Volume 2, Issue 2, 2010:
- Adrianto, Ambar. *Manusia Tengger di Desa Ngadisari*, (Yogyakarta: Prapanca, 2001).
- Ahmad Tholabi Kharlie, Asep Syarifuddin Hidayat, dan Muhammad Hafizh, *Kodifikasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Pembaruan, Pendekatan, dan Elastisitas Penerapan Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2020).
- Alfitri, "Protecting Women from Domesric Violence: Islam, Family Law, and the State in Indonesia", *Studia Islamika*, Volume 27, No 2, 2020.
- Amin, Rahman. *Pengantar Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublish, 2019).

- Amstuz, Marc “In between World: Marleasing and the Emergence of Interlegalitas in Legal Reasoning”, *European Law Journal*, Volume 11, Number 6, 2005.
- Arief, Hanafi. *Pengantar Hukum Indonesia, dalam Tataran Historis, Tata Hukum dan Politik Hukum Nasional*, (Yogyakarta: LKiS, 2016).
- Arifin, Bustanul. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
- Arikunto, Suhaimi. *Prosedur Penulisan, Suatu Pendekatan Praktik*, (Yogyakarta: PT Rineka Cipta, 1993).
- Asshiddiqie, Jimly. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara Jilid I*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006).
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama in the seventeenth and eighteenth centuries*, (Australia, Honolulu: Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin and University of Hawai’i Press, 2004).
- Badan Perencanaan Pembangunan Daerah, Data Dinamis Provinsi Jawa Timur Triwulan 1-2018, (Pemerintah Provinsi Jawa Timur, 2018).
- Benton, Lauren and Richard J. Ross, *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, (New York and London: New York University Press, 2013).
- Berman, Laine A. *Speaking through the Silence: Narratives, Social Conventions, and Power in Java*, (New York, Oxpord: Oxpord University Press, 1998).
- Black, Henry Campbell. *A Law Dictionary*, Second Edition, (West Publishing Company, 1910).
- Black, Henry Campbell. *Black’s Law Dictionary*, Contributing Authors Joseph R. Nolan and M. J. Connolly, Fifth Edition, (ST. Paul Minn: West Publishing Co, 1979).
- Black, Julia *Rules. and Regulators*, (Oxpord, New York: Clarendon Press Oxpord, 1987).
- Blume, Lawrence E. dan Daniel L. Rubinfeld, “The Dynamics of the Legal Process”, *Journal Legal Studies*, Volume 11, No. 2, 1982.
- Bottoni, Rossella. Rinaldo Cristofori, Silvio Ferrari (ed), *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism - A Comparative Overview*, (Switzerland: Springer, 2016).

- Bowen, John R. *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Bratton, Jacky. *The Making of the West End Stage: Marriage, Management and the Mapping of Gender in London, 1830-1870*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 2011).
- Bremss, Eva. "Legal Pluralism as a Human Right and/or as a Human Rights Violation", in Giselle Corradi, Eva Brems and Mark Goodale (ed), *Human Rights Encounter Legal Pluralism: Normative and Empirical Approaches*, (US, Canada: Hart Publishing, 2017).
- Brian D. Lepard, *Rethinking Humanitarian Intervention: A Fresh Legal Approach Based on Fundamental Ethical Principles in International Law and World Religions*, (Pennsylvania State University Press, 2002), 3-7.
- Budhyantoro, Arief. *Pusaran Waktu di Hila-Hila Tengger: Kajian Sejarah Pranata Pemerintahan dan Sosial; Studi Kasus di Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo*, (Surabaya: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LPPM), 2015).
- Bungin dan Burhan, *Analisis Data Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012).
- Butt, Simon and Tim Lindsey, *Indonesian Law*, (UK, New York: Oxford University Press, 2018).
- Butt, Simon. "Islam, The State and the Constitutional Court in Indonesia", *Pacific Rim Law and Policy Journal Association*, Vol 19, No. 2, 2010: 279-301.
- Buxbaum (Ed), David C. *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*, (The Hague, Netherlands: Springer+Science+Business Media, 1968).
- Caroline Sweetman (Ed), *Gender, Development, and Marriage* (Oxfam Focus on Gender Series), (Oxfam: Oxfam Publication, 2003).
- Cong, Xiaoping. *Marriage, Law, and Gender in Revolutionary China, 1940-1960*, (UK: Cambridge University Press, 2016).
- Cornell, Stephen. "Justice as Position, Justice as Practice: Indigenous Governance at the Boundary", in Jennifer Hendry, Melissa L. Tatum, Miriam Jorgensen, Deirdre Howard-Wagner (eds), *Indigenous Justice: New Tools, Approaches, and Spaces*, (UK: Palgrave Macmillan, 2018).

- Cotterrell, Roger. *Law's Community: Legal Theory in Sociological Perspective* (Oxford Socio-Legal Studies), (Oxford: Clanderon Press, 1997).
- Courbage, Youssef. Emmanuel Todd, *A Convergence of Civilizations: The Transformation of Muslim Societies Around the World*, (New York: Columbia University Press, 2011).
- Cowan, David and Daniel Wincott, *Exploring the 'Legal' in Socio-Legal Studies*, (London, New York: Palgrave Macmillan, 2016).
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches*, 2nd Edition, (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007).
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Third Edition, (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 2009).
- Cretzfeldt, Naomi. Marc Mason, and Kirsten McConnachie (Eds), *Routledge Handbook of Socio-legal Theory and Methods*, (London, New York: Routledge, 2020).
- Cuno, Kenneth M. *Modernizing Marriage: Family, Ideology, and Law in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Egypt*, (New York: Syracuse University Press, 2015).
- Dahlgren, Susanne. “‘She Brings Up Healthy Children for the Homeland’: Morality Discourses in Yemenin Legal Debates”, edited by Maaïke Voorhoeve, *Family Law in Islam: Divorce, Marriage and Women in the Muslim World*, (London, New York: I.B Tauris, 2012).
- Darmodiharjo, Darji dan Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995).
- Davies, Gareth and Matej Avbej (ed), *Research Handbook on Legal Pluralism and EU Law*, (UK, USA: Elgar, 2018),11-13. Paul Roberts, “Interdisciplinary in Legal Research”, in *Research Methods for Law*, Section Edition, Edited by Mike McConville and Wing Hong Chui, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2017).
- Davies, Gareth and Matej Avbej (ed), *Research Handbook on Legal Pluralism and EU Law*, (UK, USA: Elgar, 2018).
- Davis, Margaret. *Law Unlimited: Materialism, Pluralism, and Legal Theory*, (Oxon, New York: Routledge, 2017).
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*, Diterjemahkan oleh A. Sudiarja, dkk. (Yogyakarta: Kanisius, 1995).

- Dian A. H. Shah, *Constitutions, Religion and Politics in Asia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- Dijk, R. Van. *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, diterjemahkan oleh A. Soehardi, Tjetakan ke-tujuh, (Bandung: Penerbitan Sumur Bandung, 1971).
- Dijk, Van R. *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, Cet-7, (Bandung: Sumur Bandung, 1971).
- Djalil, A. Basiq. *Peradilan Agama di Indonesia*, edisi revisi, (Jakarta: Kencana, 2017).
- Dobinson, Ian and Francis Jhons, “Legal Research as Qualitative Research”, in *Research Methods for Law*, Section Edition, Edited by Mike McConville and Wing Hong Chui, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2017).
- Dupret, Baudouin. “Legal Pluralism, Plurality of Laws, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Re-specification”, *European Journal of Legal Studies*, Volume 1, Number 2, 2007.
- E.M. Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, (Netherlands: Koninklijk Instituut Voor Taat-, Land- En Volkenkunde, S-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1964).
- Emon, Anver M. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis nad Others in the Empire of Law*, (UK: Oxford University Press, 2012).
- Emon, Anver M. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis nad Others in the Empire of Law*, (UK: Oxford University Press, 2012).
- Eva Bremss, “Legal Pluralism as a Human Right and/or as a Human Rights Violation”, in Giselle Corradi, Eva Brems and Mark Goodale (ed), *Human Rights Encounter Legal Pluralism: Normative and Empirical Approaches*, (US, Canada: Hart Publishing, 2017).
- Fadli, Moh. “Constitutional Recognition and Legal Protection fo Local Religion in Indonesia: A Discourse on Local Recognition of the Tengger and Baduy People”, *Pertanika of Social Sciences and Humanities*, Volume 25, Number 2, 2017.
- Fakhria, Sheila “Legal Reform and Fikih Authorities: The Determination of Marriage Guardianship for Child of a Pregnant Married in Regency of Religious Affairs Office (KUA) Kediri”, In ICI 2020: Proceedings of the 2nd International Conference on Islamic Studies, Edited by Mukhibat, Khoirul Fathoni, Fitra Rizal, Andistra Candra Yusro, and Robbi Rahim, Ponorogo, Indonesia 27-28 October, 2020.

Fatchan, *Metode Penelitian Kualitatif Beserta Contoh Proposal Skripsi, Tesis, dan Disertasi*, Edisi Kedua, (Surabaya: Jengala Pustaka Utama, 2011).

Fauzi, Muhammad Latif .“Meneliti Perkawinan Muslim di Desa”, dalam Catatan dari Lapangan: Esai-Esai Refleksi Etnorafi Bidang Sosial Budaya Mahasiswa Indonesia di Leiden, Editor oleh Wijayanto, Sudarmoko, Ade Jaya Suryani, Nor Ismah, dan Nirenzia Yannuar, (Serpong: Marjin Kiri, 2019).

Fauzi, Muhammad Latif. *Aligning Religious Law and State Law*, Dissertation, (Leiden: Universiteit Leiden, 2020).

Fauzi, Muhammad Latif. *Aligning Religious Law and State Law: Street-Level Bureaucrats and Muslim Marriage Practices in Pasuruan, Indonesia*, Seri Disertasi, (Leiden: Universiteit Leiden, 2020).

Feener, R. Michael. *Shari’a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris hingga emansipatoris*, (Yogyakarta: LkiS, 1995).

Fuller, Lon L. “Human Interaction and The Law”, *American Journal of Jurisprudence*, Volume 14, No 1, 1969.

G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller, (Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1977).

Gautama, Sudargo. *Pengertian Negara Hukum* (Bandung: Alumni, 1995), 2-3.

H.Waluyo, Dukungan-dukungan Pariwisata terhadap Perkembangan Ekonomi, Kasus Pariwisata Ngadisari, (Jakarta: Departemen Pendidikan, 1993).

Hajati, Sri. *Pengantar Hukum Indonesia*, (Surabaya: Airlangga University Press, 2017).

Hallaq, Wael B. , “Usul Al-Fikih: Beyond Tradition”, *Journal of Islamic Studies*, Vol 3, No. 2, (1992).

Hallaq, Wael B. “Can the Shari’a be Restored?”, dalam *Islamic law and the challenges of modernity*, Edited by Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, (Walnut Creek: Altamira Press, 2004).

Hallaq, Wael B. *Shari’ah: Theory, Practice, Transformation*, (Cambridge: CambridgeUniversity Press, 2009).

- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Fenomenologi: Kajian Filsafat dan Ilmu Pengetahuan*, (Malang: Literasi Nusantara, 2020).
- Haq, Hilman Syahrial. *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, (Klaten: Lakeisha, 2020).
- Haque, M. Ekramul. *Muslim Family Law: Sharia and Modern World*, (Dhaka, Bangladesh: London College of Legal Studies (South), 2015).
- Harlan, Linsey. Paul B. Courtright (Ed), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Hasan (ed), Zoya. *Democracy in Muslim Societies: The Asian Experience*, (London, Los Angeles, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 2007).
- Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 2009).
- Hasyim, Muh. Fathoni. Liliek Channa AW, Moh. Mufid, "The Walagara Marriage Ritual: The Negotiation between Islamic Law and Custom in Tengger", *Journal of Indonesian Islam*, Volume 14, Number 1, 2020: 139-162.
- Hasyim, Syafiq. "New Contestation in Interpreting Religious Texts: Fatwa, tafsir, and Shariah", in Norshahril Saat and Ahmad Najib Burhani (Ed), *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*, (Singapore: ISEAS Publishing, 2020).
- Hatta, Moh. Poligini dalam Hukum Perkawinan di Indonesia, (Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2018).
- Hefner, Robert W. "Indonesia at the crossroads: imbroglions of religion, state, and society in an Asian Muslim nation", dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, edited by Robert W. Hefner, (London and New York: Routledge, 2018).
- Hefner, Robert W. *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Hefner, Robert W. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princenton, 1985).
- Hendry, Jennifer. Melissa L. Tatum, Miriam Jorgensen, Deirdre Howard-Wagner (eds), *Indigenous Justice: New Tools, Approches, and Spaces*, (UK: Palgrave Macmillan, 2018).

- Hermanto, Agus. *Larangan Perkawinan: Dari Fikih, Hukum Islam, hingga Penerapannya dalam Legislasi Perkawinan Indonesia*, (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2016).
- Hilmy, Masdar, "Towards a religiously hybrid identity? The changing face of javanese islam", *Jounal of Indoensian Islam*, Volume 12, No. 01, 2018.
- Hobsbawm ,Eric and Terence Ranger (ed), *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Hoekama, Andre J. "European Legal Encounters between Minority and Majority Culture: Cases of Interlegalitas", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Volume 37, No 51; 2005.
- Hoekema, Ander J. "European Legal Encounters Between Minority and Majority Culture: Cases of Interlegalitas", *Journal of legal pluralism*, Volume 1, Number 51, 2005:
- Hoexter, Miriam.Shmuel N. Eistenstadt, Nehemia Levtzion (Eds), *The Public Sphere in Muslim Societies*, (Albany: State University of New York Press, 2002).
- Hooker, M.B. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- Howell, Martha C. *The Marriage Exchange: Property, Social Place, and Gender in Cities of the Low Countries, 1300-1550 (Women in Culture and Society Series)*, (Chichago, London: University of Chichago Press, 1986).
- Huda, M.Thoriquel and Irma Khasanah, "The Relationship Between Religious Tribes in Tengger (Hindu, Islam and Budha)", *Vidyottama Sanatana: International Journal of Hindu Science and Religious Studies*, Volume 3, No. 2, 2019.
- Hunter (eds), Caroline. *Integrating Socio-Legal Studies into the Law Curriculum*, (UK: Palgrave Macmillan, 2012).
- Hurts, William. *Ruling Before the Law: The Politics of Legal Regimes in China and Indonesia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).
- Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology*, Translated by L. Hardy (Dordrecht, Boston, London: Springer, 1999).
- Hussin, Iza R. *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority and the Making of the Muslim State*, (Chichago and London: The University of Chichago Press, 2016).

- Idrus, Muhammad. *Metode Penelitian Ilmu Sosial; Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, (Jakarta: Airlangga, 2009).
- Igra, Anna R. *Wives without Husbands: Marriage, Desertion, and Welfare in NewYork, 1900-1935 (Gender and American Culture)*, (USA: North Crolina Press, 2007).
- Imaniyati, Neni Sri dan Panji Adam, Pengantar Hukum Indonesia: Sejarah Pokok-Pokok Hukum Indonesia, Diedit oleh Dikdik M. Sodik dan Nandang Sambas, (Bandung: Sinar Grafika, 2018).
- Indrati, Maria Farida. *Ilmu Perundang-undangan: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan*, (Yaogyakarta: Kanisius, 2007), 12-14. A. Qodri Azizi, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetsis Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama media, 2002).
- Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.
- Ishaq, *Pengantar Hukum Indonesia (PHI)*, (Depok: Rajawali Pers, 2018).
- Israel, Mark. "Research Ethics and Integrity in Socio-legal Studies and Legal Research", in in *Research Methods for Law*, Section Edition, Edited by Mike McConville and Wing Hong Chui, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2017).
- J. Steinbock, Anthony. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Reliious Experience*, (Bloomington: Indiana University Press, 2007).
- J.F. Holleman, Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law, Series Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkendunde, Translated by J. F. Holleman, Rachel Kalis and Kenneth Maddock, (Springer Science+Business Media, B.V., 1981).
- Jamaluddin dan Nanda Amalia, *Hukum Perkawinan*, (Lhokseumawe: Unimal Press. 2016).
- Jamil, Abdul. dan Astriadi Zainuddin, "The Legal Construction of Marriage Recording in Indonesia", *Jurnal Restorative Justice*, Volume 4, Nomor 2, 2020.
- Jamil, Syahril. "Konstruksi Hukum Keluarga Islam di Indonesia", *Jurnal Usrah*, Volume 3, Nomor 1, 2017.
- Jurjani (al), Ali bin Muhammad bin ali. Kitab al-Ta'rifat. Ditahqiq oleh Ibrahim al-Abyari, (t.t: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th).

- Karlie, Ahmad Tholabi. "Koeksistensi Hukum Nasional: Reformulasi Hukum Keluarga dan Hukum Administrasi di Indonesia", *Rapat Senat Terbuka dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2022).
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State (Law and Society Series)*, Edited by A. Javier Trevino, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2006).
- Kementerian Agama RI, Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024, (Jakarta: Kemenag RI, 2020).
- Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor: 154 Tahun 1991 Tentang Pelaksanaan Intruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 Tanggal 10 Juni 1991.
- Kern, Karen. *Imperial Citizen: Marriage and Citizenship in the Ottoman Frontier Province of Iraq*, (New York: Syracuse University Press, 2011).
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilm Usul al-Fikih*, (Dar al-Qalam, 1978),
- Kharlie, Ahmad Tholabi. "Hukum dan Keadaan Publik", Kompas.com, di akses pada 12, Juli 2022.
- Klabbers, Jan Michiel Otto, "Sharia and National Law in Indonesia", in *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Edited by Jan Michiel Otto, (Leiden: Leiden University Press, 2010).
- Koto, Alaidin. *Sejarah Peradilan Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011).
- Kurniawan, "Sejarah KUA, dari Lembaga Kepenghuluan Pra Kemerdekaan sampai Kantor Urusan Agama", pada <https://kemenag.go.id/read/sejarah-kua-dari-lembaga-kepenghuluan-pra-kemerdekaan-sampai-kantor-urusan-agama>. Di akses pada tanggal 21-10-2021 pukul 14:21.
- Kurniawati, Putri Indah dan Charisma Dinastiti, Yasinta Kurnia Ningtias, Siti Khoiriyah, dan Noviani Achmad Putri, "Potret Sistem Perkawinan Masyarakat Tengger di Tengah Modernitas Industri Pariwisata", *Solidarity*, Volume 1, No 1, 2012.
- Kushidayati, Lina "The Development of Islamic Law in Indonesia", *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies*, Volume 1, Number 2, 2013.
- Lelono, T. M. Hari dan Putri Novita Taniardi, *Mengenal Permukiman dan Rumah Tengger Berdasarkan Sistem Kepercayaan*, (Yogyakarta: Balai Arkeologi Daerah Istimewa Yogyakarta, 2019).

- Lepard, Brian D, *Rethinking Humanitarian Intervention: A Fresh Legal Approach Based on Fundamental Ethical Principles in International Law and World Religions*, (Pennsylvania State University Press, 2002).
- Lubis, Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani. "Mut'ah Marriage: Between Human Right and Maqashid Shari'ah", in Mukhibat, Khoirul Fathoni, Fitra Rizal, Andistra Candra Yusro, and Robbi Rahim (Eds), *ICIS 2020 Proceedings of the 2nd International Conference on Islamic Studies*, Poorogo 27-28 October 2020, (Ponorogo: CCER EAI, 2020).
- Lubis, Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani. et al, "Relasi Hukum Islam dan Adat dalam Tradisi Pamogih pada Perkawinan Masyarakat Muslim Bondowoso", *Volkgeist*, Volume 3, Nomor 2, 2020.
- Lubis, Sulaikin. *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005).
- Lukito, Ratno, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Seri Thesis, (Canada: Institute of Islamic Studies McGill University, 1997).
- Lukito, Ratno "Law: Customary, Indonesia", in Suad Joseph et al (Ed), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, (Leiden, Boston: Brill, 2005).
- Lukito, Ratno, "The enigma of legal pluralism in Indonesian Islam: the case of interfaith marriage", *Journal of Islamic Law and Culture*, Volume 10, Number 2, 2008.
- Lukito, Ratno, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008).
- Lukito, Ratno, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the unbridgeable*, (USA, Canada: Routledge, 2013).
- Lukito, Ratno. *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat*, (Jakarta: INIS, 1998).
- M. N. S.Sellers, *Republican Legal Theory: The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 56-61.
- M.Manullang, E. Fernando. *Selayang Pandang: Sistem Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2016).
- M.Zamroni, *Prinsip-Prinsip Hukum Pencatatan Perkawinan di Indonesia*, (Surabaya: Media Sahabat Cendikia, 2018).
- Madkur, Muhammad Salam. *al-Fikihul Islam*, (Makkah: Maktabah Abdullah Wahbah, 1955).

- Maksum, Ali. "Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan", *el-Harakah*, Volume 17, No 1, 2015.
- Maksum, Ali. "Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan", *el-Harakah*, Volume 17, No 1, 2015.
- Manea, Elham *Women and Shari'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*, (London, New York: I.B Tauris, 2016).
- Manggala, Harwan Dharma Aji. "Perubahan Sosial di Tosari (Studi Kasus Luntarnya Folklore Masyarakat Desa Tosari, Kecamatan Tosari, Kabupaten Pasuruan)", *IJSED: Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development*, Volume 1, Nomor 2, 2019.
- Mansur, Teuku Muttaqin. *Hukum Adat Perkembangan dan Pembaharuannya*, (Banda Aceh: Syiah Kuala University, 2018).
- Marzuki, Ahmad. "Strategi Adaptasi Minoritas Muslim dengan Budaya Lokal di Wilayah Suku Tengger Kabupaten Pasuruan", *2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars (AnCoMS) Kopertais Wilayah IV Surabaya*, UIN Sunan Ampel Surabaya, Mercure Hotels-Grand Mirama Surabaya, 21-22 April 2018.
- Masud, Muhammad Khalid .Brinkley Messick, and David S. Powers, "Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation", dalam *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Edited by Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers (Eds), (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1996).
- McConnochie, Kirsten. *Governing Refugess: Justice, Order and Legal Pluralism*, (Oxon, New York: Routledge, 2014).
- Meliala, Djaja S. *Himpunan Perarutan Perundang-undangan tentang Perkawinan*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2008).
- Merry, M.Sally Engle "An Anthropological Perspectives on Leal Pluralism", dalam Paul Schiff Berman (ed), *The Oxpord Handbook of Global Legal Pluralism*, (New York: Oxpord University Press, 2020).
- Merry, Sally Engle "An Anthropological Perspectives on Leal Pluralism", dalam Paul Schiff Berman (ed), *The Oxpord Handbook of Global Legal Pluralism*, (New York: Oxpord University Press, 2020).
- Miles, Matthews B, A. Michael Huberman, dan Johny Saldana, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, (London: SAGE Publication, 2013).

- Millah, Saiful dan Asep Saepudin Jahar, *Dualisme Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Amzah, 2019).
- Miller, Ruth A. *The Limits of Bodily Integrity: Abortion, Adultery, and Rape Legislation in Comparative Perspectives*, (England, USA: Asghate, 2007).
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017).
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*, (London, New York: Routledge, 2000).
- Mujiburrahman, "Religious Conversion in Indonesia: the Karo Batak and the Tengger Javanese", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Volume 12, Number 1, 2001.
- Murdan, "Membaca Perkawinan Masyarakat Islam Sasak dari Persepektif Interlegalitas Hukum", *Al-Ahwal*, Volume 10, No 2, 2017.
- Murdan, "Pluralisme Hukum di Indonesia: Interlegalitas dalam Perkawinan Masyarakat Islam Sasak", *Seri Ringkasan Disertasi*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2020).
- Murder, Neil. *Inside Indonesia Society: Cultural Change in Java*, (Amsterdam: The Pepin Press, 1996).
- Muslihun, "Legal Positivism, Positie Law, and the Positivisation of Isamic Law in Indonesia", *Ulumuna*, Volume 22, Number 1, 2018.
- Muzakki, M. Harir . Ali Akhbar Abaib Mas Rabbani Lubis, dan Anis Hidayatul Imtinah, "Women and Divorce in Ponorogo, East Java: Responbility of The Husband in The Family", *Madina*, Volume 24, No 2, 2020.
- Nadwi (al), Ali Ahmad. *al-Qawaidul Fikihiyyah: Ma'fhumuha, Nash'atuha, Tatawwuruha, Darasatu Muallafatiha, Adillatuha, Mahammatuha, Tatbiqatuha*, (Damaskus: Da'ul Qalam, 1991).
- Nasution, Khoiruddin, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Leiden: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 2002).
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, (Yogyakarta: ACAdemia + Tazzafa, 2010).
- Nasution, Khoureddin, *Pengantar Studi Islam: Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016).

- Nasution, M.Syukri Albani. *Hukum Perkawinan Muslim: Antara Fikih Munakahat dan Teori Neo-Receptie in Complexu*, (Jakarta: Kencana, 2019).
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014),
- Nisa, Eva F. "The bureaucratization of Muslim marriage in Indonesia", *Journal of Law and Religion*, Volume 33, No 2, 2018.
- Nobles, Richard and David Schiff (ed), *Law, Society and Community: Socio-Legal Essays in Honour of Roger Cotterrel*, (England, USA: Ashgate, 2014).
- Nurjamal, Ecep. *Sistem Peradilan Islam di Indonesia*, (Tasikmalaya: Edu Publiser, 2020).
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, (Amsterdam: University Press, 2010).
- Oetomo, Setyo Boedi. "Strategi Akomodatif Komunitas Tengger dalam Mempertahankan Identitas Keagamaannya: accommodative strategy of Tengger's community in maintaining their religious identity", *Jurnal SMaRT*, Volume 1, Nomor 1, 2015.
- Opwis, Felicitas. *Maslahah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8 th/14th Century*, (Leiden, Boston: Brill, 2010).
- Palriwala, Rajni and Patricia Uberoi, *Marriage, Migration and Gender*, (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications, 2008).
- Pariela, Tonny D. "Menjadi "Orang Indonesia", dalam Ahmad Syafii Maarif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*", Edisi Digital, (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Democracy, 2012).
- Pasal 1 -5, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Patel, Seema. *Inclusion and Exclusion in Competitive Sport: Soci-legal and regulatory perspecives*, (Oxon, New York: Routledge, 2015).
- Patel, Seema. *Inclusion and Exclusion in Competitive Sport: Soci-legal and regulatory perspecives*, (Oxon, New York: Routledge, 2015).
- Penabulu Foundation, "Hikayat Wong Tengger: Kisah Peminggiran dan Dominasi: Pentingnya Meningkatkan Keberdayaan Masyarakat Tengger untuk Melestarikan Kawasan Konservasi Balai Besar Taman Nasional Bromo Tengger Semeru", (Penabulu Fondation, Mei 2013).

- Peraturan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor: DJ.II/542 Tahun 2013 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah.
- Peraturan Gubernur Nomor 60 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Penyelesaian Sengketa/Perselisihan Adat Istiadat.
- Peraturan Menteri Agama Nomor 10 Tahun 2010 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Agama.
- Peraturan Menteri Agama Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2020-2024.
- Peraturan Menteri Agama Nomor 20 Tahun 2019 Tentang Pencacatan Pernikahan.
- Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Peraturan Presiden Nomor 47 Tahun 2009 Tentang Pembentukan dan Organisasi Kementerian Agama.
- Peraturan Presiden Nomor 77 Tahun 2011 Tentang Perubahan Kedua Atas Peraturan Presiden Nomor 47 Tahun 2009 Tentang Pembentukan dan Organisasi Kementerian Agama.
- Peraturan Presiden Nomor 92 Tahun 2011 Tentang Perubahan Kedua atas Peraturan Presiden Nomor 24 Tahun 2010 Tentang Kedudukan, Tugas, dan Fungsi Kementerian Negara serta Susunan Organisasi, Tugas dan Fungsi Eselon I Kementerian Agama.
- Pide, A. Suriyaman Masturi. *Hukum Adat: Dahulu, Kini, dan Akan Datang*, (Jakarta: Kencana, 2017).
- Platt, Maria. *Marriage, Gender and Islam in Indonesia: Women Negotiating Informal Marriage, Divorce and Desire*, (London and New York: Routledge, 2017).
- Prakosa, Widya. *Masyarakat Tengger: Latar Belakang Daerah Taman Nasional Bromo*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994).
- Priambodo, Bono Budi. "Positioning Adat Law in the Indonesia's Legal System: Historical Discourse and Current Development on Customary Law", *Udayana Journal of Law and Culture*, Volume 2, No. 2, 2018.
- Pribadi, Yanwar. *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*, (London and New York: Routledge, 2018).
- Provost, Rene and Colleen Sheppard (ed), *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralisme*, (New York, London: Springer, 2013).

- Putri Indah Kurniawati, Charisma Dinastiti, Yasinta Kurnia Ningtias, Siti Khoiriyah, dan Noviani Achmad Putri, "Potret Sistem Perkawinan Masyarakat Tengger di Tengah Modernitas Industri Pariwisata", *Solidarity*, Volume 1, No 1, 2012: 1-4.
- Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 Tentang Lembaga Adat.
- Qattan (al), Manna Khalil. *al-Tasyri' wal Fikihu fil Islam*, (Kairo: Maktabah Wahibah, 1976).
- Qureshhi, Kaveri. *Marital Breakdown among British Asians: Conjuality, Legal Pluralism and New Kinship*, (London: Palgrave Macmillan, 2016).
- R. Saija dan Iqbal Taufik, *Dinamika Hukum Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublisher, 2016).
- R. Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 2*, Jilid Kedua, (Yogyakarta: Kanisius, 1973).
- R. Soeroso, *Pengantar Ilmu Hukum*, Sinar grafika, Jakarta, cet.1, 2015.
- Roberts, Paul. "Interdisciplinary in Legal Research", in *Research Methods for Law*, Section Edition, Edited by Mike McConville and Wing Hong Chui, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2017).
- Rohmah, Nabilla Nailur. "Berdampingan dengan Leluhur di Masa Depan: Historitas, Lanskap, dan Artikulasi Identitas Masyarakat Tengger Senduro", *Masyarakat Indonesia*, Volume 44, No. 2, 2018: 76-87.
- Ropi, Ismatu. "Ketuhanan Yang Maha Esa, the State and the Politics of Religious (In)Tolerance: Understanding Contemporary Religious Life through Past Debates on the State-Religion Relationship", in *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*, Edited by Tim Lindsey and Helen Pausacker, (London and New York: Routledge, 2016).
- Rozaki, Abdur. *Menabur Karisma, Menuai Kuasa*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021).
- Rulam Ahmadi, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014).
- Sabrie (Ed), Zuffran. *Laporan Hasil-Hasil Monitoring dan Evaluasi (Penelitian) Pelaksanaan Undang-Undang Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Ditbinbapera Departemen Agama, 2001).
- Sadurski, Wojciech. *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, (Netherlands: Springer+Science+Business Media, 1990).

- Sairin, Weinata dan Joseph Marcus Pattiasina, Pelaksanaan Undang-undang Perkawinan dalam Perspektif Kristen: Himpunan telaah tentang perkawinan di lingkungan Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia, Cet 2, (Jakarta: Gunung Mulia, 1996).
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).
- Salombo, Marhaeni Ria. Henny Wiludjeng, Hukum Adat dalam Perkembangannya, (Jakarta: Universitas Katolik Indonesia Atmajaya, 2020).
- Salvatore, Armando. Mark LeVine (eds), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, (New York, England: Palgrave Macmillan, 2005).
- Santos, Boaventura De Sausa . "The Heterogenitas State and Legal Pluralism in Mozambique", *Law and Society Review*, Volume 40, Number 1, 2006.
- Michaels Ralf, "Global Legal Pluralism", *Annual Review and Social Science*, 19.
- Santos, Boaventura de Sousa dan Cesar A. Rodriguez-Garavito, "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization", dalam *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Edited by Boaventura de Sousa Santos dan Cesar A. Rodriguez-Garavito, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Sellers, L.N. S. *Republican Legal Theory: The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003).
- Setiadi, Wicipto. "Arah Pembangunan Hukum dan Penegakan Hukum di Indonesia", dalam Tim Penyusun Komisi Yudisial, Problematika Hukum dan Peradilan, (Jakarta: Sekretariat Jenderal Komisi Yudisial Republik Indonesia, 2014).
- Shahar, Ido "Legal Pluralism and the study of Sharia a Courts", *Islamic Law and Society*, Volume 15, No. 1, 2008.
- Sidharta,B.Arief. *Ilmu Hukum Indonesia*, (Bandung: Unpar Press, 2016).
- Simarmata, Rikardo. "Pendekatan Posivistik dalam Studi Hukum Adat", *Mimbar Hukum*, Volume 30, 2018: 465-489.
- Simon Glendinning, *In the Name of Phenomenology*, (London and New York: Routledge, 2006).
- Singh, Sabita. *The Politics of Marriage in Medieval India: Gender and Alliance in Rajasthan*, (India: Oxpord University Press, 2019).

- Sirajudin, "Konstruksi Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Analisis terhadap Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan KHI", *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Volume 14, Nomor 2, 2015.
- Sjahdeini, Sutan Remy. *Sejarah Hukum Indonesia: Seri Sejarah Hukum, Jilid 1 Sejarah Hukum Indonesia Sebelum Proklamasi*, (Jakarta: Kencana, 2021).
- Steinbock, Anthony J. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, (Bloomington: Indiana University Press, 2007).
- Subagyo, Joko .*Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1991).
- Sugiarto, Umar Said. *Pengantar Hukum Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013).
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2009).
- Sukmawan, Sony dan Maulfi Saiful Rizal, M. Andhy Nurmansyah, *Green Folklore*, (Malang: UB Press, 2018).
- Sulhani, Siti Marlina, Dian Mustika, and Paujan Azim, Counselling Program of Pre-marital Education at the Office of Religious Affairs, in "Proceedings of the 3rd Asian Education Symposium (AES 2018)" *Series Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Atlantis Press. 2019.
- Sulistiani, Siska Lis. *Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2021).
- Sumardi, Dedy. Ratno Lukito, dan Moch Nur Ichwan, "Legal Pluralism Within The Space of Sharia: Interlegalitas of Criminal Law Traditions in Aceh, Indonesia", *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Volume 5, No. 1, 2021.
- Sumarni, *Sejarah Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2016).
- Sumitro, Warkum. Mujaid Kumkelo, dan Moh Anas Kholish (terj), *Politik Hukum Islam: Reposisi Eksistensi Hukum Islam dari Masa Kerajaan Hingga Era Reformasi di Indonesia*, (Malang: UB Press, 2014).
- Supian, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017).
- Suratri, Retno dan Jajang Gunawijaya, "The Dynamic of "Ethnic Boundary": In the Identity of the Tengger Community of Madurese Descent", *Advances in Anthropology*, Volume 11, No. 1, 2021.

- Surbakti, Ramlan “*Demokrasi dan Nomokrasi*”, dalam Tim Penyusun Komisi Yudisial, *Problematisa Hukum dan Peradilan*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal Komisi Yudisial Republik Indonesia, 2014).
- Surono, Agus Fiksi Hukum dalam Pembuatan Peraturan Perundang-Undangan, (Jakarta: Fakultas Hukum Universitas Al-Azhar Indonesia, 2013).
- Susanti, Ida dan Tanius Sebastian, “Supremacy of Ethic: National Law, Customary Law and Islamic Law Collided”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Volume 84, International Conference on Ethics in Governance (ICONEG) 2017.
- Sutarto, Ayu. *Saya Orang Tengger, Saya Punya Agama: Kisah Orang Tengger Menemukan Agamanya*, (Jakarta: Dirjen Bimbingan Masyarakat Hindu Kementerian Agama RI, 2011).
- Sutiyono, Poros Kebudayaan Jawa, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013).
- Sutomo, Imam and Budihardjo, “The rejection of religious nationalism towards the secular state and the Islamic caliphate: Indonesian religious figures perspectives”, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Volume 11, No 1, 2021.
- Suyami, *Kawruh Sangkan Paran Dalam Pandangan Masyarakat Jawa Tengger*, (Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2005).
- Suyono, Capt. R. P. *Mistisme Tengger*, (Yogyakarta: LKiS, 2009).
- Svensson, Tony G. “Interlegalitas, A Process for Strengthening Indegenous Peoples’ Autonomy: The Case of the Sami in Norway”, *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Volume 37, No. 51.
- Syaltut, Mahmut. *al-Islam, Aqidah wa Shari’ah*, (Kairo: Dar’ul Qalam, 1966).
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- Syaukani (al) , Muhammad bin Ali *Irsyadul fukhul*, Dar al kutub al-Islamiyah, juz 2, 1994
- Tahir, Palmawati dan Dini Handayani, *Hukum Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2018).
- Tamanaha, Brian Z. *Legal Pluralism Explained: History, Theory, Consequences*, (New York: Oxford University Press, 2021).
- Tamanaha, Brian Z. *Realistic Socio-Legal Theory: Pragmatism and A Social Theory of Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1999).

- Tapper, Nancy and Bartered Brides: Politics, gender and marriage in an Afghan tribal society, (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1991).
- Thao, Tran Duc. *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Translated by J. Herman and Donald V. Morano, (Netherlands: Springer, 1986).
- Tim Penyusun Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, Laporan Akhir Tim Pemantauan dan Inventarisasi Perkembangan Hukum Adat Badan Pembinaan Hukum Nasional, (Jakarta: Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, 2011).
- Tim Penyusun Mahkamah Agung, Himpunan Peraturan Perundangan-Undangan yang berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam dengan pengertian dalam pembahasannya, (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011).
- Tim Penyusun, Sejarah di Indonesia, (Jakarta: Erlangga, 1996).
- Trianto dan Titik Triwulan Tutik, Perkawinan Adat Wologoro Suku Tengger, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2008),
- Tsugitaka (ed), Sato. *Muslim Societies: Historical and Comparative Aspects*, (London and New York: Routledge, 2004).
- Tucker, Judith E. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2008).
- Tyson, Adam D. *Decentralitation and Adat Revivalism in Indonesia: The politics of becoming indigenous*, (London and New York: Routledge, 2010).
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Papua, Perda Khusus Papua Nomor 20 Tahun 2008 Tentang Peradilan Adat Papua.
- Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk.
- Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.
- Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 Tentang Penetapan Berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia tanggal 21 Nopember 1946 Nomor 22

Tahun 1946 Tentang Pencacatan Nikah, Talak dan Rujuk di Seluruh Daerah Luar Jawa dan Madura.

Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.

Utomo, Paring Waluyo. "Pergulatan Agama Agama di Tengger", *4th International Symposium of the Journal Antropologi Indonesia*, 12-15 July 2015.

Venn, John. *The Logic of Chance: An Essay on the Foundation and Province of the Theory of Probability, with Especial Reference to Its Logical Bearings and its Application to Moral and Social Science*. 2 Edition, (London: Macmillan, 1876).

Venn, John. *The Logic of Chance: An Essay on the Foundation and Province of the Theory of Probability, with Especial Reference to Its Logical Bearings and its Application to Moral and Social Science*. 2 Edition, (London: Macmillan, 1876).

Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fikih Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2011).

Wai, Robert "The Interlegality of Transnational Private Law", *Law and Contemporary*, Volume 71, Number 3, 2008.

Waluyo, *Sistem Pemerintahan Tradisional di Tengger Jawa Timur*, (Jakarta: Departemen Pendidikan Kebudayaan, 1997).

Warman, Kurnia. Saldi Isra, Hilaire Tegnan, "Enchancing Legal Pluralism: The Role of Adat and Islamic Laws Within the Indonesian Legal System", *Journal of Legal, Ethical and Regulating Issues*, Volume 21, Issues 2, 2018.

Warouw, J. Nicolass. Ambar Adrianto, Darto Harnoko, Aprilia Ambarwati, Aryo Priyanggono, Ni Putu Ayu Amrita Pradnyaswawi, Bhakti Lisanti Agustini, *Inventarisasi dan Komunitas Adat Tengger Ngadisari Sukapura Probolinggi Jawa Timur*, (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012).

Warouw, Nicolass dan Ambar Adrianto, Darto Harnoko, Aprilia Ambarwati, Aryo Priyanggono, Ni Putu Ayu Amrita Pradnyaswawi, Bhakti Lisanti Agustini, *Inventarisasi dan Komunitas Adat Tengger Ngadisari Sukapura Probolinggi Jawa Timur*, (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012).

Wawancara, Abdullah, *Kiai Lokal* di Tosari, 24 Juli 2022.

Wawancara, Anton, Tokoh Agama Hindu di Desa Keduwung, Kecamatan Puspo, 8 September 2022.

Wawancara, Ngarji, Kepala KUA Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

Wawancara, Pandu Pramana, Dukun *Pandhita* di Desa Ngadiwono Kecamatan Tosari, 4 Juni 2022.

Wawancara, Prayitno Hadi Utomo, *Kiai Lokal* Kecamatan Tosari, 24 Juni 2022.

Wawancara, Slamet Hermanto, Dukun *Pandhita* di Desa Kayu Keber, Kecamatan Tutur, 15 September 2022

West, Robin. *Marriage, Sexuality, and Gender (Initiations: Sex and Gender in Contemporary Perspectives)*, (Boulder, London: Paradigm Publishers, 2007).

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002).

Wijayati, Sri. *Ilmu Hukum Adat*, Cet -1 (Yogyakarta, Deepublish, 2020).

Wilayah tersebut ialah Kabupaten Malang, Probolinggo, Pasuruan, dan Lumajang. Paring Waluyo Utomo, "Pergulatan Agama Agama di Tengger", 4Th International Symposium of the Journal Antropologi Indonesia, 12-15 Juy 2015, Depok: 1-15.

Wiranata, I Gede A. B. *Hukum Adat Indonesia: Perkembangan dari Masa ke Masa*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005).

Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalihan Normatif VERSUS kebatinan*, (Yogyakarta: LKIS, 1999).

Wulansari, C. Dewi *Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar*, Cet ke 4, (Bandung: Refika Aditama, 2016).

Yakin, Ayang. *Utriza Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*, (Jakarta: Kencana, 2016).

Yasin, M. Nur. *Hukum Perkawinan Islam Sasak*, (Malang: UIN Malang Press, 2008).

Yulianto, *Reformasi Birokrasi dan Kearifan Lokal*, (Yogyakarta: Pernerbit Andi, 2018).

Yunus, Ayuni. *Hukum Perkawinan dan Isbat Nikah: Antara Perlindungan dan Kepastian Hukum*, (Makassar: Humanities Genius, 2020).

Zainab, Siti “Islamisasi di Tengger Sukapura Probolinggo” *Skripsi*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1994).

Zayd, Nasr Abu “The Status of Women Between the Qur’an and Fikih”, in Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (Eds), *Gender and Equality in Muslim Family Law*, (London, New York: I.B. Tauris, 2013).

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008).

Zuhaili, Wahbah. *Ushul fikih al-Islami*, Darul fikr, Juz 1, 2001

