

**KONTESTASI HUKUM PERKAWINAN DI MADURA
(Tinjauan *Socio-legal* terhadap Perkawinan Paksa dan
Perkawinan Anak)**

DISERTASI

Diajukan untuk memenuhi sebagian syarat
memperoleh gelar doktor dalam studi islam



MOHSI

NIM: 1700029013

Konsentrasi: Hukum Keluarga Islam

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2022**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : Mohsi
NIM : 1700029013
Judul penelitian : Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura
(Tinjauan *Sosio-Legal* terhadap Perkawinan
Paksa dan Perkawinan Anak)
Program Studi : S3 Studi Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga Islam

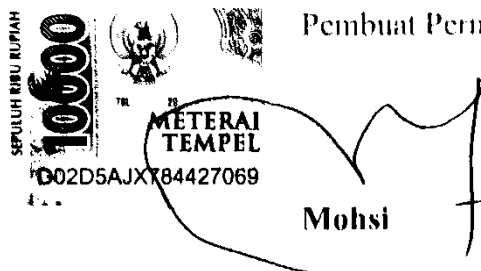
Meyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

**Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura (Tinjauan *Sosio-legal*
terhadap Perkawinan Paksa dan Perkawinan anak)**

Secara keseluruhan adalah hasil peneitian/karya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Pamekasan, 13 Juni 2022

Pembuat Pernyataan



Mohsi

NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
Di Semarang
Assalamualaikumn wr wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap Makalah komprehensif yang ditulis oleh:

Nama : **Mohsi**
NIM : 1700029013
Konsentrasi : Hukum Keluarga Islam
Program Studi : Studi Islam
Judul : **Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura
(Tinjauan *Socio-legal* terhadap Perkawinan Paksa
dan Perkawinan Anak)**

Kami memandang bahwa makalah komprehensif tersebut sudah dapat diajukan kepada pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam ujian komprehensif.

Wassalamualaikum. Wr. Wb.

Promotor



Prof. Dr. Abdul Ghofur, M. Ag
NIP: 196701171997031001

Co-Promotor,



Prof. Dr. Abu Rokhmad, M. Ag.
NIP: 197604072001121003



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185 Telp./Fax 024-7614454 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertai saudara

Nama MOHSI



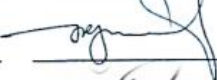



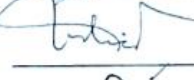
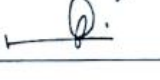
NIM : 1700029013

Judul : Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura (Tinjauan Sosio-legal terhadap perkawinan Paksa dan Perkawinan Anak)

telah diujikan pada 26 Oktober 2022 dan dinyatakan

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Fatah Syukur, M.Ag</u> Ketua/Penguji	_____	
<u>Dr. H. Nashihun Amin, M. Ag.</u> Sekretaris/Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag.</u> Promotor/Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Abu Rokhmad, M. Ag.</u> Kopromotor/Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. M. Noor Hansudin, M. Fil. I.</u> Penguji	_____	
<u>Prof. Dr. H. Abdul Hadi, M.A</u> Penguji	_____	
<u>Dr. H Agus Nur Hadi, M.A</u> Penguji	_____	
<u>Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag.</u> Penguji	_____	

Abstrak

Judul	:	Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura (Tinjauan <i>Socio-legal</i> terhadap Perkawinan Paksa dan Perkawinan Anak)
Nama	:	Mohsi
NIM	:	1700029013

Hukum perkawinan di Madura berjalan berdasarkan konstruksi sosial, kekuasaan, dan sikap keberagamaan. Pluralitas hukum Perkawinan mengakibatkan adanya kontestasi beberapa aturan hukum. Kontestasi hukum perkawinan mengakibatkan adanya sandaran hukum yang kelabu, antara yang sifatnya imperatif dan fakultatif. Beberapa hukum yang berjalan pada masyarakat Madura saling menunjukkan sikap kekuatannya. Hukum adat perkawinan, fiqh perkawinan, dan UUP memiliki corak yang sama pada sikap berhukumnya masyarakat Madura. Pada penelitian ini, akan dideskripsikan beberapa tujuan penelitian. *Pertama*; Bentuk kontestasi hukum perkawinan di Madura. *Kedua*; *Trigger* kontestasi hukum perkawinan di Madura. *Ketiga*; Merumuskan resolusi atas kontestasi hukum perkawinan di Madura, yang secara spesifik atas problematika perkawinan paksa dan perkawinan anak.

Penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif, dengan menekankan pada *konseptual paradigm*. Adapun jenis penelitian yang digunakan adalah *socio-legal approach*, sebuah pendekatan hibrida antara empiris dan konseptual. Hal tersebut berpijak pada dua aspek penting dalam penelitian, *legal normatif* dan norma sosiologis.

Hasil penelitian menunjukkan, *pertama*: kontestasi hukum perkawinan di Madura terjadi antara hukum perkawinan sakral dan hukum perkawinan profan. Hukum perkawinan sakral ini diwakili oleh hukum Islam yang tercover dalam kitab-kitab fiqh klasik, fatwa-fatwa ulama` seputar perkawinan, serta sebagian hukum-hukum adat yang juga telah lama

hidup dalam kehidupan masyarakat Madura. Hukum perkawinan profan merupakan hukum yang tercover dalam UU Perkawinan. *Kedua*: terdapat tiga hal yang mempengaruhi terjadinya kontestasi pluralisme hukum perkawinan di Madura, yaitu a). Kaidah sosial yang dilambangkan dengan *tengka* dan diistilahkan dengan *baba-babu, guruh, ratoh*. b). Konsep menjaga agama, yang kemudian dilambangkan dengan *aphental syahadat, asapok iman, dan apajung islam* (berbantal syahadat, berselimut iman, dan berpayung islam). c). Tingginya kepercayaan terhadap konsep fiqh perkawinan mazhab syafi'i, sehingga sampai menjadi syariah yang tidak boleh terbantahkan. *Ketiga*: resolusi kontestasi hukum perkawinan di Madura dapat dilakukan 1) Harmonisasi-kolaboratif beberapa ketentuan hukum perkawinan yang beragam tersebut. Harmonisasi-kolaboratif beberapa hukum perkawinan dapat dilakukan dengan mengaitkan aspek kesamaan nilai dari beberapa hukum perkawinan yang sedang berjalan. Kesamaan nilai tersebut adalah keteraturan hukum dan ketertiban sosial yang termuat dalam beberapa aturan hukum perkawinan. 2) Kyai (*mak`kaeh, keyaeh*) sebagai *broker* atau tokoh kunci dalam melakukan upaya harmonisasi-kolaboratif atas kontestasi hukum perkawinan di Madura.

Kata Kunci: *Kontestasi hukum, Pluralisme hukum, Hukum Perkawinan.*

Abstract

Marriage law in Madura is based on social construction, power, and religious attitudes. The plurality of marriage law results in the contestation of several legal rules. The contestation of marriage law resulted in a gray legal backing, between imperative and facultative in nature. Several laws that run in the Madurese community show each other their strength. Marriage customary law, marriage fiqh, and UUP have the same pattern in the judicial attitude of the Madurese community. In this study, several research objectives will be described. First; The form of contestation of marriage law in Madura. Second: Trigger the contestation of marriage law in Madura. Third: Formulating a resolution on the legal contestation of marriage in Madura, specifically on the problems of forced marriage and child marriage.

This study uses a qualitative paradigm, with an emphasis on the conceptual paradigm. The type of research used is a socio-legal approach, a hybrid approach between empirical and conceptual. It is based on two important aspects of research, legal normative and sociological norms.

The results showed, first: the contestation of marriage law in Madura occurred between sacred marriage law and profane marriage law. This sacred marriage law is represented by Islamic law which is covered in classical fiqh books, ulema' fatwas regarding marriage, as well as some customary laws that have also lived in the life of the Madurese community. Profane marriage law is a law that is covered in the Marriage Law. Second: there are three things that affect the contestation of pluralism in marriage law in Madura, namely a). Social rules symbolized by tengka and termed baba-babu, guruh, ratoh. b). The concept of maintaining religion, which is then symbolized by the aphenal syahadat, asapok iman, and the apajung islam (cushioned on the shahada, covered in faith, and an Islamic umbrella). c). The high belief in the concept of marriage fiqh of the Shafi'i school, so that it becomes sharia that cannot be denied. Third: the resolution of the contestation of marriage law in

Madura can be carried out 1) Collaborative harmonization of the various provisions of the marriage law. Collaborative harmonization of several marriage laws can be done by linking aspects of the similarity of values of several ongoing marriage laws. The similarity of values is the legal order and social order contained in several marriage law rules. 2) Kyai (mak`kaeh, keyaeh) as a broker or key figure in making collaborative-harmonization efforts on the contestation of marriage law in Madura.

Keywords: Legal contestation, legal pluralism, marriage law.

ملخص البحث

يقوم قانون الزواج في مادورا على البناء الاجتماعي والسلطة والمواقف الدينية. يؤدي تعدد قانون الزواج إلى الطعن في العديد من القواعد القانونية. أدى الطعن في قانون الزواج إلى دعم قانوني رمادي ، بين طبيعة إلزامية واختيارية. تظهر العديد من القوانين السارية في المجتمع المادوري قوتها لبعضها البعض. القانون العرفي للزواج ، وفقه الزواج ، و UUP لهما نفس النمط في الموقف القضائي لمجتمع مادورين. في هذه الدراسة ، سيتم وصف العديد من أهداف البحث. أولاً؛ شكل الطعن في قانون الزواج في مادورا. ثانياً: تفعيل قانون الطعن في قانون الزواج في مادورا. ثالثاً: صياغة قرار بشأن الطعن القانوني في الزواج في مادورا وتحديدًا بشأن مشاكل الزواج القسري وزواج الأطفال.

تستخدم هذه الدراسة نموذجًا نوعيًا ، مع التركيز على النموذج المفاهيمي. نوع البحث المستخدم هو نهج اجتماعي قانوني ، نهج هجين بين التجريبي والمفاهيمي. ويستند إلى جانبين مهمين من جوانب البحث ، المعايير القانونية المعيارية والاجتماعية.

أظهرت النتائج ، أولاً ، أن الطعن في قانون الزواج في مادورا حدث بين قانون الزواج المقدس وقانون الزواج البديء. يتم تمثيل قانون الزواج المقدس هذا في الشريعة الإسلامية التي تعطيها كتب الفقه الكلاسيكية ، وفتاوى العلماء بشأن الزواج ، وكذلك بعض القوانين العرفية التي عاشت أيضًا في حياة المجتمع المادوري. قانون الزواج المدنس هو قانون مشمول في قانون الزواج. ثانيًا: هناك ثلاثة أمور تؤثر على الطعن في التعددية في قانون الزواج في مادورا وهي: أ). القواعد الاجتماعية التي يرمز إليها tengka وتسمى baba-babu ، Ratoh, Guruh. ب). مفهوم الحفاظ على الدين ، والذي يرمز إليه بعد ذلك Abhental ، syhadat ، Asapo iman ، و Apajung islam (مبنة بالشهادة ، مغطاة بالإيمان ، ومظلة إسلامية). ج). الإيمان السامي بمفهوم فقه الزواج لدى المذهب الشافعي بحيث يصبح شريعة لا يمكن إنكارها. ثالثًا: يمكن تنفيذ حل الطعن في قانون الزواج في مادورا. 1) التنسيق التعاوني بين مختلف أحكام قانون الزواج. يمكن القيام بالمواءمة التعاونية للعديد من قوانين الزواج من خلال ربط جوانب تشابه قيم العديد من قوانين الزواج الجارية. تشابه القيم هو النظام القانوني والنظام الاجتماعي الوارد في العديد من قواعد قانون الزواج. 2) كياي (مكية ، كيه) كوسيط أو شخصية رئيسية في بذل جهود تنسيق تعاونية بشأن الطعن في قانون الزواج في مادورا.

الكلمات الدالة: الطعن القانوني ، التعددية القانونية ، قانون الزواج .

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor : 0543b/U/1987, pedoman transliterasi Arab-Latin sbb:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Ja	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	SY	Es dan Ye

س	Ṣa	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍat	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof Terbalik
غ	Ga	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qa	Q	Qi
ك	Ka	K	Ka
ل	La	L	El
م	Ma	M	Em
ن	Na	N	En
و	Wa	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	Fathah	A	A
اِ	Kasrah	I	I
اُ	Dammah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَيَّ	Fathah dan ya	Ai	A dan I
أَوَّ	Fathah dan wau	Iu	A dan U

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
------------------	------	-----------------	------

اَ اِ	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
يِ	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
وُ	Ḍammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh: مَاتَ : *māta*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, atas rahmat-Nya penulis dapat menyelesaikan disertasi yang berjudul “Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura (Tinjauan *Socio-legal* terhadap Perkawinan Paksa dan Perkawinan Anak)” ini dengan baik. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw penegak nilai-nilai keadilan dalam syari’at Islam.

Terima kasih untuk segenap perhatian, dedikasi, motivasi, dan cinta kasih dihaturkan kepada:

1. Prof. Dr. Abdul Ghofur M.A selaku promotor yang memberikan arahan dan bimbingan akademik sejak penulisan proposal hingga penyelesaian disertasi ini dengan penuh kesabaran dan ketulusan. Sekaligus sebagai Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang
2. Prof. Dr. Abu Rokhmad, M.Ag selaku ko-promotor yang telah memberikan arahan, ide dan gagasan yang cemerlang sehingga sangat membantu penulis dalam menyelesaikan disertasi ini.
3. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Prof. Dr. Imam Taufiq, M.Ag. yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mendalami ilmu di bidang hukum keluarga Islam.
4. Taufik, M. Pd.I (Ketua Institut Agama Islam Miftahul Ulum Pamekasan) dan Bapak H. Mukhlisin, SE, M.Si, M.Ag yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menimba ilmu

dalam program Mora Scholarship 5000 Doktor Kementerian Agama Republik Indonesia.

5. Istri tercinta Wasilah yang dengan sabar dan penuh cinta memberikan dukungan dan semangat sehingga penulis bisa menyelesaikan disertasi ini. Anakku Elma Kanza Adiba, terimakasih atas pengertiannya. Kalian luar biasa. Do'a kalian sangat berarti.
6. Bapak Suramin dan Ibu Suami (orang tua penulis) serta keluarga besar, Bapak H. Nurul Hadi dan ibu Hj. Musriah (mertua penulis) serta keluarga besar, terimakasih atas dukungan dan do'nya sehingga penulis bisa menyelesaikan disertasi ini.
7. Teman-teman seperjuangan pada Program Mora Scholarship 2017 Konsentrasi Hukum Keluarga Islam yang telah banyak berbagi cerita suka dan duka, semoga tetap semangat dan dapat menyelesaikan disertasi segera. Untuk teman-temanku Rohmawati (UIN Tulungagung) Labib (STSI Bina Cendekia Utama Cirebon), Izzuddin (UIN Malang), Gandhung (UM Surabaya), Aini (INAFAS Jember), Munawir (UNW Mataram), Khoirutun Nisa` (STAI Walisembilan Semarang), Muniri (STAI Al-Yasini Pasuruan), Amir (STIT Pematang), Misbah (UI Situbondo), Tenda (STAI PDKS Indramayu), Agung (IAIAS Metro Lampung), dan alm. Kholis (UNISNU Jepara) terima kasih atas kebersamaannya selama menjalani studi S3, semoga silaturahmi tetap terjaga.
8. Seluruh kolega dosen IAI Miftahul Ulum Pamekasan, yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu. Semoga bantuannya selama

ini mendapatkan balasan dari Allah SWT. *Jazakumullah Ahsanal
Jaza'*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL				i
PERNYATAAN KEASLIAN				ii
NOTA DINAS				iii
PERSETUJUAN DISERTASI				iv
ABSTRAK				v
PEDOMAN TRANSLITERASI				x
KATA PENGANTAR				xiv
DAFTAR ISI				xvii
BAB	I	:	Pendahuluan	1
			A. Latar Belakang	1
			B. Rumusan Masalah	12
			C. Tujuan Penelitian	13
			D. Signifikansi Penelitian	13
			E. Kajian Pustaka	14
			F. Kerangka Berpikir	21
			G. Metode Penelitian	23
			H. Sistematika Penulisan	28
BAB	II	:	Hukum Perkawinan dalam Kontestasi	30
			A. Pluralisme Hukum Perkawinan dalam kontestasi	30
			B. Adat dan <i>urf</i> pada Hukum Perkawinan	45
			C. Hukum Perkawinan antara Pluralisme dan Sentralisme	51
			D. Resolusi Kontestasi Pluralisme Hukum	66
BAB	III	:	Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura	70
			A. Undang-Undang Perkawinan pada masyarakat Madura	70
			B. Hukum Perkawinan Islam dan Masyarakat Madura	75
			C. Norma Sosial dan Perkawinan di Madura	87
			D. Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura	96

BAB	IV	:	<i>Trigger</i> Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura	120
			A. Kaidah Sosial Sebagai Hegemoni Pemberlakuan Hukum Perkawinan di Madura	120
			B. Agama Sebagai Kaidah Hukum Perkawinan di Madura	138
			C. Fiqh pada Sistem Hukum Perkawinan di Madura	150
			D. Posisi Fatwa Terhadap Pemberlakuan Hukum Perkawinan di Madura	163
			E. <i>Trigger</i> Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura	174
BAB	V	:	Resolusi Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura	186
			A. Kontestasi Hukum Perkawinan dalam Tinjauan Kemaslahatan Hukum	186
			B. Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura dalam Tinjauan Yuridis Normatif	196
			C. Harmoni Hukum dan Prestise Kiai sebagai Resolusi Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura	199
			D. Resolusi pada Perkawinan Paksa dan Perkawinan anak di Madura.	213
			1. Resolusi pada Perkawinan Paksa	213
			2. Resolusi pada Perkawinan Anak	226
BAB	VI	:	Penutup	238
			A. Kesimpulan	238
			B. Saran	239
Daftar Pustaka				242
Riwayat Hidup				258

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pergumulan hukum perkawinan Islam di Indonesia berada pada titik kritis dan dialektis. Pergumulan tersebut terjadi karena pluralisme hukum¹ perkawinan yang mengacu kepada beberapa sistem hukum mengalami kontestasi satu dengan lainnya. Hukum adat, hukum agama, dan hukum nasional saling menampakkan jati dirinya pada kehidupan sosial masyarakat. Secara praksis, keberadaan hukum perkawinan belum mendapatkan dukungan penuh dari masyarakat, meskipun secara ideal telah dikonstruksi secara rapi melalui khazanah keilmuan (fiqh, fatwa, ensiklopedi) dan peranan politik Negara (peraturan perundang-undangan). Benturan dan tumpang-tindih satu hukum dengan hukum yang lain menjadi pemicu atas problematika supremasi hukum perkawinan. Selain daripada itu, sikap masyarakat atas hukum yang tidak maksimal, karena adanya beberapa ketentuan hukum yang cenderung dialektis dan berkontestasi.

¹ Legal pluralism is referred to a situation in which people could choose from among more than one co-existing set of rules. Legal plurality, by contrast, denoted the co-existence of multiple (sub-)legal systems within one state, to cater to different categories of persons who had no option to choose from among these bodies of law. Lihat dalam K. Von benda-beckmann and b. Turner, "Legal pluralism, social theory, and the state", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 262. <https://doi.org/10.1080/07329113.2018.1532674>

Pelaksanaan beberapa sistem hukum perkawinan Islam masih banyak ditemukan dalam kehidupan masyarakat. Lebih-lebih di kalangan mayoritas muslim yang memegang erat hukum yang hidup (*living law*). Selain pengaruh adat istiadat sebuah wilayah, juga tidak lepas dari peranan sejarah dan politik hukum Islam di Indonesia. Dialektika *receptio in complexu*, *receptie*, *Receptie exit*, dan eksistensi menjadi bagian pemicu atas menguatnya heterogenitas hukum perkawinan di Indonesia.

Di Indonesia hukum agama (Islam) diakomodir,² bahkan sebagian tokoh mengatakan, bahwa hukum Islam sejak kedatangannya di bumi Indonesia hingga hari ini tergolong menjadi hukum yang hidup (*living law*) di tengah masyarakat.³ Hukum Islam secara sosiologis sudah berurat akar pada budaya masyarakat. Sangat rasional, apabila dalam sejumlah tempat islam dan ajarannya sudah menjadi tradisi masyarakat, bahkan sampai disakralkan.

Dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia setidaknya menunjukkan satu fenomena transformatif dan remedial. Walaupun masih tampak kuat nuansa paralelisme didalamnya sehingga kesan tautologinya masih ada.⁴ Dalam aspek epistemologinya, hukum Islam dapat menggunakan dua

² Ahmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam (Reposisi Peradilan Agama dari peradilan pupuk bawang menjadi peradilan yang sesungguhnya)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 34

³ Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia*, (Cirebon: ISIF, 2014), 93.

⁴ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: Lkis, 2005), 1.

pendekatan, yakni pendekatan kefilosofan dan pendekatan empiris historis.⁵ Secara empiris historis, terdapat tiga pilar utama ilmu syariah sebagai ilmu murni,⁶ dan satu pilar sebagai ilmu terapan⁷. Satu dari tiga pilar utama ilmu syariah adalah ilmu syariah yang didalamnya terdapat juga hukum muamalah yang tentunya terdapat pula aturan hukum perkawinan yang berbasis Islam.

Penyebutan diksi “Hukum perkawinan Islam” bukan suatu hal yang baru. Diskursus pemikiran tentang tema tersebut tidak pernah padam. Terma hukum perkawinan Islam menjadi hal yang tak bisa dilepaskan dari corak politik hukum normatif Indonesia. Wilayah Indonesia memang dihuni oleh berbagai kelompok etnik, sosial, dan agama yang disatukan oleh semboyan Bhinneka Tunggal Ika. Tetapi, tidak berarti secara pemikiran dan ideologis mudah dipersatukan.⁸ Khususnya dalam ihwal menyeragamkan ketentuan sebuah hukum. Sentimen kelompok dan agama masih tinggi tensi memanasnya. Kenyataan itu

⁵ Abd Shomad, *Hukum Islam Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2012), 21.

⁶ Tiga pilar tersebut adalah 1) filsafat ilmu syariah, 2) metodologi ilmu syariah, dan yang ke 3) adalah ilmu syariah atau yang dikenal dengan sebutan ilmu fiqh.

⁷ Ilmu Syariah terapan melahirkan fiqh Siyasah, yang terus mengalami dinamisasi seiring berkembangnya kehidupan masyarakat, dengan begitu lahirlah cabang-cabang ilmunya, seperti *ahkam al-Murofaat*, *fiqh ketatanegaraan*, *fiqh internasional*. Abd Shomad, *Hukum Islam Penormaan Prinsip Syariah*,...22.

⁸ Wasman dan Wardah Nuroniyah, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia (Perbandingan Fiqh dan Hukum Positif)*, (Yogyakarta: Teras, 2011), 1.

mempengaruhi politik hukum Islam yang penuh dengan tarik ulur dalam upaya positivisasinya.

Dalam aspek aksiologi, Sumaryati Hartono yang dikutip oleh Mahfud MD menyatakan bahwa Hukum sebagai alat. Alat dalam rangka untuk mencapai tujuan negara. Mencapai tujuan Negara tersebut diperlukan aspek politik hukum, sehingga untuk menciptakan hukum nasional dapat terealisasi dengan baik, yang merupakan cita-cita bangsa dan tujuan Negara.⁹ Aspek politik hukum yang dapat dijalankan mengacu pada dua sifat; yaitu bersifat permanen, dan bersifat periodik. Sifat permanen dalam politik hukum nampak pada pemberlakuan hukum, keseimbangan antara kepastian hukum, dan kemanfaatan. Sedangkan yang bersifat periodik adalah pada aspek proses penyusunan atau pembuatan hukum yang mengacu pada perkembangan situasi yang dihadapi pada setiap periode.¹⁰ Sifat permanen hukum perkawinan Islam mengacu atas pemberlakuan hukum, kepastian hukum, dan keadilan hukum yang termuat dalam sebuah peraturan perundang-undangan. Aspek periodik dari hukum perkawinan adalah muatan UU atau peraturan yang termaktub dalam UU No 01 tahun 1974 M tentang perkawinan, UU No 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Perkawinan dan lain sebagainya.

⁹ Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014), 2.

¹⁰ Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*,....3.

Sebagai bagian dari Indonesia, Madura masih dipandang sebagai komunitas yang unik dan kontroversial dalam menjalankan hukum perkawinan. Hukum perkawinan yang berjalan di Madura masih bercorak heterogen. Beberapa sistem hukum perkawinan yang berjalan tidak hanya menggunakan aturan hukum perkawinan yang dikeluarkan oleh pemerintah pusat, melainkan juga sistem hukum perkawinan yang diyakini memiliki kekuatan di atas hukum pemerintah; fiqh, fatwa, dan pranata sosial. Keragaman tersebut tidak lepas dari sistem sosial yang terbangun dalam kehidupan masyarakat Madura. Hal itu, karena hukum perkawinan yang berlaku tidak lepas dari pengaruh budaya sosial, pendidikan, paham dan keagamaan, serta *mindset* sosial masyarakat.

Dalam sisi mentaati dan mengikuti hukum perkawinan, masyarakat Madura cenderung berpedoman pada norma hukum yang hidup sejak nenek moyangnya. Bertitik tolak pada norma yang dianggap baik dan buruk. Masyarakat Madura meyakini bahwa hukum perkawinan fiqh dan fatwa merupakan aturan suci yang tidak boleh disentuh oleh terma perubahan. Potret ini disebabkan karena hukum Islam telah ada di kepulauan Indonesia sejak orang Islam datang dan bermukim di Nusantara¹¹ dan tidak menutup kemungkinan juga yang menginspirasi masyarakat pulau Madura tentang pola dan sistem ber hukum.

¹¹ Saifullah Millah dan Aswp Saepuddin Jahar, *Dualisme Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2019), 1.

Hukum perkawinan di Madura, memang -tidak sama sekali- berbeda dengan teori pembentukan hukum pada umumnya. Hukum terjadi pada awalnya merupakan *folkways* (kebiasaan), yang kemudian diulang-ulang dalam bentuk yang sama. Perilaku tersebut menjadi pola perilaku dan kemudian disebut sebagai norma.¹² Musdah Mulia¹³ menyebutkan bahwa hukum adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola perilaku manusia yang tidak tumbuh di ruang vakum, melainkan tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama. Dalam kerangka teori yang paling sistematis, hukum di Madura juga dibentuk berdasarkan kontrak sosial, baik dari hasil proses politik, dan juga dari hasil keputusan penguasa (otoritas).

Proses pembentukan hukum di Madura, sangat mengalir alamiah berdasarkan teori hukum yang dibuat atau disimpulkan oleh para pakar hukum. Oleh karena itu, hukum mengadopsi nilai-nilai yang tumbuh dan berkembang ditengah masyarakat, termasuk nilai-nilai adat, tradisi dan agama.¹⁴ Obyektifitas dan kepastian hukum bagi masyarakat Madura berdasar pada keyakinan, ketaatan, otoritas, dan kekuatan mitos yang

¹² Rianto Adi, *Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012), 09.

¹³ Musdah Mulia, “Pentingnya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia” dalam Sadari, *Reorientasi Hukum Keluarga Islam*, (Tangerang Selatan:Iqbalana, 2017), xi.

¹⁴ Musdah Mulia, “Pentingnya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia”,....xi.

melingkupinya. Bagi siapapun yang melanggar atas hukum yang hidup pada masyarakat Madura akan mendapatkan sanksi sosial.

Persoalan hukum perkawinan di Madura, tampaknya diakibatkan oleh kesenjangan antara ketentuan hukum negara (UU Perkawinan no 1 tahun 1974) dengan hukum yang sudah lama hidup di masyarakat (fiqh dan adat). Terdapat dua persoalan yang dapat dikemukakan dalam penelitian ini, terkait problematika hukum sebagai akibat dari kontestasi pluralisme hukum perkawinan yaitu persoalan kawin anak dan kawin paksa.

Kawin anak dan kawin paksa merupakan imbas dari pemahaman masyarakat Madura tentang kePersadaan seorang wali dalam menikahkan anaknya yang masih perawan. Masyarakat Madura, belum sepenuhnya memahami adanya dampak dan akibat dari perkawinan paksa. Argumentasi yang muncul adalah bahwa ketentuan fiqh klasik tidak mengatur ketentuan dan batasan umur bagi anaknya untuk dikawinkan, bahkan secara eksplisit sama sekali tidak ada ketentuan syarat yang berkaitan dengan umur nikah. Sedangkan dalam persoalan kawin paksa, masyarakat Madura memiliki pedoman tentang fiqh yang mengatur tentang wali *mujbir*.

Hasil penelitian yang dilakukan oleh Suyono¹⁵ mengemukakan eksistensi tradisi pernikahan dini ini disebabkan pengaruh yang kuat dari kalangan pemuka pendapat. Bahkan,

¹⁵ Suyono, Kredibilitas Pemuka Pendapat dalam Tradisi Pernikahan Di Bawah Umur (Pernikahan Dini) Di Madura dalam *Jurnal Media Komunikasi Mediakom*. Vol 1 No 2 tahun 2018, 210.

secara berani, Suyono mengungkapkan bahwa pengaruh pondok pesantren atas terjadinya perkawinan anak terus mempertahankan dan menampilkan eksistensinya.¹⁶ Tatik Hidayati mengungkapkan hasil penelitian, bahwa di Sampang terdapat 17,47% kasus kawin anak, Pamekasan terdapat 19,39%, dan Sumenep 41,72%.¹⁷

Fenomena terjadinya perkawinan anak dikalangan masyarakat Madura masih sangat tinggi. Perkawinan anak merupakan implementasi dari pemahaman hak kewalian orang tua pengantin perempuan secara bebas dalam menikahkan anak perempuannya dengan calon suami pilihannya. Bahkan, alasan hak *ijbâr* sebagai legitimasi legalitas perkawinan anak dan perkawinan paksa. Penelitian yang dilakukan oleh Masthuriyah Sa'dan¹⁸ menyebutkan bahwa kawin paksa bukan fenomena yang tabu terjadi di Madura, karena itu sudah menjadi tradisi dan budaya masyarakat Madura dalam menikahkan anak perempuannya. Bahkan saking kuatnya legitimasi dan pemahaman tentang posisi wali atau orang tua. Sa'dan mengungkap bahwa obyek paksaan perkawinan itu tidak hanya

¹⁶ Suyono, Kredibilitas Pemuka Pendapat Dalam Tradisi Pernikahan Di Bawah Umur (Pernikahan Dini) Di Madura dalam *Jurnal Media Komunikasi Mediakom*. Vol 1 No 2 tahun 2018, 211.

¹⁷<http://www.google.com/amp/s/theconversation.com/amp/lima-strategi-perlawananan-perempuan-Madura-terhadap-perkawinan-dini>. Diakses 18 September 2021.

¹⁸ Masthuriyah Sa'dan, 'Menakar Tradisi Kawin Paksa Di Madura Dengan Barometer Ham,' *Musawa; Jurnal Studi Gender dan Islam*, 14 (2), 2015. 144

dari keluarga mempelai wanita, tetapi dari mempelai lelaki. Sa'dan menyimpulkan, bagi masyarakat Madura bukan sebuah masalah serius, sehingga dianggapnya sebagai suatu kewajaran.¹⁹ Sejak tahun 2017 angka perkawinan anak dengan dipaksa terhitung tinggi. Ada 79 pelajar yang putus sekolah karena dikawinkan muda. Termasuk didalamnya kasus kawin paksa. Pada tahun 2019 angka perceraian di Sampang sangat tinggi, menurut tutur Panitera PA sampang menyatakan ada 828 perkara yang diajukan, dan salah satu penyebabnya adalah kawin paksa.

Secara lebih umum, perkawinan anak maupun perkawinan paksa di Madura masih relatif tinggi, terbukti dari tingginya pengajuan dispensasi nikah. Menurut jatim.jpnn.com menyebutkan bahwa pada tahun 2020 diska meningkat menjadi 17.214 kasus, dan pada 2021 berjumlah 17.151.²⁰ Pada tahun 2020, di Pengadilan Agama Pamekasan terdapat 97 permohonan dispensasi nikah, yang kemudian ada 87 yang diputuskan mendapatkan dispensasi nikah.²¹ Di Pengadilan Agama Sampang, pada tahun 2021 terdapat 27 kasus yang mengajukan

¹⁹ Masthuriyah Sa'dan, 'Menakar Tradisi Kawin Paksa Di Madura Dengan Barometer Ham, ...145.

²⁰ <http://www.google.com/amp/s/jatim.jpnn.com/amp/jatim-terkini/12746/hari-begini-pernikahan-dini-di-jawa-timur-masih-tinggi-ada-1429-per-bulannya>. diakses pada tanggal 20 Juni 2022

²¹ <https://www.koranMadura.com/2020/pernikahan-dini-di-pamekasan-tinggi-87-anak-dibawah-umur-ajukan-dispensasi-nikah>. Diakses pada tanggal 15 Juni 2022.

dispensasi nikah yang mayoritas perempuannya di bawah umur 16 tahun.²²

Tingginya pengajuan dispensasi nikah menjadi bukti bahwa masyarakat Madura masih memiliki kepercayaan terhadap tradisi perkawinan yang sudah hidup sejak lama. Di samping itu, masyarakat Madura juga mulai mengikuti terhadap ketentuan hukum yang berlaku secara nasional. Meskipun masih banyak perkawinan-perkawinan yang tidak dicatatkan, karena anggapan rumitnya melakukan dispensasi nikah.

Kasus perkawinan yang dipaparkan di atas mengakibatkan hukum perkawinan Undang-undang –terkesan-berwajah kelabu. Artinya, kepastian hukum tentang aturan perkawinan masih memunculkan ambivalensi dan paradoksikal ditengah pemahaman masyarakat Madura. Ambivalensi ketentuan hukum inilah, masyarakat Madura seolah memiliki kepastian hukum yang ganda, atau bahkan plural. Pada satu sisi masyarakat Madura dituntut taat kepada aturan Negara dalam hal ini UU Perkawinan No 01 tahun 1974 dan UU yang terikat. Pada sisi lain masyarakat Madura masih *keukeuh* pada ketentuan hukum yang sudah hidup di tengah masyarakat. Baik yang lahir berdasarkan konstruksi teks fiqh, maupun hasil kepercayaan kepada kearifan lokal. Selain daripada itu adalah ketentuan fatwa yang dimunculkan oleh kiai Madura ketika ada seorang warga meminta fatwa. Kesimpulan yang diberikan lebih menggunakan

²² Jamaliyah, Panitera Muda Pengadilan Agama Sampang. Wawancara pada tanggal 20 Desember 2021.

ketentuan fiqh klasik daripada menggunakan UU Perkawinan. Meskipun sejatinya UU Perkawinan dan turunannya merupakan formulasi unifikasi hukum perkawinan. Akan tetapi sikap ber hukum yang muncul tidak sepenuhnya berbasis undang-undang, sehingga yang terjadi adalah keragaman hukum yang muncul pada kehidupan masyarakat di Madura.

Kuatnya legitimasi masyarakat Madura terhadap hukum perkawinan berbasis fiqh dan fatwa kiai Madura cenderung memberikan jawaban-jawaban yang *fightable* klasik memberikan kesan bahwa fiqh dan fatwa yang dihasilkan oleh kiai di Madura memiliki kepastian hukum yang tidak terbantahkan. Hal ini diakibatkan oleh pemahaman tentang posisi fiqh dan fatwa dalam kehidupan beragama. Demikian itu, proses positivisasi hukum perkawinan UU Perkawinan 1974 di Madura masih mengalami kesenjangan dan distorsi. UU Perkawinan yang memiliki kepastian hukum yang bersifat legal formal masih belum sepenuhnya menjadi rujukan masyarakat Madura.

Terjadinya hukum perkawinan yang pluralistik dan berkontestasi ini disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya; a) Kesenjangan antara UU Perkawinan dengan hukum yang diharapkan masyarakat Madura. b) Anggapan atas paradigma bahwa Madura memiliki hukum khusus, masih relatif kuat. Termasuk ketentuan hukum yang bersifat keperdataan. c) Kecenderungan masyarakat Madura masih mempercayai fatwa dan komposisi fiqh lebih kuat daripada Undang-undang. Bahkan fatwa dan fiqh cenderung dipandang lebih legal daripada undang-

undang. d) Adanya kesalahpahaman di tengah kehidupan masyarakat tentang kepastian sebuah hukum. e) Kurangnya sosialisasi terkait regulasi perkawinan yang berbasis perundang-undangan.

Persoalan-persoalan yang sering kali diselesaikan berdasarkan fatwa ulama` atau Kiai setempat dan keputusan berdasarkan adat istiadat memberikan buntut persoalan baru - selang beberapa waktu- dikemudian. Problematika yang tidak terakomodir dalam hukum dan tidak adanya sistem administrasi secara teratur dan terukur menjadikan hukum perkawinan lepas dari kontekstualisasi. Hukum perkawinan yang berbasis fiqh dan hukum perkawinan berbasis kearifan lokal sering kali digunakan untuk melegitimasi persoalan yang tidak memiliki relevansi dengan persoalan yang terjadi ditengah masyarakat. Padahal sebuah hukum dimungkinkan adanya pertautan masalah yang sangat jauh. Kesimpulan fiqh yang termaktub dalam *turats* maupun yang hidup dalam adat istiadat belum tentu bisa memutuskan persoalan yang terjadi saat ini, bahkan memiliki kontekstualisasi yang tidak sama. Apalagi kenisacayaan perubahan dan kebaruan hukum akan terus dinamis dan fleksibel mengikuti perubahan zaman dan waktu.

B. Rumusan masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, ada tiga rumusan masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini?

1. Bagaimana kontestasi pluralisme hukum perkawinan di Madura?
2. Mengapa terjadi kontestasi pluralisme hukum perkawinan di Madura?
3. Bagaimana resolusi kontestasi hukum perkawinan di Madura?

C. Tujuan penelitian

Agar tidak terjadi bias dalam penelitian ini, maka tujuan penelitian akan disusun sebagai berikut:

1. Untuk mendeskripsikan bentuk kontestasi hukum perkawinan di Madura, yang berimplikasi pada terjadinya perkawinan anak dan perkawinan paksa.
2. Untuk menemukan dan mendeskripsikan *trigger* kontestasi hukum perkawinan di Madura.
3. Untuk merumuskan bentuk resolusi atas kontestasi hukum perkawinan di Madura. Termasuk resolusi atas adanya perkawinan anak dan perkawinan paksa.

D. Signifikansi Penelitian

Ada dua manfaat dan kegunaan yang dapat dielaborasi dalam penelitian ini sebagai wujud dari signifikansi penelitian.

1. Secara teoritis.

Penelitian dengan tema pluralitas hukum dengan pendekatan sosio legal diharapkan menjadi bagian literatur pelengkap atas beberapa penelitian-penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya. Sekaligus juga untuk memperkaya diskursus hukum yang terus hidup baik dari sisi martabatnya,

kemaslahatannya, dan kedayagunaanya. Juga dalam rangka memberikan antitesa terhadap penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya. Selain itu pula, hasil penelitian diharapkan menjadi penguat atas konsep kesetaraan, kesamaan, sekaligus meluruskan pemahaman konsep hukum perkawinan yang sudah bias gender.

2. Secara praktis

Penelitian ini dapat digunakan untuk menyelesaikan persoalan hukum perkawinan yang diakibatkan oleh adanya dualisme, dan pluralisme hukum yang terjadi di Masyarakat, baik dalam skala lokal, interlokal dan nasional. Menjadi salah satu referensi para penegak hukum, Hakim, Pengacara, Konsultan hukum, dan kiai dalam memutuskan perkara yang dilatar belakangi oleh adanya ketidakpastian hukum yang bermula dari terciptanya dualisme dan pluralitas hukum. disamping itu, penelitian ini menjadi rujukan pejuang legislasi dalam membuat hukum yang progresif, tidak bias gender dan mengutamakan kesetaraan gender dalam ihwal hukum perkawinan.

E. Kajian Pustaka

Penelitian seputar pluralitas hukum perkawinan bukanlah penelitian baru. Beberapa penelitian sebelumnya yang secara konsen membicarakan pluralitas hukum perkawinan dan akan dipaparkan sebagian dalam naskah ini. Meskipun demikian, yang secara spesifik mengulas pluralitas perkawinan dalam kacamata

kontestasi dan sosio-legal masih belum dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya. Sehingga peneliti merasa penting untuk melakukan penelitian dengan pendekatan *sosio-legal* atas pluralisme hukum perkawinan di Madura.

Adapun tema-tema penelitian yang serupa adalah sebagai berikut:

1. Pluralisme Hukum

Pengertian Pluralisme Hukum (*legal pluralis*) kerap diartikan sebagai keragaman hukum, yaitu hadirnya lebih dari satu aturan hukum dalam sebuah lingkungan sosial.²³ Vanderlinden yang dikutip K. Von Benda-beckmann and B. Turner²⁴ menyatakan bahwa:

Legal pluralism is referred to a situation in which people could choose from among more than one co-existing set of rules (Pluralisme hukum mengacu pada situasi di mana orang dapat memilih di antara lebih dari satu perangkat aturan yang ada).²⁵

²³ M. Misbahul Mujib, "Memahami Pluralisme Hukum di Tengah Tradisi Unifikasi Hukum: Studi atas Mekanisme Perceraian Adat." *Supremasi Hukum* 3.1 (2014): 19-33. 24.

²⁴ K. Von benda-beckmann and b. Turner, "Legal pluralism, social theory, and the state", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 262. <https://doi.org/10.1080/07329113.2018.1532674>

²⁵ Selain istilah pluralisme hukum, ada pula istilah lain yaitu pluralitas hukum. Vanderlinden seorang pengacara Belgia mengatakan bahwa pluralitas hukum adalah *Legal plurality, by contrast, denoted the co-existence of*

Pluralisme hukum terjadi pada segala situasi dan berlaku umum dalam kehidupan masyarakat, dimana setiap hukum dan institusi hukum yang berlaku dalam suatu masyarakat tidak hanya bersumber pada satu system.²⁶ John Griffiths menyatakan bahwa *Legal Pluralisme is the fact* (pluralisme hukum adalah fakta).²⁷ Fakta pluralisme hukum ini tidak mudah disingkirkan oleh sentralisme hukum yang dikeluarkan oleh negara. K. Von benda-beckmann and b. Turner²⁸ mengungkapkan:

“Even if scholars who considered law as standing for state law did not necessarily reject the notion of legal pluralism, they accommodated legal plurality only if and to the extent the state legal system recognized other forms of law.” (Sekalipun para sarjana yang menganggap hukum sebagai berdiri untuk hukum negara tidak serta merta menolak gagasan pluralisme hukum. Mereka mengakomodasi pluralitas hukum hanya jika dan sejauh sistem hukum negara mengakui bentuk-bentuk hukum lainnya.)

multiple (sub-)legal systems within one state, to cater to different categories of persons who had no option to choose from among these bodies of law (Pluralitas hukum, sebaliknya, menunjukkan koeksistensi beberapa (sub-) sistem hukum dalam suatu negara, untuk memenuhi berbagai kategori orang yang tidak memiliki pilihan untuk memilih di antara badan-badan hukum ini.)

²⁶ Setiawan, “Pluralisme Hukum Islam, Sebuah Pembacaan Awal” 12 No 1 (T.T.): 11, <https://doi.org/10.21831/Hum.V12i1.3650>.

²⁷ John Griffiths, “What is Legal Pluralism?”, *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 262. <https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>

²⁸K. Von benda-beckmann and b. Turner, “Legal pluralism, social theory, and the state”, *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 263. <https://doi.org/10.1080/07329113.2018.1532674>

Penelitian lain dilakukan oleh Ratno Lukito²⁹ saat mengambil pendidikan S3 di Fakultas Hukum McGill, Kanada. Penelitian tersebut menggambarkan bagaimana tarik menarik antara beberapa sistem hukum yang ada di Indonesia. Penelitian ini secara lebih spesifik membahas tentang kontestasi beberapa objek hukum, seperti perkawinan antar iman, kewarisan antar iman, dan kewarisan perempuan. Naskah akademik ini menawarkan sistem hukum pencangkakan dan asimilasi hukum.

Werner Menski³⁰ menulis tentang konseptualisasi pluralisme hukum dalam pandangan lebih umum. Menski menampilkan aspek historisitas pluralitas hukum mulai dari awal munculnya, hingga masa sekarang.

Eman Suparman³¹ menulis tentang pertautan sistem hukum pribumi, serta pertautan antara pemaknaan kaidah hukum yang akan digunakan. Dalam tulisan ini juga menampilkan bagaimana politik hukum dan arah politik hukum. Suparman juga memberikan gagasan bahwa hukum intergentil sudah saatnya ditinggalkan dari sistem perkuliahan. Sehingga mengacu kepada sistem perkuliahan

²⁹ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008).

³⁰ Werner Menski, *Pluralisme Hukum Seri Perbandingan Hukum dalam Konteks Global*, (t.tempat: Nusamedia, 2021)

³¹ Eman Suparman, *Hukum Perselisihan (Conflictenrecht) pertautan Sistem Hukum dan Konflik Kompetensi dalam Pluralisme Hukum Bangsa Pribumi*, (Jakarta: Kencana), 2018.

yang berdasarkan pada sistem hukum yang hidup; seperti hukum antar golongan yang dipayungi oleh sistem Bhinneka Tunggal ika.

2. Pluralisme Hukum perkawinan

Seputar pluralisme hukum perkawinan juga banyak diteliti, baik berupa naskah tesis, disertasi, maupun jurnal-jurnal ilmiah. Ikhwanuddin Harahap³² menulis tentang pluralisme hukum dengan fokus kajian di Tapanuli. Harahap menyimpulkan bahwa pluralisme hukum perkawinan adalah keniscayaan. Misbahul Mujib³³ membahas tentang pergolakan pluralisme hukum perkawinan di tengah konsep unifikasi hukum perkawinan. Mujib memfokuskan pada persoalan perceraian adat. Muhammad Ashsubli³⁴ mengkaji tentang Undang-undang perkawinan dalam pluralitas hukum agama. Fokus kajiannya adalah tentang judicial review pada aturan perkawinan beda agama.

3. Perkawinan Paksa dan perkawinan anak dalam beberapa tinjauan.

³² Harahap, I. (2019). Pluralisme Hukum Perkawinan Di Tapanuli Selatan. *Miqot: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 43(1), 64-78.

³³ Mujib, M. M. (2014). Memahami Pluralisme Hukum di Tengah Tradisi Unifikasi Hukum: Studi atas Mekanisme Perceraian Adat. *Supremasi Hukum: Jurnal Kajian Ilmu Hukum*, 3(1).

³⁴ Ashsubli, M. (2015). Undang-Undang Perkawinan Dalam Pluralitas Hukum Agama (Judicial Review Pasal Perkawinan Beda Agama). *Jurnal Cita Hukum*, 3(2), 289-302.

Menurut Council of Foreign Relations, Indonesia merupakan salah satu dari sepuluh negara di dunia dengan angka absolut tertinggi pengantin anak. Indonesia adalah yang tertinggi kedua di ASEAN setelah Kamboja.³⁵ Hal ini menunjukkan, pemahaman tentang substansi pernikahan masih belum merata di kalangan masyarakat Indonesia. Esti Yunitasari Dkk menyebutkan bahwa faktor yang terkait dengan pernikahan dini adalah budaya, dukungan keluarga, tingkat ekonomi, dan teknologi. Pengetahuan tidak secara signifikan dikaitkan dengan pernikahan dini.³⁶ Pada aspek yang lain, misalkan Dalam lingkup pendidikan, rendahnya tingkat pendidikan maupun pengetahuan orang tua, anak dan masyarakat, menyebabkan adanya kecenderungan mengawinkan anak yang masih dibawah umur.³⁷ Yang berakibat pada pemahaman tentang posisi wali yang sudah mengakar dengan konsep patriarki dalam kehidupan keluarga.

Dalam pandangan hukum Islam, persoalan pernikahan dini telah dibahas sejak lahirnya peradaban Islam,

³⁵ Dewi Candraningrum, "Pernikahan Anak: Status Anak Perempuan?," t.t., 4.

³⁶ Esti Yunitasari, Retnayu Pradanie, dan Ayu Susilawati, "Pernikahan Dini Berbasis Transkultural Nursing Di Desa Kara Kecamatan Torjun Sampang Madura" 11, No. 2 (2016): 167.

³⁷ Syarifah Salmah, "Pernikahan Dini Ditinjau Dari Sudut Pandang Sosial Dan Pendidikan," *Al-Hiwar : Jurnal Ilmu dan Teknik Dakwah* 4, no. 6 (21 April 2017): 37, <https://doi.org/10.18592/al-hiwar.v4i6.1215>.

yakni nash al-Qur'an dan al-Hadits telah memberikan jawaban atas fenomena tersebut. Penentuan diperbolehkan seseorang melakukan perkawinan, ahli fiqh juga berbeda pendapat dalam hal syarat baligh. Menurut Imam Maliki dan Syafi'i, mensyaratkan harus baligh bagi laki-laki dan perempuan dalam melaksanakan perkawinan, sedangkan menurut Imam Hanafi tidak ada syarat baligh dalam perkawinan, karena adanya hak *ijbar*.³⁸

Status perwalian, sering kali jadi dalih untuk membenarkan adanya perkawinan paksa dalam sebuah rumah tangga. Kesalahpahaman tentang bentuk wali mujbir, menjadi pemicu maraknya perkawinan paksa dalam rumah tangga. Fenomena kawin paksa yang menjadi ritus dengan menggunakan hujjah agama, seperti kisah Siti Nurbaya yang menceritakan betapa besar intervensi orang tua (wali) ditunjukkan pada hak *ijbar* wali sebagai ketentuan fiqh yang memberikan hak penuh kepada orang tua untuk menentukan sepenuhnya (tanpa persetujuan anak).³⁹

Secara konseptual, ulama` membagi wali dalam aspek kekuasaannya pada dua bagian, yaitu wali *mujbir* dan

³⁸ Fauziatu Shufiyah, "Pernikahan Dini Menurut Hadis dan Dampaknya," *Jurnal Living Hadis* 3, no. 1 (8 September 2018): 62, <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1362>.

³⁹ Arif Kurniawan, "Kawin Paksa Dalam Pandangan Kiai Krapyak," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, no. 1 (1 Maret 2017): 102, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09107>.

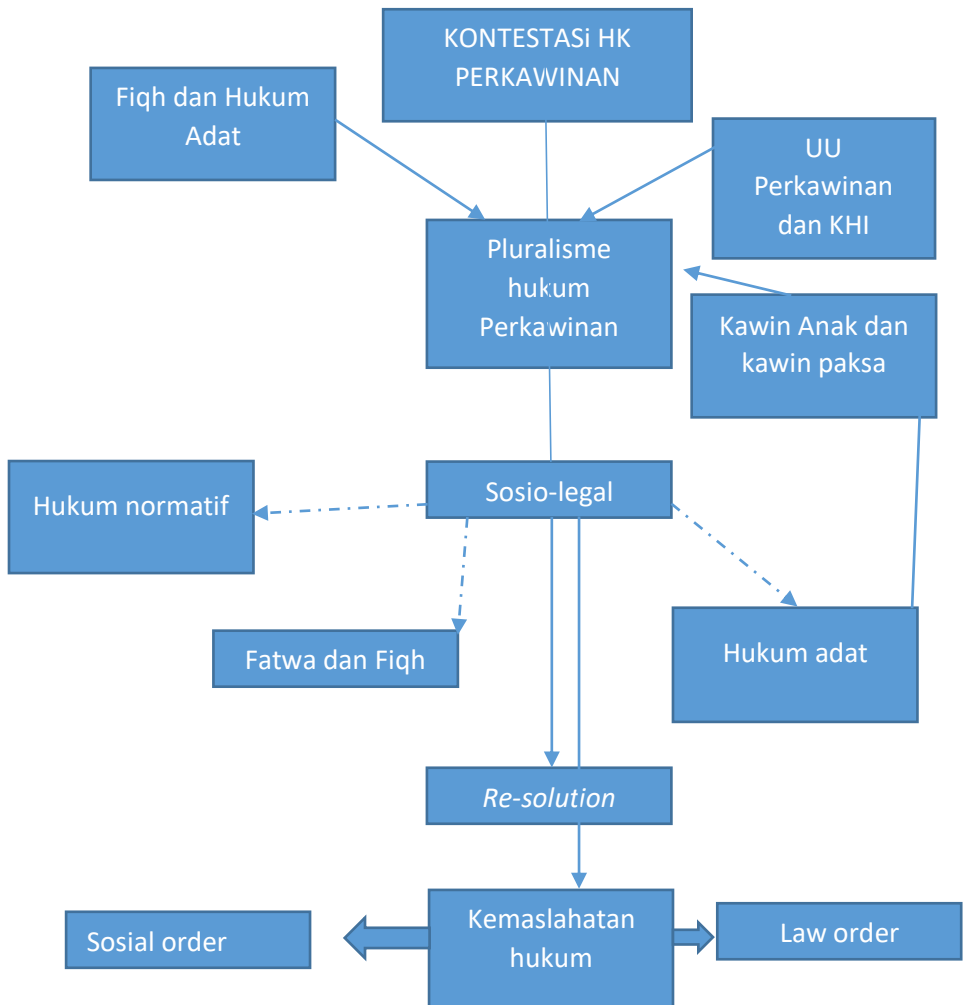
wali *ghairu mujbir*. Dimana wali *mujbir* didefinisikan sebagai sosok wali yang boleh memaksa anaknya untuk menikah dengan siapa saja yang diinginkan sang wali. Wacana yang berkembang sampai saat ini kawin paksa dimaknai sebagai manifestasi dari hak ijbar yang mentradisikan kawin paksa konotasinya identik dengan sebuah paksaan untuk melakukan sesuatu hal dengan ancaman, jika yang dimaksud kawin paksa merujuk pada definisi ikrah (paksaan disertai dengan ancaman), maka bisa jadi dipandang sebagai suatu pelanggaran terhadap hak kemanusiaan.⁴⁰ Jika hal demikian terjadi, konsep pernikahan tercerabut dari akar makna yang sesungguhnya, dimana pernikahan memiliki arti kesukarelaan yang tumbuh dari hati kedua pasangan yang menikah.

F. Kerangka Berpikir

Heterogenitas hukum perkawinan adalah fakta yang terjadi pada kehidupan masyarakat Madura. Hegemoni pluralisme hukum perkawinan mengakibatkan sikap ber hukum yang juga beragam. Beberapa penelitian menilai pluralisme hukum berdampak pada lemahnya penegakan dan supremasi hukum. Sementara keragaman hukum menunjukkan adanya sikap kemajemukan sebuah bangsa yang meniscayakan adanya sikap ber hukum yang plural. Pluralisme hukum perkawinan memberikan peluang kepada subyek hukum untuk memilih dan

⁴⁰ Kurniawan, 102.

memilah antara beberapa hukum yang diyakini memberikan dampak masalah dan ketertiban bagi kehidupan sosialnya.



G. Metode Penelitian.

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif. Penelitian kualitatif merupakan metode yang tepat dalam melakukan penelitian atas kasus berdasarkan topic penelitian ini. Pola kualitatif adalah penulisan pelaporan penelitian yang tidak berpijak pada angka-angka statistic dan rumusan matematik. Tetapi, menekankan pada aspek *konseptual pradigme*. Menitik beratkan pada narasi dan kepadatan konseptual, dengan cara mengungkap fakta-fakta secara mendalam berdasar karakteristik ilmiah dari individu atau kelompok untuk mengungkap sesuatu dibalik fenomena.⁴¹

2. Pendekatan penelitian.

Pendekatan ini sejatinya ingin mengkombinasikan penelitan empiris (non doctrinal) dengan pendekatan konseptual yang berpijak pada kaidah-kaidah hukum, yang dalam kerangka penelitian disebut dengan pendekatan *sosio-legal*.

Pendekatan *sosio-legal* adalah sebuah penelitian hybrid antara legal normative dengan sosiologis, sehingga kompleksitas situs harus menjadi pijakan dalam mengumpulkan segala bentuk obyek yang ingin dikumpulkan dalam penelitian. Pendekatan *sosio-legal* merupakan

⁴¹ Mukti Fajar, Yulianto Ahmad, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019), 54.

pendekatan interdisipliner⁴², yaitu menggabungkan segala aspek perspektif disiplin ilmu, ilmu sosial dan ilmu hukum, menjadi sebuah pendekatan tunggal. Karena pendekatan yang demikian, tujuan *socio-legal* adalah secara lengkap mengombinasikan pengetahuan, keterampilan- keterampilan, dan bentuk-bentuk pengalaman penelitian dari dua (atau beberapa) disiplin dalam suatu upaya upaya untuk mengatasi beberapa keterbatasan teoritis dan metodologis dari disiplin ilmu yang bersangkutan dan menciptakan landasan untuk mengembangkan suatu bentuk baru dari analisis.

Selain itu pula, penelitian dengan pendekatan *socio-legal* ini merupakan upaya untuk lebih dalam menjajaki sekaligus menelaah suatu masalah dengan tidak merasa cukup terhadap kajian norma-norma atau doktrin hukum terkait, akan tetapi melihat secara lengkap konteks norma dan pemberlakuannya. Pendekatan yang sifatnya kombinitif demikian, justru diharapkan dapat memperkuat upaya pencarian atas kebenaran, penjelajahan atas masalah yang terjadi serta berupaya menemukannya untuk upaya yang lebih kreatif dan membebaskan. Pendekatan sosio-legal, dari sudut konsep yang demikian, pula merupakan pendekatan yang membebaskan.

⁴² Banakar, Reza and Max Travers, *Theory and Method in Socio-Legal Research*. (Oregon and Portland: Hart Publishing, 2005), 5.

3. Sumber Data

Data merupakan suatu yang diketahui atau dianggap.⁴³ Dalam rangka melaksanakan kegiatan penelitian ilmiah, ada pijakan data-data yang akan dikumpulkan dalam penelitian ini.

a. Data Primer.

Data Primer adalah data yang diperoleh dengan cara melakukan studi lapangan. Diperoleh langsung dari masyarakat, baik yang dilakukan melalui wawancara, observasi dan alat lainnya tanpa adanya perantara.⁴⁴ Data primer ini juga mencakup data yang berkaitan dengan problematika pluralisme hukum perkawinan, serta lingkup perkawinan paksa dan perkawinan anak yang terjadi pada masyarakat Madura.

b. Data sekunder

Meliputi literatur-literatur yang ada memiliki relevansi dengan pluralitas hukum perkawinan dalam lingkup pelaksanaan perkawinan paksa, perkawinan anak. Literatur-literatur tersebut seperti hasil penelitian yang berupa tesis, disertasi, jurnal ilmiah nasional,

⁴³ Muslan Abdurrohman, *Sosiologi dan Metode Penelitian Hukum*, (Malang: UMM Press, 2009), 111.

⁴⁴ Ishaq, *Metode Penelitian Hukum Penulisan Skripsi, Tesis, Serta Disertasi*,98.

internasional. Juga kitab-kitab klasik yang berkaitan dengan hukum-hukum perkawinan dalam Islam.

4. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini akan menggunakan teknik dokumentasi, wawancara, dan observasi. Tiga teknis ini akan difokuskan pada data-data berdasarkan komponen yang cocok pada masing-masing teknik tersebut. Teknik dokumentasi dalam penelitian ini akan mengumpulkan data tentang:

- a. Pelaksanaan hukum perkawinan.
- b. Pluralisme hukum perkawinan.
- c. Konsep adat dalam kerangka hukum

Sedangkan dalam dalam teknik wawancara akan mengumpulkan beberapa data terkait:

- a. Tentang system hukum perkawinan yang dianut masyarakat Madura
- b. Fenomena perkawinan anak di Madura
- c. Fenomena perkawinan paksa

Adapun dalam teknik pengumpulan data melalui observasi, sekurang-kurangnya ada beberapa obyek yang akan dikumpulkan:

- a. Factor-faktor yang mempengaruhi terjadinya kontestasi hukum perkawinan di Madura.
- b. Mengamati factor sosiologis perkawinan anak dan perkawinan paksa di Madura

5. Analisis Data.

Analisis data adalah bagian terpenting dalam sebuah penelitian, sehingga teknis dalam melakukan analisis data disesuaikan dengan tema penelitian dan jenis penelitian yang dipakai. Dalam teorinya, analisis data merupakan proses sistematis pencarian dan pengaturan transkripsi wawancara, catatan lapangan, dan dokumentasi yang telah dikumpulkan.⁴⁵ Peranan analisis dalam penelitian adalah menafsirkan dan membuat makna materi-materi yang telah dikumpulkan. Analisis penelitian yang dipakai dalam penelitian ini adalah model Spardley, model ini disebut juga dengan penelitian yang berbasis etnografis, dimana analisis penelitian yang bersifat etnografi merupakan proses penemuan pertanyaan⁴⁶. Ada empat jenis analisis dalam model ini, yaitu analisis domain, analisis taksonomi, analisis komponen, dan analisis tema.⁴⁷

Domain analisis pada hakikatnya adalah upaya peneliti untuk memperoleh gambaran umum tentang data untuk menjawab focus penelitian, dengan cara membaca naskah data secara umum dan komprehensif untuk memperoleh domain atau ranah apa saja yang ada dalam data

⁴⁵ Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif : Analisis Data*, (Depok: Rajagrafindo Persada, 2012), 85.

⁴⁶ Darmiyati Zuhdi, Wiwiek Afifah. *Analisis Konten Etnografi & Grounded Theory dan Hermeneutika dalam Penelitian*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2019), 126.

⁴⁷ Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif : Analisis Data*, 209.

tersebut.⁴⁸ Taksonomi analisis adalah menjabarkan domain-domain yang dipilih menjadi lebih rinci untuk mengetahui struktur internalnya. Hal ini akan berhasil, apabila dilakukan dengan pengamatan yang lebih terfokus.⁴⁹ Analisis komponensial analisis komponensial baru dilakukan setelah peneliti mempunyai cukup banyak fakta/informasi dari hasil wawancara atau observasi yang melacak kontras-kontras di antara warga suatu domain,⁵⁰ karena analisis ini bertujuan mencari ciri-ciri spesifik pada setiap struktur internal dengan cara mengontraskan antara elemen.⁵¹ Sedangkan analisis tema adalah mencari hubungan antara domain dan hubungan dengan keseluruhan, yang selanjutnya dinyatakan ke dalam tema-tema sesuai dengan focus dan subfokus penelitian.

H. Sistematika Penulisan

Dalam penelitian ini, sistematika pembahasannya akan disusun sebagaimana lumrahnya penelitian yang bersifat kualitatif. Yaitu terseusun oleh beberapa Bab dan subbab sebagai berikut: Bab Pertama yang memuat Pendahuluan dengan sub bab

⁴⁸Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif : Analisis Data*, lihat juga dalam <https://www.kompasiana.com/ilvi.nurdianah/556b68ed957e61f461709698/analisis-taksonomi-taxonomy-analysis> dikutip pada tanggal 12 Desember 2019.

⁴⁹ Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif : Analisis Data*, 210.

⁵⁰ <https://tepenr06.wordpress.com/2011/11/16/analisis-komponensial-dan-analisis-tema-kultural-analisis-spradly/> diakses pada tanggal 13 Desember 2021.

⁵¹ Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif : Analisis Data*, 210.

Latar belakang, Rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika penulisan. Pada bab kedua memuat teori-teori yang digunakan dalam penelitian sebagai pisau analisis pada setiap temuan dalam penelitian. Bab ketiga memuat tentang temuan penelitian sekaligus analisisnya berdasarkan rumusan masalah pertama. Bab keempat berisi tentang temuan penelitian dari rumusan masalah kedua, sekaligus analisisnya. Bab kelima berisi tentang temuan rumusan ketiga, sekaligus analisisnya. Bab keenam adalah penutup dengan komposisi simpulan dan saran.

BAB II

HUKUM PERKAWINAN DALAM KONTESTASI

A. Pluralisme Hukum Perkawinan dalam Kontestasi

1. Pranata Sosial pada Model Hukum Perkawinan

Pranata sosial merupakan kumpulan nilai dan norma yang mengatur kehidupan manusia. Pranata sosial bisa diartikan sebagai lembaga sosial atau lembaga kemasyarakatan. Bentuk dan bangunannya bisa beragam, ada yang berbentuk fisik, ada pula yang berbentuk non fisik.

Masyarakat sebagai makhluk sosial membutuhkan lembaga-lembaga sebagai perwujudan dari karakter masyarakat yang berkelompok dan teratur. Lembaga kemasyarakatan terdapat di dalam setiap masyarakat, hal itu sebagai satu landasan bahwa masyarakat memiliki kebutuhan primer yang bersifat kelembagaan. Lembaga kemasyarakatan adalah sebagai institusi (baik formal maupun non formal) yang menaungi kaidah-kaidah yang berjalan di masyarakat.

Ada beberapa fungsi dari adanya sebuah lembaga kemasyarakatan. *Pertama*: memberikan pedoman kepada warga masyarakat. Sebagai pedoman, lembaga masyarakat telah memberikan struktur baku tentang aturan yang perlu dilaksanakan secara tertib dan teratur oleh setiap warganya. Aturan tersebut bisa berupa diktum tertulis, maupun tidak tertulis, tetapi sudah melekat menjadi aturan bagi masyarakat. *Kedua*: menjaga keutuhan masyarakat. Semakin dinamisnya peradaban manusia, tentu berdampak pula terhadap dinamisnya persoalan.

Sehingga pengaruh-pengaruh yang muncul perlu disikapi secara hukum, agar keutuhan masyarakat tetap terjaga. *Ketiga*: memberikan pegangan kepada masyarakat untuk mengadakan sistem pengendalian sosial (kontrol sosial).⁵²

Lembaga sosial merupakan hasil dari konstruksi sosial yang meliputi tentang adat istiadat yang terbangung. Tipe lembaga sosial bisa beragam bentuknya, bergantung pada perkembangan sosial dan budaya setempat. Ditinjau dari sudut nilai-nilai budaya yang yang diterima oleh masyarakat, maka terdapat dua bentuk lembaga sosial, yaitu *basic institutions* dan *subsidiary institutions*. Basic institusi merupakan lembaga sosial yang terhitung sangat penting dalam pengawasan tata aturan. Sedangkan subsidiary institutions adalah lembaga sosial yang terkategori bersifat subsider, artinya lembaga sosial pengganti.

Dari aspek perkembangannya, terdapat dua bentuk lembaga sosial. Pertama *crescive institutions* dan *enacted institutions*. *Crescive institutions* adalah lembaga sosial yang secara tidak sengaja tumbuh dalam kehidupan sosial masyarakat. Seperti tata cara perkawinan, norma kesopanan dan hal lain yang cenderung merupakan representasi dari bentuk etiket. *enacted institutions* adalah lembaga sosial yang bertugas untuk memenuhi kebutuhan pendidikan, keuangan, dan kesehatan. Seperti lembaga pendidikan; sekolah, rumah sakit, dan lembaga simpan pinjam.

⁵² Fithriatus Shalihah, *Sosiologi Hukum*, (Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2017), 56.

Berdasarkan aspek penerimaan masyarakat, terdapat dua bentuk institusi; *Approved institutions/socially sanctioned* dan *unsanctioned institutions*. *Approved institutions* merupakan lembaga sosial yang mendapatkan legitimasi secara umum oleh masyarakat. Sedangkan *unsanctioned institutions* adalah bentuk pelembagaan sosial yang mendapatkan penolakan dari masyarakat.

Rianto Adi menyebutkan bahwa unsur sosial yang paling pokok adalah norma-norma/kaidah-kaidah sosial, lembaga sosial, kelompok-kelompok, serta lapisan sosial.⁵³ Satu dengan lainnya saling berkelindan dan saling melengkapi, lalu kemudian terbentuklah bangunan sosial yang disebut sebagai struktur sosial. Struktur sosial tersebut menjadi media atas berjalannya aktivitas sosial, seperti aktivitas ekonomi, etika, budaya, dan aktivitas hukum. Struktur sosial itu pula yang dapat membuat dan membentuk karakter sebuah masyarakat. Pembentukan karakter masyarakat memang melepaskan aspek lain, akan tetapi aspek struktur sosial adalah element yang terhitung besar pengaruhnya, selain aspek ideologi dan keyakinan.

La Belle yang dikutip oleh Roibin menyebutkan bahwa struktur dan perilaku sosial selalu dibentuk oleh tiga komponen budaya yang saling berkaitan antara satu dengan lainnya, yaitu

⁵³ Rianto Adi, *Sosiologi Hukum Kajian Hukum Secara Sosiologis*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012), 1.

ideologi, teknologi dan organisasi sosial.⁵⁴ Struktur sosial merupakan hubungan yang terus bertahan, teratur dan terpola di antara unsur-unsur dalam masyarakat.⁵⁵ Struktur sosial yang terbentuk dalam kehidupan masyarakat kemudian menjadi kaidah dan norma yang disebut sebagai norma hukum atau kaidah hukum. Kaidah hukum ini kemudian menjadi pegangan dan pilar, yang pada hakikatnya bertujuan untuk mencapai suatu tata tertib dalam masyarakat yang bersangkutan, agar gerak gerik kehidupan masyarakat dapat diatur dan dikendalikan.

Salah satu struktur sosial yang dominan dalam pembentukan hukum adalah pranata sosial (*social institution*). Pranata sosial adalah suatu sistem tata kelakuan dalam hubungan yang berpusat kepada aktivitas untuk memenuhi kebutuhan khusus masyarakat.⁵⁶ Pranata sosial ialah seperangkat norma dan aturan yang mengontrol kegiatan sosial yang berhubungan dengan masyarakat sebagai bentuk kepedulian dan kontrol terhadap kepentingan masyarakat secara umum.

Pranata sosial merupakan sistem tingkah laku sosial yang bersifat resmi, seperti adat istiadat dan norma yang mengatur

⁵⁴ Roibin, *Sosiologi Hukum Islam Telaah SOSio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, (Malang: UIN Malang Press, 2009), 19.

⁵⁵ Thohir Yuli Kusmanto dan Misbah Zulfa Elizabeth, "Struktur dan Sistem Sosial pada Aras Wacana dan Praksis," *JSW: Jurnal Sosiologi Walisongo* 2, no. 1 (15 Mei 2018): 40, <https://doi.org/10.21580/jsw.2018.2.1.2252>.

⁵⁶ <http://www.gurupendidikan.co.id/pranata-sosial/#menus>. Diakses pada hari sabtu, 30 Januari 2021. Banyak para sosiolog yang memberikan perhatian pada persoalan pranata sosial, diantaranya adalah Durkheim, Hetzler, Summer, Bruce J. Cohen, Mac Iver, Page, dan Kornblum.

aktivitas dalam kehidupan masyarakat.⁵⁷ Kehidupan masyarakat akan selalu bersentuhan dengan pranata sosial, yang kemudian menjadi pagar pada setiap perilaku yang terjadi dalam kelompok atau individu masyarakat. Pranata sosial muncul dan berkembang sebagai refleksi dari kebudayaan manusia.⁵⁸ Oleh karenanya, pranata sosial erat sekali hubungannya dengan budaya manusia.⁵⁹ Pranata sosial dan budaya manusia merupakan dua elemen yang tidak bisa terpisahkan, keduanya saling membutuhkan (*simbiosis mutualisme*) dan saling melengkapi (*complementarity*).

Horton dan Hunt memberikan batasan bahwa pranata sosial pada suatu sistem norma untuk mencapai suatu tujuan.⁶⁰ Terciptanya pranata sosial tidak berdiri sendiri, melainkan melalui beberapa unsur pembentuk, seperti norma-norma masyarakat, dan pengendalian sosial. Sedangkan Norma yang melembaga (*institutionalized*) sekurang-kurangnya telah dipahami, dihargai, dan ditaati oleh masyarakat.

John Lewis Gillin dan John Philip Gillin memberikan ciri pranata sosial sebagai a) pola pemikiran/pola perilaku. b) memiliki kekekalan tertentu. c) memiliki tujuan. d) memiliki

⁵⁷ Imam Mawardi Az, DKK, *Pranata Sosial Dalam Islam*, (Magelang: P3SI UM Magelang, 2012), 2.

⁵⁸ Naskur, N. (2016). Hukum Islam dan Pranata Sosial (sebuah Kajian Makna Teks Nash). *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 1(2). 6.

⁵⁹ Imam Mawardi Az, DKK, *Pranata Sosial Dalam Islam*,2.

⁶⁰ <https://www.gurupendidikan.co.id/pengertian-pranata-sosial/> diakses pada tanggal 04/02/2021.

lambing-lambang. e) memiliki tradisi.⁶¹ Ciri pranata sosial menjadi elemen utama yang mengekspresikan berjalannya sebuah sistem sosial.

Pranata sosial yang melingkupi masyarakat Indonesia, khususnya Madura cenderung bercorak keislaman, yang merupakan bentuk aktualisasi dari nilai-nilai keislaman yang menjadi kepercayaannya. Pranata sosial tersebut terjadi pergumulan dan interaksi dengan *lokalitas value*, yang kemudian menghasilkan adaptasi, kolaborasi, dan modifikasi antar satu pranata dengan pranata lainnya. Setelah itu mengalami konkretisasi (perwujudan) dalam struktur masyarakat, sebagai wahana yang terencana untuk memenuhi kebutuhan hidup kolektif.

Interaksi antara beberapa pranata sebagai alat untuk memenuhi lintas kebutuhan hidup manusia. Sedangkan interaksi yang terjadi mengacu pada keyakinan, nilai, dan kaidah yang dianutnya.⁶² Realisasi nilai-nilai pranata ada pula yang diyakini sebagai bentuk perwujudan keimanan dan ketaatan

Intan Cahyani membentuk pola pranata sosial berdasarkan sifatnya. *Pertama*: memiliki tingkat kepekaan yang sangat tinggi, yaitu berkaitan dengan keyakinan yang dianutnya,

⁶¹<https://legalstudies71.blogspot.com/2019/11/pranata-sosial.html>, diakses pada tanggal 04/02/2021.

⁶² Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar dan A. Intan Cahyani, "Pembaharuan Hukum Dalam Kompilasi Hukum Islam," *Al Daulah : Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan* 5, no. 2 (27 Desember 2016): 304, <https://doi.org/10.24252/ad.v5i2.4850>.

seperti pranata peribadatan, pendidikan, dan kekerabatan. *Kedua*: tidak berkaitan dengan keyakinan, sehingga relatif longgar dan netral, seperti pranata keilmuan, dan ekonomi.⁶³

Kaidah hukum⁶⁴ yang terbentuk dari pranata sosial berpijak pada kebiasaan masyarakat, bukan semata-mata lahir karena pengaruh kekuasaan Negara. Pada tataran realisasinya terjadi proses internalisasi antara hukum dengan pranata-pranata sosial. Proses internalisasi ini menunjukkan adanya relasi resiprokal antara hukum dan pranata-pranata sosial.

Malinowski yang dikutip oleh Soekanto membedakan kaidah hukum dengan kebiasaan yang berlaku di masyarakat,⁶⁵ baginya kaidah hukum penerapannya memerlukan dukungan dari suatu kekuasaan. Sedangkan kebiasaan dalam penerapannya hanya pada individu atau kelompok yang tidak memerlukan adanya dukungan kekuasaan. Dari konsep ini, dapat diambil

⁶³ Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar dan Cahyani, 304.

⁶⁴ Soekanto memberikan ciri-ciri kaidah hukum sebagai berikut: *pertama*: Memiliki sifat menciptakan keseimbangan antara kepentingan orang maupun kelompok. Artinya kaidah hukum memiliki maksud untuk menyalurkan dan menciptakan keadilan antara satu subyek hukum dengan subyek hukum lainnya. Tetapi tidak dalam rangka untuk meniadakan konflik, namun sebagai alat untuk menetralkan atau berusaha mengolah konflik menjadi konstruktif dan diterima oleh peradaban masyarakat. *Kedua*: Kaidah hukum mengatur mengatur kehidupan manusia yang sifatnya lahiriyah, artinya kaidah hukum tidak mampu mengatur urusan implisit yang tidak tampak. *Ketiga*: Mengandung sanksi hukum yang teratur rapi, dan dijalankan oleh badan-badan hukum yang dilegitimasi oleh masyarakat sebagai pelaksana hukum.

⁶⁵ Soerjono Soekanto, *Pengantar Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Bhadrata, 1973), 59.

benang merah bahwa apa yang berjalan dalam kehidupan masyarakat bisa saja lahir dari kebiasaan yang turun temurun dan diabadikan, yang tidak melulu lahir dari kaidah hukum Negara. Oleh karenanya, tidak semua yang dilakukan oleh masyarakat bersumber dari hukum normatif *an sich*, artinya ada perbedaan antara perilaku sosial yang kontekstual dengan perilaku sosial yang diharapkan oleh sebuah kaidah hukum Negara.⁶⁶

Pasca kemerdekaan, tertib hukum Indonesia tidak secara totalitas menjadi tertib hukum yang terunifikasi. Banyaknya kepentingan sosial menjadi salah satu alasannya. Kondisi ini yang kemudian berdampak pada sistem hukum yang pluralistik⁶⁷, bahkan dalam tataran praksisnya.

Pada aspek sosiologi hukum, pranata sosial menjadi bagian penting dalam perumusan hukum sebagai bagian dari cabang sosiologi hukum. Soerjono Soekanto menyebutkan bahwa sosiologi hukum adalah suatu cabang ilmu pengetahuan yang secara analitis dan empiris mempelajari hubungan timbal balik antara hukum dengan gejala-gejala sosial lainnya.⁶⁸ Artinya tidak ada hukum tanpa adanya masyarakat dan struktur sosial. Bahasa hukum hanya ada dalam khayalan dan dunia fiksi, bilamana masyarakat dan konstruksi sosial tidak ada. Masyarakat yang

⁶⁶ Rianto Adi, *Sosiologi Hukum Kajian Hukum Secara Sosiologis, ...*3.

⁶⁷ Eman Suparman, *Hukum Perselisihan (Conflictenrecht) pertautan sistem hukum dan Konflik Kompetensi dalam Pluralisme Hukum Bangsa Pribumi*, (Kencana, 2018), 78.

⁶⁸ Zainuddin Ali, *Sosiologi Hukum (Cet. VI; Jakarta: Sinar Grafika, 2010)*, 27.

membentuk sebagian norma, lalu menjadi struktur sosial dan pada akhirnya terbentuklah sebuah hukum. Hukum tidak semata-mata lahir dari teks semata, tetapi tercipta pula dari kehidupan masyarakat. Masyarakat dengan hukum mengalami kehidupan yang *complementary*.

Hukum bukanlah lembaga yang otonom.⁶⁹ Hukum dalam arti sebagai pedoman manusia, tidak berdiri sendiri tanpa adanya gerakan yang timbul dalam kehidupan manusia, interaksi sosial dan komunikasi sosial menjadi suatu yang penting dalam rangka memunculkan gejala aplikasi hukum, artinya rekayasa sosial dan perubahan sosial merupakan bagian kodrati dalam rangka memperkuat posisi dan aplikasi hukum. Hasbi Ash-Shiddieqy yang dikutip Beni Ahmad Saebani menjelaskan bahwa hukum Islam yang berkaitan dengan urusan muamalah secara keseluruhan merupakan bagian dari kehidupan sosial,⁷⁰ Konstruksi hukum Muamalah merupakan bagian dari konstruksi sosial yang ada, satu dengan yang lainnya bisa saja memiliki variasi dan keberagaman yang tentu tidak bisa dipadukan. Perbincangan terkait muamalah tentu memiliki latar belakang sosial yang berbeda, yang mempengaruhi pula pada teknis pelaksanaannya juga berbeda. Oleh karena itu, melepaskan

⁶⁹ Yesmil Anwar dan Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum*, (Jakarta: PT Grasindo, 2011), 109.

⁷⁰ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), 135.

hukum dari habitatnya (konstruksi sosial) akan mendapatkan kesulitan untuk memahami hukum suatu bangsa.⁷¹

Interaksi sosial menjadi penentu atas berjalan dan efektifnya sebuah hukum, karena interaksi sosial adalah wujud kolektivitas dari interaksi individu yang diwarnai orientasi motivasional dan orientasi nilai dengan segala dimensinya, kepuasan individu ditentukan oleh adanya timbal balik interaksi dan fungsional yang berlangsung lama.⁷² Semakin lama interaksi tersebut bertahan, maka semakin mempertahankan budaya, lalu kemudian menjelma menjadi sebuah norma atau nilai, dan secara perlahan menjadi kebiasaan dan menjadi hukum. Komunitas yang dilandasi oleh sistem nilai yang kuat, akan membentuk sistem sosial menjadi kuat dan mantap.⁷³

Sosiologi hukum dalam perspektif epistemologi mengkaji dua hal mendasar.⁷⁴ *Pertama*: gejala sosial dan hubungan timbal balik dalam kehidupan masyarakat yang melahirkan norma atau kaidah sosial. Tentu dalam rangka membentuk masyarakat beradab, dengan mentaati kesepakatan yang sudah dibuat dalam struktur sosial, makanya menjadi relevan kadang hukum adat atau hukum yang hidup pada realitas sosial menjadi tolak ukur moralitas sebuah masyarakat. *Kedua*:

⁷¹ Amran Suadi, *Sosiologi Hukum Penegakan, Realitas, dan Nilai Moralitas Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2018), 131.

⁷² Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*,71.

⁷³ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*,39.

⁷⁴ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*, 13.

hukum yang berlaku sebagai produk pemerintah, penyelenggara Negara atau lembaga yudikatif, dan lembaga yang memiliki wewenang untuk itu, lalu kemudian menjadi hukum positif yang mengikat kehidupan masyarakat dalam aktivitas sosialnya, baik dalam lingkup kriminalitas maupun mengatur kehidupan hubungan antar individu dalam keperdataan.

Sosiologi hukum menafsirkan kebiasaan-kebiasaan dan perwujudan materi hukum perkawinan. Satjipto Rahardjo memberikan batasan secara sosiologis terhadap sosiologi hukum. *pertama*: bertujuan memberikan penjelasan terhadap praktek hukum. *kedua*: mengkaji kesahihan empiris. *Ketiga*: tidak memberikan penilaian pada hukum, yang menaati hukum dan yang tidak posisinya setara dalam pengamatannya.⁷⁵ Pelaksanaan hukum perkawinan tidak dinilai dari aspek tentang siapa yang menjalankan dan yang tidak, tetapi perhatian utama dari sosiologi hukum adalah memberikan penjelasan atau gambaran terhadap objek yang dipelajarinya.⁷⁶

Pelaksanaan hukum perkawinan dalam tinjauan sosiologi hukum bersifat relatif, karena bertolak dari realitas yang berjalan. Hal ini berdasarkan pada prinsip sosiologi hukum, bahwa kaidah

⁷⁵ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 326.

⁷⁶ Tina Asmarawati, *Sosiologi Hukum Petasan ditinjau dari Perspektif Hukum dan Kebudayaan*, (Yogyakarta: Budi Utama, 2014), 25.

sosial akan mengalami perubahan.⁷⁷ Sedangkan hukum perkawinan merupakan kaidah sosial yang sifatnya muamalah dan kontekstual, kelenturan dan keluwesan merupakan sesuatu yang niscaya. Dalam Islam, memang pada hakikatnya hukum tidak pernah berubah dalam misi menyebarkan keadilan hukum dan kemaslahatan hukum, akan tetapi yang terjadi adalah interpretasi dan pengalaman umat Islam yang berubah, sesuai dengan perubahan kondisi sosial dan lingkungan serta kemajuan zaman.⁷⁸ Dalam perspektif epistemologi, hukum tak serta merta turun dari langit sehingga bebas nilai (*value free*), tetapi senantiasa melalui proses dan dinamika politik, sosiologi dan budaya⁷⁹. Artinya keterkaitan antara elemen-elemen hukum di masyarakat sangat kuat. Oleh karenanya, cita positivisme atas keadilan hukum berdasarkan peraturan perundang-undangan terkesan menjauhi dari konteks sosial dan kondisi yang terjadi, bahkan ada asumsi yang sampai mengatakan bisa terlepas rasa keadilan dan menyakiti rasa keadilan publik.⁸⁰

2. Hukum Perkawinan Lintas Perspektif

Banyak sekali ulama` fiqh melakukan konstruksi hukum perkawinan. Tetapi, secara umum para fuqaha` mengungkapkan

⁷⁷ Amran Suadi, *Sosiologi Hukum Penegakan, Realitas, dan Nilai Moralitas Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2018), 18.

⁷⁸ Ishak, A. (2013). Ciri-Ciri Pendekatan Sosiologis dan Sejarah dalam Mengkaji Hukum Islam. *Al-Mizan*, 9(1), 62-76. 64.

⁷⁹ Herlambang P Wiratraman, "Penelitian Sosio-Legal Dan Konsekuensi Metodologisnya," t.t., 3.

⁸⁰ Wiratraman, 3.

teori-teori tentang hukum perkawinan dan segala aspek hukum yang mengikutinya dimulai dari definisi perkawinan itu sendiri, dan diistilahkan dengan sebutan fiqh munakahat yang merupakan *murakkab idhafi* antara terma fiqh dan munakahat⁸¹. Sedangkan secara utuh dan baku definisi “hukum perkawinan” masih sangat sedikit ditemukan dalam diskursus fiqh klasik maupun fiqh kontemporer. Aristoni dan Junaidi Abdullah⁸² perkawinan yaitu suatu akad (perikatan) antara wali wanita calon istri dengan pria calon suaminya. Akad tersebut harus diucapkan oleh wali si wanita secara jelas berupa ijab (serah) dan terima (kabul) oleh si calon suami yang dilakukan di hadapan dua orang saksi yang memenuhi syarat. Abdul Ghafur⁸³ menyatakan bahwa hukum perkawinan sebagai bagian dari hukum perdata yang merupakan peraturan hukum yang mengatur perbuatan-perbuatan hukum serta akibat-akibatnya antara dua pihak, yakni seorang laki-laki dan perempuan. Oleh karenanya, Hukum perkawinan dalam Islam mempunyai kedudukan yang amat penting, sehingga Islam

⁸¹ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2014), 2.

⁸² Aristoni dan Junaidi Abdullah, “4 Dekade Hukum Perkawinan Di Indonesia: Menelisik Problematika Hukum Dalam Perkawinan Di Era Modernisasi” dalam *Yudisia*, Vol 7 No 1, (), 81.

⁸³ Abdul Ghafur, *Hukum Perkawinan Islam Perspektif Fiqh dan Hukum Positif*, (Yogyakarta: UII Press, 2011), 1.

dalam mengatur aturan tersebut sangat rigid, jelas dan terperinci.⁸⁴

Sebagai Negara yang menganut sistem Negara hukum, segala tindak tanduk yang mengitarinya mesti berlandaskan hukum, karena diskursus penting dalam konteks Negara hukum (*rechtstaats*) adalah penegakan kehidupan hukum dalam masyarakat⁸⁵. Termasuk dalam hal ini adalah tentang apa yang berkaitan dengan perkawinan. Dalam sejarahnya, Indonesia menganut ketentuan hukum dalam aspek keperdataan, yang secara yuridis formal mengacu pada kitab undang-undang hukum perdata yang isinya terkesan bersumber dari hukum barat (Belanda).⁸⁶ Akan tetapi berangsur menyusut, meskipun sisasisanya masih sangat banyak dan tetap dipedomani oleh Negara Indonesia. Menyusutnya sumber hukum Barat tersebut, karena adanya pertautan dengan sumber hukum yang lain, yaitu hukum Islam yang juga menjadi bagian penting dalam perjalanan hukum keperdataan, khususnya perkawinan di Indonesia. Disamping itu juga nilai adat istiadat (kearifan lokal) yang sudah hidup juga ikut

⁸⁴ Ny, Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan*, (Yogyakarta: Liberty, 2007), 3.

⁸⁵ Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), 1.

⁸⁶ Yaswirman mengemukakan bahwa ada tiga system hukum yang berkembang di Indonesia dengan corak masing-masing, yakni hukum Barat (Belanda), Hukum adat dan Hukum Islam. Dimana ketiga system ini tidak berlaku dan beroperasi secara bersamaan. Yaswirman, *Hukum Keluarga – Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam masyarakat Matrilineal Minangkabau*, (Depok: Raja Grafindo Persada, 2017), 23.

serta mendialektikkan dirinya dalam merebut konsistensi hukum keperdataan di Indonesia.

Setelah Berlakunya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974, orientasi hukum dalam rangka pembaharuan dan pembangunan Hukum Nasional sudah tidak lagi mengenal pergolongan rakyat dan diterapkannya unifikasi hukum bagi warganegara Indonesia. Adanya pandangan hukum yang mempertimbangkan masuknya hukum agama dalam Hukum Nasional dibingkai dalam konsep unifikasi hukum.⁸⁷ Sehingga ketentuan hukum perkawinan sudah tidak lagi menganal hukum dikotomis. Artinya undang-undang No 01 tahun 1974 berlaku secara universal dan integral pada seluruh warga Indonesia.

Terbentuknya aturan yang unifikatif seperti UU No 01 tahun 1974, tidak lepas dari adanya sejarah panjang, dimana hukum Indonesia masih mengalami dialektika antara hukum adat, hukum agama dan hukum barat. Tesis dan sintesis hukum menjadi diskursus panjang, termasuk dalam menentukan paradig hukum apa yang akan dipakai dalam mbingkai kesatauan republic Indonesia. Lastuti Abubakar⁸⁸ mengatakan bahwa Perjalanan sejarah berlakunya hukum di Indonesia

⁸⁷ Trusto Subekti, "Sahnya Perkawinan Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Ditinjau Dari Hukum Perjanjian" dalam *Jurnal Dinamika Hukum* Vol 10 No 3 (), 330.

⁸⁸ Lastuti Abubakar, "Revitalisasi Hukum Adat Sebagai Sumber Hukum Dalam Membangun Sistem Hukum Indonesia", dalam *Jurnal Dinamika Hukum* Vol 13 No 2, 2013. 320.

mencatat bahwa banyak para ahli hukum justru mempelajari hukum adat sebagai hukum yang hidup di masyarakat Indonesia. Inilah yang kemudian mengilhami peraturan perundang-undangan di Indonesia yang menyerap dari segala bentuk keunikan dan kekhasan suatu adat di Indonesia, disamping juga sumber-sumber yang lain dari barat dan agama. Oleh karena itu, tidak heran, apabila UU Perkawinan bisa disebut memuat pluralitas sumber hukum yang mampu mempersatukan dan menciptakan ketentraman dan mempertemukan perbedaan dalam bingkai persatuan.

B. Adat dan *urf* pada Hukum Perkawinan

Hukum adat menjadi salah satu rumus hukum islam yang menentukan berlaku tidaknya sebuah kebiasaan masyarakat dalam pandangan hukum. Posisi adat dan *urf* dalam diskursus fiqh Islam menjadi rumus penting dalam menentukan sebuah kebiasaan dalam legalitas hukum. Konsepsi adat dan *urf* merupakan bentuk legitimasi kerangka hukum islam terhadap setiap kebiasaan yang tumbuh pada komunitas masyarakat. Kebiasaan yang hidup pada komunitas sosial masyarakat tidak secara langsung tercerabut dari sistem sosial, meskipun ada aturan baru yang datang kemudian.

Hukum adat memiliki corak yang terbuka, bersahaja, tidak rumit, tidak tertulis, mudah dimengerti, serta dilaksanakan

berdasarkan saling percaya dan mempercayai.⁸⁹ Hukum adat tidak semua memiliki tatanan tertulis dan terbukukan, sehingga bentuk hukum adat terbagi menjadi dua; hukum adat tertulis dan hukum adat tidak tertulis. Pada aspek penindakan, juga tidak semua berdasarkan aturan yang tertulis, melainkan ada pula sanksi yang tidak tertulis, berbentuk rasa yang muncul pada setiap pelaku hukum adat yang disebut sebagai sanksi sosial.

Islam sangat mengakui setiap kebiasaan yang memiliki nilai kearifan dan kebijakan. Tuntutan atas kearifan dan kebijakan tersebut berdasarkan nilai kemaslahatan hukum Islam. Maka sangat rasional, apabila disebutkan bahwa agama Islam mengakui terhadap adat kebudayaan lokal yang produktif sepanjang tidak bertentangan dengan akidah dan tidak mengotori sifat prinsip Islam. Eksistensi kebudayaan lokal adalah keniscayaan, selagi memiliki nilai kemaslahatan dan kerahmatan bagi kehidupan manusia. Meluasnya islam dengan perangkat hukumnya tentu melintasi kebudayaan sebuah masyarakat tertentu.⁹⁰ sehingga sikap akomodatif dan sinkretis perlu dikedepankan demi tercapainya keseimbangan dalam kehidupan manusia. Hukum adat memiliki standar sama dengan semangat hukum islam, yaitu menciptakan ketertiban sosial.

⁸⁹ Sumanto, Dedi. "Hukum Adat Di Indonesia Perspektif Sosiologi Dan Antropologi Hukum Islam." *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)* 17.2 (2018): 181.

⁹⁰ Setiyawan, A. (2012). Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat (‘Urf) Dalam Islam. *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 13(2), 211.

Hukum islam mengintrodusir dua kata dalam mendefinisikan sebuah adat kebiasaan, yakni adat dan *urf*. Dua kata tersebut memiliki ruang perdebatan yang sangat panjang dan lama. Hal tersebut terjadi karena definisi keduanya secara harfiah memiliki makna yang berbeda, meski dalam penyebutan dan aplikasinya memiliki sisi kesamaan. Bahkan cenderung dipahami sebagai suatu kata yang sinonim, yang tidak memiliki perbedaan secara substantif. Adat secara bahasa diambil dari kata *al-audu* yang memiliki arti pengulangan. Sedangkan *urf* memiliki arti dikenal, dibiasakan, serta dianggap baik dan diterima oleh masyarakat.⁹¹

Terdapat perbedaan yang sangat mendasar dari adat dan *urf*.⁹² Meskipun keduanya dapat dikompromikan, dengan ungkapan bahwa setiap *urf* adalah adat, sedangkan adat tidak

⁹¹ Muhammad Husin Abdul Ghaffar, *al-Qawaid al-Fiqhiyah baina Ashalati wa Taujih*, Maktabah Syamilah, 3.

⁹² Pada kitab al-Wajiz karya Muhammad Sidqi Ali Burno mengungkapkan sebagai berikut;

حينما عرّف بعضهم العادة قال: (العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول)، فعلى هذا فالعرف هو العادة المعروفة، فالعرف والعادة لفظان بمعنى واحد من حيث الماصدق - أي من حيث ما يدل عليه لفظاهما اصطلاحاً ويصدقان عليه، وهو العادة المعروفة - وإن كان مختلفين حيث المقهوم - اللغوي - حيث أن مفهوم كل واحد منهما مختلف عن الآخر. فالعادة هي العود والتكرار، والعرف هو المتعارف.

(Ketika sebagian dari ulama mendefinisikan adat, lalu berkata: (adat dan *urf* adalah apa yang telah menetap dalam jiwa berdasarkan akal dan diterima oleh akal yang sehat), maka menurut pendapat ini adat adalah kebiasaan yang *ma`ruf*. kebiasaan – walaupun berbeda n dari segi konsep – kebahasaan – karena konsep masing-masing berbeda satu sama lain. Kebiasaan adalah pengulangan dan pengulangan, sedangkan *urf* adalah kebiasaan yang sudah mapan dan dikenal). Lihat Muhammad Sidqi Ali Burno, *al-Wajiz fi Idahi Qawaid al-Fiqh al-Kulliyah*, Maktabah syamilah, 276.

semuanya *urf*. Secara konseptual, adat merupakan segala sesuatu yang dibiasakan oleh masyarakat dan dilaksanakan secara berulang-ulang, baik dikerjakan secara individu maupun secara kolektif masyarakat. Sedangkan *urf* adalah sesuatu yang disepakati oleh masyarakat atau kelompok masyarakat.⁹³ Oleh karena itu, perbedaan antara adat dan *urf* sangatlah sedikit dan tidak mencolok. Perbedaan pada istilah keduanya adalah pada aspek praktisnya. Adat berjalan begitu saja dan berulang-ulang, sedangkan *urf* berjalannya berdasarkan kesepakatan kelompok tertentu.

Pada tatanan pelaksanaan hukum, banyak sekali kasus hukum yang menggunakan hukum adat sebagai landasan untuk penyelesaian persengketaan, baik dari aspek ibadah, sosial maupun pada aspek muamalah. Hal itu terjadi, karena tidak semua kasus di masyarakat memiliki ketentuan hukum yang tertulis, baik secara nash, fiqh, dan undang-undang daerahnya. Sehingga setiap pekerjaan dan aktivitas manusia dapat dibuat hujjah dan wajib mengamalkannya. Muhammad Shidqi Ali Burnu menyebutkan bahwa adat bisa menjadi hukum, sepanjang tidak ada hukum yang lebih sharih yang mengunggulinya.⁹⁴ Dalam kitab *al-Wajiz*, al-Burnu menyebutkan bahwa adat menjadi hukum karena mendapatkan legalitas dari hukum

⁹³ Muhammad Husin Abdul Ghaffar, *al-Qawaid al-Fiqhiyah baina Ashalati wa Taujih*,...4.

⁹⁴ Muhammad Shidqi al-Burnu, *Mausuah al-Qowaid al-Fiqhiyah*, Maktabah Syamilah, 337.

syariah, jika memang tidak ada nash yang membedakan pada hukum adat tersebut.

أن (للعادة في نظر الشارع حاكمية تخضع لها أحكام التصرفات، فثبتت تلك الأحكام على وفق ما تقضي به العادة أو العرف إذا لم يكن هناك نص شرعي مخالف لتلك العادة)⁹⁵

Teks di atas menunjukkan bahwa hukum adat yang berjalan pada kehidupan masyarakat adalah hukum adat yang tidak secara eksplisit ditentukan lain oleh nash al-Qur'an maupun al-hadits. Sehingga mendapatkan legalitas dan legitimasi hukum Islam. Jika terdapat aturan nash yang secara tegas membedai terhadap nash, maka hukum adat tersebut tidak boleh digunakan. Nash syariah dalam keterangan ini adalah nash qath'i yang secara jelas termuat dalam ketentuan al-Qur'an.

Hukum perkawinan adalah sebuah aturan yang dalam al-Qur'an tidak secara tegas mengatur struktur dan komposisi aturannya. Al-Qur'an secara implisit mengatur tentang perkawinan dengan bentuk keumuman ayat. Ayat hukum perkawinan tersebar di beberapa ayat yang sekaligus dengan kasus atau *asbab al-nuzul* ayat tersebut diturunkan. Mulai dari tentang perkawinan, perceraian, serta kasus-kasus lain yang sering terjadi dalam keluarga. Oleh karena bentuk aturan yang sangat umum dalam pernikahan, maka hukum perkawinan memiliki konstruksi berbeda-beda antara beberapa mujtahid tentang konsepsi hukum perkawinan.

⁹⁵ Muhammad Shidqi Al-Burnu, *al-Wajiz fi Idahi Qowaid al-Fiqh al-Kulliyah*, Maktabah syamilah, 276.

Beberapa kitab fiqh, telah mengatur tentang aspek perkawinan secara rinci, dengan tetap mengacu terhadap nash al-Qur`an. Selain itu, rumusan hukum perkawinan fiqh merupakan refleksi atas kasus yang dialami masyarakat, dimana fiqh tersebut disusun. Oleh karena itu, aspek sosial dan adat menjadi sorotan utama dalam perumusan hukum perkawinan. Hukum perkawinan yang bersinggungan dengan adat kebiasaan masyarakat akan mengalami dua kenyataan; saling melengkapi dan saling melepaskan. Kedua kenyataan akan mengalami saling melengkapi, bilamana hukum perkawinan tidak memiliki corak yang bertentangan dengan adat. Sedangkan hukum adat dan perkawinan akan mengalami pertentangan dan saling menegasi, ketika kedua komponen tersebut bercorak saling bertentangan dan berhadap-hadapan.

Hukum adat merupakan salah satu yang melegitimasi adanya beberapa ketentuan hukum perkawinan yang lahir dari konstruksi kebudayaan dan kearifan lokal. Beberapa ketentuan hukum perkawinan yang lahir dari islam mampu saling melengkapi satu dengan yang lain. Hukum perkawinan islam tidak serta merta meniadakan aspek kebudayaan lokal yang sudah tumbuh subur dalam kehidupan masyarakat. Hukum perkawinan islam acapkali memberikan kesimpulan yang sinkretis, meskipun sejatinya ada pula hukum islam menegasi ketentuan-ketentuan adat yang jauh dari kemaslahatan hukum perkawinan islam.

C. Hukum Perkawinan antara Pluralisme dan Sentralisme

Menyitir pernyataan Dedy Sumardi, bahwa Pluralisme hukum muncul berawal dari sebuah realitas masyarakat majemuk dan saling berinteraksi satu sama lain sesuai dengan identitas yang dimiliki.⁹⁶

Tata nilai dan norma yang beragam dan hidup dalam kehidupan masyarakat yang majemuk menjadi pemicu terbentuknya sebuah aturan dengan berbasis pada keragaman dan keunikan nilai-nilai itu sendiri. Dalam pluralisme hukum mempercayai bahwa yang menjadi subyek hukum adalah manusia itu sendiri dan tatanan nilai yang hidup menjadi bagian sandaran keberlangsungan hukum yang diantunya, berbeda dengan hukum yang sentralistik yang subyek dan wadahnya adalah Negara dan manusia menjadi obyek dari hukum yang dibentuk oleh sebuah Negara itu sendiri. Kendati demikian, sudah menjadi kodrat dan kesepakatan bersama bangsa Indonesia bahwa segala kebijakan Pemerintahnya termasuk bidang tata hukum bersumber dan bermuara dari dan ke UUD 1945.⁹⁷ Artinya Negara Indonesia berdasarkan pada Negara hukum (*rechtstaats*), yang segala aturannya terpusatkan pada aturan yang dikonstruksi oleh pemerintah. Maka tidak heran, jika kemudian disimpulkan bahwa dalam tinjauan

⁹⁶ Dedy Sumardi, "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen", dalam *As-Syir ah Jurnal Ilmu SYariah dan Hukum*, Vol 50 No 2, 2016, 482.

⁹⁷ Yaswirman, *Hukum Keluarga –Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam masyarakat Matrilineal Minangkabau*, (Depok: Raja Grafindo Persada, 2017), 44.

sejarahnya, Pluralisme hukum di Indonesia mulai disadari sejak masa pemerintahan Hindia Belanda.⁹⁸

Perbincangan mengenai pluralisme hukum bukanlah suatu yang baru dalam diskursus hukum, ini terkandung dalam konsep rahmatan lil 'alamin, yang didukung oleh sejumlah ayat al-Qur'an dan praktek Nabi. Catatan sejarah membuktikan keragaman budaya, suku, kasta sosial masyarakat Arab mendapat pengakuan dalam tradisi keislaman, meskipun masih terdapat perbedaan cara pandang dari suku-suku atau kabilah-kabilah Arab, namun perbedaan tersebut dapat disatukan dalam perjanjian bersama.⁹⁹

Dalam konteks Indonesia, kemajemukan merupakan suatu kenyataan sosial. Pembentukan dan penerapan hukum pada kondisi plural ini, secara ideal seharusnya memperhatikan dan menyesuaikan pada kondisi sosial budaya masyarakat yang majemuk.¹⁰⁰ Sehingga, pluralisme hukum merupakan turunan dari realitas pluralisme sosial.¹⁰¹ Oleh karenanya, hukum tidak dimaknai secara positivistik nan sempit hanya sebagai hukum

⁹⁸ Murdan, "Pluralisme Hukum (Adat Dan Islam) Di Indonesia" *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam Vol 1 No 1* (Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2016), 50.

⁹⁹ Dedy Sumardi, "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen", 483.

¹⁰⁰ Tine Suartina, "Pluralisme Hukum Dan Sistem Perkawinan Wong Sikep1 Legal Pluralism And The Marriage System Of Wong Sikep" 16, no. 3 (2014): 12.

¹⁰¹ Bakti, "Pluralisme Hukum dalam Mekanisme Penyelesaian Sengketa Sumber Daya Alam di Aceh," no. 65 (2015): 129.

positif (hukum negara), melainkan secara luas sebagai berbagai macam aturan internal dalam berbagai macam organisasi sosial.¹⁰² Para legal pluralis pada masa permulaan mengajukan konsep pluralisme hukum, meskipun agak bervariasi. Namun pada dasarnya mengacu pada adanya lebih dari satu sistem hukum yang secara bersama-sama berada dalam lapangan sosial yang sama.¹⁰³

Sebagai dampak dari negara bangsa, bentuk sistem hukum memiliki postulat yang seragam. Segala aturan hukum terpusat dan seragam dalam satu sistem yang dibuat oleh sistem pemerintahan negara bangsa. Pendekatan modern terhadap hukum berpengaruh terhadap epistemologi hukum, dengan pandangan bahwa hukum sebagai faktor utama dalam mengkoordinasi dan mengatur berbagai sub sistem kompleks yang menciptakan masyarakat modern.¹⁰⁴ Sehingga menganggap segala aktivitas sosial terakomodir dalam satu sistem hukum yang tekonstruk oleh negara modern, yaitu negara bangsa. Hukum dianggapnya sebagai hirarki penataan proposisi normatif yang otonom, seragam dan eksklusif.

¹⁰² e. Joeni Arianto Kurniawan, "Pluralisme Hukum Dan Urgensi Kajian Socio-Legal Menuju Studi Dan Pengembangan Hukum Yang Berkeadilan Sosial," *Yuridika* 27, no. 1 (10 Januari 2012): 31, <https://doi.org/10.20473/ydk.v27i1.284>.

¹⁰³ Sulistyowati Irianto, "Sejarah Dan Perkembangan Pemikiran Pluralisme Hukum Dan Konsekuensi Metodologisnya," *Jurnal Hukum & Pembangunan* 33, no. 4 (22 Juni 2017): 491, <https://doi.org/10.21143/jhp.vol33.no4.1425>.

¹⁰⁴ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*,4.

Ada beberapa karakteristik tentang keberlakuan sistem hukum modern. *Pertama*, penerapan hukum seragam. Tidak ada dualisme, apalagi pluralisme. Hukum berjalan atas kontrol dan kendali satu sistem yang terpusat pada kontrol pemerintah pusat dalam sebuah negara bangsa. Hukum yang dibentuk tidak didasarkan pada sektor personal, melainkan pada kemajemukan yang melatari sebuah negara bangsa. Tidak ada perbedaan dalam hukum modern dalam aspek keseragaman, baik suku, agama, lokalitas dan jenis kelamin.

Kedua, hukum bersifat transaksional. Dalam arti transaksional adalah hukum modern didasarkan pada kesepakatan yang dibuat secara bebas melalui perwakilan rakyat. Tidak didasarkan pada identitas pribadi yang melekat pada diri personal dan kelompok. *Ketiga*, hukum bersifat universal. Dengan pengertian bahwa produk hukum yang dihasilkan dapat menjadi aturan secara umum. Oleh karenanya hukum modern bersifat homogen. Jenis hukum yang diterapkan sama dalam tatanan nasional sebuah negara bangsa.

Keempat, bersifat hirarkis. Segala bentuk administrasi hukum terpadu dalam institusi nasional yang dibentuk oleh pemerintah. Sehingga dengan begitu, hukum yang berjalan dalam kehidupan masyarakat harus sesuai dengan standar nasional yang telah berlaku, dalam hal ini agar hukum yang berjalan di masyarakat selalu bisa terkontrol dan mudah diprediksi. *Kelima*, organisasi hukum birokratis. Prosedur-prosedur yang dibangun dalam sistem hukum modern mengacu

pada semangat keseragaman, serta pemutusan kasus-kasus didasarkan pada normatif tulisan yang terbentuk dalam pasal-pasal hukum. *Keenam*, hukum modern itu rasional. Dengan pengertian bahwa segala produk hukum didasarkan pada aspek yang ternalar, seperti sumbernya dapat diketahui dalam sumber-sumber tertulis, sehingga dianggapnya tidak perlu adanya intervensi dari elemen-elemen luar yang irrasional, seperti agama dan teologi. *Ketujuh*, yang menjalankan hukum mesti profesional. *Delapan*, membutuhkan pengacara. *Sembilan*, peluang amandemen hukum, artinya fleksibilitas hukum modern terbuka bebas. Sehingga dalam hukum modern, tidak ada nilai-nilai kebekuan dan sakralitas hukum.

Irianto menyebutkan, pada abad ke 19, keanekaragaman hukum mendapat anggapan sebagai gejala dari evolusi hukum, yang berpusat pada perkembangan dan pertumbuhan hukum. Sedangkan pada abad ke 20 ditanggapi sebagai gejala dari terjadinya pluralisme hukum.¹⁰⁵ Sedangkan Indonesia dengan Negara kesatuan dalam bingkai pluralitas, menjadi dampak dari adanya pluralitas hukum tersebut. Dalam satu sisi keberagaman ini dapat dipandang sebagai suatu kekuatan.¹⁰⁶ Sedangkan pada

¹⁰⁵ Sulistyowati Irianto, "Sejarah Dan Perkembangan Pemikiran Pluralisme Hukum Dan Konsekuensi Metodologisnya," *Jurnal Hukum & Pembangunan* 33, no. 4 (22 Juni 2017): 491, <https://doi.org/10.21143/jhp.vol33.no4.1425>.

¹⁰⁶ Novita Dewi Masyithoh, "Dialektika Pluralisme Hukum: Upaya Penyelesaian Masalah Ancaman Keberagaman dan Keberagaman di Indonesia," *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 24, no. 2 (15 Desember 2016): 360, <https://doi.org/10.21580/ws.24.2.1289>.

sisi yang lain, berdampak besar terhadap pelaksanaan hukum yang telah disepakati menjadi hukum legal, karena akan berbenturan dan berkontestasi dengan norma atau pranata sosial yang melingkupinya.

Werner Menski yang dikutip oleh Sumardi mengungkapkan bahwa *The Legal System of Asia and Africa* mendefinisikan pluralisme hukum (legal pluralisme) yaitu pendekatan dalam memahami pertalian antara hukum Negara (*positive law*), aspek kemasyarakatan (*socio-legal approach*) dan natural law (bisa saja berupa moral, ethic, atau religion).¹⁰⁷ Pluralisme hukum muncul berawal dari sebuah realitas masyarakat majemuk dan saling berinteraksi satu sama lain sesuai dengan identitas yang dimiliki.¹⁰⁸ Sistem hukum yang hidup di masyarakat tidak dipengaruhi oleh sistem tunggal. Heterogenitas sosial, adat, budaya, dan sikap keberagamaan menjadi pemicu atas hukum yang hidup dalam pelaksanaan hukum maupun pluralisme hukum. sehingga hukum menjelma sebagai sistem nilai norma, bukan sekedar aturan hukum yang mengikat. Pluralisme hukum secara umum didefinisikan sebagai situasi dimana terdapat dua atau sistem hukum yang berada dalam suatu kehidupan sosial.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Dedy Sumardi, "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen," *As-Syariah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum* 50, no. 2 (2016): 489.

¹⁰⁸ Sumardi, 482.

¹⁰⁹ Setiawan, "Pluralisme Hukum Islam, Sebuah Pembacaan Awal" 12 No 1 (T.T.): 40, <https://doi.org/10.21831/Hum.V12i1.3650>.

Dalam konteks Indonesia, kemajemukan merupakan suatu kenyataan sosial.¹¹⁰ sehingga idealnya setiap produk hukum yang dihasilkan dan diterapkan pada kondisi plural, perlu memperhatikan aspek sosial yang tercipta dalam masyarakat majemuk tersebut. Dalam prakteknya pluralisme hukum, terjadi pada segala situasi, dan merupakan sesuatu yang berlaku umum dalam kehidupan masyarakat, dimana setiap hukum dan institusi hukum yang berlaku dalam suatu masyarakat tidak tergabung dalam atau bersumber pada satu sistem tetapi bersumber pada tiap aktivitas pengaturan diri sendiri yang ada pada berbagai wilayah sosial yang beragam.¹¹¹ Teleologi pluralisme hukum secara praksis *pertama*, sebagai media penyemaian tata aturan lokal. Baik yang telah ada, maupun yang akan dikonstruksi untuk merespon perkembangan kebutuhan yang bersifat lokal. *Kedua*, sebagai benteng bagi sebuah kelompok dari pengaruh dan intervensi *value* eksternal yang bertentangan dengan cita-cita kelompok tertentu, dengan mengatakan bahwa di masyarakat yang bersangkutan telah terdapat tata aturan. Hak-hak setiap kelompok untuk menjalankan setiap aturan mesti dihormati dan

¹¹⁰ Tine Suartina, "Pluralisme Hukum Dan Sistem Perkawinan Wong Sikep1 Legal Pluralism And The Marriage System Of Wong Sikep" 16, no. 3 (2014): 399.

¹¹¹ Setiawan, "Pluralisme Hukum Islam, Sebuah Pembacaan Awal," 40.

harus diberi fasilitas. Dan *ketiga*, menjadi “energizer” bagi bangkit dan bekerjanya sistem sosial lokal.¹¹²

Gagasan pluralisme hukum merupakan bagian dari upaya mempertahankan keteraturan atau tertib sosial (*sosial order*), dan tidak sama sekali merupakan upaya keteraturan hukum (*legal order*) yang diproduksi oleh kewenangan dan kekuasaan sebuah Negara. Meskipun dalam beberapa kenyataan, pluralisme hukum dipengaruhi oleh aktivitas Pluralitas kebudayaan (termasuk hukum) yang sering didekati dengan ancaman konflik. Dalam pemikiran konflik ini, lazimnya permasalahan difokuskan pada situasi persaingan antara ego dengan alam pikiran individu; antara loyalitas etnik, agama dan kepercayaan dengan loyalitas nasional.¹¹³

Dalam sejarah pembangunan hukum Islam, telah secara *defacto* adanya banyak hukum yang menjadi sandaran masyarakat muslim, sebagai bukti bahwa dialog antara beberapa sistem dalam Islam memang menjadi bagian yang tak pernah lekang, dialektika yang dimaksud tidak hanya sekedar pada aspek teologi semata, tetapi dari aspek sosial, ekonomi, bahkan hukum yang hidup dalam kehidupan sosial. Pluralisme hukum dalam Islam terkenal dua dua prinsip dalam aspek implementasinya,

¹¹²<https://docplayer.info/71703220-Pluralisme-hukum-dalam-pengalaman-menggugat-kepastian-dan-keadilan-sentralisme-hukum-1.html>. Diakses pada tanggal 11/Des/2020.

¹¹³ Rikardo Simarmata, “Mencari Karakter Aksional Dalam Pluralisme Hukum”, Dalam *Pluralisme Hukum Sebuah Pendekatan Interdisiplin*, (Jakarta: HuMa, 2005), 8.

yaitu sentralitas-pluralitas atau pluralitas-sentralitas. Prinsip sentralitas yang dimaksud adalah bentuk penyederhanaan syariah menjadi sebuah aturan fiqh. Sedangkan pluralitas-sentralitas kelanjutan penyederhanaan dari konsep hukum dalam arti fikih menjadi konsep hukum konkrit sesuai dengan perkembangan masyarakat yang sarat dengan perbedaan pendapat.¹¹⁴

Law may regulate people equally, but people are not equal structurally (hukum mungkin mengatur masyarakat secara sama, tetapi masyarakat tidaklah setara secara struktural), kenyataan ini berakibat pada aspek hukum sentralitas yang tidak maksimal. memang secara normatif hukum, masyarakat Indonesia dituntut untuk mengikuti secara imperatif atas segala produk hukum yang lahir dari proses legislasi nasional, artinya prinsip *equality before the law* telah tertuang secara eksplisit dalam UUD 1945 pada pasal 27 ayat 1 yang berbunyi “Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya”. akan tetapi, fakta menunjukkan bahwa stratifikasi sosial menjadikan hukum sentralitas yang berpusat pada Negara belum secara maksimal memberikan kepastian dan keadilan hukum, artinya sentralitas hukum masih belum sepenuhnya memberikan dampak solutif bagi kebaikan hukum di Indonesia.

¹¹⁴ Sumardi, “Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen,” 489.

Dalam konseptualisasi pluralisme hukum terdapat dua hal penting yang perlu dikemukakan.¹¹⁵ *Pertama*: apabila positivisme hukum membangun konsep hukum (hanya) sebagai hukum positif sehingga keberadaan lembaga negara sebagai satu-satunya lembaga yang sah yang menciptakan hukum, dengan demikian pluralisme hukum berlaku sebaliknya, yakni hukum tidak memiliki keterkaitan dengan konstitusi dan eksistensi Negara. *kedua* konstruksi hukum tidak dimaknai secara positivistik nan sempit hanya sebagai hukum positif (hukum negara), melainkan secara luas sebagai berbagai macam aturan internal dalam berbagai macam organisasi sosial. pandangan kedua ini dikuatkan oleh pernyataan Sally Falk Moore yang mengatakan bahwa ruang sosial antar Negara dan seorang subjek bukanlah sebuah ruang normative yang vakum, melainkan penuh diisi oleh berbagai institusi sosial dengan aturannya masing-masing.¹¹⁶ Smith mengatakan bahwa kelompok sosial/kooperasi adalah unit paling mendasar dalam struktur sosial sekaligus sebagai sumber dari setiap tindakan politik, di mana keanggotaan dari seorang individu dalam kelompok sosial itulah yang menjadi sumber utama munculnya hak dan kewajiban yang melekat pada

¹¹⁵ E. Joeni Arianto Kurniawan, "Pluralisme Hukum Dan Urgensi Kajian Socio-Legal Menuju Studi Dan Pengembangan Hukum Yang Berkeadilan Sosial," *Yuridika* 27, no. 1 (10 Januari 2012): 31, <https://doi.org/10.20473/ydk.v27i1.284>.

¹¹⁶ John Griffiths, "What is Legal Pluralism?" *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* Number 24, the Foundation for the Journal of Legal Pluralism, 1986, 34.

individu tersebut.¹¹⁷ Pendukung pluralisme menyatakan bentuk dasar dari sebuah hukum bukan lahir dari sebuah institusi Negara, melainkan tatanan internal dari setiap relasi dan interaksi sosial masyarakat, sebagaimana pernyataan Eugen Ehrlich yang dikutip oleh Kurniawan.¹¹⁸ Pluralisme hukum mengembangkan model aturan interaktif antara *legal law*, moralitas/etika/agama dan norma-norma sosio-kultural.¹¹⁹ alasan konkretnya, hukum dituntut berperan untuk melampaui batas-batas normativitas hukum, sehingga dapat menyentuh akar persoalan.¹²⁰

Perjalanan hukum perkawinan Islam tidak lepas dari hegemoni realitas adat dan sosial yang melingkupinya, sehingga Indonesia dapat pula dikategorikan sebagai negara yang terdiri dari beragam suku bangsa, dimana setiap suku bangsa memiliki ragam adat dan budaya tersendiri yang menambah khazanah kekayaan nusantara, salah satunya adalah perkawinan.¹²¹ maka tidak dapat dipungkiri, bahwa keberadaan adat dan sosial juga menjadi hal yang dapat mempengaruhi bentuk dan konstruk perkawinan di daerahnya, meskipun secara nasional telah

¹¹⁷ John Griffiths, "What is Legal Pluralism?" *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* Number 24, the Foundation for the Journal of Legal Pluralism...18.

¹¹⁸ Kurniawan, "Pluralisme Hukum Dan Urgensi Kajian Socio-Legal Menuju Studi Dan Pengembangan Hukum Yang Berkeadilan Sosial," 32.

¹¹⁹ I Putu Sastra Wibawa, "Hukum Tidak Tunggal: Potret Pluralisme Hukum Dalam Pengaturan Kawasan Tempat Suci Pura Uluwatu Di Bali," 2018, 49.

¹²⁰ Masyithoh, "Dialektika Pluralisme Hukum," 362.

¹²¹ Muhammad Siddiq Armia, "Wajah Antropologi Dan Sosiologi Hukum Keluarga Di Beberapa Daerah Indonesia," t.t., 9.

memiliki aturan hukum yang baku, yaitu UU No 01 tahun 1974 tentang UU Perkawinan. namun, UU Perkawinan tersebut tentu harus terjamin telah melewati uji kesesuaian dengan nilai adat istiadat yang berlaku di tengah kehidupan masyarakat, karena Apabila berlakunya suatu undang-undang bertentangan dengan nilai-nilai dan norma–norma hukum yang hidup dan berlaku dalam masyarakatnya, tentunya akan mendapat penolakan.¹²²

Secara falsafah, pembentukan sebuah hukum, tak terkecuali hukum perkawinan, sekurang-kurangnya harus memenuhi tiga hal yaitu (1) nilai filosofis yang berintikan rasa keadilan dan kebenaran; (2) nilai sosiologis sesuai dengan tata nilai budaya yang berlaku di masyarakat; dan (3) nilai yuridis yang sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku.¹²³ tentu perspektif yang demikian, apabila hukum perkawinan yang dimaksud menganut sistem sentralistik, yang dibuat oleh konstitusi Negara. tentu dalam konsep kemajemukan dan pluralitas sebuah bangsa, syarat-syarat yang demikian akan terganjal dalam ihwal menampung segala aspek sosial yang hidup di tengah kehidupan masyarakat yang tidak tunggal, seperti Indonesia. sehingga, keberadaan hukum yang sentralistik mendapatkan tantangan besar dalam rangka pelaksanaan dan implementasinya.

¹²² Lastuti Abubakar, “Revitalisasi Hukum Adat Sebagai Sumber Hukum Dalam Membangun Sistem Hukum Indonesia” 13, No. 2 (2013): 322.

¹²³ Erwinsyahbana, T. (2012). Sistem Hukum Perkawinan Pada Negara Hukum Berdasarkan Pancasila. *Jurnal Ilmu Hukum*, 3(1). 5.

Potret pelaksanaan hukum perkawinan di Indonesia, masih terlihat oleh tumpang tindihnya beberapa aturan atau norma yang hidup dalam masyarakat. Meskipun hukum perkawinan sudah menjadi aturan yang sentral dan terunifikasi, tetapi pelaksanaannya masih jauh panggang dari api. Hukum perkawinan masih tampak berjalan berdampingan antara hukum Negara (UU Perkawinan No 01 1974) dengan hukum yang hidup, seperti hukum agama Islam (fiqh) dan hukum adat. Antara beberapa hukum tersebut terlihat adanya sebagian hukum yang saling berkontestasi, seperti perkawinan paksa dan perkawinan anak. Ada pula yang terlihat harmonis, seperti perkawinan anak pada aspek pemberian dispensasi, serta perkawinan poligami.

Hukum merupakan pakaian masyarakat yang harus sesuai ukuran dan jahitannya dengan kebutuhan masyarakat (*law is clothes the living body of society*)¹²⁴. Keselarasan dan kesesuaian dengan konstruksi masyarakat, menjadi unsur penting dalam sebuah hukum. Sementara di sisi lain, NKRI menjadi pandangan yang kuat untuk menata dan mengelola pluralitas yang artinya berbeda-beda tapi satu tujuan, berbangsa-bangsa tapi satu nakhoda, bersuku-suku, tapi satu tujuan, yang pada konsekuensinya, ada komposisi hukum yang memayungi Indonesia secara nasional yang mengelaborasi dan memuat unsur-unsur kebudayaan Indonesia. oleh karena itu, komposisi hukum perkawinan tidak boleh menitik beratkan pada system

¹²⁴ Dadan Muttaqien, *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, UII-Press, Yogyakarta, Edisi Kedua, 1999, 80.

yang monolistik dan tunggal, tetapi tetapi sebagai refleksi pluralisme, dimana hukum dilihat sebagai suatu konstruksi kebudayaan dari bangsa yang menjadi tujuan pengaturannya.¹²⁵

Konsep pluralisme hukum bukanlah wacana yang sungguh-sungguh baru bagi kehidupan hukum di Indonesia utamanya bila permasalahan ini ditinjau dari sudut sejarah hukum.¹²⁶ tentu permasalahan yang mengitarinya adalah pengaruh dan yang melatari terbentuknya hukum dalam masyarakat Indonesia, dalam hal ini adat dan agama. sehingga meskipun sudah terbentuk sebuah aturan hukum yang sentralistik, menjadi suatu hal yang sulit dalam implementasi dan supremasinya, apalagi isu-isu hukum perkawinan adalah persoalan hukum yang sensitive sosial dan budaya.

Dalam tinjauan bentuk-bentuk hukum yang berjalan di Indonesia, Ratno Lukito yang dikutip oleh Ahmad Ubbe¹²⁷, menyimpulkan pada tiga konstruksi hukum sebagai akibat dari pluralisme hukum yaitu: *pertama*: Hukum Resmi, adalah sistem hukum yang diresmikan oleh otoritas negara yang sah. Termasuk juga dalam kategori ini, adalah hukum yang bersumber dari

¹²⁵ Marzuki, Laica. *Siri' Bagian Kesadaran Hukum Bugis Makassar (Sebuah Telaah Filsafat Hukum)*, Ujung Pandang: Hasanuddin Universitas Press, 1995. 12.

¹²⁶ Ubbe, A. (2016). Interaksi Antar Hukum Dan Pengaruhnya Terhadap Penerapan Undang-Undang Perkawinan. *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*, 16(2), 147-156. 148.

¹²⁷ Ubbe, A. (2016). Interaksi Antar Hukum Dan Pengaruhnya Terhadap Penerapan Undang-Undang Perkawinan. *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*,150.

agama, adat istiadat, kebiasaan yang diterima oleh hukum resmi dan diberlakukan sebagai hukum negara. *Kedua*: Hukum tidak resmi, adalah hukum yang tidak disahkan oleh otoritas negara yang sah, tetapi didalam praktiknya didukung oleh kelompok masyarakat tertentu, di dalam maupun diluar ikatan negara. Disini dicatat khususnya meliputi hukum-hukum yang memiliki pengaruh terhadap epektifitas, mengubah atau melemahkan hukum negara itu. *Ketiga*: Postulat hukum, (resmi dan tidak resmi) tertentu yang berfungsi menjustifikasi dan mengarahkan efektivitas hukum disebut pertama dan kedua.

Kenyataan sistem hukum dan pelaksanaannya yang pluralistik ini menunjukkan bahwa hukum tidak bisa dipisahkan dari nilai-nilai yang dianut oleh suatu masyarakat.¹²⁸ Sehingga memaksakan sebuah sistem hukum yang sentralistik pada masyarakat tidak dapat dilakukan, bahkan –besar kemungkinan–mendapat penolakan.¹²⁹ Apalagi nilai-nilai yang membentuk pranata hukum adalah agama yang diyakininya serta adat istiadat yang melingkupinya. Oleh karena itu, pranata hukum perkawinan yang berlatar agama atau golongan akan terus hidup dan berjalan, sepanjang pranata hukum tersebut masih diyakini dapat

¹²⁸ Eman Suparman, *Hukum Perselisihan (Conflictenrecht) pertautan sistem hukum dan Konflik Kompetensi dalam Pluralisme Hukum Bangsa Pribumi,*79.

¹²⁹ Pernyataan ini bukan untuk mengeneralisir semua sistem hukum yang ada, masih banyak ketentuan hukum yang mampu dan bisa diunifikasi menjadi aturan yang padu.

memenuhi kebutuhan serta memberikan keadilan dan kemaslahatan.

D. Resolusi Kontestasi Pluralisme Hukum

Keadaan hukum yang beragam merupakan cerminan dari bangsa yang majemuk dan plural. Masyarakat yang masih kuat aspek keagamaan dan kearifan lokalnya akan lebih tampak heterogenitas dalam melaksanakan dan menaati sebuah hukum. Ragam hukum perkawinan yang ada pada masyarakat memberikan dampak yang sangat substantif bagi perjalanan sebuah hukum, baik pada hukum yang sudah hidup, maupun bentuk hukum yang sudah tersentralisasi dalam bentuk undang-undang. Akibat dari hal tersebut, beberapa sistem hukum mengalami kontestasi dan dianggap saling menegasi antar satu dengan lainnya.

Kontestasi hukum menuntut adanya resolusi untuk menjadikan sistem hukum tidak saling menegasi dan stereotipikal. Resolusi merupakan rencana dalam memecahkan adanya kontestasi pluralisme hukum perkawinan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Secara operasional, resolusi merupakan langkah dalam menyelesaikan dan mencari solusi dalam suatu kontestasi. Pluralisme hukum perkawinan merupakan cikal bakal dari konflikual dalam sistem hukum. Setiap konflik baik dalam tatanan sosial maupun sistemnya, perlu adanya resolusi sebagai bentuk jalan keluar bagi terjaminnya kemaslahatan dan kemanfaatan.

Konflik tidak hanya diartikan sebagai bentuk percekocokan dan perselisihan dalam bentuk fisik. Akan tetapi perselisihan dalam konsep dan sandaran hukum bisa menjadi bagian dari konflik itu sendiri. Perselisihan konsep hukum dalam kehidupan sosial terdapat dua konsep konflik; konflik kewenangan dan konflik sosial. Konflik kewenangan merupakan pembagian antara dua atau lebih kekuasaan dalam penerapan hukum. Sedangkan konflik sosial merupakan pertentangan antara anggota masyarakat yang terjadi akibat dari adanya beberapa sandaran hukum.

Konflik sandaran hukum dilatarbelakangi oleh perbedaan ciri yang muncul dalam permukaan sosial. Perbedaan-perbedaan bisa karena faktor materi hukum yang memiliki kesimpulan berbeda antar satu dengan lainnya. Ada pula karena faktor perbedaan secara falsafah. Ada pula karena faktor hanya perbedaan satu prinsip saja, yang tidak secara lengkap mengakomodir prinsip hukum secara kolaboratif.

Konflik atas pelaksanaan hukum perkawinan yang plural ini membutuhkan resolusi agar perseteruan dan kontestasi dapat terselesaikan dengan baik. Resolusi merupakan bentuk manajemen konflik hukum yang terjadi pada kehidupan masyarakat. Adanya beberapa sistem hukum dalam kehidupan sosial masyarakat membutuhkan manajemen hukum sebagai langkah resolusi atas kontestasi hukum perkawinan. Manajemen ini kemudian menjadi salah satu langkah akhir dalam

menyelesaikan persoalan kontestasi hukum yang terjadi pada kehidupan masyarakat.

Beberapa sistem hukum perkawinan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat majemuk tidak dapat dipungkiri. Bahwa dalam situasi pluralisme hukum muncul persaingan antar tradisi hukum yang berbeda.¹³⁰ Beberapa sistem resolusi konflik yang dapat dilakukan atas terjadinya kontestasi hukum, diantaranya: mediasi, negosiasi, dan arbitrase dan lain-lain, serta bisa pula menggunakan penyelesaian dengan menggunakan kearifan lokal sebuah daerah.¹³¹

George Simmel yang dikutip oleh irsyadul ibad memberikan cara dalam penyelesaian konflik. Pertama. Kompetisi. Dengan cara membentuk kompetisi antara salah satu pihak yang bersitegang, sehingga dapat diambil salah satu dari keduanya yang menang. Kedua; kompromi atau negosiasi antar pihak-pihak yang bersengketa. Ketiga; rekonsiliasi antar pihak yang memiliki cara pandang yang berbeda dalam masalah yang dipersoalkan. Keempat. saling memaafkan dan tidak menjadikan kontradiksi antara beberapa pihak yang berperkara.¹³²

¹³⁰ "08 Ratno Lukito-Segi Tiga Hukum Internasional" 49 (2015): 163.

¹³¹ Septiyan Hudan Fuadi, "Resolusi Konflik Sosial Perspektif Hukum Islam dan Hukum Adat pada Pemilihan Kepala Desa Bajang Mlarak Ponorogo," *Al-Manhaj: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam* 2, no. 1 (7 April 2020): 93, <https://doi.org/10.37680/almanhaj.v2i1.325>.

¹³² Irsyaadul 'Ibaad, Fita Triyana, dan Rachmad Sukriyanto, "Pendekatan Pendidikan Multikultural Sebagai Resolusi Konflik Di Indonesia,"

Dalam perspektif konflik, ada tiga hal yang muncul sebagai bentuk ekspresi dari perbedaan beberapa sistem hukum; adanya kontradiksi, adanya sikap, dan perilaku yang ditimbulkan. Ketiganya terjadi dalam kehidupan kontestasi yang ada, sehingga pengaruhnya adalah ketidakstabilan sistem hukum.

Pada perspektif lain, pertentangan suatu sumber hukum tidak melulu saling berhadap-hadapan. Akan tetapi ada pula yang saling melengkapi satu dengan lainnya. Posisi hukum yang ada, bisa dapat dikompromikan menjadi suatu sistem hukum yang harmoni dan kolaboratif. Sehingga yang terjadi adalah adanya keberlakuan hukum yang saling melengkapi dan menyempurnakan.

BAB III

KONTESTASI HUKUM PERKAWINAN DI MADURA

A. Undang-undang Perkawinan pada Masyarakat Madura

Sebagai bagian dari Indonesia, masyarakat Madura memiliki tanggung jawab secara hukum untuk mengikuti setiap aturan yang dibangun berdasarkan negara yang melingkupinya. Secara geogefafis, Madura adalah bagian yang tidak melepaskan dari sebuah negara Indonesia, yang secara hukum mengikuti aturan yang telah dibangun oleh sebuah konstruksi negara Indonesia. Aturan hukum yang dibuat oleh negara memiliki konsekuensi logis kepada setiap bangsa Indonesia, secara lebih khusus kepada warga yang ada di Madura.

Secara normatif, hukum yang dibentuk oleh sebuah negara sebagai landasan ber hukum bangsa dan setiap elemen negara. Maka setiap aturan memiliki misi agar setiap persoalan yang dihadapi masyarakat memiliki landasan hukum yang kuat. Hukum menjadi panglima tertinggi pada setiap persoalan yang terjadi di Indonesia. Hal itu sebagai konsekuensi logis dari terbentuknya sebuah negara yang berasaskan negara hukum dan berideologi pancasila. Hukum memiliki fungsi yang amat besar pada keberlanjutan sebuah sistem bernegara. Mengatur tingkah laku bangsa, merawat ketertiban, menjaga keadilan, serta meminimalisir terjadinya ketidaktertiban hukum.

Pada diktum konsiderannya, dibentuknya hukum perkawinan memiliki maksud untuk memenuhi falsafah serta cita-cita hukum nasional. Cita-cita dan falsafah hukum nasional

tersebut adalah sebagai upaya pembinaan hukum nasional. Pembinaan hukum nasional merupakan langkah mempertahankan hukum yang sudah hidup sebelumnya, sekaligus melakukan pembaharuan hukum yang pernah ada dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat di zamannya.

Undang-undang perkawinan No 01 tahun 1974 memiliki maksud untuk mengimplementasikan UUD 1945 pasal 5 ayat 1, Pasal 27 ayat 1¹³³ dan pasal 29, serta TAP MPR nomor IV/MPR/1983. Misi undang-undang dasar sebagai bentuk penguat atas sistem pembinaan hukum yang telah tertuliskan. Hukum perkawinan yang diregistrasikan dengan nomor 01 tahun 1974 adalah bentuk respon atas banyaknya aturan hukum yang ada dan menjadi rujukan masyarakat Indonesia. Sehingga dengan satu aturan hukum yang ada, hukum perkawinan yang berlaku secara nasional dapat terpedomani oleh seluruh masyarakat Indonesia tanpa terkecuali.

Sebagai negara yang majemuk dan plural, Indonesia memiliki dampak yang sangat serius. Sekurang-kurangnya pada aspek pembentukan hukum perkawinan yang merupakan aturan hukum perdata bagi bangsa Indonesia. Pada tahun 1973, undang-undang perkawinan sedang diproses dan upaya legislasi. Tantangan undang-undang perkawinan yang akan disahkan tersebut berhadapan dengan kenyataan bangsa Indonesia yang

¹³³ Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintah wajib menjunjung hukum dan pemerintah itu dengan tidak ada kecualinya.

memiliki ragam suku, bangsa, bahkan pemeluk agama. Keragaman tersebut tentu akan mengalami kesulitan dalam merangkai dan merumuskan sebuah aturan yang memiliki latar belakang yang banyak dan heterogen.

Pembentukan hukum perkawinan yang terformulasi dalam hukum yang tunggal merupakan respon atas kenyataan hukum keluarga pada masa orde lama. Pada orde tersebut hukum keluarga masih terbentuk secara terpisah-pisah. Secara tertulis mengikuti rumusan hukum belanda. Dengan ketentuan bagi orang Indonesia asli berlaku hukum adat, sedangkan bagi orang Indonesia yang beragama islam berlaku hukum keluarga islam,¹³⁴ begitu juga dengan aturan-aturan lain untuk daerah yang tidak disebutkan. Keadaan tersebut memuncak pada tahun 1946 dengan lahirnya aturan tentang pencatatan nikah, talak dan rujuk yang berlaku pada warga jawa dan Madura yang tertuang dalam UU no 22 tahun 1946, yang kemudian aturan tersebut diberlakukan untuk seluruh warga sumatera oleh pemerintah RI Darurat.

Ada beberapa tahapan, bagaimana hukum perkawinan menjadi diskusi penting bagi petinggi di republik ini pada masa orde lama. Pertama pada tahun. Pertama pada tahun sebelum 1946. Kedua pada tahun 1946 lahirnya UU tentang pencatatan perkawinan, talak dan rujuk. Ketiga pada tahun 1947 muncullah instruksi menteri agama tentang pencatatan nikah. Pada tahun

¹³⁴ Ahmad Rajafi, "Hukum Keluarga Islam di Indonesia: dari Orde Lama hingga Orde Reformasi," *Al-'Adalah* 14, no. 2 (30 Desember 2018): 314, <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i2.2059>.

1954 lahirlah aturan tentang keberlakuan UU no 22 1946 untuk seluruh Indonesia, tidak hanya untuk Jawa dan Madura.

Pada perjalanan hukum perkawinan, tahun 1950 sudah ada gerakan dari front wanita di parlemen. Gerakan tersebut mendesak pemerintah untuk meninjau aturan perkawinan dan menyusun aturan yang baru. Sehingga pada tahun tersebut dibentuklah tim penyelidik melalui SP menteri agama untuk menyelidiki ketentuan hukum perkawinan, talak dan rujuk, sekaligus menyusun RUU perkawinan yang baru. Akhirnya pada tahun 1952, rampunglah penyusunan RUU tersebut yang dipersepsikan berlaku untuk semua agama dan golongan.¹³⁵

Pada tahun 1953 para panitia melakukan dengar pendapat sebelum RUU tersebut diajukan kepada pemerintah. Hal tersebut dilakukan kepada organisasi-organisasi masyarakat. Lalu pada tahun 1954, panitia berhasil membentuk RUU tersebut dan pada tahun 1957 oleh menteri agama dirapatkan dalam sidang kabinet. Pada tahun 1958, Soemari sebagai pemimpin parlemen perempuan berinisiatif untuk mengajukan rancangan undang-undang perkawinan di tahun 1958, namun menemukan jalan buntu. Hal tersebut karena banyak muatan-muatan yang dianggapnya bertentangan dengan hukum yang hidup dalam kehidupan masyarakat. Pada akhirnya bahan-bahan yang telah disiapkan sejak tahun 1950-1958 tidak lagi dibahas oleh pemerintah dan parlemen. Bahkan ditarik karena ada penolakan

¹³⁵ Rajafi, 315.

secara ekstrim dari partai islam terhadap RUU perkawinan tersebut.

Puncak dari polemik aturan perkawinan tersebut terjadi pada orde baru, sekitar tahun 1970-an. Sebagaimana pada masa orde lama, perdebatan terjadi antar satu kelompok dengan kelompok yang lain. Meskipun diskusi terus berlanjut antara kelompok islam dan kristen, akan tetapi pemerintah pada waktu itu (Juli 1973) tetap memasukkan RUU perkawinan. Meskipun sukses memasukkan sebuah RUU Perkawinan, akan tetapi polemik terus terjadi, diakibatkan bunyi pasal-pasal ada yang bertentangan dengan ketentuan hukum islam. Pada akhirnya, dilakukanlah lobi-lobi yang menghasilkan kata sepakat yang pada akhirnya RUU tersebut disahkan menjadi UU pada tanggal 22 Desember 1973 yang ditandatangani oleh Presiden pada tanggal 2 Januari tahun 1974. Tentu keputusan tersebut diikuti beberapa catatan, yang berbunyi bahwa pasal-pasal yang kontroversi dan memicu protes tidak dimasukkan dalam aturan tersebut.

Pasca rumusan hukum perkawinan tahun 1974, pada tahun 1985 keluarlah SKB antara MA dan menteri agama yang berisikan tentang penunjukan pelaksana proyek pembangunan hukum islam melalui yurisprudensi. SKB tersebut secara tersurat menugaskan kementerian agama untuk membentuk semacam tim dari kalangan ulama dan cendikiawan muslim. Tim tersebut akan diproyeksikan untuk merumuskan sebuah kitab hukum Islam

yang menjadi standar hakim dalam memutuskan hukum, salah satunya hukum perkawinan.

Setelah terbentuk tim, maka tim tersebut pada akhirnya melahirkan sebuah kitab hukum yang bernuansa islam yang disebut sebagai Kompilasi hukum Islam yang bernomor 01 tahun 1991. Kompilasi hukum Islam tersebut dalam rangka mempositifkan hukum islam sebagai pelengkap pilar pengadilan agama. Dengan demikian, para hakim di Pengadilan Agama memiliki pedoman dalam memutuskan persoalan hukum bagi masyarakat muslim yang bersengketa.

Secara konsideran, KHI tidak memiliki kekuatan hukum dan daya ikatnya sangat lemah. Secara hierarki perundang-undangan di Indonesia, Kompilasi hukum Islam sifatnya hanyalah sebatas instruksi presiden. Dimana instruksi presiden tidak termuat dalam UU no 12 tahun 2011 tentang sistem perundang-undangan di Indonesia. Sehingga meskipun itu lahir dari presiden, tidak bisa secara mutlak memiliki kekuatan pada subyek hukum, yaitu masyarakat muslim Indonesia. Dengan pengertian, mengikutinya hanyalah suka-suka saja.

B. Hukum Perkawinan Islam dan Masyarakat Madura

Masyarakat Madura memiliki kepercayaan yang amat tinggi bahwa Islam menjadi satu-satunya agama yang dapat memberikan kesuksesan dunia dan akhirat. Hal itu karena Islam telah terbukti memberikan pedoman hidup yang kuat bagi kebutuhan lahir dan batin. Segala persoalan yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat Madura, Islam telah memberikan

jalan keluar. Melalui media guru, Islam bisa menjadi satu kunci yang dianggap menyelesaikan persoalan duniawi, bahkan persoalan duniawi. Ini merupakan pencitraan bahwa masyarakat Madura memperhatikan nilai-nilai keagamaan.¹³⁶ Huub De Jonge yang dikutip Edi Susanto menyebutkan bahwa masyarakat Madura dikenal sebagai komunitas yang patuh dalam menjalankan ajaran Islam.¹³⁷

Pulau Madura yang termasuk wilayah cakupan Provinsi Jawa *Timur* adalah salah satu pulau yang mayoritas penduduknya beragama Islam.¹³⁸ Sehingga sangat rasional ketika disebutkan bahwa salah satu lorong masuk agama Islam ke Madura, melewati jalur pulau Jawa. Keterkaitan pulau Jawa dan Madura dalam penyebaran agama Islam tidak lepas dari peranan para wali songo.

Proses islamisasi Madura berlangsung sangat cepat. Islam masuk ke Madura dimulai dari kehidupan kecil, bukan dari kehidupan keraton.¹³⁹ Dalam pengertiannya, proses islamisasi terjadi dari bawah ke atas, bukan dari atas ke bawah. Sebagaimana di Jawa, proses islamisasi dibawa oleh pedagang-

¹³⁶ Edi Susanto, Kepemimpinan Karismatik Kiai dalam Perspektif Masyarakat Madura. Dalam *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, Vol 11 No 1. 30.

¹³⁷ Edi Susanto, Ruh Islam dalam Wedag Lokal Madura: Kasus Tanian Lancjeng, dalam *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, Vol 14 No 2, 142.

¹³⁸ Afif Amrullah, *Islam di Madura*, dalam *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, Vol 2 No 1, 57.

¹³⁹ Afif Amrullah, *Islam di Madura*, dalam *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, Vol 2 No 1, 58.

pedagang dari Asia Tenggara.¹⁴⁰ Subaharianto menyebutkan, agama Islam secara intensif masuk ke Madura sekitar abad ke 15, seiring dengan memudarnya pengaruh kerajaan majapahit di Jawa Timur.¹⁴¹

Simbolisasi keislaman tidak membutuhkan waktu yang sangat lama untuk menjadi bagian dari kebudayaan Madura. Bentuk-bentuk simbol yang bercorak keislaman nyaris ada pada setiap perkampungan di Madura. Hal tersebut menjadikan salah satu bukti bahwa kultur keislaman di Madura bisa menjadi entitas yang tak terlupakan. Entitas ke-Madura-an bisa digolongkan pada suatu simbol keislaman. Selain simbol-simbol keislaman, di setiap tokoh yang dipercaya untuk memberikan ilmu pengetahuan, terdapat kegiatan rutin yang dilaksanakan pasca shalat maghrib; yaitu pendidikan baca tulis al-Qur an. Ini menjadi petanda bahwa entitas keislaman telah diproyeksikan sejak dini bagi anak-anak didik di perkampungan Madura. Citra Madura sebagai masyarakat santri sangat kuat, hampir disetiap rumah orang Madura ada tempat kegiatan keagamaan, seperti surau dan *langghar*.¹⁴²

Karakter individualisme sekaligus mobilitas keagamaan memberikan gambaran bahwa masyarakat Madura memiliki gerakan-gerakan sosial, yang memicu sentimen kolektivitas.

¹⁴⁰ Kutwa Fath, *Pamekasan dalam Sejarah*, (Pamekasan: Pemerintah Kabupaten Pamekasan, 2006), 57.

¹⁴¹ Andang Subaharianto, *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*, (Malang: Bayumedia, 2004), 85.

¹⁴² Andang Subaharianto, *Tantangan Industrialisasi Madura*,...51.

Ritual-ritual serta perayaan-perayaan keagamaan membantu mengembangkan solidaritas sosial yang membentuk kekuatan soliditas antar satu dengan lainnya.¹⁴³ Bentuk perayaan-perayaan dan ritual-ritual dilakukan dengan beberapa kegiatan; seperti *koloman*, *kompolan*, dan lain sebagainya. Media *koloman* dan sebagainya, diisi dengan kegiatan ritual-ritual dengan amalan-amalan yang diambil dari sumber keagamaan Islam, yang dipercaya sebagai wasilah dalam menggapai segala kebutuhan dan kebahagiaan. Selain itu pula, kegiatan berupa *koloman* memperkokoh pranata sosial yang dibangun demi terwujudnya ketertiban dan keamanan sosial pada masyarakat Madura.

Posisi agama Islam pada masyarakat Madura memiliki peranan yang sangat sentralistik. Urgensitas ajaran Islam tidak dapat ditawar dan tidak bisa ditukar. A Latief Wiyata yang dikutip Hamdi menyebutkan bahwa pandangan hidup orang Madura tidak bisa lepas dari nilai agama Islam.¹⁴⁴ oleh karenanya, Segala aspek kehidupan masyarakat Madura memiliki landasan kuat, yaitu Islam. Sedangkan al-Qur an, al-Hadits, Ijma` dan Qiyas merupakan patokan utama dalam mengimplementasikan ajaran Islam. Islam dan Madura menjadikan sebuah entitas kepercayaan yang mengaktualisasikan nilai-nilai ajaran Islam dalam wujud

¹⁴³ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, (Yogyakarta: Ircisod, 2017), 469.

¹⁴⁴ Ahmad Zainul Hamdi, Dinamika Hubungan Islam dan Lokalitas: Perebutan makna Keislaman di Madura, dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol 8 No 2, 433.

kehidupan nyata masyarakat sehari-hari.¹⁴⁵ Meskipun dasar hukum fundamental masyarakat Madura adalah yang empat tadi, tetapi pada tataran praktiknya masih menunggu fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh tokoh agama yang dianggapnya otoritatif dalam masalah agama. Maka cara bermadzhab orang Madura dalam masalah agama bergantung atau taqlid kepada ajaran yang dibawa oleh tokoh agama. Tokoh agama islam bagi masyarakat Madura disebut sebagai *ma`kaeh*, atau Kiai. Posisi tokoh agama tersebut sangat kuat, dalam pengistilahan masyarakat Madura Kiai itu tidak bisa diinjak ludahnya (*tek kenning tette` copanah*) karena akan berimplikasi buruk kepada yang menginjaknya.

Masyarakat Madura memiliki kepatuhan dan fanatisme pada agama.¹⁴⁶ Kepatuhan dan fanatisme ini tampak dalam pola laku masyarakat Madura yang cenderung islami dan memuat nilai-nilai keislaman. Pola keberagamaan yang demikian menjadikan masyarakat Madura tampak sangat religius-islami. Segala ihwal yang dilakukan, baik seputar sosial-budaya, hukum, serta ekonomi, sumber-sumber serta kaidahnya sebisa mungkin diambil dari agama Islam. oleh karenanya, A Rifai mengilustrasikan cara beragama orang Madura dalam peribahasa *abhantal syahadat, asapo` iman, apajung islam* (syahadat

¹⁴⁵ Mohammad Hefni, *Islam Madura –Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kiai Madura dalam Analisis, ...2*

¹⁴⁶ Hasanatul Jannah, *Ulama` Perempuan Madura Otoritas dan Relasi Gender*, (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 125.

sebagai bantal, iman sebagai selimut, dan islam sebagai payung).¹⁴⁷

Sebagai agama satu-satunya yang dipercaya oleh masyarakat Madura, Islam menjadi sumber budaya, sekaligus memiliki sakralitas yang kuat, serta menjadi landasan hukum setiap tingkah laku dan perbuatan masyarakat Madura. Hukum yang tercipta pada masyarakat Madura merupakan realisasi dan pengamalan atas ajaran-ajaran agama Islam, selain budaya Madura.¹⁴⁸ Tidak heran, ketika ada salah seorang yang cenderung membedakan keamanan masyarakat Madura, akan mendapatkan respon yang sentimentil serta akan dicap sebagai orang yang tidak taat kepada agama.

Meskipun proses islamisasi begitu cepat, tetapi perkembangan keislaman di Madura menuju pada suasana yang formalistik-legalistik.¹⁴⁹ Artinya islam oleh kebanyakan masyarakat Madura dipahami sebagai sebuah entitas yang menaungi persoalan hukum semata-mata. Hal ini menjadi penyebab salah satu yang memicu terjadinya beberapa aturan hukum yang tersebar di masyarakat. Posisi hukum Islam mendapatkan legalitas sosial dalam kehidupan masyarakat Madura.

¹⁴⁷ Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya, seperti dicitrakan Pribahasanya*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), 44.

¹⁴⁸ Fathor Rohman, *Wawancara*, pada tanggal 01 Agustus 2021.

¹⁴⁹ Hasani Utsman, *Tengka Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Madura*, (Yogyakarta: Sulus Pustaka, 2020), 141.

Pada aspek ketaatan atas ajaran agama dan kebudayaan, masyarakat Madura terbilang sangat kuat, Jika dibandingkan dengan masyarakat Jawa pada umumnya, masyarakat Madura bisa dibilang lebih Islami, sekaligus juga berbudaya. Dapat pula dikatakan, Madura identik dengan Islam, dengan alasan Islam menjadi komponen utama identitas etnik ke-Madura-an.¹⁵⁰

Ada dua aspek elemen yang sangat kuat bagi masyarakat Madura, keduanya berimplikasi pada kepercayaan bahwa hal tersebut adalah hukum. *Pertama*; syariah Islam yang dipercaya sebagai aturan hukum yang formalistik. *Kedua*; hal yang berkaitan dengan moralitas dan etika yang bersumber dari nilai-nilai tradisional Madura dan bersifat kultural. Kedua elemen tersebut memiliki posisi yang kuat, yaitu sebagai hukum yang wajib ditaati oleh masyarakat Madura.

Madura identik dengan Islam, meskipun tidak semua penduduk Madura memeluk agama Islam.¹⁵¹ Ajaran Islam dan budaya tradisional Madura adalah harga mati dan menjadi hukum. Oleh karena itu, tidak sedikit terjadi pengaburan makna diantara keduanya, yaitu kebudayaan Madura kerap dipahami sebagai bagian dari ajaran Islam, dan begitu juga sebaliknya. Hal itu sebagai akibat dari amat kuatnya ketaatan masyarakat Madura atas ajaran-ajaran yang terpurifikasi menjadi tuntunan wajib.

¹⁵⁰ Edi Susanto, *Ruh Islam dalam Wedag Lokal Madura: Kasus Tanian Lancjeng*,...142.

¹⁵¹ Afif Amrullah, *Islam di Madura*, dalam *Islamuna: Jurnal Studi Islam*,...66.

Sebagai bentuk terjaminnya suasana keislaman masyarakat Madura yang kuat, pada tahun 2003 salah satu kota di Madura mendeklarasikan sebuah sistem yang dikenal dengan nama Gerbang salam (gerakan pembangunan masyarakat Islami). Langkah tersebut sebagai bentuk wujud formalisasi syariah islam. Gerakan tersebut dilatarbelakangi oleh keprihatinan para elit politik dan agamawan atas dekadensi moral masyarakat. Asumsi demikian yang memicu ide adanya formalisasi syariah dalam bentuk gerbangsalam tersebut.

Fazlur Rahman yang dikutip oleh Edi Susanto menyebutkan bahwa Pemaknaan dan pemahaman orang Madura atas ajaran Islam pada perkembangannya seiring dengan kontekstualitas konkret budayanya sangat dipengaruhi oleh lingkup lokalitas dan serial waktu yang membentuknya.¹⁵² Pemahaman dan pemaknaan yang demikian adalah bentuk konektivitas antara ajaran Islam dengan konstruksi sosial yang melingkupi etnik Madura. Demikian itu menjadi isyarat bahwa keislaman Madura tidak terjadi kelekatan dan kekentalan, tidak selalu mencerminkan aplikasi total nilai normatif agama Islam. artinya keberislaman orang Madura tidak terwujud dalam bentuk yang kaku, dan berpenampilan sebagaimana budaya tempat agama Islam itu diturunkan. Simbol-simbol kearaban tidak secara totalitas menjadi bagian yang ikut merubah pola kehidupan

¹⁵² Edi Susanto, *Ruh Islam dalam Wedag Lokal Madura: Kasus Tanian Lancjeng*,143.

masyarakat Madura, kecuali yang secara nash mendapatkan legalitas dan berbuah pahala.

Keberagamaan masyarakat Madura sejatinya menampilkan kategorisasi yang unik. Kolaborasi dan penyemaian antara *islam official* dengan *local tradition* merupakan aktualisasi pemahaman yang sangat kreatif-meskipun dilain pihak penyerangan dan pembid'ahan terus bermunculan. Aktualisasi keberagamaan masyarakat Madura menjadikan Islam tidak terlalu menunggu lama untuk masuk, menjadi pijakan utama umat Islam di Madura. Penyemaian *local Wisdom* dengan *islam official* khas Madura menjadi bukti bahwa Islam dengan lokalitas tidak saling berhadap-hadapan secara kontradiktif. Pranowo yang dikutip Zainul Hamdi menyatakan bahwa Islam tidak membangun relasi oposisional dengan tradisi Jawa-Madura.¹⁵³

Meskipun Islam dengan kearifan lokal tidak ada relasi oposisional, proses filterisasi kebudayaan tetap berjalan dengan konsep para pendakwah dalam menyampaikan ajaran Islam. sehingga suatu tradisi bersifat Islami jika pelakunya bermaksud atau mengaku bahwa tingkah lakunya sesuai dengan jiwa Islam, sekalipun tetap harus memiliki sandaran normatifnya kepada

¹⁵³ Ahmad Zainul Hamdi, *Dinamika Hubungan Islam dan Lokalitas: Perebutan makna Keislaman di Madura*, dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol 8 No 2, 447.

teks suci.¹⁵⁴ Sedangkan yang tampak menyimpang dan menyesatkan menurut optik islam akan -secara pelan-pelan-tergurugurkan, seiring dengan semakin tingginya pemahaman keagamaan umat Islam di Madura. Proses negosiasi terjadi antara ajaran islam dan budaya lokal ketika keduanya memiliki semangat dan misi yang sama¹⁵⁵, yang berakhir pada pola kemitraan dan ketersaling yang membentuk simbiosis mutualisme.

Proses asimilasi antara Islam dengan konteks kebudayaan Madura, terbilang cepat. Maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Islam didefinisikan dan diamalkan sesuai dengan kekuatan olah pikir umatnya sesuai dengan kondisi kultural yang melingkupinya. Menurut manger *There are as many Islam as there are situation that sustain them*¹⁵⁶. Tentu hal demikian, tidak secara bebas merefleksikan keagamaan saat berhadapan dengan kearifan lokal. Para Kiai dan intelektual dalam kehidupan masyarakat Madura mengambil peran sangat penting dalam menumbuhkan hasil kajiannya tentang proses asimilasi tersebut. Proses ini dilakukan dengan beragam cara termasuk kegiatan *muhawarah fiqhiyah* atau *bahtsul masail*.

¹⁵⁴Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon* (Jakarta: Logos, 2001), 12-15.

¹⁵⁵ Mohammad Hefni, *Islam Madura –Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kiai Madura dalam Analisis, ...3*

¹⁵⁶ Leif Manger, “Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts”, dalam Leif Manger (ed.), *Muslim Diversity Local Islam in Global Contexts* (Richmond: Curzon Press, 1999), 17

Molder dalam tulisannya menyebutkan proses asimilasi tersebut sebagai lokalisasi. Lokalisasi adalah sebuah konsep yang menjelaskan bahwa sebuah komunitas budaya yang menerima pengaruh dari luar akan menyerap dan menyatakan kembali unsur-unsur asing dengan cara menempa unsur-unsur asing itu sesuai dengan pandangan hidupnya.¹⁵⁷ Setelah itu, ideologi agama dengan praktiknya dielaborasi dipahami dan diproduksi dalam satu waktu dan tempat tertentu.¹⁵⁸

Lokalisasi kebudayaan di Madura terbilang *active recipient*. Terjadi penyesuaian budaya pada setiap perjumpaan dengan budaya luar. Geertz menyebutkan telah terjadi sinkretisasi dalam membentuk pola kearifan baru.¹⁵⁹ Pola lokalisasi tersebut membantu Mulder dalam analisisnya, agar tidak terjebak pada nada pelecehan dan diskriminasi terhadap masyarakat lokal dalam memahami tentang sinkretisme.¹⁶⁰

Islam dan budaya Madura menjadi satu kesatuan yang perlu dipahami sebagai entitas yang menjalin hubungan yang resiprokal antara satu dengan lainnya. Adaptasi aturan yang dibawa islam dapat menyemai sebuah konstruksi sosial yang

¹⁵⁷ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari, dan Perubahan Budaya*, terj. Satrio Widiatmoko. (Jakarta: Gramedia, 1999), 5.

¹⁵⁸ Dale F. Eickelman, "The Study of Islam in Local Context", dalam Richard C. Martin (ed.), *Contributions to Asian Studies*, Vol. 17 (Leiden: E.J. Brill, 1982),

¹⁵⁹ Ahmad Zainul Hamdi, Dinamika Hubungan Islam dan Lokalitas: Perebutan makna Keislaman di Madura, dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, ...449.

¹⁶⁰ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari, dan Perubahan Budaya*, terj. Satrio Widiatmoko,4.

terbilang beradab, taat dan religius. Sehingga agama dan budaya lokal bisa berjalan bersama.¹⁶¹ Lebih-lebih dalam membentuk kolaborasi *local wisdom* dengan ajaran agama Islam, yang kemudian melahirkan konsep nilai dan hukum. Islam dengan perangkat hukumnya, menjadi pijakan kuat masyarakat Madura dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hidup. Sebab hukum Islam dipercaya memberikan jalan keluar secara maksimal atas sengketa-sengketa dan kemelut hidup yang dihadapi oleh orang Madura.

M Latif Fauzi menyebutkan The consensus of both local and Islamic tradition was marked by three features: a strong sense of Islamic identity, fulfilment of the five pillars of Islamic ritual life and acceptance of an array of local spiritual forces.¹⁶² Ini menandakan bahwa konsensus yang dibangun antara lokalitas Madura dengan ajaran islam berjalan dengan baik, ditandai dengan tiga fitur, yaitu rasa identitas Islam yang kuat, pemenuhan lima pilar kehidupan ritual, serta penerimaan berbagai spiritual lokal.

Kuatnya pengaruh islam terhadap struktur sosial masyarakat Madura terbentuklah asimilasi hukum. Hal tersebut membuktikan bahwa islam dengan perangkat hukumnya

¹⁶¹ M Hidayaturohman, *Integration of Islam and Local Culture: Tandhe` in Madura. Dalam Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol 42 No 1. 2018, 189.

¹⁶² M. Lutfi Fauzi, Traditional Islam in Javanese society: The roles of Kiai and pesantren in preserving Islamic tradition and negotiating modernity. *Journal of Indonesian Islam*, Vol 6, No 1, 2012, 129.

memiliki dimensi dan pola yang strategis, serta tawaran hukum yang kondisional dan aplikabilitas yang cukup baik dan sesuai dengan tatanan sosial masyarakat Madura yang cenderung religius-islami. Ratno Lukito menyebutkan bahwa karakter Islam mempunyai elemen-elemen yang menguatkan agama hukum.¹⁶³ Terkait kuatnya pengaruh Islam pada aspek hukum, Ali Wafa menyebutkan hukum dan teologi pada dasarnya tidak bisa dipisahkan; dari teologi hukum bisa terbentuk institusinya, sedangkan mentaati hukum adalah pondasi akan bertahannya aspek teologi.¹⁶⁴

C. Norma Sosial dan Hukum Perkawinan di Madura

Identitas merupakan petanda tentang siapa diri seseorang dan karakteristik seseorang. Nakayama menyebutkan bahwa identitas merupakan konsep tentang siapa diri kita dan memiliki karakteristik yang dipahami berbeda-beda berdasarkan perspektif yang dianutnya.¹⁶⁵ Identitas merupakan salah satu penghubung untuk menjembatani soliditas antar satu komunitas dengan komunitas lainnya. Oleh karena itu, identitas menjadi suatu yang dianggap penting dalam sebuah interaksi antarbudaya.¹⁶⁶ Dengan

¹⁶³ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008), 74.

¹⁶⁴ Ali Wafa, *Hukum Perkawinan di Indonesia Sebuah kajian dalam Hukum Islam dan Hukum Materil*, (Tangerang Selatan: YASMI, 2018), 2.

¹⁶⁵ J.N. Martin Nakayama, T.K. *Intercultural Communication in Contexts* (New York: McGraw-Hill, 2007), 154.

¹⁶⁶ Achmad Bahrur Rozi, *Madura dalam Pertaruhan Harga diri-Memahami Konsep Nilai Harga Diri dalam Budaya Masyarakat Madura*, (Yogyakarta: Cakrawala Pustaka, 2021), 46.

begitu, komunikasi dan keakraban akan terjalin satu dengan lainnya. Meskipun di lain hal, unsur negatif seperti terjadinya gesekan dan konflik antar golongan timbul juga karena faktor identitas.

M.Fong dan Ruey Ling Chuang mendefinisi identitas budaya sebagai identifikasi komunikasi sistem bersama berupa perilaku verbal dan nonverbal yang bermakna bagi anggota kelompok yang memiliki rasa mempunyai dan berbagi tradisi, warisan, bahasa, dan norma-norma bersama mengenai perilaku yang pantas.¹⁶⁷ Identitas budaya merupakan konstruksi sosial sebagai pengenalan dan tanda sebuah kebudayaan. Dengan identitas tersebut

Etnik Madura memiliki kekhususan-kultural yang tidak serupa dengan etnografi komunitas etnik lainnya.¹⁶⁸ Sebagai daerah yang menjunjung tinggi adat ketimuran, Madura memiliki standar etika dan moral yang tersimbolkan sebagai *tengka*. Bagi masyarakat Madura, *tengka* menembus segala batas aktivitas. Aspek sosial, politik, ekonomi, dan hukum memerlukan adanya *tengka* sebagai kunci utama dalam merealisasikannya. Hasanatul Jannah menyebutnya *Tengka* ditempatkan sebagai hukum adat,¹⁶⁹

¹⁶⁷ M. Fong & Ruey Ling Chuang, *Identity and The Speech Community*, dalam *Communicating Ethnic and Cultural Identity*, (Lanhan, MD: Rowman and Littlefield, 2004), 6.

¹⁶⁸ Hasan Alwi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Departemen Pendidikan RI dan Balai Pustaka, 2001), 25.

¹⁶⁹ Hasanatul Jannah, *Ulama` Perempuan Madura Otoritas dan Relasi Gender*, (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 27.

secara normatif *tengka* adalah perilaku atau tata krama yang tidak memiliki standar hukum. Akan tetapi dalam realitasnya, memiliki dampak yang sangat kuat pada pelanggar hukum adat Madura, berupa *tengka*. Hasani Ustman mengklarifikasi persepsi makna dan praktik *tengka* sebagai berikut.

Pertama; dipersepsikan oleh kalangan kiai, bahwa *tengka* merupakan norma-norma masyarakat yang banyak dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam¹⁷⁰. Pemaknaan ini memberikan isyarat bahwa yang mempengaruhi terhadap simbolisasi *tengka* adalah segala nilai-nilai yang diajarkan oleh islam, yang kemudian terlokalisasi pada lokus keMaduraan yang kemudian disebut sebagai *tengka*.

Kedua; persepsi santri yang mengatakan bahwa *tengka* merupakan konotasi pada sikap-sikap yang mendasar pada prinsip keutamaan kehidupan masyarakat¹⁷¹. Dengan pengertian, pola laku santri mesti lebih istimewa dari yang lainnya, dengan begitu santri memiliki nilai tambah pada santri itu sendiri. Persepsi ini sangat menguatkan bahwa santri adalah masyarakat yang memiliki *tengka*. Oleh karena itu, bagi masyarakat Madura santri sangat prestisius¹⁷². Salah satu bentuk keistimewaan santri

¹⁷⁰ Hasani Utsman, *Tengka Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Madura*, (Yogyakarta: Sulus Pustaka, 2020), 44.

¹⁷¹ Hasani Utsman, *Tengka Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Madura*,....45.

¹⁷² Hasani Utsman, *Tengka Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Madura*,....45

adalah ketaatan dan penghormatan yang sangat tinggi kepada pilar-pilar penyangga kebudayaan Madura.¹⁷³

Ketiga; tengka dalam persepsi orang *ajjih* (orang yang mengerti) lebih menekankan pada aspek etika atau tatakrama¹⁷⁴. Persepsi ini tidak jauh beda dengan yang dipersepsikan oleh kalangan santri. Hanya saja dalam aspek ini lebih menekankan pada nilai-nilai tata krama. Penekanannya pada praktek dimana tata krama itu diejawantahkan dalam pola laku kehidupan sosial-keagamaan. Sebagai contoh bagaimana orang bisa dikatakan punya tata krama dalam berpakaian yaitu dilihat dari cara berpakaian yang memiliki standar sopan. Standar sopan bagi orang Madura adalah menutup aurat dan sesuai dengan kepantasan lokalitas Madura.

Keempat: orang awam lebih luas lagi dalam mempersepsikan simbolisasi *tengka*, yaitu tentang pikiran dan tanggung jawab seseorang terhadap yang ditanggungnya.¹⁷⁵ Misalnya tanggung jawab seorang ayah dalam menikahkan anaknya. Bagi masyarakat Madura, menikahkan anaknya menjadi sebuah prestise. Dalam Islam dikenal dengan istilah wali Mujbir, yaitu kePersadaan orang tua dalam menikahkan anaknya yang

¹⁷³ Dadang Sastrodiwirjo, *Ruh Islam dalam KeMaduraan dan KeIndonesiaan*, dalam *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, 2008, 42

¹⁷⁴ Hasani Utsman, *Tengka Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Madura*,....45

¹⁷⁵ Hasani Utsman, *Tengka Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Madura*,....46.

masih perawan. Bagi masyarakat Madura, pengertian *mujbir*, acap kali mendapatkan pengertian yang lebih ekstrim. Artinya, kePersadaaan menikahkan anak perempuan adalah suatu hal yang tidak bisa diganggu gugat. Sehingga pola menikahkan anak secara paksa (dengan dalih *mujbir*) sering kali ditemukan pada masyarakat Madura.

Pada dasarnya, *tengka* dengan hukum syariah memiliki kedudukan yang berbeda. *Tengka* merupakan sistem moral yang posisinya lebih filosofis. *Tengka* lebih menekankan pada aspek baik dan buruk. Adapun syariah merupakan suatu perangkat yang mengatur kehidupan manusia tentang halal dan haram. Meskipun begitu, diferensiasi ini tidak begitu menjadi tolak ukur. Sehingga siapapun yang melanggar syariah, maka secara otomatis telah melanggar sistem norma yang telah mapan dan paten bagi masyarakat Madura; *tengka*. Dengan demikian, secara sendirinya entitas sosial yang berupa *tengka* menjadi hukum dan prinsip hukum.

Entitas budaya, secara perlahan tapi pasti, menjadi hukum dan norma. Hukum dan budaya, kerap kali menjadi dua entitas yang tidak bisa terlepas. Keduanya seringkali dipahami sebagai suatu obyek yang sama oleh masyarakat. Bahwa hukum dan budaya yang baik sama-sama memiliki konsekuensi untuk ditaati dan diikuti. Budaya baik bagi masyarakat Madura adalah suatu yang tidak bisa diganggu gugat. Keberadaannya dipersepsikan sebagai aturan hukum yang mengikat pada masyarakat. Standar baik dan buruk (*bhekus ben*

chube`) melegitimasi bahwa budaya yang ada di masyarakat adalah hukum itu sendiri. Oleh karenanya, perjalanan hukum di Madura menimbulkan dualisme atau bahkan pluralitas, meskipun negara sudah memberikan sebuah aturan hukum unifikasi.

Budaya sebagai suatu yang sakral menjadikan pemaknaan norma dan hukum memiliki konsekuensi yang sangat luwes dan transendental. Bagi masyarakat Madura, hakikat hukum bukan soal positivisasi hukum. Akan tetapi lebih kepada ruh hukum itu sendiri. Baron de Montesquieu menyebutkan bahwa hukum positif harus mengalami penyesuaian dengan fitur geografis dan budaya masyarakat setempat.

Membentuk kesepakatan kolektif untuk mencapai kemaslahatan hidup dapat dilakukan dan diciptakan oleh masyarakatnya, baik itu lahir dari budaya, maupun elemen lainnya, seperti fiqh, dan syariah. Dengan demikian, ada rujukan untuk menentukan batas-batas hak dan batas-batas kewajiban¹⁷⁶. Aturan yang lahir dari masyarakat akan berkonsekuensi pada aktivitas sosial masyarakat. Dengan pengertian, masyarakat wajib mengikuti dan berperilaku sesuai kaidah yang disepakati, dan barangsiapa yang melanggar akan mendapatkan tindakan atas perilaku menyimpangnya.

¹⁷⁶ Anak Agung Gede Oka Parwata, DKK, *Memahami Hukum dan Kebudayaan*, (Bali: Pustaka Ekspresi, 2016), 1.

Pergaulan hidup manusia diatur oleh berbagai macam kaidah atau norma.¹⁷⁷ Secara teoritik, terdapat beberapa norma yang berjalan dalam kehidupan manusia. Yaitu norma agama, norma kesusilaan, norma kesopanan, dan norma hukum. Norma-norma tersebut memiliki konsekuensi sama pada kehidupan manusia. Setiap manusia mesti tunduk dan patuh terhadap norma yang dibangun dalam konstruk sosialnya, akan menjadi hal yang merugikan apabila subjek norma melanggar terhadap kesepakatan kolektif yang dimaksud. Chairuddin menyebutkan bahwa apabila norma yang bersanksi itu dilanggar maka akan mendapatkan hukuman.¹⁷⁸

Secara garis besar, kaidah kesopanan bertujuan agar pergaulan hidup berlangsung dengan menyenangkan, yang berakhir pada ketentraman batin sedangkan kaidah hukum bertujuan untuk mencapai kedamaian dalam pergaulan antar manusia. Oleh karena itu perlu adanya keserasian antara ketertiban yang dilahirkan oleh kaidah hukum dengan ketentraman yang dilahirkan oleh kaidah kesopanan. Kedamaian melalui keserasian antara ketertiban dan ketenteraman menjadi suatu ciri yang membedakan kaidah hukum dengan kaidah-kaidah sosial lainnya.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Fithriatus Shalihah, *Sosiologi Hukum*, (Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2017), 55.

¹⁷⁸ OK. Chairuddin, *Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1991), 2.

¹⁷⁹ Fithriatus Shalihah, *Sosiologi Hukum*,...55

Fithriatus Shalihah menyebutkan bahwa hukum pada dasarnya bukan sekedar rumusan hitam di atas putih, sebagaimana undang-undang. Akan tetapi lebih dari itu, yaitu suatu gejala yang dapat diamati dalam kehidupan masyarakat melalui pola tingkah laku warganya.¹⁸⁰ Dengan pengertian identitas budaya sangat mempengaruhi terhadap berjalannya sebuah hukum dalam masyarakat, seperti sikap, nilai dan pandangan masyarakat. Artinya berjalannya hukum di masyarakat dipengaruhi oleh faktor-faktor non hukum yang bersifat formalistik. Adanya kultur atau budaya ini kemudian menginspirasi terjadinya beberapa aturan hukum yang berjalan dalam kehidupan masyarakat. Persoalan legal-formal bertitik tekan pada nilai-nilai yang diyakini oleh masyarakat sebagai *grundnorm*, bukan hanya pada hukum yang imperatif yang terkodifikasi dalam sebuah aturan perundang-undangan. Ketika kultur atau budaya hukum menjadi bagian yang tak terhidarkan dalam sebuah konstruksi sosial, maka sangat dimungkinkan terjadinya dualisme hukum. Istilah dualisme memberikan gambaran tentang kontradiksi-kontradiksi antar hukum dalam teori dengan hukum dalam praktik, antara validitas dan efektifitas hukum, antara norma dan fakta sebagai kenyataan.¹⁸¹

Emile Durkheim membagi tipe masyarakat ditinjau dari aspek hubungan masyarakat dengan hukum kepada dua tipe yang

¹⁸⁰ Fithriatus Shalihah, *Sosiologi Hukum*,...62.

¹⁸¹ Adam Podgorecki, Whelan J Cristophe, *Pendekatan Sosiologi Terhadap Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1987),

memiliki perbedaan. *Pertama*; masyarakat dengan solidaritas mekanik yang didasarkan pada sifat kebersamaan di antara anggotanya sehingga hukum bersifat represif dan berfungsi mempertahankan kebersamaan sebuah anggota masyarakat. *Kedua*; masyarakat dengan solidaritas organik yang didasarkan pada sifat individualisme dan kebebasan anggotanya sehingga hukum menjadi bersifat restitutif yang hanya berfungsi menjaga kelangsungan kehidupan masyarakat.¹⁸²

H.L.A Hart juga membagi bentuk masyarakat dalam kaitannya dengan hukum. *Pertama*; masyarakat *primary rule of obligation*, yaitu masyarakat yang terdiri dari komunitas kecil, dimana aktivitas kehidupannya hanya terbatas pada kekerabatan saja. Masyarakat dengan tipe ini tidak membutuhkan peraturan resmi dan terperinci. *Kedua*; masyarakat *secondary rules of obligation*, tipe ini masyarakat terkategori sebagai moderen. Sehingga dibutuhkan adanya diferensiasi dan institusional di bidang hukum yang menyebabkan pola penegakan hukumnya diliputi dengan unsur birokrasi.¹⁸³

Ada pengaruh spirit keislaman dalam setiap langkah kearifan lokal di Madura. Ahmad Rifa`i menyebutkan ruh islam memberikan warna pada setiap elemen kebudayaan Madura.¹⁸⁴ Sedangkan Dadang Sastrodirjo menyebutkan ruh Islam tampak dalam beberapa bidang di Madura, yaitu politik, ekonomi,

¹⁸² Fithriatus Shalihah, *Sosiologi Hukum*,...64.

¹⁸³ Fithriatus Shalihah, *Sosiologi Hukum*,...64.

¹⁸⁴ Ahmad Rifa`i, *Manusia Madura*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007).

pemerintahan, pertahanan, keamanan dan hukum.¹⁸⁵ Spirit keislaman ini kemudian menjelma menjadi nilai bagi setiap perilaku sosial yang melingkupi etnik Madura.

D. Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura

Pada kehidupan sosial ada tiga hal yang saling berkaitan dan saling melengkapi, yaitu manusia, masyarakat, dan hukum. Persatuan ketiganya merupakan keniscayaan, dan tidak bisa terlepas. Keberadaan masyarakat adalah bentuk keberadaan manusia, dan keberadaan manusia dalam sebuah masyarakat akan berhubungan antara satu kepentingan dengan kepentingan yang lainnya.¹⁸⁶ Dalam kondisi tersebut, secara sederhana, membutuhkan kepastian hukum dan keadilan.

Kaidah hukum yang mengatur sebuah masyarakat menjamin adanya kemaslahatan, baik yang bersifat eksplisit, maupun implisit. Jaminan kemaslahatan tersebut harus tetap ada dan menjamin semangat hukum itu sendiri. Baik pada aspek keamanan, ketertiban, dan ketentraman sebuah bangsa. Kemaslahatan hukum ini yang kemudian menjadi landasan filosofis atas konstruksi hukum di masyarakat. Sedangkan kemaslahatan hukum dapat terealisasi dengan optimal, manakala kepastian serta keadilan hukum berjalan secara baik dan benar.

¹⁸⁵ Dadang Sastrodiwirjo, *Ruh Islam dalam KeMaduraan dan KeIndonesiaan*, 44.

¹⁸⁶ Agung Gede Oka Parwata, DKK, *Memahami Hukum dan Kebudayaan*, ...1.

Sekurang-kurangnya ada tiga prasyarat untuk mencapai cita hukum yang berbasis keadilan dan kepastian hukum. *Pertama*: kaidah hukum serta penerapannya sebanyak mungkin mendekati citra masyarakat. *Kedua*; pelaksanaan penegakan hukum dapat mengemban tugas sosial sesuai tujuan dan keinginan hukum. *Ketiga*: masyarakat harus taat dan sadar akan pentingnya hukum bagi keadilan dan kesejahteraan serta menghayati akan keinginan hukum demi keadilan.

Ketiga prasyarat tersebut harus terkombinasi, dan berjalan secara serasi. Oleh karena itu, untuk menggapai keserasian tiga syarat tersebut Dirdjosisworo mengungkapkan bahwa fungsi hukum mesti lebih maju lagi, yaitu sebagai sarana pendorong pembangunan dan sebagai sarana kritik sosial.¹⁸⁷ Dengan demikian hukum dapat disimpulkan sebagai kontrol sosial, yaitu suatu proses mempengaruhi orang-orang untuk bertingkah laku sesuai dengan harapan masyarakat.¹⁸⁸

Pada prinsipnya, hukum Perkawinan merupakan produk hukum muamalah, disamping juga merupakan hukum yang berdimensi ibadah. Dalam tatanan sosial-praktis, perkawinan merupakan pengejawantahan dari hubungan manusia dengan manusia sekaligus manusia dengan tuhan. Bentuk hukum perkawinan yang disodorkan oleh ulama` fiqh terkait perkawinan,

¹⁸⁷ Soejono Dirdjosisworo, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991) 18

¹⁸⁸ Gusti Ngurah Dharma Laksana, DKK. *Sosiologi Hukum*, (Bali: Pustaka Ekspresi, 2017), 89.

sangat tampak realistis dan elastisitasnya. Dimensi hukum perkawinan dari masa ke-masa menimbulkan corak yang problematik yang disikapi dengan keluwesan hukum. Perkembangan dan dialektika tersebut merupakan bentuk keniscayaan dari sebuah hukum apapun, yang terus mengalami perubahan dan pembaharuan.¹⁸⁹

Hukum perkawinan merupakan bagian dari hukum keluarga. Sebagai bagian dari hukum keluarga, maka hukum perkawinan terhitung lebih tua dibandingkan jenis hukum lainnya.¹⁹⁰ Pada satu aspek hukum, segala bentuk hukum yang ada dalam tatanan sosial manusia dibentuk pertama kali oleh aktivitas sosial yang tumbuh dalam kehidupan keluarga. Aktivitas sosial dalam keluarga tumbuh karena adanya hubungan perkawinan. Lalu kemudian terbentuk sebuah kenyataan sosial yang lahir dari masyarakat keluarga. Meskipun tidak ada kaitan secara langsung dan berantai, hukum perkawinan bisa disebut sebagai cikal bakal terbentuknya beberapa hukum publik di dunia, termasuk di Indonesia. Amin Summa menyebutkan bahwa dari keluarga baru terbentuk masyarakat yang lebih banyak, dan lebih luas. Dengan begitu mulai berkembang hukum-hukum

¹⁸⁹ K. Abdillah, Maylissabet, M Taufiq, Kontribusi Bahtsul Masail Pesantren di Madura dalam menghadapi perkembangan hukum Islam Kontemporer, dalam *Perada vol 2 No 1*, 67-80.

¹⁹⁰ Tengku Erwinsyahbana, *Sistem Hukum Perkawinan pada Negara Hukum Berdasarkan Pancasila*, dalam *Jurnal Ilmu Hukum* vol 3 No 1, 2012, 7.

publik seperti hukum tata negara, hukum pidana, dan jenis hukum lainnya.¹⁹¹

Hukum perkawinan di Madura adalah tata aturan yang menjadi rujukan masyarakat Madura dalam melaksanakan aktivitas perkawinan, dalam hal ini rujukan masyarakat Madura terhadap produk hukum tidak tunggal, melainkan banyak sumber hukum. Konstruksi hukum perkawinan masyarakat Madura tidak terlepas dari pengaruh adat istiadat yang telah hidup lama dalam kehidupan sosial masyarakat Madura. Sekaligus sejarah pemerintahan Indonesia juga ikut memprakarsai terbentuknya hukum perkawinan yang berlaku pada masyarakat Madura.

Ada perjalanan sejarah atas pemberlakuan hukum perkawinan di Madura. Secara umum, sejarah pemberlakuan hukum perkawinan Madura adalah dampak dari sejarah perjalanan hukum perkawinan di Nusantara. Pada era pemerintahan kolonial belanda terdapat beberapa ketentuan hukum terkait hukum perkawinan. *Pertama*: terhadap orang-orang Indonesia asli berlaku hukum adat. *Kedua*, khusus orang Indonesia asli yang beragama Islam berlaku hukum perkawinan Islam. *ketiga*, bagi orang Indonesia asli yang beragama kristen berlaku ordonansi Perkawinan Kristen (HOCl). *Keempat*, warga keturunan eropa dan Cina berlaku kitab undang-undang perdata

¹⁹¹ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), 4-5.

(BW). Sedangkan perkawinan campuran berlaku peraturan perkawinan campuran Staatsblad 1898 No 158 atau GHR.¹⁹²

Kompleksitas aturan hukum pra kemerdekaan menandakan bahwa hukum di Indonesia masih sangat plural dan dipengaruhi oleh produk hukum modern yang dihasilkan oleh tatanan hukum Eropa. Soetandyo menyatakan bahwa masa itu memberikan kesan bahwa Indonesia dihadapkan pada dualisme paradigma hukum, yaitu pengaruh dunia Eropa yang dihadapkan dengan dunia pribumi.¹⁹³ Pada satu pihak, Indonesia pra kemerdekaan dipengaruhi oleh tatanan dan kerangka hukum yang tertulis yang dihasilkan oleh pembuat hukum, yang dilaksanakan dan dikontrol oleh wibawa eksekutif dan wibawa peradilan. Sementara, warga masyarakat Indonesia masih berpegang pada aturan hukum yang dibentuk oleh adat istiadat dan tidak tertulis, serta kelestariannya terjaga oleh para tokoh-tokoh yang dianggapnya memiliki prestise dalam sosial-kultur.

Keragaman hukum keluarga besutan V.O.C tersebut memunculkan banyak teori hukum perkawinan. *Pertama*, teori *receptio in complexu*. Christian Van Den Berg (1845-1927) adalah pencetus teori ini. Berg menyatakan bagi pemeluk agama tertentu berlaku hukum agama. Artinya bagi pemeluk agama Islam, berlaku hukum perkawinan agama Islam. *kedua*, teori

¹⁹² Ali Wafa, *Hukum Perkawinan di Indonesia Sebuah kajian dalam Hukum Islam dan Hukum Materil*, (Tangerang Selatan: YASMI, 2018), 5.

¹⁹³ Soetandyo Wignjosoebroto, *Hukum: Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*, (Jakarta: Elsam dan HUMA, 2002), 285.

receptie pencetusnya adalah islamolog asal belanda Christian Snouck Hurgronje dan Van Vollenhoven dan Ter Haar Bzn.¹⁹⁴ Teori tersebut secara tidak langsung mendiskreditkan hukum Islam. karena dalam teori tersebut memberikan amanah tentang pemberlakuan hukum adat bagi orang-orang Islam yang ada di Indonesia. Bahkan hukum Islam dapat diterima keberlakuannya apabila tidak bertentangan dengan hukum adat. Bagi Hurgronje, musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, tetapi islam sebagai doktrin politik.¹⁹⁵ Hal tersebut diasumsikan bahwa islam menjadi ancaman tersendiri bagi belanda terhadap eksistensi kekuasaannya.

Ketiga, teori receptie Exit. Teori ini merupakan sintesis dari beberapa teori besutan belanda di atas. Hazairin sebagai pencetus teori ini menyebutkan bahwa teori *receptie* merupakan teori iblis, karena bertentangan dengan al-Qur an dan Sunnah.¹⁹⁶ Hazairin menyimpulkan teori Receptie telah patah dan sudah tidak dapat diberlakukan kembali sejak kemerdekaan Indonesia dan berlakunya UUD 1945. Hukum agama bagi rakyat yang beragama Islam merupakan sebagian dari perkara imannya.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Baharuddin Ahmad dan Illy Yanti, *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 68.

¹⁹⁵ Baharuddin Ahmad dan Illy Yanti, *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia*,....69.

¹⁹⁶ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No 3 Tahun 2006 dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), 50.

¹⁹⁷ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1974), 101.

Produk hukum yang tidak bersumber dari Islam adalah mengganggu dan menentang iman, apalagi dibentuk oleh kekuasaan penjajah.

Keempat, teori *receptie a contrario*. Teori ini merupakan perkembangan dari teori *receptie exit*. Sayuti Thalib sebagai penggagas teori ini menyatakan, bahwa hukum Islam yang berlaku bagi umat Islam, sedangkan adat baru bisa berlaku jika tidak bertentangan dengan agama Islam.¹⁹⁸ Ada kecenderungan terbalik dari teori *receptie* yang dibuat oleh islamolog belanda tersebut. Di Aceh sebagai contoh bahwa masyarakatnya menghendaki agar persoalan perkawinan dan soal kewarisan diatur dan dilakukan putusan berdasarkan hukum Islam. Apabila sudah menggunakan hukum adat boleh saja dilanjutkan, dengan satu syarat tidak bertentangan dengan semangat hukum hukum Islam.

Begitu lamanya kolonialisme berada di Nusantara, memiliki dampak yang sangat besar. Dampak tersebut tidak hanya pada tataran sosial, dan ekonomi. Tetapi juga mewariskan kemapanan tentang sebuah kebudayaan negara barat yang cenderung modernis.¹⁹⁹ Secara perlahan, banyak produk barat dalam beberapa aspek kehidupan telah terimport ke dalam kehidupan manusia di Nusantara. Seperti sistem pemerintahan

¹⁹⁸ Baharuddin Ahmad dan Illy Yanti, *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia*,....78.

¹⁹⁹ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*,....3.

dan peradilan nyaris telah mengikis budaya lokalitas Indonesia. Pembentukan doktrin kenegaraan yang beralih pada doktrin negara bangsa yang dianggap sebagai model kenegaraan yang modernis. Konsep negara bangsa ini kemudian memberikan dampak pada ciri kehidupan berbangsa (*way of life*), tak terkecuali dalam kehidupan tata hukum yang berlaku bagi negara kesatuan Indonesia.

Modernitas berhubungan dengan segala dimensi kehidupan dan punya dampak luar biasa terhadap hukum.²⁰⁰ Dampak modernitas sebuah sistem negara bangsa dalam aspek hukum tampak dalam sistem penyeragaman hukum yang diproduksi oleh pemerintah, dan memusatkan pada sistem yang dihasilkan dalam proses legislasi di meja wakil rakyat. Konsep hukum yang modern memberikan implikasi dan simplifikasi bahwa negara dan pemerintah sebagai penanggung jawab dari segala produk hukum yang ada. Marc Galanter yang dikutip Ratno Lukito menyebutkan bahwa demikian itu menjadikan seluruh lembaga-lembaga negara menduduki posisi sentral dalam kehidupan hukum, dan berada dalam hubungan kontrol hirarkis dengan tatanan hukum lainnya.²⁰¹

Hukum perkawinan Madura menjadi bagian yang tidak bisa terlepas dari hegemoni politik dan kekuasaan. Sejak kemerdekaan Indonesia, Madura menjadi bagian titik fokus yang

²⁰⁰ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*,....4

²⁰¹ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*,....4.

terdampak dari hegemoni hukum modern. Hukum perkawinan yang telah menjadi hukum hidup dalam masyarakat Madura mendapatkan tantangan yang kompleks dan beragam. Di samping masyarakat Madura telah memiliki pedoman hukum perkawinan yang bersumber dari ajaran agama dan budaya Madura, terbitlah hukum perkawinan yang tersentralisasi dalam satu sistem hukum dari sebuah sistem negara yang modern, yaitu negara bangsa.

Konsekuensi dari adanya beragam sistem hukum perkawinan tersebut, terjadi beragam dialektika yang muncul dan pelaksanaan hukum yang juga tidak tunggal dalam kehidupan masyarakat Madura. Hal ini merupakan bentuk konsekuensi dari terbentuknya negara Indonesia yang beragam suku, adat budaya dan agama. Madura menjadi bagian kepulauan yang tidak melepaskan hukum yang hidup (agama dan adat istiadat) yang melingkupinya. Pengendalian sosial dan ketertiban sosial bagi masyarakat Madura, tidak hanya bisa dihasilkan melalui satu konstruk hukum yang dipelopori oleh pemerintah dengan sistem hukum univikasinya. Tetapi, aspek agama dan adat istiadat menjadi kerangka hukum yang dianggap potensial dalam menjaga dan mengendalikan keadilan sosial masyarakat Madura.²⁰²

Hukum perkawinan modern yang dibentuk oleh negara tidak selamanya menjamin adanya ketertiban sosial dan keadilan

²⁰² U Hasanah, M. A. Hamzah, M. A., & Ikhwan, Pluralisme Hukum Dalam Penyelesaian Sengketa Warisan Pada Masyarakat Madura. dalam *Arena Hukum*, 11(1) 2018, 164.

sosial. Pada masyarakat yang menjunjung tinggi hukum adat dan sistem hukum agama, adanya hukum negara yang sentralistik bisa menjadi bumerang terhadap pelaksanaan hukum perkawinan yang sudah lama dimapankan melalui institusi sosial masyarakat setempat. Pemaparan hukum perkawinan dengan skema demikian memiliki kekuatan tersendiri, daripada produk hukum yang datang kemudian, apalagi sistem hukum yang dihasilkan melalui kesepakatan dan transaksional.

Hukum perkawinan yang berbasis agama dan adat memiliki daya tarik tersendiri. Karena hukum agama dan hukum adat menunjukkan mentalitas masyarakat Madura, dimana masyarakat Madura memiliki kekuatan dalam pemahaman agama Islam yang dianutnya. Selain itu pula, hukum agama dan hukum adat merupakan perwujudan dari nilai-nilai yang telah lama terbangun dalam konstruksi sosial Madura, serta hukum perkawinan berbasis agama dan adat diyakini lebih mengakomodir kepentingan-kepentingan sosial masyarakat Madura. Sedangkan hukum negara lebih berorientasi pada perlindungan sepihak, tidak secara simultan melindungi pihak-pihak yang bersengketa terhadap hukum.

Ratno Lukito menyebutkan Hukum harus dipahami sebagai suatu yang memiliki validitas polisentri; validitas hukum tidak hanya terbatas pada tindakan, aturan, dan peradilan dalam sebuah negara. Akan tetapi cakupannya perlu diperluas agar

mencakup norma-norma sosial yang dapat teramati.²⁰³ Segala daya upaya yang diciptakan, dan dipertahankan, termasuk yang memiliki nilai sakralitas tinggi dalam sebuah komunitas perlu mendapatkan sorotan dalam pemahaman sebuah hukum. Sedapat mungkin, hukum dapat terejawantahkan dalam bentuk yang beragam, dan tidak tunggal. Oleh karenanya, tokoh-tokoh yang beraliran hukum polisentris seperti Malinowski, Gurvitch, Hoebel, Gluckman, dan Bohannon mengisyaratkan bahwa hukum negara bukanlah satu-satunya fakta normatif, karena dalam kehidupan masyarakat terdapat beberapa aturan hukum yang melingkupinya, bahkan dianggapnya lebih memberikan jaminan ketentraman sosial dan keadilan sosial.

Perspektif pluralistik hukum yang secara umum, dapat mterjadi hukum perkawinan dalam lingkup lokalitas Madura. Hal tersebut logis, karena hukum di Madura perlu dipandang dari perspektif adat, agama, serta sosio-antropologisnya. Hal ini sebagai bentuk akuisisi terhadap bentuk hukum yang terjelma dalam sistem budaya dan menjadi sebuah lembaga budaya, dan budaya tersebut secara tidak langsung menjelma menjadi hukum. Ketika demikian, hukum tidak serta merta memiliki satu sumber sistem, akan tetapi keragaman sistem bisa hidup dan berkembang dalam sebuah tatanan sosial masyarakat yang memiliki heterogenitas pedoman hidup. Dikotomi tentang sumber hukum

²⁰³ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler...*7

dapat terpecahkan, artinya sumber hukum dan pedoman hukum bisa dari ketentuan negara dan bukan negara.

Pemberlakuan pluralitas hukum perkawinan di Madura merupakan fakta yang tidak dapat terbantahkan. Brian Z Tamanaha yang dikutip Miftahul Hikmi menyebutkan *Pluralisme is everywhere*. Ungkapan tersebut sebagai penegasan terhadap keniscayaan pluralisme hukum, dan hukum perkawinan dalam lingkup sosial yang beragam.²⁰⁴

Sebagai kepulauan yang memiliki kearifan lokal yang unik, Madura memiliki hukum adat yang terus terbangun dengan sistem yang kuat. Kesepakatan masyarakat adat terhadap hukum didukung oleh sosio-politik yang memiliki akar kesejarahan yang mapan, bahkan sebelum Indonesia terbentuk sebuah negara bangsa.²⁰⁵ Oleh Ter Haar kesepakatan hukum tersebut melegitimasi dan menyebutnya sebagai masyarakat hukum dari golongan masyarakat Indonesia asli, yang bertindak dan melaksanakan hukum tersebut dalam satu kesatuan organisasi menurut keyakinan tertentu.

Secara konseptual, hukum adat Madura merupakan hasil kesepakatan dalam rangka membentuk satu kesatuan masyarakat hukum adat. Keberadaan hukum adat tidak bersumber dari aturan-aturan yang dikonstruksi oleh negara. Terbentuknya tidak

²⁰⁴ Ahmad Miftahul Hikmi, (2021). *Pluralisme Hukum Negara*, 2021, 2.

²⁰⁵ E. J. A. Kurniawan,. *Pluralisme hukum dan urgensi kajian socio-legal menuju studi dan pengembangan hukum yang berkeadilan sosial*. *Yuridika*, 27(1), 2012, 26.

tertulis, dan secara kesepakatan muncul dari adat istiadat dan kebiasaan penduduk Indonesia asli.²⁰⁶ Hukum perkawinan Madura yang bersumber pada adat, adalah kebanyakan yang muncul karena pengaruh islamisasi Madura.

Hukum perkawinan Madura berjalan dengan heterogen, yaitu hukum perkawinan yang berbasis sentralistik, hukum perkawinan berbasis adat, dan hukum perkawinan berbasis agama. Tradisi hukum perkawinan Madura yang pluralistik mengakibatkan banyak kemungkinan-kemungkinan yang berdampak pada ketidakefektifan suatu aturan hukum. Ini merupakan fenomena hukum dari suatu kebudayaan yang dilatar belakangi oleh tiga elemen hukum, hukum adat, hukum agama, dan hukum sipil.

Dalam masyarakat majemuk dan plural seperti Indonesia, bentuk hukum yang pluralistik menjadi suatu yang niscaya. Hukum dan budaya hukum akan saling tarik menarik dan saling melengkapi. Masaji Chiba yang dikutip Ratno Lukito mengklasifikasi struktur hukum Indonesia pada tiga bentuk hukum. Chiba menyebutnya tiga lapis hukum, yaitu hukum resmi, hukum tidak resmi, dan postulat hukum²⁰⁷. Hukum resmi dalam pengertian ini adalah aturan hukum yang dikonstruksi oleh negara, dengan menggunakan elemen kekuasaan melalui

²⁰⁶ E. J. A. Kurniawan, . Pluralisme hukum dan urgensi kajian socio-legal menuju studi dan pengembangan hukum yang berkeadilan social,....27.

²⁰⁷ Masaji Chiba, *ed, Asian Indigenous Law in Interaction With Received Law*, (London: Kegan Paul International, 1986), 5-9.

perwakilan rakyat. Hukum resmi ini bisa beragam bentuk sumbernya, ada tipe hukum yang bersumber dari agama, adat kebiasaan, kearifan lokal yang kedudukannya mendapatkan pengakuan dari otoritas negara yang sah, serta diterima secara resmi dan pemberlakuannya sama seperti hukum negara *an sich*. Konstruksi hukum resmi biasanya diperkenalkan dengan struktur hukum yang berpasal, serta diperkenalkan sebagai hukum yang memiliki daya ikat yang kuat, hal itu karena mendapatkan legitimasi sebagai hukum positif.

Hukum tidak resmi dalam pengertian Chiba adalah struktur hukum yang tidak memiliki legalitas dari otoritas negara dan pemerintahan yang sah, akan tetapi dalam realisasinya didukung dan dipraktikkan oleh kelompok masyarakat. Hukum tidak resmi ini bisa berbentuk adat istiadat yang secara sosiologis mendapatkan porsi tersendiri dalam kehidupan sosial masyarakat. Hukum tidak resmi bisa saja tertulis, dan tidak tertulis.

Postulat hukum dalam pengertian bahasa Indonesia merupakan anggapan hukum yang menjadi pangkal dalil tanpa mesti membuktikannya. Dapat pula diartikan sebagai pernyataan hukum yang tidak diawali oleh adanya penelitian, tetapi secara langsung mendapatkan akuisisi dari penganutnya. Chiba mengidentifikasi postulat hukum ini muncul dari kepercayaan masyarakat atas suatu entitas, artinya terbentuk dari gagasan hukum yang dianggapnya sakral, seperti pemahaman agama, konstruksi kebudayaan dimana keduanya merupakan bentuk

entitas yang fundamental.²⁰⁸ Postulat hukum merupakan penjelmaan dari banyaknya nilai-nilai yang hidup dalam kehidupan masyarakat Madura. Kepercayaan atas misi keagamaan dalam sektor hukum menjadi salah satu postulat yang mendapatkan posisi sentral. Mitos-mitos yang muncul dari kehidupan sosial masyarakat Madura, memperkuat juga terhadap sistem postulat hukum yang dimunculkan oleh Masaji Chiba.

Hukum perkawinan Madura yang pluralistik adalah dampak dari kenyataan entitas yang mengalami kebudayaan hukum, dan merupakan idealisme dari hukum itu sendiri. Karena dalam teorinya, hukum merupakan reaksi dan gejala sosial masyarakat. Sedangkan hukum yang unifikatif, seperti undang-undang-undang merupakan bentuk penjelmaan dari hukum barat, yang secara realitas tidak merepresentasikan sosio-kultur Madura secara keseluruhan. Werner Menski menyebutkan teori hukum manapun yang mengabaikan nilai-nilai dan elemen sosio-kultural dalam kaitannya dengan hukum hanya akan membuahkan visi yang parsial dan tidak realistis.²⁰⁹

Pemberlakuan hukum perkawinan Madura dapat dikategorikan pada beberapa bentuk berikut. *Pertama*, hukum perkawinan yang resmi. Hukum perkawinan resmi merupakan

²⁰⁸ Masaji Chiba, *Legal Pluralism in Sri Langka Society: Toward General Theory of Non-Western Law*. In *Journal of Legal Pluralisme & Unofficial Law*, 1993,197-203.

²⁰⁹ Werner Menski, *Pluralisme Hukum: Seri Perbandingan Hukum dalam Konteks Global*, diterjemah M Khozin, (Tanpa Tempat; Nusamedia, 2021), 38.

hukum yang dikeluarkan oleh pemerintah berupa undang-undang, seperti UU Perkawinan tahun 1974.^{jo}.UU Perkawinan NO 16 tahun 2019. Kompilasi hukum Islam NO 1 tahun 1991 juga dikategorikan sebagai hukum resmi oleh sebagian masyarakat Madura, dengan dalih bahwa yang mengeluarkan adalah institusi penting dalam struktur pemerintahan.

Hukum perkawinan resmi bagi masyarakat Madura tidak dipandang hanya dari sektor keilmiahannya. Bukan karena latar belakang kerangka teoritik yang mendasarinya. Ada banyak latar belakang yang menjadi pijakan masyarakat Madura mendefinisikan sesuatu, termasuk hukum resmi. Selain faktor keilmiahannya yang menjadi tolak ukur, kuatnya kepercayaan atas institusi yang membentuknya juga menjadi pijakan penting. Dalam adat entitas Madura, *pamarenta* merupakan elemen penting yang ada di urutan ketiga dalam simbol Madura setelah *bepa`-babu*, dan *guruh*. Sehingga segala yang muncul dari pemerintah memiliki nilai keresmian. Pemerintah dipercaya memberikan jalan keluar atas persoalan hukum perkawinan yang dihadapi oleh masyarakat Madura. Hukum perkawinan resmi yang dikeluarkan oleh pemerintah adalah salah satu kerangka hukum yang mendapatkan legitimasi dari masyarakat Madura. Meskipun hukum resmi tersebut datangnya lebih akhir dari konstruk hukum yang sudah hidup, *fiqh* dan adat. Hukum resmi merupakan konsepsi-konsepsi hukum yang cenderung bersifat *monest* (satu sistem hukum yang koheren secara internal), *statis* yakni negara memonopoli hukum dalam kawasannya, serta

positivistik artinya segala bentuk aturan yang tidak muncul dari negara tidak dianggap sebagai hukum²¹⁰. Meskipun hukum tersebut dikategorikan sebagai hukum resmi, masyarakat cenderung memosisikannya sebagai hukum profan. Legalitasnya tidak sekuat hukum yang dilahirkan oleh entitas sosial dan agama.

Kedua, hukum perkawinan tidak resmi. Penyebutan hukum tidak resmi adalah ditengarai oleh adanya sistem hukum tunggal yang muncul dari sistem hukum barat. Hukum tidak resmi merupakan penyebutan atas bentuk hukum yang tidak memiliki legalitas normatif dari sebuah negara. Hukum tidak resmi bisa muncul dari beragam konstruk norma, termasuk norma sosial dan norma agama. Bentuk hukum perkawinan tidak resmi adalah hukum perkawinan adat. Hukum perkawinan adat dapat dipahami sebagai suatu aturan hukum perkawinan yang memiliki dasar adat yang berlaku pada masyarakat setempat.²¹¹ Hukum perkawinan adat Madura merupakan suatu perwujudan dari norma-norma ke-Madura-an yang terkonsepsi dalam suatu kepercayaan yang kokoh terhadap sistem hukum adat. Hukum perkawinan adat Madura, terefleksi dalam tata aturan yang kekal, serta diwariskan pada generasi selanjutnya.

²¹⁰ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*,38.

²¹¹ M Yasin Soumena, *Pemberlakuan Aturan Hukum Perkawinan adat dalam Masyarakat Islam Leihitu-Ambon (Analisis Antro-Sosiologi Hukum)*, dalam *Jurnal Hukum Diktum*, Vol 10 No 1, (2012), 42.

Hukum perkawinan tidak resmi (hukum perkawinan adat) bagi masyarakat Madura, sejatinya sebagian tidak memiliki nilai dan kekuatan yang lebih di atas hukum resmi, dan sebagian yang lain memiliki kekuatan lebih ketimbang hukum resmi. Sehingga pada satu daerah Madura, sudah mulai meninggalkan hukum perkawinan adat, sedangkan pada daerah yang lain masih terus mensakralkan hukum adat.

Ketiga: hukum perkawinan supra resmi. Definisi ini merupakan perwujudan dari sikap sebagian masyarakat Madura terhadap suatu konstruksi hukum yang dianggapnya memiliki tata-aturan yang lengkap dan sempurna. Konstruksi hukum perkawinan supra-resmi merupakan bentuk aturan yang lahir dari entitas agama. Agama Islam bagi masyarakat Madura, tidak hanya berisi tentang peribadatan yang bersifat vertikal, melainkan juga ada aspek horizontal. Segala elemen kehidupan masyarakat Madura tidak lepas dari nilai-nilai keagamaan Islam, tak terkecuali dalam aspek hukum perkawinan.

Sisi normatif Islam mampu teraktualisasi dalam kehidupan hukum perkawinan Madura. Fiqh sebagai salah satu produk hukum islam yang mendapat tempat dalam kehidupan lokalitas Madura. Hukum perkawinan fiqh memiliki kekuatan melebihi kedua hukum di atas, resmi dan tidak resmi. Hukum perkawinan fiqh memiliki nilai sakralitas tersendiri pada kehidupan masyarakat Madura. Konsekuensi yang muncul bagi yang melanggar hukum fiqh, mendapatkan sanksi sosial.

Hukum perkawinan fiqh yang hidup pada masyarakat Madura adalah fiqh madzhab *syafi'i*. Hal itu karena fiqh perkawinan mazhab *syafi'i* memiliki kekhasan yang beririsan dengan kultur masyarakat Madura. Fiqh perkawinan madzhab *syafi'i* mampu melakukan negosiasi dengan lokalitas Madura, disamping memiliki kesamaan dalam aspek normatif fiqh dengan konteks budaya Madura. Pola *fiqhisasi* yang terjadi pada masyarakat Madura bisa dibidang sebagai pola sinkretisme, atau fiqh sinkretis. Hal ini karena fiqh *Syafi'i* mampu melakukan penyesuaian dengan lokalitas budaya Madura.

Tiga konstruksi hukum perkawinan dapat dipetakan menjadi dua bentuk. Yaitu hukum perkawinan sakral dan hukum perkawinan *profan*. Hukum perkawinan sakral merupakan bentuk hukum perkawinan yang lahir dari norma agama (supra-resmi), dan sebagian lahir dari norma sosial (tidak resmi). sedangkan hukum perkawinan profan merupakan pencirian dari hukum resmi, yaitu segala bentuk aturan hukum yang lahir dari negara.

Kenyataan hukum perkawinan yang plural di Madura, melahirkan beberapa bentuk perkawinan, di satu sisi dianggapnya sebagai bagian dari ekspresi ketaatan pada hukum, dan pada sisi yang lain disebutkan sebagai penyimpangan hukum yang terjadi di masyarakat. Bentuk perkawinan tersebut adalah perkawinan paksa dan perkawinan Anak. Dua bentuk perkawinan tersebut masyarakat Madura masih menganggapnya sebagai ekspresi ketaatan terhadap hukum agama yang diwakili oleh fiqh klasik. Lain daripada itu, kuatnya sikap menghormati terhadap budaya

leluhur tentang menjaga prestise keluarga dengan cara mengawinkan anaknya di waktu dini, baik dengan cara meminta persetujuannya mempelai dengan pemahaman wali mujbir, maupun dengan konsep perkawinan paksa.

1. Perkawinan paksa

Pada dasarnya, Islam memperkenalkan istilah wali mujbir dalam lingkup hukum perkawinan. Fiqh memberikan kaidah tentang konsep wali mujbir secara lengkap dengan persyaratan-persyaratannya. Akan tetapi, pemahaman sebagian masyarakat Madura terhadap wali mujbir tersebut sebagai bentuk hukum yang mutlak,²¹² artinya tidak ada nilai tawarannya. Sehingga konsep wali mujbir bagi sebagian masyarakat Madura adalah syariah yang qath'i, yang tidak boleh diganggu oleh sistem hukum baru yang lahir dari konsep negara bangsa.

Melaksanakan kawin paksa adalah ekspresi ketaatan terhadap orang tua dan guru²¹³. Ketaatan kepada orang tua dan guru merupakan sikap yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Madura. Menolak perintah orang tua dan guru dalam ihwal perkawinan dianggapnya ekspresi kedurhakaan. Kedurhakaan terhadap orang tua dan guru sangat bertentangan dengan agama dan budaya Madura. Masyarakat Madura sangat kuat menjunjung tinggi aspek kebudayaan, termasuk dalam hal

²¹² Moh syafik, wawancara pada tanggal 02-Januari-2022.

²¹³ Muwafiq (Pelaku yang dikawinkan paksa), wawancara pada tanggal 05-Februari-2022.

ketaatan terhadap simbol-simbol penting dalam kebudayaan. *Babak-Babu, Guruh, ben ratoh* tidak hanya sebagai simbol kebudayaan semata, tetapi sudah mengkristal dan berkolaborasi dengan keagamaan dan sikap keberagaman masyarakat Madura.

Orang tua dan guru memaksa kawin memiliki alasan agar bisa mempererat tali persaudaraan²¹⁴. Masyarakat Madura sangat kuat memegang erat persaudaraan. Salah satu yang dijadikan cara untuk semakin kokohnya persaudaraan, yaitu dengan cara menikahkan anaknya, baik secara paksa maupun secara meminta izin terhadap calon mempelai. Pada masyarakat Madura, perkawinan yang demikian dilakukan karena satu saudara dengan saudara yang lain sudah tampak jauh. Sehingga agar tetap menjadi satu rumpun keluarga yang utuh, maka perkawinan dengan model dipaksa-pun dilakukan.

Selain itu, bentuk perkawinan pada kehidupan masyarakat Madura lebih beragam bentuknya. Hal ini bisa dilakukan oleh kerabat atau ibu kandung yang ikut intervensi dalam urusan perjodohan, karena situasi yang kurang ideal, seperti pada saat kesulitan ekonomi, yang kemudian timbul paksaan orang tua untuk memaksakan perkawinan anak dengan pertimbangan utama faktor ekonomi.²¹⁵ Faktor ekonomi memang menjadi salah satu penyebab, bagaimana perkawinan

²¹⁴ Urmila, Wawancara pada tanggal 15-Januari-2022

²¹⁵ Kurniawan, Arif. "Kawin Paksa Dalam Pandangan Kiai Krapyak,

paksa terjadi. Dengan demikian, tidak jarang terjadi perkawinan paksa dilakukan untuk mempermudah kesulitan ekonomi.

2. Perkawinan anak

Pluralitas hukum perkawinan berdampak pada maraknya perkawinan anak dalam kehidupan masyarakat Madura. Perkawinan anak merupakan tren yang mendapatkan sorotan dari kalangan akademisi dan praktisi hukum dan anak. Secara nasional, Trend perkawinan anak di Indonesia terhitung masih sangat tinggi. Menurut menurut sumber yang didapatkan, Indonesia berada di urutan ke delapan dunia, dan ada di urutan kedua setelah Kamboja.²¹⁶

Pada masyarakat sosial Madura, perkawinan anak telah mengakar dalam kurun waktu yang amat panjang.²¹⁷ Budaya perkawinan anak merupakan bagian yang tidak terlepas dari bentuk pelaksanaan hukum yang lahir dari konstruk budaya Madura. Meskipun sebenarnya, bentuk perkawinan anak ini bisa terjadi juga pada daerah-daerah lain di luar Madura.

Perkawinan anak merupakan bagian dari tradisi turun temurun dari kehidupan nenek moyang masyarakat Madura.²¹⁸

²¹⁶<https://www.kompas.com/sains/read/2021/05/20/190300123/peringk-at-ke-2-di-asean-begini-situasi-perkawinan-anak-di-Indonesia?page=all>.

Diakses pada tanggal 15/September/2021

²¹⁷ Ahmad Baidhawi Ansoro, *Wawancara* pada tanggal 05 September 2021

²¹⁸ Fahmi Assulthoni, *Wawancara* Pada tanggal 15 September 2021.

Bertahannya model perkawinan anak itu merupakan dampak dari keyakinan yang sudah lama mengakar, tentang kekerabatan sekaligus sistem keluarga. Anak perempuan kebanyakan diperintahkan untuk segera menikah oleh orang-tuanya, alasan yang melatar belakangi adalah mematuhi hukum adat-istiadat yang ada sejak jaman nenek moyang dan anjuran agama. Hal tersebut dikarenakan kekhawatiran orang tua agar anak perempuannya tersebut selamat dari mitos perawan tua, selain alasan tersebut, alasan ekonomi juga menjadi latar belakang orang tua segera menikahkan anak perempuannya, sehingga pendidikan untuk anak perempuan tidak dianggap penting.²¹⁹

Perkawinan anak memiliki nilai tersendiri, mulai dari bentuk pemahaman atas agama, hingga dalam persoalan harga diri. Perkawinan anak adalah bagian dari menjalankan aspek kebudayaan yang telah lama hidup pada kehidupan masyarakat Madura. Kebiasaan menjodohkan anak di waktu kecil dan kebiasaan memegang kuat janji-janji yang sempat diucapkan antara kedua pihak, mengakibatkan perkawinan anak menjadi hal yang lumrah pada kehidupan masyarakat Madura. Salah satu kebiasaan orang Madura adalah saling berjanji agar kelak bisa saling *besanan* ketika anak-anaknya

²¹⁹ Munawara, Munawara, Ellen Meianzi Yasak, and Sulih Indra Dewi. "Budaya Pernikahan Dini Terhadap Kesetaraan Gender Masyarakat Madura." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Tribhuwana Tungadewi* 4.3 (2015): 427.

sudah besar dan sudah waktunya dinikahkan. Janji kedua belah pihak menjadi ikatan sakral yang diyakini memiliki ikatan kuat, meskipun diucapkan secara nonformal.

BAB IV

TRIGGER KONTESTASI HUKUM PERKAWINAN MADURA

A. Kaidah Sosial pada Kontestasi Hukum Perkawinan Di Madura

Ada beberapa bentuk lembaga sosial di Madura yang mendapatkan legitimasi kuat, yang kemudian menjadi simbol-simbol agung dalam merefleksikan konsep kebudayaan Madura yang khas, serta menjadi pijakan dalam segala aktivitas sosial, hukum, etika, dan ekonomi. *Pertama:* Pesantren. Pesantren memiliki posisi strategis pada masyarakat Madura. Peranan pesantren pada masyarakat menjadikan posisinya mendapatkan pengaruh dan penghargaan yang tinggi. Pesantren menjadi tempat menempa dan berproses berbagai keilmuan. Bagi masyarakat Madura, pesantren adalah kunci dan penentu suksesi, sehingga bagi sebagian warga Madura tidak lengkap dalam hidupnya kalau tidak melakukan proses penempaan melalui pesantren. Begitu kuatnya posisi pesantren pada etnis Madura, hingga ada yang mendeklarasikan Madura sebagai kota santri.

Pesantren mendapatkan legitimasi kuat bahwa keberadaannya menjadi lembaga pendidikan yang sudah lama berada di Indonesia, serta sangat besar kontribusinya dalam membangun dan membentuk karakter bangsa.²²⁰ Kiprahnya dalam membentuk karakter bangsa yang religius dan berperadaban bertolak pada pemahaman keagamaan Islam. Sejak

²²⁰ Amir Fadhilah, (2011). Struktur dan Pola kepemimpinan Kiai dalam pesantren di Jawa. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol 8 No. 1 2011, 102.

abad ke-16, Pesantren di Indonesia sangat pesat memberikan pendidikan kepada anak bangsa dalam lingkup kajian kitab Islam klasik, seperti hukum Islam (fiqh), ilmu tauhid, dan akhlak.²²¹

Madura dalam aspek kependidikan sangat berharap besar pada keadaan pesantren dalam merawat ajaran-ajaran Islam. Sampai saat ini, pesantren masih dipercaya sebagai lembaga pendidikan Islam yang mapan dan berperan aktif dalam membina sosial-budaya bangsa.²²²

Kedua: Kiai. Sebagai simbol kedua setelah bapak dan ibu, peranan Kiai dalam sektor sosial Madura sangat besar. Kiai dipercaya memiliki kecakapan dan elektabilitas dalam membangun masyarakat yang berperadaban. Peranan Kiai dalam kehidupan sosial masyarakat Madura menjadikan posisinya sebagai tokoh yang dihormati. Peranan strategis yang dimainkan oleh Kiai membuat kekuatan simbol kebudayaan dan keagamaan semakin menguat dan sakral. *Prestise* sosok Kiai diberi mandat besar untuk memimpin hal-hal yang bersifat vital, terkait ubudiyah, serta diminta fatwanya untuk memutuskan dan memberikan solusi atas fenomena sosial yang sedang dihadapi masyarakat.²²³

²²¹ Amin Suma, dkk, Pondok Pesantren Al-Zaytun: Idealitas, Realitas dan Kontroversi, (Jakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2002), 3.

²²² Amir Fadhilah, (2011). Struktur dan Pola kepemimpinan Kiai dalam pesantren di Jawa,...103.

²²³ Edi Susanto, (2012). Kepemimpinan [Kharismatik] Kiai Dalam Perspektif Masyarakat Madura. *Karsa: journal of social and islamic culture*, 11(1), 31.

Ketiga; Lembaga pemerintah. Lembaga pemerintahan, dari segala bentuknya, mendapatkan porsi yang juga kuat dalam sosial masyarakat Madura. Pemerintah diyakini memberikan solusi pada setiap persoalan yang tidak terpecahkan oleh pesantren, dan Kiai. seperti persoalan ekonomi, kriminal, dan lain-lain. Posisi pemerintah mendapatkan legitimasi sebagai pengayom serta bisa memberikan jalan keluar terhadap persoalan yang dihadapi masyarakat Madura. Pemerintah dan Kiai bagi masyarakat Madura memang tidak diposisikan sama, tetapi diperankan pada posisi sesuai bidangnya masing-masing. Sehingga Kiai dipersepsikan sebagai penasehat yang mencakup kesejahteraan hidup duniawi-ukhrawi. Sedangkan pemerintah dan lembaganya, dipersepsikan menjadi pemberi jalan keluar tentang aspek keduniaan saja.

Tiga lembaga sosial yang disebutkan di atas memiliki peranan penting dalam pelaksanaan nilai-nilai sosial dan pelaksanaan hukum di Madura. Pesantren yang menghasilkan sekaligus menafsirkan tentang tata aturan menjadi pilar dalam setiap perilaku dan tindakan masyarakat Madura. Kiai melambangkan sosok yang menyuarakan nilai-nilai dan tata aturan dalam bentuk fatwa, yang diyakini dan diimani keberadaannya sebagai penyelamat hidup di dunia dan di akhirat, sehingga banyak aturan hukum yang dijalankan oleh masyarakat Madura, berjalan berdasarkan fatwa yang dihasilkan oleh Kiai, meskipun memiliki disparitas dengan ketentuan yang dikeluarkan oleh pemerintah sebagai pelaksana kenegaraan. Adapun posisi

pemerintah, meskipun berposisi sebagai pelaksana negara, bagi masyarakat Madura tetap diposisikan sebagai pengendali sosial yang lebih kepada persoalan teknis. Sedangkan hal yang berkaitan dengan aspek hukum yang substantif, lebih menggunakan sosok Kiai dan tokoh setempat sebagai pengendali sosial dalam aspek tata aturan adat istiadat dan hukum.

Madura adalah pulau yang berada di timur laut pulau Jawa. Secara administratif, Madura merupakan bagian dari provinsi Jawa Timur, meskipun tampak terpisah dari pulau Jawa.²²⁴ Mula-mula, Madura memiliki lima kerajaan yang terletak di Sumenep, Pamekasan, Sampang, Blega, dan Kota Anyar.²²⁵ Tetapi seiring pergolakan politik dan dinamisasi peradaban, Madura menjadi bagian dari Indonesia, yang didalamnya terdapat empat kabupaten; Kabupaten Bangkalan, Kabupaten Sampang, Kabupaten Pamekasan, dan Kabupaten Sumenep.

Secara geografis, Madura memiliki gugusan kulit kapur yang lebih rendah, lebih kasar, dan lebih bulat dibandingkan bukit kapur di Jawa.²²⁶ Komposisi tanah memang terkategori rendah. Sehingga meskipun penghasilannya lewat bertani, penghasilannya tidak besar, karena ketidaksuburan tanah

²²⁴ Achmad Bahrur Rozi, *Madura dalam Pertaruhan Harga Diri – Memahami Konsep Nilai Harga Diri dalam Budaya Masyarakat Madura*, (Depok: Cakrawala Pustaka, 2021), 33.

²²⁵ Iskandar Dzulkarnain, “mahalnya Sebuah Identitas Peradaban Madura: Cinta Semu Kebudayaan Madura”, *Jurnal Kariman*: Vol 1, No 1.

²²⁶ Achmad Bahrur Rozi, *Madura dalam Pertaruhan Harga Diri*,34.

Madura, ditambah lagi curah hujan akibat musim barat yang terjadi di pulau Madura. Ada dua musim yang menggambarkan pulau Madura, yaitu Musim Hujan dan Musim Kemarau. Dari penghasilan pertanian yang tidak memadai ini, mengakibatkan banyak para pelaku usaha yang tidak homogen dalam mencari penghasilan dalam menafkahi keluarga. Ada yang menjadi nelayan, berbisnis, bahkan ada yang melakukan migrasi. Dengan migrasi ini, orang-orang Madura tersebar di berbagai daerah di Indonesia, bahkan di luar negeri. Kesan yang dibangun, banyak orang Madura yang sukses karena melakukan migrasi, tidak menetap di kampung halamannya.

Orang Madura memiliki corak kultur yang khas dan unik. Bahkan keunikan masyarakat Madura menjadikan inspirasi dalam menciptakan anekdot-anekdot lucu. Selain itu, kekhasan dan keunikan itu tampak dari ketidaksamaannya etiket yang terbangun antara masyarakat Madura dengan masyarakat Jawa pada umumnya, meskipun di lain hal keduanya terdapat kesamaan.

Sekurang-kurangnya ada beberapa hal yang dapat dilacak tentang kekhasan dan tipologi masyarakat Madura. *Pertama:* Meskipun Madura adalah bagian dari Jawa, masyarakat Madura memiliki bahasa sendiri, yang disebut sebagai *bhesa Madhureh* (bahasa Madura). Bahasa Madura adalah satu diantara banyak identitas masyarakat Madura yang sampai sekarang masih tetap eksis dan berbudaya. Dalam tingkatannya, terdapat dua kategori dalam berbahasa Madura; Kasar (*mapas*), dan halus (*perphesan*).

Kedua: perihal logat (aksen) berbicara bisa terbilang unik. Antara satu kabupaten, dengan kabupaten lain bisa berbeda-beda. Bahkan dalam lingkup sosial kecil, yaitu antar kampung satu dengan yang lain memiliki logat bicara yang berbeda, sehingga seringkali logat berbicara menjadi ciri dalam mengidentifikasi masyarakat Madura. Untuk mengetahui bahwa seseorang adalah sumenep, cukup dengan memahami aksen bicaranya. Untuk mengetahui bahwa seseorang adalah warga sampang, cukup mengidentifikasi aksen bicaranya. Dan begitu seterusnya. Tentu kemampuan tersebut hanya dimiliki oleh sesama warga Madura yang memiliki kepekaan dalam memahami aksen berbicara, dan sulit dimiliki oleh warga yang tidak peka aksen, apalagi non Madura.

Ketiga; Berkarakter keras. Masyarakat Madura memiliki karakter yang keras, utamanya dalam hal mempertahankan harga diri. Oleh karenanya, tidak heran masyarakat Madura mempertahankan harga dirinya dengan sangat jantan dan kesatria, yaitu dengan cara membudayakan *carok*. Budaya *carok* ini kemudian menggambarkan bagian dari entitas Madura, meskipun dalam beberapa pemahaman carok disalahpahami sebagai tindak kekerasan dan kebatilan. Padahal, pada *carok* sejatinya memiliki syarat-rukun atau SOP dalam pelaksanaannya, sehingga tidak serta merta pertarungan atau perkelahian tidak bisa disebut sebagai *carok*. Bagi orang Madura harga diri merupakan nilai budaya yang hingga saat ini masih dijunjung tinggi. Badriyanto

menyebutkan harga diri merupakan hal penting yang harus dipertahankan agar tidak direndahkan.²²⁷

Rozi menyebutkan bahwa Institusionalisasi *carok* sejatinya merupakan aktualisasi dari lemahnya pemerintah dalam menangani persoalan hukum, sehingga *carok* menjadi satu-satunya jalan dalam mempertahankan keadilan.²²⁸ *Carok* merupakan bagian dari budaya, hal itu merupakan bentuk simbolisme budaya Madura serta terdapat pesan-pesan yang tersimpan dan dipahami sesuai dengan lingkungan sosial budaya masyarakat.²²⁹ Dalam perspektifnya, *carok* merupakan ekspresi pembelaan harga diri orang Madura yang dilecehkan dan terkait erat dengan nilai budaya yang dijadikan pedoman bertingkah laku. Sehingga eksistensinya tidak dapat disamakan dengan pembunuhan pada umumnya.²³⁰

Keempat: Etos kerja dan gigih bekerja.²³¹ Prinsip orang Madura dalam mencari nafkah sangat tinggi. Kekuatan jiwa dalam mencari penghasilan sangat besar, bahkan ada pula yang melepaskan unsur logis dan ilmu pengetahuan dalam mencari

²²⁷ Bambang Sambu Badriyanto, *Karakteristik Etnik dan Hubungan antar Etnik*, (Jember: Tanpa penerbit, tt), 8

²²⁸ Achmad Bahrur Rozi, *Madura dalam Pertaruhan Harga Diri*,...92.

²²⁹ Cahyono, *Model Penanggulangan Konflik Kekerasan (Carok) Etnis Madura Melalui Criminal Justice System*, (Yogyakarta: Deepublish, 2018), 17.

²³⁰ M. Ali, Akomodasi nilai-nilai budaya masyarakat Madura mengenai penyelesaian *carok* dalam hukum pidana, *dalam Jurnal Hukum Ius Quia Iustum*, Vol 17 No 1, 86.

²³¹ Achmad Bahrur Rozi, *Madura dalam Pertaruhan Harga Diri*,...36.

nafkah. Sebagian dari petani masyarakat Madura, belum sampai pada analisis tanah dan iklim. Semua yang ditanam berdasarkan pada keyakinan dan usaha yang sungguh-sungguh.²³² Analisis iklim hanya dipakai pada saat musim penanaman tanaman yang penghasilan yang dianggap besar, seperti padi dan tembakau. Sedangkan tanaman-tanaman yang lain, seperti kacang tanah, kacang panjang, cabe, dan lain-lain, iklim cuaca tidak menjadi tolak ukur. Kendati demikian, hasil ramalan orang leluhur tentang perbintangan tetap dipertahankan hingga sekarang, misalkan untuk meramal cuaca pasca tanaman padi pada musim hujan dan tanaman tembakau pada musim kemarau.

Kelima: corak keberagaman. Masyarakat Madura terkenal dengan ketaatannya terhadap ajaran agama yang dianutnya.²³³ Persoalan yang dipahami berkait dengan agama dan keagamaan menjadi hal yang krusial dan problematik. Agama dan keagamaan menjadi suatu yang tinggi dan amat mulia. Oleh karena itu, ketika seseorang memiliki masalah dengan agama dan menyinggung keagamaan akan mendapatkan respon yang sangat tajam dari masyarakat Madura, yang berakhir pada sanksi sosial terhadap sang pelaku.²³⁴ Bagi mereka, mengganggu sakralitas agama adalah suatu yang dapat meruntuhkan adat istiadat yang dijunjung tinggi oleh pranata masyarakat Madura.

²³² Fadil Afandi, *Wawancara*, pada tanggal 20 Juni 2021.

²³³ Ahmad Baidhawi Ansoro, *Wawancara* Pada tanggal 25 Juli 2021.

²³⁴ Moh Syafik, *Wawancara* Pada Tanggal 30 Juli 2021.

Selain yang disebut di atas, ketaatan beragama menjadi identitas. Islam sebagai agama satu-satunya yang dianutnya. Agama islam menjadi satu agama yang tidak bisa terpisahkan dari jati diri warga Madura, akan mendapatkan respon yang sangat kuat ketika ada agama selain islam ada dalam lingkungannya. Bagi orang Madura, Islam menjadi kepercayaan tunggal. Memilih agama selain Islam akan mendapatkan kesan yang sangat buruk. Identitas keMaduraannya akan tercerabut dari dirinya. Lingkungan sosial akan menolaknya dan akan terlempar dari institusi sosial dan akar Madura.²³⁵

Keenam: Bhepa`-Bhebu, Guru, Ratoh. Semboyan ini menjadi cikal bakal atas tingkat kekuatan masyarakat Madura dalam menjunjung tinggi martabat dan kekeramatan orang tua, guru, serta pemerintah. Dalam penafsirannya, tiga elemen tersebut menjadi unsur terpenting dalam menggapai kesuksesan. Menafikan dan mendelegitimasi ketiganya akan berdampak buruk pada eksistensi seseorang.²³⁶ Tiga simbol tersebut sebagai bukti filosofis bahwa masyarakat Madura sangat menjunjung tinggi tiga simbol agung, dan dianggapnya sebagai bentuk ketaatan terhadap agama islam yang dianutnya. Latief Wiyata menyebutkan bentuk kekhususan kultural masyarakat Madura dapat dilihat antara lain melalui ketundukan dan kepasrahan

²³⁵ A. Malik Madani, *Pola Motivasi Berhaji di Kalangan Masyarakat Madura* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981/1982), 1.

²³⁶ Fahmi Assulthoni, *Wawancara* pada tanggal 20 Juli 2020.

secara hirarkis terhadap empat simbol atau figur tersebut, lebih-lebih dalam praksis keberagamaan.²³⁷

Madura merupakan etnis yang memiliki identitas yang khas di antara sekian kelompok etnis lain yang ada di Nusantara.²³⁸ Kekhasan tersebut dapat melegitimasi Madura dengan beragama bentuk, seperti keras/kaku²³⁹, kasar, sate Madura, dan lain-lain. Bahkan ada juga yang memunculkan kesan yang negatif, seperti carok, dan semacamnya. Namun pada aspek positifnya, warga Madura memiliki citra yang juga dikenal dan maklum, yaitu sikap keberanian, ketulusan, kesetiaan, dan kegigihan, serta memiliki citra humor yang sangat baik.

Ketujuh: taretan (solidaritas). konsep *taretan* dalam masyarakat Madura bukan hanya dipahami dalam makna saudara sekandung (*keluarga inti*), tetapi jauh lebih luas dari itu, sehingga dikenal istilah *taretan sapopoh*, *taretan dupopoh*, *taretan tellopoh*. Sementara untuk menyebutkan seseorang yang masih memiliki hubungan darah meski sudah sangat dan seterusnya yang “wajib” saling menyantuni dan saling menjaga aib dan membela.²⁴⁰ Konsep solidariti ini merupakan falsafah identitas

²³⁷ A. Latief Wiyata, *Madura yang Patuh?; Kajian Antropologi mengenai Budaya Madura*, (jakarta: CERIC-FISIP UI, 2003), 1.

²³⁸ Achmad Bahrur Rozi, *Madura dalam Pertaruhan Harga Diri, ...*47.

²³⁹ Lhat dalam Ainurrahman Hidayat, Karakter orang Madura dan Falsafah Politik Lokal. Dalam *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, Vol 15 No 1 2012.

²⁴⁰ Edi Susanto, Ruh Islam dalam Wedag Lokal Madura: Kasus Tanian Lanjheng, dalam *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, Vol 14 No 2, 144.

Madura yang disebut sebagai *taniyan Lanjheng*. Secara filosofis *taniyan lanjheng* merupakan cerminan kekerabatan warga Madura yang terbuka dan luwes.

Simbol persaudaraan memiliki makna yang sangat kuat, tidak hanya didasarkan pada hubungan sedarah, tetapi atas dasar pertemanan menjadi bagian dari persaudaraan. Jaringan persaudaraan tidak diikat oleh sistem kekerabatan semata-mata. Oleh karenanya, pemaknaan jaringan saudara bagi masyarakat Madura memiliki arti yang lebih luas, sehingga bisa saja kerabat dekat menjadi musuh, dan hubungan atas dasar pertemanan bisa menjadi saudara melebihi karena talian darah. Pada masyarakat Madura dikenal dengan istilah *taretan thettih oreng*, dan *oreng tetthih taretan*.²⁴¹

Masyarakat Madura sangat kuat memegang falsafah persaudaraan. Kuatnya nilai-nilai persaudaraan dalam entitas Madura memberikan cerminan tentang kuatnya menjaga konsep silaturahmi. Silaturahmi ini yang menjadi pengikat yang kuat dalam sistem sosial. Konsep silaturahmi menjadi tali pengikat persaudaraan yang dianggapnya lebih kuat ketimbang persaudaraan yang didasari oleh kekerabatan atas dasar hubungan sedarah.

Kebudayaan hukum masyarakat Madura memiliki bentuk yang berbeda dengan kebudayaan hukum masyarakat

²⁴¹ Mahrus Ali, *Akomodasi Nilai-nilai Budaya Masyarakat Madura mengenai penyelesaian carok dalam hukum pidana*, dalam *Jurnal Hukum*, Vol 17 No 1, 89.

Indonesia pada umumnya. Masyarakat Madura memandang hukum sebagai entitas yang sama dengan elemen sakral lainnya. Posisi hukum ditempatkan pada bagian yang sangat bertuah dan bertulah. Keberadaanya adalah salah-satu penentu atas baik buruknya seseorang dalam kehidupan sosial dan martabatnya. Hukum laksana tuhan kedua yang memiliki kekuatan transendental bagi kehidupan masyarakat Madura. Kebudayaan dalam suatu masyarakat merupakan sistem nilai tertentu yang dijadikan pedoman hidup oleh warga yang mendukung kebudayaan tersebut.²⁴² Sebuah kebudayaan akan sulit mengalami perubahan, yang mencabut secara keseluruhan isi dari kebudayaan. Perubahan kebudayaan hanya berputar pada aspek akulturasi semata, sedangkan upaya pencabutan budaya akan mengalami penolakan.

Hukum sejatinya seperangkat aturan yang melingkari masyarakat agar tidak keluar dari aturan pakem yang ditentukan. Masyarakat memiliki pegangan yang kuat apabila diikat oleh hukum. Hukum bisa memberikan jalan keluar, sekaligus memberikan petaka bagi kehidupan manusia. Hukum merupakan bagian dari kehidupan sosial yang berfungsi sebagai kontrol, pedoman, dan tuntunan masyarakat bagaimana bertingkah laku dan berbuat sehingga sesuai dengan tatib yang dibangun.

²⁴² Nasrullah, (2019). Islam Nusantara: Analisis Relasi Islam Dan Kearifan Lokal Budaya Madura. *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, 2(2), 274-297, 281.

Beni Ahmad Saebani memaparkan bahwa pembentukan masyarakat secara serta merta merupakan permulaan karakteristik budaya yang memiliki daya ikat dan daya atur tersendiri.²⁴³ Secara fitrahnya, bentuk masyarakat melahirkan banyak aspek-aspek penting dalam kehidupannya, termasuk hukum itu sendiri. Masyarakat melahirkan sebuah berbagai sistem sosial. Sistem sosial yang diyakini kebenarannya akan menguat jika ikatan dalam masyarakat dilengkapi dengan perangkat nilai-nilai keyakinan yang diinternalisasikan secara sistematis, kontemplatif, dan radikal, ditambah lagi adanya konsekuensi reward dan sanksi, baik secara sosial maupun secara metafisik.²⁴⁴ Secara spesifik hukum Islam sebagai rekayasa sosial (*social engineering*) secara teoritis dibangun dari makna hukum secara sosiologis.²⁴⁵

Pandangan lain menyebutkan, manusia diciptakan dalam rangka pengabdian kepada sang pencipta. Sebabnya dibebani *taklif* atau beban hidup. Manusia dalam berikhtiar melaksanakan *taklif*, berkewajiban mengendalikan dan mengarahkan faktor yang mempengaruhi kehidupannya, untuk mencapai makna dan tujuan hidupnya, yakni kebahagiaan dan kesejahteraan dunia dan

²⁴³ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 33.

²⁴⁴ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*,34.

²⁴⁵ Danu Aris Setiyanto, *Fatwa Sebagai Media Social Engineering (Analisis Fatwa MUI di bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)*, dalam *al-Ahkam: Jurnal ilmu Syariah dan Hukum*, vol 3 No 1, 87.

akhirat kelak.²⁴⁶ Masyarakat Madura mempersepsikan hukum sebagai sarana *taklif* dalam menggapai kebahagiaan keduanya. Hukum direpresentasikan sebagai norma yang hidup dan memiliki peranan utama dalam melestarikan keseimbangan sosial masyarakat.

Pergaulan hidup manusia diatur oleh berbagai macam kaidah atau norma.²⁴⁷ Secara historis, norma sosial yang bersumber dari ajaran agama, legenda, dan mitos merupakan salah satu bentuk legitimasi yang paling efektif.²⁴⁸ Keberadaan norma yang muncul dari tiga hal tersebut berlaku secara apriori dalam kehidupan masyarakat yang kuat akan kepercayaan yang bersifat simbolik. Sebagai masyarakat yang memiliki kepercayaan atas beberapa norma yang hidup dalam sosialnya, Madura memiliki kepercayaan yang sangat kuat terhadap entitas sosial yang dibangun dan menjadi konsensus bersama pada kehidupan sosial masyarakat Madura. Keberadaan norma sebagai salah satu alat untuk menciptakan tertib sosial, dan ketentraman sosial.

Secara umum, ada dua bentuk kaidah yang hidup dalam kehidupan sosial masyarakat yang kemudian terjelma menjadi nilai-nilai atau norma-norma yang dipercaya memberikan dampak positif sekaligus negatif. *Pertama*: nilai yang berkaitan

²⁴⁶ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: Lkis, 2011), 3-4.

²⁴⁷ Fithriatus Shalihah, *Sosiologi Hukum*, (Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2017), 55.

²⁴⁸ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*,....36.

dengan etika sosial. Etika erat kaitannya dengan persoalan sosial dan pergaulan sosial. Dalam tinjauan sejarah, etika lahir sebagai usaha filsafat,²⁴⁹ karena pada waktu itu lingkungan kebudayaan Yunani menghadapi kemerosotan dan dianggap mengancam pada eksistensi peradaban masyarakat Yunani.

Etika dan norma erat kaitannya dengan baik buruknya akhlak manusia. Implikasi dari etika adalah tentang kesenangan dan ketidaksenangan. Etika merupakan cabang filsafat yang melibatkan sistematisasi, membela, dan merekomendasi konsep perilaku benar atau salah. Etika seringkali dipersepsikan dengan suatu yang berkaitan dengan hati nurani. Etika mendasarkan diri pada argumentasi rasional semata-mata.²⁵⁰ Oleh karenanya, etika bisa saja memiliki maksud yang berbeda dengan norma lainnya, bisa juga sama artinya selaras. Etika bisa muncul dari doktrinasi yang hidup dalam kehidupan masyarakat.

Pada masyarakat Madura, etika merupakan pengejawantahan dari konstruk budaya yang disebut sebagai *tengka*. Persepsi masyarakat Madura tentang makna *tengka* cenderung relativis.²⁵¹ Bergantung kepada penutur dari *tengka* ketika didefinisikan. Pada hakikatnya, *tengka* merupakan bentuk etika yang dipersepsikan oleh masyarakat Madura untuk mengatur segala aktivitas yang muncul dalam kehidupan sosial.

²⁴⁹ Hasani Ustman, *Tengka -Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Masyarakat Madura*, (Yogyakarta: Suler Pustaka, 2020), 40.

²⁵⁰ Nilda Miftahul Jannah, Dkk, *Etika dalam Perspektif Filsafat Islam*, 1-2.

²⁵¹ Hasani Ustman, *tengka-Etika Sosial*,....43.

Etika dalam pengertian umum adalah mengatur aktivitas manusia tentang baik dan buruk. Tetapi *tengka* selain untuk memberikan makna atas sebuah baik buruknya aktivitas manusia, juga dipahami sebagai norma hukum oleh sebagian masyarakat Madura. Oleh karena itu, Hasani Ustman menyebutkan interpretasi *tengka* menurut kultur Madura tidak hanya menyangkut soal, tata krama, tanggung jawab moral dan material, akan tetapi menyangkut pula persoalan tata aturan dan tertib sosial.²⁵²

Ada beberapa hal yang erat kaitannya dengan *tengka*, yaitu tentang nilai-nilai yang tersymbol dalam istilah-istilah bahasa Madura. Nilai-nilai tersebut menginspirasi kehidupan sosial dan hukum masyarakat Madura. Nilai-nilai tersebut adalah *bapa`-babu, guruh, ratoh* (babak-ibu, guru, dan pemerintah). Konstruksi hukum perkawinan memang tidak secara langsung berkaitan dengan tiga simbol nilai tersebut. Tetapi menjadi inspirasi atas berjalannya hukum dalam kehidupan masyarakat Madura.

Kedua: norma sosial. Pada mulanya sistem norma adalah berbicara soal baik dan buruk, perintah dan larangan. Keduanya tersistem dalam konstruksi sosial, yang kemudian memiliki sakralitas tersendiri dalam lingkup sosial masyarakat. Norma hukum merupakan tata aturan baik bentuknya tertulis, maupun tidak tertulis. Norma hukum merupakan nilai-nilai yang memiliki

²⁵² Hasani Ustman, *Tengka-Etika Sosial*,....189.

kekuatan supra bagi kehidupan masyarakat. Jimly As-Siddiqy menyebutkan norma adalah pelembagaan nilai-nilai baik dan buruk yang berbentuk tata aturan yang berisi kebolehan, anjuran atau perintah dan tata aturan yang berupa larangan.²⁵³ Sifat norma hukum pada intinya adalah dalam rangka melindungi kepentingan hidup masyarakat.

Pakar sosiologi hukum Soerjono Soekanto menyebutkan bahwa norma hukum memiliki dua sifat; imperatif dan fakultatif. Imperatif memiliki konsekuensi yang kuat, yaitu setiap norma yang memiliki sifat imperatif harus ditaati secara mutlak oleh subyek hukum, baik itu berupa perintah ataupun berupa larangan. Sedangkan fakultatif merupakan norma hukum yang memberikan peluang toleran pada subyek hukum untuk memilih untuk taat atau tidak, yaitu tidak memiliki sifat mengikat kepada subyek hukum.

Sejatinya hukum dan norma sosial hanya dibedakan dari sektor tujuan dibentuknya kedua sistem tersebut. Hukum menitik beratkan pada pengaturan aspek manusia sebagai makhluk sosial dan aspek lahiriyah manusia. sedangkan norma sosial diperuntukkan untuk mempertahankan kehidupan bermasyarakat sebagai modus survival.²⁵⁴ Oleh karena itu keberfungsian antara hukum dan norma saling berkelindan dan satu tujuan. Tidak

²⁵³ Jimly Asshidiqie, *Perihal Undang-Undang*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), 1.

²⁵⁴ Arga Baskara, *Hukum Sebagai Sistem Norma*,

heran, ketika dalam kehidupan sosial masyarakat diasumsikan sama diantara keduanya.

Norma sosial dan hukum perkawinan memang memiliki irisan yang berbeda dalam kerangka teoritik. Norma menyangkut persoalan tata-krama dan cenderung transendental atau bersifat batiniyah, tujuan akhirnya untuk menggapai kesenangan. tetapi hukum perkawinan mengatur persoalan yang berkaitan dengan tertib sosial, dan cenderung lahiriah. Ada pula sebagian yang membedakan antara norma hukum dengan norma sosial. Norma hukum dianggapnya hanya aturan-aturan yang dimunculkan oleh legislatif semata dan memiliki sifat mengikat pada subjeknya, sedangkan norma hukum yang hidup dalam relung masyarakat dianggapnya sebagai norma sosial yang tidak mengikat.

Pemberlakuan hukum perkawinan tidak lepas dari hegemoni yang mengitarinya. Hal ini tidak lepas dari teori dasar dari hukum perdata Indonesia yang pada prinsipnya masih sangat beragam. Keberagaman hukum perkawinan di Madura adalah bukti bahwa hegemoni beberapa sistem sosial sangat besar pengaruhnya terhadap eksistensi sebuah hukum. Hukum perkawinan yang pluralistik dilatarbelakangi oleh sistem sosial yang beragam. Teguh Prasetyo menegaskan sistem hukum Pancasila yang berupa UU hidup secara toleran dengan sistem hukum lainnya. Pengertian sistem hukum pancasila ditunjukkan melalui hidup berdampingan dengan sistem-sistem hukum yang

sudah mapan.²⁵⁵ Secara tersurat sistem hukum yang ada di Indonesia mentoleransi adanya heterogenitas hukum, tak terkecuali hukum perkawinan.

B. Agama Sebagai Kaidah Hukum Perkawinan Di Madura

Ibn Khaldun mengintrodusir bahwa terbangunnya integrasi kelompok masyarakat tercipta oleh adanya kesamaan ideologis dan tujuan yang hendak dicapai bersama, sehingga satu sama lain saling membutuhkan dan melengkapi.²⁵⁶ Kesamaan ideologi ini menciptakan kesepakatan dari berbagai aspek kehidupan, termasuk kesepakatan dalam bangunan hukum yang dijadikan pegangan. Ideologi keberagamaan masyarakat Madura cenderung homogen. Homogenitas ini memiliki dampak yang sangat kuat terhadap aspek kehidupan sosial, politik, ekonomi dan hukum.

Agama sebagai salah satu yang membangun integrasi sosial masyarakat Madura. Keberadaanya memberikan dampak aspiratif sekaligus inspiratif bagi dinamisasi sosial. Keberagamaan yang homogen mampu secara cepat mempengaruhi sistem yang telah mapan dalam kehidupan sosial. Hal itu karena agama dianggapnya sebagai sumber sosial normatif serta memiliki pengaruh yang sangat besar dalam membentuk perilaku kolektif.²⁵⁷ Sehingga keberfungsian agama,

²⁵⁵ Teguh Prasetyo, *Sistem Hukum Pancasila: Bagian Pertama (Sistem, Sistem Hukum dan Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia)*, (Bandung: Penerbit Nusa Media, 2018), 2.

²⁵⁶ Badri yatim, *Histografi Islam*, (Jakarta: Wacana Ilmu, 1997), 139.

²⁵⁷ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*,47.

tidak hanya sebagai bagian dari sistem sosial, tetapi juga sebagai sistem budaya masyarakat. Agama dalam kehidupan masyarakat Madura menjadi hal yang tidak bisa dikesampingkan. Agama dalam sistem sosial Madura bukan sekedar simbol dan identitas keberagamaan. Tetapi merupakan sumber dari segala aktivitas sosial.

Agama merupakan hal yang sangat fundamental dan sakral. Keberadaannya memiliki peranan yang sangat penting, apalagi ketika dihubungkan dengan unsur-unsur pengalaman manusia yang diperoleh dari ketidakpastian, dan ketidakberdayaan, yang kesemuanya merupakan karakteristik fundamental dari kondisi manusia.²⁵⁸ Kelemahan dan ketidakberdayaan manusia menjadi alasan masyarakat Madura untuk menjadikan agama sebagai pegangan utama dalam aktivitas hidupnya.

Thomas Fo`dea dalam buku *Sociology of Religion*²⁵⁹ memaparkan tentang fungsi-fungsi dari agama. *pertama*, sebagai inspirasi dan rekonsiliasi. Agama memberikan banyak cara pada manusia agar selalu melahirkan banyak hal dalam hidupnya. Agama memberikan semangat tatkala manusia berada dalam ketidakpastian. Agama menyediakan sarana emosional penting yang membantu menghadapi unsur-unsur kondisi manusia. *kedua*, Menawarkan hubungan transendental melalui pemujaan

²⁵⁸ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*,....48.

²⁵⁹ Thomas F.O`dea, *The Sociology of Religion*, (New Jersey: Englewood Cliffs, 1966), 10.

dari upacara spiritual. Bagi orang Madura pemujaan spiritual tidak bisa dilepaskan dari aktivitas kehidupannya. Aspek ketuhanan dipercaya memberikan dasar emosional bagi kehidupan serta dipercaya menghilangkan kekhawatiran hidup. Oleh karena itu, agama menyediakan banyak kerangka berpikir sebagai acuan untuk memberikan solusi bagi permasalahan sosial. Tawaran solusi yang diberikan oleh agama bisa beragam, artinya banyak sudut pandang. Banyaknya sudut pandang adalah bukti dari tafsir-tafsir yang menjadi latar belakang memiliki ruang dan kondisi tersendiri. Sehingga tafsir-tafsir atas agama tidak memiliki kemutlakan sebagaimana agamanya itu sendiri. Dengan pengertian, agama memang memiliki pakem dan kemutlakan. Tidak akan mengalami perubahan hingga kapanpun. Sementara tafsir terhadap agama akan terus mengalami perubahan sesuai pemicu yang mengitarinya.

Ketiga, agama memberikan nilai sakralitas terhadap nilai-nilai dan norma masyarakat yang telah terbentuk. Nilai atau kaidah norma yang telah hidup mendapatkan legitimasi dari agama sebagai unsur terpenting dalam kehidupan sosial. penyematan sakral terhadap unsur norma dan nilai adalah bukti bahwa agama memiliki peran sebagai penguat terhadap tradisi leluhur yang memiliki nilai-nilai suci dan mempertahankan solidaritas kelompok masyarakat. Agama juga berperan untuk menjelaskan nilai-nilai yang telah hidup dalam kehidupan sosial, seperti pentingnya berkelompok dan urgensinya. Maka dari itu, agama mempertahankan kepentingan dan tujuan kelompok di

atas kepentingan pribadi. *Empat*, selain memberikan nilai sakral terhadap norma. Agama juga berfungsi sebagai kritik atas norma-norma lama. Bentuk norma lama tidak semua dapat diakuisisi oleh agama, datangnya sebuah agama boleh jadi bertentangan dengan nilai-nilai yang telah mapan dalam kehidupan masyarakat. Sehingga kritik terhadap nilai-nilai lama dalam masyarakat bisa kontradiktif dengan nilai keagamaan. Kritik serta filter dapat terjadi, meskipun akan terjadi polemik sebagai akibat dari pertentangan tersebut. Oleh karenanya, kemapanan sebuah norma bisa jadi terancam posisinya dengan adanya risalah agama. Kajian sosiologi agama menawarkan sistem agar bentuk kritik tidak secara frontal mendapatkan penolakan dari masyarakat, seperti dekonstruksi nilai dan budaya. Dekonstruksi bisa dilakukan sehingga secara perlahan nilai-nilai lama yang sudah terkonstruksi bisa perlahan diganti, tentu dengan sarana dan alat-alat sosial yang tidak mengalami perubahan, hanya unsur-unsur sakral yang barangkali mengalami perubahan. Seperti Maulidan, tujuh harian, dan acara-cara slametan lainnya yang saat ini sedang berjalan dalam kehidupan sosial masyarakat Madura. Aktivitas-aktivitas tersebut secara sosialisasi dan praktik masih menggunakan cara lama, tetapi bacaan dan ritual yang diselenggarakan sudah berganti, yaitu bacaan spritual yang lahir dari agama.

Lima, melakukan fungsi identitas melalui nilai-nilai yang terdapat dalam ajaran agama yang diyakini suci oleh pemeluknya. Identitas tersebut bisa beragam bentuk, tetapi yang jelas identitas

tersebut memberikan jaminan bahwa di masa yang akan datang, identitas tersebut akan menjadi catatan dan sejarah yang akan dibaca oleh masa yang akan datang. *Enam*, melaksanakan fungsi kedewasaan. Usia dan aktivitas manusia selalu berputar dalam dua aspek, yaitu baik dan buruk atau antara pahala dan sanksi hidup. Sehingga agama memberikan tuntunan bagaimana keterdewasaan usia dapat terjamin melalui kerangka yang telah dibuatkan oleh agama.

Dadang Kahmad yang dikutip Saebani menyimpulkan bahwa agama dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diejawantahkan dalam perilaku sosial tertentu.²⁶⁰ Perilaku sosial tidaklah tunggal, ekspresi kepercayaan terhadap agama bisa beragam serta sarana ritual yang digunakan masyarakat sosial merupakan aktualisasi pengalaman kehidupannya sebelumnya.

Perspektif lain mengungkapkan, keberfungsian agama dalam kehidupan masyarakat adalah sebagai fungsi edukatif, penyelamat, perdamaian, kontrol sosial, pemupuk rasa solidaritas, transformatif, kreatif, dan sublimatif.²⁶¹ Fungsi agama dari berbagai perspektif memberikan legitimasi tentang posisi agama sebagai penguat dan memperkokoh nilai-nilai sosial yang telah hidup, serta melakukan sublimasi atas nilai-nilai lama yang dianggapnya tidak cocok dan bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan perspektif agama. Rois Mahfud menyimpulkan

²⁶⁰ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*,50.

²⁶¹ Mulyadi, agama dan pengaruhnya dalam kehidupan, dalam *Jurnal Tarbiyah al-Walad*, vol VI No 2 tahun (2016), 559-561.

agama berfungsi sebagai sarana untuk mengatur sebaik mungkin dan mempermudah interaksi sosial, sehingga terwujud masyarakat yang harmonis, aman, dan sejahtera.²⁶² Agama dapat memberikan tuntunan kepada manusia agar perjalanannya sesuai dengan ketentuan yang digariskan oleh sang transendental, artinya berada dalam jalan lurus yang diridhoi Tuhan pemilik agama.

Agama bagi masyarakat Madura adalah sakral. Segala aturan yang dilahirkan oleh agama memiliki kekuatan membedakan dari aturan yang dilahirkan oleh konstruksi lainnya, seperti budaya dan negara. Kekuatan agama menjadi keyakinan bagi masyarakat Madura sebagai penyelamat, yang tidak hanya di dunia, tapi juga penyelamat akhirat. Masyarakat Madura hanya memiliki kepercayaan terhadap agama Islam. Agama tersebut menjadi satu-satunya pilihan bagi orang Madura, sehingga produk agama memiliki sakralitas sebagaimana agamanya.

Islam Madura adalah salah satu varian Islam kultural yang ada di Indonesia setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya Madura.²⁶³ Islam Madura merupakan gambaran atas bentuk keberagaman masyarakat Madura yang sangat kuat terhadap segala ketentuan agama. Ketentuan agama yang bersifat mutlak dan qoth'i hingga yang relatif dan kontekstual menjadi

²⁶² Rois Mahfud, *al-Islam Pendidikan Agama Islam*, (Palangkaraya: Erlangga, 2011), 129.

²⁶³ Nasrullah, (2019). *Islam Nusantara: Analisis Relasi Islam Dan Kearifan Lokal Budaya Madura*. *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, 2(2), 274-297, 274.

tumpuan masyarakat Madura dalam menyelesaikan problematika kehidupan.

Keberagamaan masyarakat muslim di Madura tidak lepas dari kuatnya pengaruh agama Islam terhadap sistem sosial dan sistem nilai yang terbangun dalam masyarakat Madura. Yanwar Pribadi menyebutkan kekuatan Islam di negara-negara sekuler telah menghadirkan tantangan bagi negara di seluruh dunia, termasuk Indonesia, rumah bagi populasi Muslim terbesar serta demokrasi terbesar ketiga di dunia.²⁶⁴ Madura sebagai bagian dari Indonesia, populasinya terhitung beragama islam, dan mayoritas. Di sebagian daerah Madura terhitung totalitas beragama Islam. Sebagai pulau yang notabene masyarakatnya beragama islam, masyarakat Madura menampakkan ciri berislamannya sangat nyata, utamanya dalam mentaati ajaran normatif agama.²⁶⁵

Penghayatan keislaman masyarakat Madura tampak atas ketertundukan dan kerelaan atas apa yang ditetapkan oleh sang maha kuasa. Ketertundukan dan kerelaan itu terekspresikan dalam semboyan Madura *abhantal syahadat asapok iman* (berbantal syahadat dan berselimut iman). Semboyan tersebut menguatkan keberislaman orang Madura dan sangat rasional apabila sikap keislaman orang Madura tidak bisa ditukar dengan apapun. Sikap keislaman ini terejawantahkan dalam aktivitas

²⁶⁴ Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society in Indonesia Local Politics in Madura*, (New york, Routledge, 2018), 1.

²⁶⁵ Nasrullah, (2019). *Islam Nusantara: Analisis Relasi Islam Dan Kearifan Lokal Budaya Madura*,284.

sosial hidupnya, termasuk dalam ihwal ketaatan terhadap ketentuan hukum yang ada dalam nash, serta yang diakomodir dalam kitab-kitab fiqh klasik.

Agama Islam dengan orang Madura menjadi dua entitas yang tidak bisa dipisahkan, keduanya terintegrasi dalam satu entitas sosial. Subahianto yang dikutip oleh Afif Amrullah mengungkapkan bahwa keanggotaan seseorang dalam kelompok etnik Madura sangat ditentukan oleh kesertaan identitas Islam pada orang tersebut. Artinya, jika orang Madura tersebut tidak lagi memeluk agama Islam, maka ia tidak dapat lagi disebut sebagai bagian orang Madura.²⁶⁶ Rifai menyebutkan keseluruhan ajaran Islam sangat pekat mewarnai kehidupan dan kebudayaan masyarakat Madura.²⁶⁷

Sebagai bentuk kekuatan keberislaman, orang Madura memiliki kepercayaan terhadap kitab-kitab fiqh klasik, keberadaannya dipercaya memiliki kekuatan tersendiri bagi kehidupan masyarakat Madura. Kitab fiqh yang merupakan produk ulama` mujtahid memiliki tempat yang amat strategis dan menjadi petunjuk dalam perjalanan hidupnya. Sehingga setiap ada persoalan terkait hukum, maka fiqh menjadi tumpuan dan solusi masyarakat Madura.

²⁶⁶ Afif Amrullah, Islam di Madura, dalam *Islamuna* vol 2 No 1 (2015), 66.

²⁶⁷ Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura; Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya*. (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), 45.

Kitab fiqh klasik tidak pernah mengalami pergeseran dari realitas hukum orang Madura. Perubahan zaman yang terus dinamis, tidak menjadikan masyarakat Madura melepaskan produk fiqh sebagai sandaran berhukumnya. Pada prinsipnya fiqh memang bersifat luwes dan dinamis, mengikuti kondisi zaman yang mengitarinya, akan tetapi bagi sebagian masyarakat Madura fiqh dimaknai sebagai produk hukum yang statis dan mutlak. Bentuk perubahan hukum yang menyalahi fiqh kepercayaan orang Madura akan mengalami penolakan dan tantangan. Itulah sebabnya kekuatan fiqh pada kehidupan berhukum orang Madura tidak dapat tergantikan. Bentuk pemahaman fiqh yang tidak menerima perubahan ini, sebagian kalangan menyebutnya sebagai bentuk fanatisme hukum terhadap satu pendapat madzhab. Moh Afandi menyebutkan fanatisme tersebut berlangsung karena sikap para penganut imam-imam mazhab melakukan kultus individu yang berlebihan, sehingga pendapat-pendapat mereka seolah-olah paling benar.²⁶⁸

Kuatnya pegangan masyarakat Madura terhadap norma fiqh itu karena keberagamaan orang Madura sangat kuat. Agung Ali Fahmi menyebutkan Penerapan dan/atau penyerapan hukum Syariah di wilayah pemerintahan daerah se Madura, terjadi dikarenakan masyarakat Madura dalam kehidupan sehari-hari memegang teguh ajaran agama, bahkan semangat mendirikan

²⁶⁸ Afandi, M. (2018). Hukum Islam Dalam Pemikiran Ulama Madura (Analisis KitabBulghah At-Thullab Karya KH. Thaifur Ali Wafa, Ambuntun Timur, Sumenep). *Et-Tijarie: Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah*, 5(1).

Provinsi Madura juga tumbuh dari kesadaran religiusitas yang kental dari seluruh lapisan masyarakat.²⁶⁹ Oleh karena itu, agama islam bagi orang Madura tidak bisa ditukar dengan bentuk agama yang lain. Agama Islam adalah mutlak, dan fiqh sebagai produk hukum islam juga tidak dapat tergantikan oleh produk hukum lainnya.

Kuatnya pegangan ber hukum masyarakat Madura terhadap produk fiqh karena memiliki landasan yuridis. Secara normatif, penerapan dan pemberlakuan hukum islam pada kehidupan masyarakat Madura tidak lepas dari semangat hak asasi manusia dalam aspek kebebasan beragama dan kepercayaan. Ansori menyebutkan bahwa keberadaan hak ini memberikan kewajiban terhadap negara untuk dihormati (*to respect*), dilindungi (*to protect*), dan dipenuhi (*to fulfil*) sebagai manifestasi atas pengakuan negara terhadap prinsip dan nilai-nilai HAM yang menjadi kesepakatan internasional.²⁷⁰ Keberagaman hukum yang didasarkan oleh pluralitas agama, memiliki landasan hukum yang kuat, baik dalam aspek hukum nasional, maupun hukum internasional. Sebagai negara yang menjunjung tinggi negara hukum memiliki kewajiban untuk

²⁶⁹ Fahmi, A. A., Jufri, M., & Ansori, A. (2019). Bentuk Penerapan Dan/Atau Penyerapan Hukum Islam Dalam Produk Hukum Daerah Di Madura. *Simposium Hukum Indonesia*, 1(1), 552-564, 553.

²⁷⁰ Ansori, dkk. Penyelesaian Konflik Aliran Keagamaan Berbasis Nilai Kearifan Lokal (Studi Kasus di Wilayah Madura), Fakultas Hukum Universitas Brawijaya dan berdasarkan Surat Perjanjian Nomor: 05/PKKFHUB/PEN/2016

memenuhi dan menjaga bentuk-bentuk kearifan pluralitas hukum yang muncul dalam kehidupan masyarakat, termasuk masyarakat Madura.

Dasar negara yang menempatkan aspek ketuhanan sebagai urutan yang pertama merupakan bentuk legitimasi terhadap produk hukum yang dilahirkan oleh agama, dalam hal ini adalah fiqh. hal ini karena, Indonesia sebagai negara hukum sangat memegang teguh prinsip-prinsip yang dilahirkan oleh agama. sehingga Dasar agama diharapkan mampu menjadi sumber moral yang dapat dijadikan pedoman bagi sikap dan perilaku warga.²⁷¹

Prinsip agama Islam secara umum adalah memberikan kemaslahatan kepada kehidupan manusia. Kemaslahatan tersebut juga perlu terakomodir dalam setiap bangunan hukum islam. Pemahaman masyarakat Madura tentang kemaslahatan hanya ada dalam bangunan hukum islam, atau fiqh. meskipun ada kontestasi antara beberapa bangunan hukum di Indonesia, masyarakat Madura masih kuat tentang kepercayaannya terhadap hukum fiqh. Masyarakat Madura sebagai masyarakat islami, tetap meyakini syariah sebagai sumber hukum baik untuk individu ataupun masyarakat secara kolektif.²⁷²

²⁷¹ Putra, M. B. A. Peran kearifan lokal dalam resolusi konflik keyakinan beragama di Jawa Timur The role of local wisdom for religions conflict resolution in East Java. 2.

²⁷² Maksum, M. (2016). Kedudukan Syariah sebagai sumber hukum positif: Kajian awal atas hukum perkawinan, ekonomi Islam, dan Hukum

Hukum Islam yang berjalan di Madura merupakan bentuk dialektika antara syariah, pemahaman keagamaan dan konstruksi sosial yang melingkupinya. Hukum Islam yang berkembang di Madura merupakan kesepakatan kolektif setelah terjadinya sinkretisasi antara agama, pemahaman agama, dan sosial kemasyarakatan. Muhammad Maksum menyebutkan hukum Islam merupakan proses dialektika antara syariah dan fiqh pada satu sisi, serta syariah dan sosial masyarakat pada sisi yang lain.²⁷³

Hukum agama yang berbentuk fiqh sejatinya memiliki kontekstualisasi dengan kebudayaan Madura. Keberadaannya mendapatkan dukungan secara cepat, serta mudah melakukan penyesuaian dengan budaya setempat. Sehingga sangat rasional ketika hukum Islam mendapatkan posisi yang kuat pada struktur sosial Madura. Kuatnya berhukum terhadap fiqh klasik itu tampak dalam penguatan dan memapankan fiqh tradisional secara tekstual. Kuatnya berhukum terhadap fiqh tersebut disebabkan oleh kebudayaan pesantren yang memegang kuat terhadap ajaran-ajaran fiqh madzhab. Posisi pesantren memiliki peranan yang amat kuat sebagai lembaga yang berperan dalam aspek *tafaqquh fiddin*. Moh Afandi menyebutkan Pesantren tradisional memiliki ciri khas, yaitu berpegang kuat pada ajaran fiqh *mazhabī* yang

ketenagakerjaan di Indonesia dan Maroko. *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram*, 15(2), 281-295, 283.

²⁷³ Maksum, M. (2016). Kedudukan Syariah sebagai sumber hukum positif,...284.

diolah matang dalam kitab kuning warisan klasik, dengan “mengenyampingkan” upaya untuk memformulasikannya.²⁷⁴ Formulasi dan reformulasi fiqh klasik terkesan mendapatkan penolakan dan mencerabut kekuatan fiqh dari akarnya.

Realitas kehidupan sosial keagamaan yang kuat diinstruksikan melalui sistem sosial tertentu melalui interaksi diantara pelaku sosial. Oleh karena itu sosio-kultural keagamaan dibentuk oleh tiga hal; adanya budaya yang dibagi bersama, pelembagaan budaya sehingga menjadi norma sosial, ada pula yang dibatinkan oleh individu-individu sebagai bentuk motivasi hidup.²⁷⁵ Ketiga komponen tersebut akan terjadi dalam sebuah sistem sosial, termasuk dalam membentuk kepercayaan terhadap unsur-unsur keagamaan.

C. Fiqh pada Sistem Hukum Perkawinan di Madura

Kuatnya keberagaman masyarakat Madura, menjadikan hukum islam memiliki peranan penting dalam mengatur kehidupan, baik kehidupan yang vertikal, juga horizontal. Penampakan ini merupakan wujud dari ketaatan orang Madura terhadap norma agama, termasuk norma agama yang terkosntruksi dalam fiqh klasik. Fazlur Rahman menyebutkan perilaku masyarakat Islam merupakan personifikasi dari perilaku

73. ²⁷⁴ Afandi, M. (2018). Hukum Islam Dalam Pemikiran Ulama Madura,

²⁷⁵ Beni Ahmad Saebani, *sosiologi Hukum*, 52-53.

rasulullah SAW, yang dilestarikan secara terus menerus mengikuti perkembangan zaman.²⁷⁶

Kehidupan rasulullah menyisakan banyak kebaikan dan kemanfaatan kepada pengikutnya. Berantainya tatanan budaya hukum, mulai dari rasul, sahabat, tabi'in, hingga seterusnya menjadikan hukum Islam mampu memberikan pemahaman yang kuat terhadap sosial keagamaan orang islam, termasuk kepada masyarakat Madura. Sirkulasi perilaku hukum tersebut pada akhirnya menjadi melembaga dan mendarah daging. Oleh karena itu, bila proses internalisasi telah terjadi, institusionalisasi perilaku akan membuahkan kesepakatan sosio-kultural.²⁷⁷

Pemahaman dan ketaatan masyarakat Madura terhadap Fiqh Perkawinan merupakan implikasi dari keberagaman masyarakat Madura yang khas dan juga unik. Pemaknaan dan pemahaman terhadap fiqh klasik dipengaruhi oleh tingginya sikap pemamanan (purifikasi) terhadap ajaran agama Islam. Setiap hal yang dibawa oleh agama Islam, atau yang dicitrakan merupakan produk hukum Islam akan mendapatkan porsi pertama dan utama dalam setiap aktivitas ber hukum dan bersosialnya orang Madura. Fiqh Islam merupakan bagian yang tidak terlepas dari konstruksi sosial dan keberagaman orang Madura, sehingga fiqh perkawinan yang ada dalam kitab klasik

²⁷⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994), 68.

²⁷⁷ Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*, 90.

sangat berperan penting dalam tindak tanduk perbuatan orang Madura.

Meskipun secara literal dan sangat prinsip bahwa produk fiqh memiliki zaman dan waktunya tersendiri, dan tidak mutlak dapat dipergunakan dalam lingkup sosial yang berbeda. Akan tetapi, bagi masyarakat Madura peranan kitab fiqh sangat menentukan dan final bagi keberlangsungan kehidupan ber hukum dan bersosial. Besarnya pengaruh komposisi fiqh, membentuk sebuah institusionalisasi yang khas Madura. Ada kesan yang muncul, yakni ada hukum versi negara, dan hukum versi agama. Salah satu contoh tentang perkawinan, yang diistilahkan dengan nikah versi agama, dan nikah versi negara. Begitu juga perceraian, yang dibentuk sebuah peristilahan tentang cerai versi agama dan cerai versi negara. Akhirnya, dualisme hukum perkawinan dan perceraian masih tetap terjadi dalam kehidupan sosial masyarakat Madura.

Kepatuhan dan ketaatan orang Madura terhadap produk hukum yang datang dan dicitrakan dari Islam sangatlah tinggi. Kenyataan ini membuat kesan pada masyarakat luar bahwa orang Madura merupakan kelompok yang sangat kuat keberimanannya terhadap Islam, baik dalam hal penghayatan, pengamalan, dan penyebaran agama Islam, termasuk dalam hal pengamalan hukum Islam yang tertuang dalam fiqh-fiqh klasik. Aplikasi hukum-hukum yang datang dari agama merupakan bentuk pengakuan bahwa agama bagi masyarakat Madura lebih dari sekedar identitas semata, tetapi agama bersifat fungsional dalam hidup

manusia, yakni agama berfungsi untuk menjamin kehidupan yang selamat dan berberkat.²⁷⁸ Keyakinan terhadap tuhan tidak sekedar mempercayai dan mengimani terhadap misi keislaman, tetapi mengamalkan kandungan keislaman pada segala aktivitas kehidupannya.

Kekuatan dan kepercayaan terhadap agama, bagi masyarakat Madura merupakan ciri kehidupan masyarakat bermoral, karena ketaatan tersebut menunjukkan sikap menghormati terhadap norma dan tata keteraturan masyarakat yang menjadi konsensus. Ketaatan terhadap fiqh klasik merupakan pengejawantahan atas ketaatannya terhadap Allah. Fiqh perkawinan adalah bagian urgensi dari sistem ber hukum masyarakat Madura. Keberadaannya menjelma menjadi agama itu sendiri, sehingga setiap ketentuan fiqh perkawinan sekuat mungkin dapat dilaksanakan dan diikuti oleh masyarakat Madura.

Fiqh perkawinan adalah seperangkat aturan tentang perkawinan, yang dihasilkan melalui ijtihad para ulama` terdahulu. Produk fiqh perkawinan yang termaktub dalam fiqh klasik tidak lepas dari sosio-antropologis dimana karya tersebut dikarang. Konstruksi fiqh perkawinan islam merupakan aturan yang memiliki nilai serta sesuai dengan karakteristik sebuah golongan masyarakat. Kuatnya perjalanan hukum perkawinan diakibatkan oleh sistem dan tatanan budaya yang melingkupi masyarakat.

²⁷⁸ Ahmad Zainul Hamdi, *Dinamika Hubungan Islam dan Lokalitas: Perebutan makna Keislaman di Madura*, 438.

Fiqh perkawinan merupakan seperangkat aturan. Bukan sekedar aturan tentang perjanjian pada saat akad berlangsung, tetapi lebih dari soal perjanjian dalam akad. Implikasi-implikasi dari perkawinan juga terelaborasi dalam fiqh perkawinan. Perkawinan tidak hanya berbicara soal lahiriah, tetapi juga soal batiniah. Perkawinan memiliki hubungan erat dengan agama atau kerohanian.²⁷⁹ Maka, sangat rasional ketika orang Madura menjadikan fiqh perkawinan sebagai landasan ber hukumnya, karena agama dengan perangkat hukum perkawinan dalam fiqh klasik. Sedangkan masyarakat Madura mempercayai agama sebagai unsur terpenting untuk memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani.

Fiqh perkawinan yang berjalan di Madura merupakan bentuk kerahmatan hukum. Pluralisme atau dualisme hukum dalam tatanan hukum Indonesia merupakan dampak dari kemajemukan berbangsa itu sendiri. Fiqh perkawinan yang berjalan di Madura, merupakan pengejawantahan dari sistem berbangsa di Indonesia, yaitu tentang keberagaman. Lastuti Abubakar menyebutkan pluralisme hukum mampu menjadi pemersatu, menjadi solusi, bahkan menjamin ketentraman dalam pergaulan hidup bermasyarakat.²⁸⁰

²⁷⁹ T Erwinsyahbana, Sistem hukum perkawinan pada Negara hukum berdasarkan pancasila. *jurnal ilmu hukum*, 3(1), (2012), 5

²⁸⁰ Lastuti Abubakar, Revitalisasi hukum adat sebagai sumber hukum dalam membangun sistem hukum Indonesia. *Jurnal Dinamika Hukum*, 13(2), (2013), 320-321.

Bagi orang Madura, kedudukan hukum perkawinan yang termuat dalam fiqh klasik merupakan prinsip ber hukum. Kandungan fiqh perkawinan tidak sekedar persoalan berfiqh semata, tetapi merupakan konstruksi hukum yang diyakini kebenarannya secara mutlak, artinya adalah aturan agama Islam. Posisi fiqh perkawinan sangat sakral. Fiqh perkawinan adalah implementasi dari jiwa dan kepribadian masyarakat Madura yang islami. Oleh karena itu, fiqh perkawinan yang saat ini sedang dianut oleh masyarakat Madura diyakini masih relevan dalam menjaga ketertiban sosial dalam aspek keperdataan masyarakat Madura. Selain alasan tersebut, Indonesia sebagai negara hukum telah menjadikan hukum agama (fiqh) sebagai salah satu referensi dalam penyusunan hukum positif.

Bagi sebagian orang Madura, fiqh perkawinan merupakan syariah. Keberadaannya tidak akan mengalami perubahan serta koston. Meskipun fiqh pada prinsipnya mengalami perubahan, tetapi bagi masyarakat Madura dimutlakkan sehingga upaya perubahan dan dinamisasi adalah perjalanan menuju kerusakan hukum. Purifikasi hukum perkawinan oleh masyarakat Madura, bukan tanpa alasan. Itu semua karena kekuatan dan sikap keberagamaan orang Madura yang sangat kuat, sehingga setiap produk hukum yang muncul dari Islam, memiliki tempat yang sangat tinggi dan mulia.

Sebagai bagian dari agama, fiqh perkawinan merupakan aturan yang memiliki nilai fungsional. Masyarakat Madura melaksanakan fiqh perkawinan atas dasar keyakinan tentang

tuntutan agama. Dimana agama tidak sekedar terucapkan syahadat, tetapi implementasi dan perbuatan semua harus mengacu terhadap konstruksi agama. oleh karena itu, fiqh perkawinan adalah bagian inheren yang tidak bisa dilepaskan serta wajib diamalkan oleh masyarakat Madura.

Bangsa Indonesia memiliki ciri khas tersendiri yang diangkat dari nilai-nilai yang telah dimiliki sebelum membentuk suatu sistem negara modern.²⁸¹ Nilai-nilai tersebut sangat beragam dan pluralistik, ada nilai adat istiadat, nilai budaya, dan nilai religiusitas, lalu kemudian dikristalisasi menjadi satu sistem nilai dalam Pancasila. Keadaan tersebut memberikan dampak terhadap sistem hukum yang berjalan dalam kehidupan sosial masyarakat, termasuk di Madura. Masyarakat Madura memiliki ciri ber hukum yang sangat mempercayai fiqh sebagai jalan keluar dari problematika hidupnya. Dalam aspek ini, fiqh perkawinan menjadi jalan dan ketentuan yang dapat dipercaya memberikan solusi, dan berimplikasi pada kebahagiaan dua kehidupan, baik dunia maupun akhirat.

Fiqh dan syariah merupakan bentuk perkembangan yang kemudian disebut sebagai hukum Islam. konstruksi hukum Islam tersebut lalu diadaptasikan dengan perkembangan zaman, yang kemudian menjadi keputusan kolektif.²⁸² Dialektika hukum

²⁸¹ T Erwinsyahbana, Sistem hukum perkawinan pada Negara hukum berdasarkan pancasila, 17.

²⁸² Maksum, M. (2016). Kedudukan Syariah sebagai sumber hukum positif, 284.

dengan konstruksi sosial adalah sebuah keniscayaan. Hukum yang datang tidak serta merta menjadi aturan secara sepihak, tanpa mempertimbangkan unsur budaya yang mengikat. Oleh karenanya, fiqh yang dijalankan oleh masyarakat merupakan dialektika antara syariah-fiqh pada satu sisi, dan keadaan masyarakat pada sisi yang lain, sehingga fiqh yang saat ini jalan di masyarakat merupakan model hukum fiqh yang cocok dengan keadaan masyarakat Madura.

Fiqh perkawinan yang berjalan pada masyarakat Madura itu disebabkan oleh beberapa hal; *pertama*: masyarakat Madura masih sangat kuat terhadap konstruksi hukum yang dihasilkan oleh agamawan. Fiqh perkawinan bagi sebagian masyarakat Madura diyakini sebagai produk hukum para mujtahid yang otoritatif. Sebagian masyarakat Madura meyakini bahwa kebenaran hukum perkawinan fiqh tidak dapat diubah dan dibantah oleh konstruk hukum lainnya. Bahkan dialektika hukum yang terjadi antara fiqh dengan produk hukum lainnya, masyarakat Madura masih mempercayai hukum fiqh sebagai pilihan utama. Fiqh perkawinan merupakan pengejawantahan dari ketaatan masyarakat Madura terhadap agama. Mentaati hukum perkawinan adalah taat terhadap agama, sedangkan tidak mentaatinya sama halnya mmebnagkang terhadap konstruksi agama.

Kedua: Fiqh perkawinan sampai saat ini masih diyakini sebagai bangunan hukum yang memberikan jalan keluar yang solutif. Setiap persoalan hukum perkawinan yang dihadapi

masyarakat Madura, lalu diputuskan berdasarkan fiqh klasik akan menghasilkan putusan yang melerai polemik tersebut. Singkatnya, fiqh perkawinan karya ulama` terdahulu masih dipercaya sebagai pemutus persoalan dalam problematika hukum perkawinan, sehingga produk hukum yang baru masih belum bisa menggantikan posisi fiqh dalam konstruksi sosial masyarakat Madura.

Tiga: Fiqh perkawinan klasik, utamanya fiqh mazhab syafi'i sangat cocok dengan kondisi sosial masyarakat Madura. Fiqh madzhab safi`i adalah produk hukum yang sampai saat ini tetap menjadi pijakan. Bahkan tidak hanya fiqh perkawinan, tetapi seluruh produk fiqh madzhab syafi'i menjadi tumpuan masyarakat Madura dalam memutuskan persoalan hukum. Hal tersebut tampak dari aktivitas pendidikan dan pengamalan keseharian yang cenderung pada kitab-kitab klasik yang bermadzhab syafi'i. Hanya pada bagian-bagian kecil saja, masyarakat Madura melakukan aktivitas hukum lintas madzhab. Seperti dalam aspek muamalah al-maliyah dan cara interaksi sosial dan berpakaian.

Dominasi madzhab syafi'i pada kehidupan ber hukum masyarakat Madura, sekurang-kurang karena beberapa alasan. a) dari sumber tertib hukum, madzhab syafi'i diklaim memiliki validitas yang lebih baik dari madzhab yang lain. b) penganut syafi'i lebih banyak. c) karya-karya yang masuk ke Indonesia lebih didominasi oleh karya yang bermadzhab syafi'i. d) ulama`

yang menyebarkan agama islam di kawasan Indonesia, khususnya Madura bermadzhab syafi'i.²⁸³

Fiqh perkawinan yang sejak lama menjadi sumber rujukan masyarakat Madura adalah bentuk ekspresi keberagaman yang kuat terhadap ajaran-ajaran ulama` madzhab. M Muhammad Iqbal menyebutnya orientasi keberagaman umat Islam selalu merujuk pada fiqh sebagai justifikasi keselamatan dan kesesatan.²⁸⁴ Kuatnya pemahaman tentang doktrinasi fiqh yang hidup pada abad ke VII tersebut masih terus mengakar dalam kehidupan masyarakat Madura. Fiqh perkawinan yang saat ini hidup dalam kehidupan masyarakat menjadi satu pilihan yang tidak bisa ditawar. Meskipun ortodoksi fiqh sudah mencair dan mengalami keterbukaan, akan tetapi ketakutan-ketakutan untuk menyampaikan bentuk fiqh baru atau semacam karya rekonstruksi masih ada. Hal tersebut karena akan mengalami perlawanan-perlawanan dari para penganut ortodoksi fiqh *minded*. Bukan suatu hal yang tidak mungkin, sikap-sikap demikian pada satu sisi adalah mengabadikan kesalahpahaman tentang fiqh, sehingga pemeluk teguh ortodoksi fiqh jatuh pada pemahaman dan keyakinan fiqh sebagai syariat yang *taken for*

²⁸³ Aji, D. K. (2014). Mazhab Kaum Santri (Implementasi Mazhab Syafi'i Di Pondok Pesantren Roudlotuth Tholibin Seputih Surabaya Lampung Tengah). *Nizham Journal of Islamic Studies*, 3(1), 33.

²⁸⁴ Mahathir Muhammad Iqbal, "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia." *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 2.1 (2017), 2.

granted, tak boleh digoyahkan.²⁸⁵ Namun pada sisi yang lain, pemahaman fiqh yang demikian tidak membuka kran terhadap bentuk-bentuk fiqh yang heterogen, yang kemudian menyebabkan kesimpangsiuran dalam bermadzhab. Kesimpangsiuran bentuk produk fiqh, akan mengakibatkan ketaatan masyarakat terhadap hukum tidak kuat, serta jaminan ketertiban hukum bisa terancam.

Fiqh perkawinan beragam yang disampaikan kepada masyarakat cenderung menimbulkan kerepotan dan ambivalensi hukum. Akibatnya fiqh tidak lagi menjadi solusi pada persoalan umat, lebih-lebih orang awam. Melainkan sebagai bentuk permasalahan baru yang timbul yang sama sekali tidak diinginkan. Sedangkan pada prinsipnya kehadiran fiqh perkawinan sebagai solusi atas persoalan masyarakat yang dihadapinya. Oleh karena itu, fiqh perkawinan yang tunggal dari satu madzhab yang ada di Madura adalah sikap ortodoksi yang sangat kuat, serta ketidaksiapan masyarakat Madura untuk melakukan *talfiq* hukum dan keragaman hukum. Kesan yang muncul dalam persoalan ini adalah mensyariahkan fiqh syafii, yang tidak boleh menerima terma perubahan. Hal demikian, di samping bentuk kesalahpahaman yang tidak berimplikasi negatif, pada sisi yang lain merupakan prinsip berhukum agar ketertiban masyarakat tercapai, dan maksud syariah hukum betul-betul dijalankan. Meskipun fiqh bukan jatuh dari langit, serta

²⁸⁵ Mahathir Muhammad Iqbal, "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia,...2

kecenderungan mujtahid sangat dominan, baik dari sisi kepentingan, kondisi sosial, letak geografisnya, untuk siapa dirumuskan. Tetapi, bagi sebagian masyarakat Madura fiqh perkawinan adalah sekumpulan aturan yang memiliki nilai menertibkan, nilai keagamaan, nilai sakralitas, sekaligus terdapat nilai ketuhanan. Demikian itu, tidak bisa diganggu gugat, serta tidak bisa dilakukan adanya dekontruksi apalagi rekonstruksi dengan produk hukum yang baru. Terlebih lagi hukum yang baru tersebut tidak lahir dari proses ijtihadi dari kalangan para ulama` otoritatif, melainkan proses legislasi yang kepentingan politiknya lebih mendominasi.

Secara lebih umum, mengerasnya kecenderungan mempertahankan fiqh masa lampau hingga masa kini disebabkan beberapa faktor. Fajar Kurnianto yang dikutip oleh Muhammad Iqbal menyebutkan, *pertama*; fiqh diidentikan dengan syariah. Mengidentikkan fiqh pada syariah merupakan pemahaman serta pengalaman masyarakat bahwa fiqh adalah aturan atau rambu-rambu hukum yang memberikan pedoman kepada masyarakat bagaimana berjalan sesuai koridor hukum. secara praktis fiqh telah memberikan skema hukum bagaimana seharusnya bertindak. Sehingga mengidentikkan fiqh pada syariah secara rasional sangat tepat, karena syariah itu adalah jalan menuju kebenaran dan keselamatan. Sementara fiqh memberikan rambu-rambu praktis untuk menuju jalan tersebut. Oleh karena itu, sangat mungkin bagi masyarakat menjadikan fiqh sebagai syariah. Fiqh perkawinan tunggal merupakan implikasi dari

pemahaman tersebut, bahwa fiqh merupakan syariah yang sama sekali tidak menerima adanya perubahan.

Kedua: menyangkut asumsi tentang sakralitas fiqh. Ketika fikih diidentikkan dengan syariat, konsekuensinya, ia akan dianggap sakral. Umat memandang fikih sebagai barang yang sakral karena diambil dari dalil-dalil Alquran dan Hadits.²⁸⁶ Mensakralkan fiqh merupakan tindakan yang lumrah pada masyarakat Madura yang sikap keberagamaannya sangat kuat. Sebagian masyarakat Madura memiliki keyakinan bahwa fiqh adalah undang-undang Allah, yang tidak boleh dilanggar. Keberadaannya diposisikan setara, atau ada setingkat dibawahnya al-qur'an dan al-hadits. Oleh karena itu, tidak heran ketika masyarakat Madura merasa tersinggung ketika ada produk hukum baru yang lahir dari proses fiqh, namun cenderung mengubah cara dan tatanan lama yang sudah mapan.

Tiga: tentang hegemoni kalangan konservatif yang sudah lama bercokol, sehingga dianggap memiliki otoritas tertinggi dalam menentukan hukum-hukum agama. Posisi kalangan konservatif bagi masyarakat Madura identik dengan pembawa risalah kebenaran tunggal. Fatwa-fatwa yang dilahirkan selalu mendapatkan sambutan positif. Setiap hal yang terjadi yang berkaitan dengan persoalan hukum dan agama, kelompok konservatif menjadi tempat untuk memutuskan. Oleh karena itu, fatwa hukum yang disimpulkan meskipun berupa fiqh cenderung

²⁸⁶ Mahathir Muhammad Iqbal, "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia, ...4-5.

tidak menerima adanya pertentangan atau dialektika hukum. Bentuk hukum yang membedakan terhadap putusan para kalangan konservatif oleh sebagian masyarakat Madura dianggapnya sebagai upaya mengubah dan merevisi syariah dan hukum agama yang sakral.

D. Posisi Fatwa pada Pemberlakuan Hukum Perkawinan di Madura

Fatwa adalah *الإخبار على حكم الشرع على غير الإلزام* (suatu ungkapan atas buah Hukum Syariah yang tidak mengikat publik).²⁸⁷ Secara operasional bahwa hasil fatwa tidak selamanya mengikat kepada umat islam. Fatwa mengikat kepada subyek hukum (mustafti). Akan tetapi, pada prakteknya fatwa memiliki posisi yang amat kuat, bahkan tidak sedikit masyarakat Madura menjadikan hukum mutlak yang tidak boleh dilanggar.

Sejarah hukum islam menggambarkan tentang otoritas seorang mujtahid dalam penetapan hukum adalah.²⁸⁸ Mujtahid diberi kewenangan oleh pembuat syari` melalui *dalail al-nash* untuk melakukan penetrasi dan penafsiran hukum. Setelah islam dengan perangkat hukumnya merambah pada seluruh dunia, tidak serta merta dapat memberikan jalan keluar secara langsung atas problematika yang dihadapi oleh manusia, tanpa peranan seorang

²⁸⁷ Ali Ibn Muhammad al-jurjani, *al-tâ`rifât*, (Surabaya: Al-Haramain, tth), 175

²⁸⁸ Ghofur, Abdul, and Sulistiyono Sulistiyono. "Peran ulama dalam legislasi modern hukum Islam." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49.2 (2015): 265-297.

ulama` yang disebut mujtahid. Peranan mujtahid dalam menyimpulkan hukum sangat dibutuhkan oleh masyarakat muslim, tak terkecuali masyarakat yang tidak memiliki kemampuan untuk menafsirkan dan memahami teks-teks nash secara langsung.

Perangkat ijtihad dalam hal ini memiliki esensi penetapan hukum Islam yaitu keadilan dan tatanan kehidupan masyarakat yang lebih baik.²⁸⁹ Setiap upaya penyimpulan hukum oleh seorang mujtahid adalah sebagai pola untuk mencari jawaban hukum yang memiliki nilai keadilan, serta berpotensi untuk membentuk masyarakat yang bermartabat. Hasil keputusan hukum baik yang dihasilkan melalui ijtihad individu maupun kolektif memiliki kontribusi dalam membentuk masyarakat yang sadar hukum dan berperadaban. Hukum yang dihasilkan oleh mujtahid tersebut berupa fiqh, dan salah satu penyebutannya disebut juga adalah fatwa. Kesimpulan hukum yang disebut fatwa merupakan salah satu produk hukum islam yang terus mengalami diskursus dari zaman ke zaman. Danu Aris Setiyanto menyebutkan fatwa merupakan indikator dari kemajuan dan kelesuan hukum islam itu sendiri.²⁹⁰

²⁸⁹ Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995),174.

²⁹⁰ Danu Aris Setiyanto, *Fatwa Sebagai Media Social Engineering (Analisis Fatwa MUI di bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)*, dalam *al-Ahkam: Jurnal ilmu Syariah dan Hukum*, vol 3 No 1, 87.

Fatwa diyakini oleh masyarakat Madura sebagai langkah yang suci dalam memutuskan setiap persoalan hidupnya. Respons dari para ulama dianggap sangat penting dalam menemukan jalan keluar atas masalah-masalah kontroversial yang terjadi.²⁹¹ Posisi para ulama` dalam memberikan fatwa selalu dinantikan dan diharapkan oleh masyarakat untuk memberikan jawaban atas persoalan yang sedang menimpa sang mustafti. Urgensi fatwa dalam kehidupan ber hukum masyarakat Madura tampak pada ketika segala persoalan mesti ada peranan ulama` untuk memutuskan. Salah satu persoalan yang dibutuhkan peranan mufti adalah tentang hukum keluarga, terlebih lagi yang berkaitan dengan hukum perkawinan.

Wael B hallaq menyebutkan bahwa aktivitas meminta fatwa (*istifta*) yang disebutkan dalam al-qur`an mengandung permohonan untuk memecahkan persoalan yang pelik.²⁹² Fatwa bagi tradisi umat islam merupakan salah satu media untuk menyampaikan hukum-hukum Islam (*shariah*) Masyarakat muslim mempunyai kecenderungan untuk bertanya tentang banyak hal, pernikahan, muamalah, jinayah, ibadah dan persoalan-persoalan lainnya.²⁹³ Kepercayaan keagamaan

²⁹¹ Riadi, M. Erfan. "Kedudukan Fatwa ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (analisis yuridis normatif)." *Ulumuddin Journal of Islamic Legal Studies* 7.1 (2011), 468.

²⁹² Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu' : Growth and Change in Islamic Substantive Law", dalam *Islamic Law Society*, Vol.1 No.1 (1994), 64

²⁹³ Sutopo, Umarwan. "Dialektika Fatwa Dan Hukum Positif Di Indonesia: Meneguhkan Urgensi Dan Posisi Fatwa Di Masyarakat Muslim Nusantara." *Justicia Islamica* 15.1 (2018): 89.

masyarakat Madura yang sangat kuat ini, maka fatwa menjadi salah satu penentu dan solusi dalam memutuskan persoalan yang dihadapinya.

Fatwa tentang perkawinan pada masyarakat Madura mendapatkan posisi yang strategis. Demikian itu karena pemahaman masyarakat tentang ulama` pemberi fatwa adalah berkedudukan sebagai khalifah nabi, sebagaimana bunyi hadits tentang ulama` adalah pewaris para nabi. Pemahaman tentang posisi fatwa tersebut merupakan bentuk implementasi dari sikap keberagamaan orang Madura yang sangat kuat. Sehingga setiap tokoh agama dalam lingkup sosial Madura, dilegitimasi memiliki kewenangan untuk memberikan jawaban atas persoalan hukum yang dihadapi umat. Pemahaman tentang ulama sebagai pewaris para nabi memberikan dampak pada sikap kepercayaan terhadap para pemberi fatwa. Oleh karena itu, fatwa para tokoh agama masyarakat Madura diyakini telah bersumber dari al-Qur`an dan al-Hadits, atau secara khusus tidak menyimpang dari ketentuan hukum fiqh dan syariah. Atas keyakinan tersebut, maka fatwa yang dikeluarkan para pemuka agama tersebut mendapatkan sambutan positif dan pantang untuk menolak dan menentanginya.

Secara hirarkis perundang-undangan hukum Indonesia yaitu UU No 12 tahun 2011, fatwa tidak tercatat dalam sistem perundang-undangan yang memiliki legalitas hukum. Berdasarkan sifatnya secara normatif, kedudukan fatwa tidak bisa dijadikan landasan hukum. sifat dari fatwa adalah fakultatif yang tidak memiliki sifat hukum yang mengikat, artinya boleh diikuti

boleh tidak. Akan tetapi bagi kehidupan masyarakat Madura, posisi fatwa sama halnya dengan posisi fiqh yang disyariatkan. Sehingga legitimasi terhadap fatwa sangat kuat, tidak ada penolakan atasnya. Dalam perspektif para ulama ushul fiqh, fatwa dimaknai sebagai pendapat yang dikemukakan mujtahid sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan *mustafti* pada suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. *Mustafti* bisa bersifat individual, institusi atau kelompok masyarakat.²⁹⁴

Fatwa yang dimaksud dalam tulisan ini, bukan hanya fatwa yang dihasilkan oleh MUI sebagai lembaga resmi pemberi fatwa. Akan tetapi juga fatwa hukum yang dikeluarkan oleh tokoh agama/kiai/ulama` Madura yang dianggapnya sebagai penerus estafet kenabian. Semua jenis fatwa yang dikeluarkan oleh ulama` baik yang dikeluarkan oleh MUI ataupun tidak berafiliasi pada organisasi diklaim sama. Muhammad Atho Mudzhar yang dikutip oleh Slamet Suhartono menyebutkan fungsi-fungsi ulama` adalah sebagai berikut: (1) sebagai pewaris tugas-tugas para nabi (*Warasatul Anbiya*); (2) sebagai pemberi fatwa (*Mufti*); (3) sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Ri'ayat wa khadim al ummah*); (4) sebagai gerakan *Islah wa al Tajdid*; dan (5) sebagai penegak *amar ma'ruf nahi munkar*.²⁹⁵

²⁹⁴ Riadi, M. Erfan. "Kedudukan Fatwa ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (analisis yuridis normatif),...471.

²⁹⁵ Suhartono, Slamet. "Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 12.2 (2017): 449.

Fatwa dalam kehidupan masyarakat Madura dianggapnya sebagai ketentuan hukum yang lebih kuat daripada hukum positif. Posisi fatwa setara dengan ketentuan hukum fiqh klasik yang disakralkan. Sehingga kuatnya ketaatan orang Madura terhadap jawaban mufti karena fatwa diambil dari kitab-kitab fiqh klasik, yang perumusannya dipastikan berdasar pada al-Qur`an dan al-hadits. Ditambah lagi, al-Qur`an memberikan legitimasi terhadap aktivitas fatwa, dimana didalamnya terdapat pengistilahan fatwa yaitu *yastaftunaka*, *aftina*, dan *yasalunaka*. Berkisar 126 kali dengan variasi katanya al-qur`an menyebutkan dan melegitimasi bentuk-bentuk fatwa baik dalam surat al-makkiyah maupun al-madaniyah.²⁹⁶

Sebagai agama satu-satunya yang dianut oleh masyarakat Madura, memberikan pemahaman bahwa segala persoalan tidak semua bisa terselesaikan melalui peranan negara semata dengan komposisi hukum positifnya. Kompleksitas persoalan masyarakat Madura menuntut adanya peranan tokoh agama melalui fatwanya untuk ikut memutuskan dan menyelesaikan, karena pada dasarnya ada wilayah masyarakat sebagai kaum agama yang tidak bisa dicampuri oleh pemerintah, meskipun ada juga ruang dimana ada campur tangan itu terjadi, mengingat mereka adalah warga negara yang tunduk pada ketentuan-

²⁹⁶ Wahid, Soleh Hasan. "Pola Transformasi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia." *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 4.2 (2016), 175.

ketentuan yang berlaku.²⁹⁷ Jadi, peranan negara secara total dan sempurna tidak diyakini dapat memecahkan persoalan masyarakat Madura yang begitu kompleks tersebut, terlebih dalam persoalan hukum keluarga dalam ihwal perkawinan.

Sikap berhukum masyarakat Madura yang menggunakan fatwa sejatinya mendapatkan legalitas dari konstruksi negara. Undang-undang telah menjamin atas kemerdekaan tersebut. Berhukum menggunakan hasil putusan mufti tidak serta-merta dianggapnya melanggar terhadap ketentuan hukum negara. Hukum negara yang termuat dalam undang-undang acap-kali dianggapnya tidak sepenuhnya memberikan jalan keluar terhadap persoalan yang menimpa masyarakat Madura. Tidak ada keluwesan secara eksplisit dari undang-undang tersebut, artinya undang-undang itu bersifat permanen. Sedangkan fatwa lebih dipercaya memancarkan keluwesan dan dinamis. Keterbukaan dan moderasi pemberi fatwa menjadi alasan masyarakat Madura *saklek* terhadap sistem berhukum fatwa itu sendiri, meskipun fatwa yang dihasilkan oleh tokoh agama tersebut merupakan hasil bacaan atas fiqh klasik yang dikemas dengan bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat Madura.

Berhukumnya masyarakat Madura pada fatwa didasarkan pada karakteristik fatwa yang melekat melalui *dhawabith al-fatwa* tersebut. Karakteristik khusus tersebut adalah

²⁹⁷ Sutopo, Umarwan. "Dialektika Fatwa Dan Hukum Positif Di Indonesia: Meneguhkan Urgensi Dan Posisi Fatwa Di Masyarakat Muslim Nusantara." *Justicia Islamica* 15.1 (2018): 89.

interaksi antara fatwa hukum di satu sisi dan realitas sosial pada sisi yang lain. . Atho' Mudzhar, fatwa ulama-ulama atau mufti-mufti sifatnya adalah kasuistik karena merupakan respon atau jawaban pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa.²⁹⁸

Persoalan hukum perkawinan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat Madura direspon dengan cepat oleh pemberi fatwa. Tokoh agama telah dipersepsikan sebagai pemberi solusi atas polemik tersebut dan melerai terjadinya polemik yang sudah terjadi. Persepsi tersebut menuntut para pemberi fatwa agar menyiapkan segala kemampuannya untuk menyelesaikan hal tersebut. Walaupun secara yuridis normatif, fatwa tidak memiliki kekuatan sebagaimana undang-undang, akan tetapi dalam realitas masyarakat Madura fatwa sangat besar pengaruhnya, dan dianggap sebagai hukum yang memiliki kekuatan.

Sifat fatwa yang dinamis dan responsif menjadi lebih mudah diterima oleh masyarakat Madura, apalagi disaat terjadi kekosongan atau belum diatur secara jelas dalam hukum negara. Selain itu, tingkat dimensi keadilan dalam perspektif Tuhan (Allah) yang menyatu dengan dimensi keadilan sosial dianggap menjadi hal menarik dan diimani sebagai sesuatu yang benar dan wajib diikuti. Sehingga fatwa menjadi bagian norma dalam masyarakat yang diyakini kebenarannya memiliki sanksi

²⁹⁸ Ansori, Isa. "Kedudukan Fatwa di Beberapa Negara Muslim (Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir)." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 17.1 (2017): 139.

sebagaimana norma hukum.²⁹⁹ sanksi hukum yang dilahirkan oleh fatwa ini cenderung lebih kompleks dari sekedar hukum negara, seperti sanksi sosial. sanksi sosial ini berupa anggapan bahwa yang tidak mengikuti fatwa merupakan pribadi yang tidak taat terhadap tokoh agama, bahkan pada agama itu sendiri. Sanksi berikutnya adalah pemahaman tentang sanksi yang kelak akan didapatkan ketika sudah meninggal dunia, yaitu berupa sanksi ukhrawi.

Persepsi sebagian orang Madura terhadap hukum fatwa lebih tinggi daripada kedudukan hukum yang dilahirkan oleh negara. Fatwa-fatwa tentang hukum perkawinan yang dilahirkan oleh ulama` yang ada dalam sebuah organisasi fatwa maupun ulama` yang ada di kampung, dianggapnya lebih kuat dalam rangka membentuk rekayasa sosial. Kuatnya pemahaman masyarakat Madura terhadap fatwa diakibatkan oleh sikap ketaatan dan fanatisme terhadap tokoh agama, sekaligus terhadap fatwa yang dihasilkan oleh tokoh agama tersebut. Fanatisme ini merupakan implikasi dari sikap sosial yang sudah tertanam lama pada kehidupan masyarakat Madura, tentang posisi guru dan ulama` dalam tindak tanduk aktivitas sosial. Terlebih lagi ketika fatwa dipercaya menjadi jembatan penghubung antara idealisme agama dan realisme sosial, dan menjadi mesin perubahan sosial melalui otoritas yang dimiliki ulama atau mufti (baik individu

²⁹⁹ Danu Aris Setiyanto, *Fatwa Sebagai Media Social Engineering (Analisis Fatwa MUI di bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)*, dalam *al-Ahkam: Jurnal ilmu Syariah dan Hukum*, vol 3 No 1, 104.

maupun dalam lembaga) untuk melakukan rekayasa sosial dalam rangka membentuk, mengubah dan memperbaiki keadaan masyarakat menurut pandangan mereka dengan berlandaskan sumber otoritatif agama.³⁰⁰

Hukum perkawinan yang lahir dari fatwa merupakan salah satu dari produk hukum yang diyakini oleh masyarakat Madura sebagai sarana untuk membentuk kepribadian masyarakat yang agamis. Karena fatwa ulama` tentang hukum perkawinan sudah diyakini lahir dari agama. Apapun yang dilahirkan oleh ulama` dipersepsikan sebagai hukum yang sakral karena bersumber dari agama itu sendiri. Hukum perkawinan yang lahir dari fatwa dipercaya memiliki konsekuensi sama dengan ketentuan hukum yang secara langsung diatur oleh agama. Kuatnya pemahaman masyarakat terhadap kedudukan fatwa sangat beririsan dengan sikap keberagamaan. Oleh karena itu, terdapat sebuah kesan logika berfikir setiap yang muncul dari tokoh agama, merupakan aturan agama, sehingga wajib hukumnya untuk mengikutinya sebagai konsekuensi dari sikap ketaatan masyarakat Madura terhadap agama dan produk agama. Fatwa memiliki posisi yang tinggi dalam konstruksi hukum Islam. Di sisi lain, menurut pendekatan

³⁰⁰ Fauzi, Niki Alma Febriana. "Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagamaan." *Jurnal Hukum Novelty* 8.1 (2017): 118.

historis, fatwa adalah salah satu alternatif untuk masalah yang tidak diakomodasi oleh sumber daya yang ada yaitu nash.³⁰¹

Urgensi fatwa bagi masyarakat Madura sangat rasional dengan sikap keberagamaan. Hal tersebut sebagai bentuk penghayatan dan pengamalan kesempurnaan ajaran agama, di samping hukum perundang-undangan yang berlaku tidak selalu mengakomodasi dan mengadopsi ketentuan-ketentuan hukum yang lahir dari Islam.³⁰² Sikap yang demikian adalah menunjukkan terhadap bentuk keberislaman masyarakat Madura yang sangat totalitas, tidak sekedar beragama pada aspek ritual *ansich*, akan tetapi juga pada aspek ber hukum. Selain alasan tersebut, bentuk penghayatan, dan pengamalan terhadap agama mendapatkan legitimasi kuat dari negara, melalui peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Hukum perkawinan yang dilahirkan melalui proses fatwa juga diyakini memiliki konsekuensi sama dengan hukum Islam yang tertuang dalam nash, sekokoh hukum agama yang *qoth'i*. Posisi fatwa perkawinan bagi masyarakat Madura itu laksana dalil dikalangan para mujtahid (*al-fatwa fi haqqil amil kal adillah fi haqqil mujtahid*). Dengan pengertian bahwa fatwa adalah suatu

³⁰¹ Pelu, Ibnu Elmi AS, and Jefry Tarantang. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia." *Al Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14.2 (2029): 311.

³⁰² Sutopo, Umarwan. "Dialektika Fatwa Dan Hukum Positif Di Indonesia: Meneguhkan Urgensi Dan Posisi Fatwa Di Masyarakat Muslim Nusantara." *Justicia Islamica* 15.1 (2018): 103-104.

hal yang wajib diikuti, sebagaimana posisi dalil yang wajib dipegang pada setiap kegiatan berijtihad.

Dalam pelaksanaan hukum perkawinan di Madura, tidak sedikit yang menggunakan fatwa ulama` dalam pelaksanaannya. Fatwa tentang hukum perkawinan yang tampak dalam kehidupan sosial masyarakat Madura terkait persoalan kawin paksa, perkawinan anak, dan perkawinan tangkap. Bentuk-bentuk perkawinan tersebut sampai saat ini masih tetap eksis. Pelaksanaan dan keyakinan atas hukum perkawinan paksa dan lain-lain berangkat dari banyaknya pendapat-pendapat tokoh agama di Madura, yang mendapatkan legitimasi untuk memutuskan persoalan demikian. Eksistensi bentuk perkawinan yang lahir dari fatwa adalah bukti bahwa masyarakat Madura masih sangat kuat memegang segala bentuk peraturan yang lahir dari pendapat tokoh agama, yang disebut sebagai fatwa.

E. *Trigger* Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura

Madura merupakan sebuah daerah yang dikenal memiliki ketaatan yang kuat terhadap hukum yang hidup, baik yang sudah terformulasi dalam kitab turats, maupun masih berceceran dan tidak tertulis. Hukum perkawinan yang saat ini berjalan pada masyarakat Madura merupakan cerminan dari adanya beberapa aturan yang telah hadir dalam menyelesaikan persoalan hukum yang dihadapi masyarakat.

Sebagai bagian dari Indonesia, Madura memiliki konsekuensi untuk bersatu padu untuk menyuksekkan pembangunan hukum yang digagas oleh negara, dalam hal ini UU

perkawinan no 01 tahun 1974. Sementara di lain hal, masyarakat Madura telah memiliki sebuah kesepakatan institusional yang terlembaga dalam kehidupan masyarakat; ketaatan terhadap agama dan hukum agama, serta sikap yang kuat atas ketertundukan terhadap konsep hukum dan norma yang telah dibawa oleh nenek moyangnya secara turun temurun.

Pelaksanaan beragam hukum perkawinan di Madura merupakan kenyataan aplikasi hukum. Terdapat kesulitan untuk dihilangkan dari sistem ber hukum di negara Indonesia. Telah disebutkan di atas tentang pemicu dari pelaksanaan hukum yang plural tersebut. Seperti struktur sosial yang khas, identitas sosial yang sangat kuat, sikap keberagamaan masyarakat Madura, serta kuatnya pengamalan dan keyakinan terhadap fiqh dan fatwa yang dikeluarkan oleh tokoh agama, atau ulama`. Kompleksitas pemicu yang telah disebutkan semakin memperkuat sistem tatanan hukum yang plural.

Beberapa sistem sosial yang menjadi payung pada setiap aktivitas ber hukum masyarakat Madura memberikan implikasi pada berjalannya beberapa aturan hukum perkawinan. Identitas sosial yang begitu melekat pada aspek sosial masyarakat Madura. Lalu terbentuklah sebuah adagium yang amat populer, yaitu *babak-babuh, guruh dan ratoh*. Adagium tersebut memberikan sebuah corak pemahaman bahwa masyarakat Madura memiliki konstruksi sosial yang amat kuat dan menginspirasi pada pelaksanaan hukum perkawinan.

Pada aspek yang lain, konstruksi hukum perkawinan yang dilegitimasi lahir dari agama, baik berupa fiqh secara langsung maupun melalui fatwa memberikan konsekuensi kuat pada pelaksanaan hukum perkawinan di Madura. Hukum perkawinan adat yang berjalan merupakan sinkretisasi dari produk hukum fiqh yang sudah menjadi hukum hidup pada kehidupan masyarakat Madura. Artinya hukum adat yang hidup merupakan bentuk mengadakan hukum perkawinan fiqh, dengan pengertian hukum perkawinan adat di Madura adalah hukum perkawinan islam itu sendiri. Meskipun tampak memiliki penamaan yang berbeda, akan tetapi hukum perkawinan adat di Madura adalah fiqh perkawinan, atau fiqh perkawinan adalah hukum adat itu sendiri.

Kuatnya sikap keberagamaan masyarakat Madura yang berimplikasi pada berlakunya hukum fiqh yang diadatkan tersebut memunculkan sebuah adagium yang amat populer; *abhental syahadat, asapok iman, dan apajung islam*. Sikap keberagamaan ini menjadi penanda bahwa masyarakat Madura sangat kokoh mengamalkan aturan hukum perkawinan yang lahir dari agama islam. Sangat rasional, banyaknya ketentuan hukum perkawinan yang hidup di Madura merupakan implementasi dari hukum perkawinan Islam, yang kemudian secara perlahan diadatkan oleh kelompok masyarakat di Madura.

Lain daripada itu, sebagai bagian dari Indonesia, Madura memiliki ketentuan hukum perkawinan resmi. Hukum perkawinan resmi tersebut diantaranya UU no 22 tahun 1946

tentang pencatatan perkawinan, talak, dan rujuk, UU Perkawinan no 01 tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam No 01 tahun 1991, dan UU no 16 tahun 2019 tentang umur nikah, serta UU tindak Pidana Kekerasan seksual yang baru saja diselesaikan. Aturan tersebut secara hierarki memiliki asas legalitas, sebagaimana menurut UU no 12 tahun 2011 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan. Di mana secara hierarki, UU termasuk didalamnya UU perkawinan berada di urutan ketiga setelah UUD dan TAP MPR.

Dampak dari berjalannya beberapa aturan hukum perkawinan pada masyarakat Madura, muncul pengistilahan-pengistilahan hukum perkawinan, seperti *kabin syariah* dan kawin resmi negara, talak islam dan talak versi negara. *kabin paksa* dan perkawinan anak. *Kabin syariah* merupakan implementasi dari kawin yang dilaksanakan tanpa langsung dicatatkan; *kabin sirri*. Sedangkan kawin resmi negara adalah sebaliknya. Cerai islam adalah bentuk perceraian yang dilaksanakan di rumah, tanpa sidang pengadilan. Sedang cerai resmi negara adalah sebaliknya, dilakukan di depan sidang pengadilan.

Secara umum, model perkawinan paksa dan perkawinan anak sejatinya dipengaruhi beberapa hal yang telah disebutkan di atas. Aspek sosial, budaya, pemahaman keagamaan, ketaatan terhadap agama, dan lain-lain.

1. Perkawinan paksa.

Pada prinsipnya perkawinan paksa adalah bentuk pengejawantahan dari pemahaman masyarakat Madura terhadap sistem hukum fiqh dan fatwa³⁰³. Hukum perkawinan paksa yang dipahami oleh sebagian masyarakat Madura adalah sebagai implementasi dari ajaran agama. Demikian itu berangkat dari konsep wali, yang dipahami memiliki kekuatan penuh terhadap anaknya, sehingga seorang wali boleh melakukan tindakan pemaksaan dalam hal mengawinkan anaknya sesuai kehendak walinya.

Perkawinan paksa sejatinya lahir dari hegemoni budaya sosial masyarakat Madura,³⁰⁴ dengan menjadikan agama sebagai pembenar. Fenomena kawin paksa yang menjadi ritus dengan menggunakan hujah agama, seperti kisah Siti Nurbaya yang menceritakan betapa besar intervensi orang tua (wali) dirujuk pada hak *ijbar* wali sebagai ketentuan fiqh yang memberikan hak penuh kepada orang tua untuk menentukan sepenuhnya (tanpa persetujuan anak).³⁰⁵

Pemahaman konsep wali perspektif islam dalam lingkup sosial masyarakat Madura melebihi dari maksud yang disyariatkan dalam agama. Konsep wali *ijbar* adalah salah satu yang menjadi pemahaman masyarakat Madura, yang kemudian menjadi sebuah pemahaman bahwa orang tua boleh melakukan

³⁰³ Ainulloh, wawancara pada tanggal 30-Januari-2022

³⁰⁴ Moh Fudholi, Wawancara pada tanggal 12-Desember-2021

³⁰⁵ Kurniawan, Arif. "Kawin Paksa Dalam Pandangan Kiai Krapyak." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9.1 (2017): 102.

tindakan pemaksaan dalam perkawinan. Karena memang dalam pengertian etimologisnya *ijbar* memiliki maksud pemaksaan dan mewajibkan atas sesuatu. Salah satu alasan yang muncul tentang hak *ijbar* ini adalah Karena sangat pedulinya orang tua terhadap anaknya, umumnya orang tua berbuat terlalu banyak untuk mereka termasuk mencari jodoh ³⁰⁶

Wacana yang berkembang sampai saat ini kawin paksa dimaknai sebagai manifestasi dari hak *ijbar* yang mentradisikan kawin paksa. Konotasinya identik dengan sebuah paksaan untuk melakukan sesuatu hal dengan ancaman, jika yang dimaksud kawin paksa merujuk pada definisi *ikrah* (paksaan disertai dengan ancaman), maka bisa jadi dipandang sebagai suatu pelanggaran terhadap hak kemanusiaan.³⁰⁷ Akan tetapi pelaksanaan kawin paksa dalam kehidupan masyarakat Madura mempertimbangkan banyak hal, salah satunya adalah sikap preventif yang muncul dari seorang wali atas kemungkinan yang terjadi kepada anaknya. Sehingga perkawinan paksa dianggapnya menjadi solusi atas kecurigaan tersebut.

Fanatisme pemahaman agama masyarakat Madura terhadap konsep perwalian melahirkan konsep perkawinan

³⁰⁶ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), 91.

³⁰⁷ Kurniawan, Arif. "Kawin Paksa Dalam Pandangan Kiai Krpyak, 102

paksa yang tanpa syarat. Namun Secara pelaksanaan, kawin paksa di Madura tidak hanya manifestasi dari pemahaman konsep ijbar semata, akan tetapi dipengaruhi oleh konstruk budaya tentang sistem keluarga yang menganut pola patrilineal. Sehingga kekuatan seorang laki-laki lebih mendominasi dan menentukan arah perjalanan keluarga. Hak ijbar seorang wali lebih menjadi penguat atas konsep patrilineal yang sedang berjalan dalam kehidupan masyarakat Madura.

Pelaksanaan kawin paksa dengan pengertian pemaksaan secara mutlak bisa terkategori terhadap pelanggaran hukum dan melanggar norma kemanusiaan. Perkawinan secara paksa bisa diinterpretasikan sebagai salah satu bentuk pelanggaran Hak Asasi Manusia dan tindakan diskriminatif. Secara yuridis pemerintah sudah mengaturnya dalam Undang-undang No. 39 tahun 1999 yang didalamnya memuat tentang hak berkeluarga dan hak-hak perempuan. Selain itu dalam peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Nomor 2 Tahun 2008 disebutkan dalam Bab I tentang ketentuan umum yang menjelaskan tentang larangan diskriminasi terhadap perempuan.³⁰⁸

Terjadinya Perkawinan paksa dalam kehidupan masyarakat Madura sekurang-kurangnya ditengarai oleh beberapa faktor. *Pertama*; konstruk sosial masyarakat Madura

³⁰⁸ Ihsan, Muhammad. "Kawin Paksa Perspektif Gender (Studi Terhadap Hak Memilih Calon Suami Oleh Perempuan)." *Saree* 1.1 (2019): 53-69.

yang menganut sistem keluarga patrilineal. Konsep keluarga patrilineal memposisikan orang tua laki-laki sebagai penentu atas apa yang terjadi dan akan terjadi dalam kehidupan keluarga. Bahkan konsep keluarga patrilineal dalam kehidupan sosial Madura menyebabkan banyak hal dikuasakan kepada orang tua, hingga ada kesan bahwa orang tua laki-laki memiliki hak penuh dalam menentukan jalannya sebuah kekeluargaan.

Kedua: Pemahaman masyarakat terhadap konstruksi fiqh. Hukum perkawinan yang diformulasikan dalam fiqh klasik memiliki posisi sakral dalam kehidupan masyarakat Madura. Dalam pandangan masyarakat Madura Fiqh perkawinan merupakan syariah, yang dikesankan sebagai aturan mutlak, yang tidak membuka jalan alternatif. Mentaatinya adalah sebuah keharusan, sehingga fiqh perkawinan adalah syariah itu sendiri. Sebagai bagian dari fiqh perkawinan, hak ijbar adalah syariah islam. Sehingga pemaksaan perkawinan oleh orang tua diyakini sebagai bentuk pengamalan terhadap syariah dan undang-undang agama, tidak mengikuti terhadap konstruk perkawinan paksa adalah bentuk pengikisan terhadap konstruksi sosial masyarakat Madura tentang pengamalan agama. Oleh karena itu, perkawinan paksa diyakini sebagai bagian dari manifestasi adanya pemahaman agama masyarakat Madura yang kuat secara tekstual dan eksklusif.

Ketiga: kuatnya identitas sosial masyarakat Madura. Pada masyarakat Madura memiliki identitas sosial berupa

bapak, babu, guru ratoh. Identitas tersebut memiliki sakralitas, sehingga dalam pelaksanaan aktivitas sosial dan hukum tidak melepaskan aspek identitas tersebut. Penyebutan bapak-babu dalam diktum simbol masyarakat Madura adalah gambaran bagaimana petuah-petuah orang tua memiliki posisi strategis dalam menentukan kehidupan di masa yang akan datang. Orang tua dalam hal ini ayah diyakini memiliki kekuatan supra dalam menentukan kehidupan sosial anaknya di masa yang akan datang, oleh karena itu pemaksaan perkawinan merupakan pengejawantahan dari pemahaman identitas sosial yang sangat kuat.

2. Perkawinan anak

Perkawinan anak yang sudah mengakar dalam kehidupan masyarakat Madura merupakan adat istiadat, yang kemudian bentuk perkawinan demikian dianggap bagian yang biasa dalam kehidupan masyarakat Madura. Maraknya perkawinan anak pada kehidupan masyarakat Madura tidak lepas dari beberapa hal sebagai berikut. *Pertama*: tradisi perijodohan. Tradisi perijodohan pada masyarakat Madura terdapat tiga pola perijodohan. a) Berdasarkan perjanjian antara orang tua ketika anak masih dalam kandungan dengan pertimbangan unsur pertalian darah. b) berdasarkan kehendak orangtua yang menjodohkan anaknya sejak kecil, baik dengan ijin anak-anak maupun tanpa ijin mereka. c) berdasarkan kehendak calon mempelai yang memilih sendiri calon pasangan hidupnya atas restu orangtua. Tetapi dalam hal ini

kebanyakan para orang tua tidak memberikan hak apapun kepada anaknya, sehingga semua hal yang menjadi keputusan orang tua harus dipatuhi oleh anaknya.³⁰⁹

Uniknya dari tradisi perjodohan pada masyarakat Madura adalah tentang perjodohan yang dilakukan sejak masih balita, hingga masih dalam kandungan. Model perjodohan yang demikian dipengaruhi oleh kentalnya sistem kekerabatan yang digunakan oleh sebuah keluarga. Model perkawinan ini dianggapnya sebagai bentuk pertalian keluarga agar sistem keluarga yang dianut semakin kuat. Sehingga model perjodohan anak balita dan masih dalam kandungan itu dilestarikan dalam kehidupan masyarakat Madura.

Kedua: kuatnya pemahaman tentang mitos *sangkal*³¹⁰. Tradisi pertunangan di usia dini biasanya terjadi pada kehidupan keluarga di pedesaan yang mayoritas dari keluarga prasejahtera. Penentuan pertunangan ini dilakukan karena pihak anak perempuan umumnya masih terlalu muda dan masih berada pada masa sekolah sehingga pihak orang tua tidak langsung menikahkan anak perempuan dengan pihak laki-laki.³¹¹ Pertunangan pada usia muda pada sebagian masyarakat

³⁰⁹ Munawara, Munawara, Ellen Meianzi Yasak, and Sulih Indra Dewi. "Budaya Pernikahan Dini Terhadap Kesetaraan Gender Masyarakat Madura." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Tribhuwana Tungadewi* 4.3 (2015): 428.

³¹⁰ Fudhali, *Wawancara* Pada tanggal 20 September 2021

³¹¹ Iwan Kuswandi and Lilik Fadilatin Azizah. "Mitos Sangkal Dalam Tradisi Pertunangan Dini Di Madura." *Prosiding Semnas PPM 2018* 1.1 (2018): 1454.

Madura adalah termasuk yang menunjukkan prestise keluarga dalam kehidupan sosial. Artinya, setiap ada permintaan pertunangan dari keluarga seorang laki-laki, maka disitu sulit bagi orang tua perempuan untuk menolaknya. Hal tersebut dipengaruhi oleh sistem tradisi Madura yang disebut sebagai *sangkal*.

Dari segi budaya yang berkembang di Madura masih menganut kepercayaan bahwa jika ada seorang laki-laki yang datang untuk melamar anak perempuannya. Maka lamaran tersebut harus diterima karena penolakan terhadap sebuah lamaran dapat menyebabkan anak perempuan tidak akan laku lagi. Seorang anak perempuan yang sudah laku/sudah ada yang melamar merupakan kebanggaan bagi orang tuanya.³¹² *Sangkal* dalam pemahaman masyarakat Madura adalah tidak lakunya seorang perempuan, dalam pengertian sulit akan menemukan jodoh. Sehingga perjodohan anak pada kehidupan masyarakat Madura dianggapnya menjadi jalan yang terang dan menutup terjadinya *sangkal*.

Ketiga: kentalnya kepatuhan terhadap orang tua dan guru.³¹³ Kebanyakan anak-anak di Madura melewati pendidikan di sebuah pondok pesantren, yang kemudian di pondok pesantren tersebut menemukan jodoh bahkan

³¹² CP, Finda Anesia, and Hari Basuki Notobroto. "Faktor yang mempengaruhi perilaku seksual pranikah remaja yang bertunangan." *Jurnal Biometrika dan kependudukan* 2.2 (2013). 146.

³¹³ Fudhali, *Wawancara* pada tanggal 20 September 2021

dijodohkan. Kuatnya perkawinan anak salah satunya dilatarbelakangi oleh kuatnya ketertundukan terhadap petuah kiai selaku guru dalam sebuah pesantren. Keberadaan pondok pesantren yang cukup banyak di Madura dan sebagian menganut paham salafiyah, menjadi rujukan bagi masyarakat setempat untuk diikuti dan diteladani. Karena itu, peran pemuka pendapat seperti *kiai*, *pangaseppo*, *pindere* dan orang-orang berpengaruh lainnya, kerap dijadikan panutan oleh para orang tua untuk bekal kehidupan anak keturunannya.³¹⁴

³¹⁴ Suyono, Suyono. "Kredibilitas Pemuka Pendapat Dalam Tradisi Pernikahan Di Bawah Umur (Pernikahan Dini) Di Madura." *MEDIAKOM* 1.2 (2018). 194.

BAB V
RESOLUSI KONTESTASI HUKUM PERKAWINAN DI
MADURA

A. Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura dalam Tinjauan Kemaslahatan Hukum

Pada prinsipnya, menurut Riduan Syahrani hukum perdata di Indonesia masih beraneka ragam (pluralistis).³¹⁵ Keanekaragaman hukum tersebut dipengaruhi tiga tradisi hukum normatif; hukum adat pribumi, hukum islam, serta hukum sipil belanda. Tak terkecuali dalam sistem hukum perkawinan. Pluralisme hukum perkawinan merupakan sebuah kondisi di mana penduduk dihadapkan kepada adanya lebih dari satu sistem hukum. Berjalannya beberapa aturan hukum perkawinan dalam kehidupan masyarakat, adalah sebuah bukti bahwa hukum negara bukan satu-satunya fakta normatif sebuah hukum. Sebuah lingkungan sosial hukum yang majemuk meniscayakan beberapa aturan hukum, sebagai fakta normatif lainnya selain hukum negara. Kenyataan ini menjadi bukti bahwa idealitas hukum yang sentralistik akan mendatangkan banyak problematika hukum beserta politiknya, sehingga sentralisasi hukum tidak mutlak akan menghasilkan solusi terbaik, bahkan memungkinkan terjadinya persoalan baru, yang tidak mampu terakomodir oleh satu hukum yang tunggal tersebut.

³¹⁵ Riduan Syahrani, *Seluk Beluk dan asas-asas hukum Perdata*, (Bandung: Alumni, 2000), 2.

Hukum perkawinan yang bersumber dari adat pada dasarnya adalah hukum *chthonic*, yang diikuti oleh masyarakat karena terbentuk berdasarkan nilai-nilai normatif. Hukum perkawinan adat ini mengurat akar sejak dahulu kala, sebelum ada hukum sipil belanda dan hukum Islam. Hukum perkawinan adat dipengaruhi oleh sistem sosial masyarakat yang berkembang sejak kurun waktu yang amat lama, sehingga hukum perkawinan yang dipengaruhi oleh adat bersifat komunal. Hukum perkawinan yang lahir dari karsa masyarakat diyakini oleh masyarakat komunal lebih memberikan rasa keadilan, serta menjamin adanya ketertiban sosial daripada hukum yang baru datang, seperti hukum yang terkonstruksi oleh unsur negara.

Adapun hukum perkawinan yang berasaskan islam, acapkali mendapatkan respon yang sangat tinggi dari masyarakat, termasuk bagi masyarakat Madura. Hukum perkawinan yang berbasis islam dianggapnya sakral, karena lahir dari ajaran-ajaran islam. Bagi masyarakat Madura, hukum yang lahir dari ajaran islam disepadankan dengan pembuatnya (syari'). Sakralitas yang ditimpakan pada pembuat syariah, juga diberlakukan terhadap produk hukum yang dilahirkannya. Maka sangat rasional, jika hukum perkawinan yang berbasis islam sebagian masih terus berjalan dalam kehidupan masyarakat Madura. Meskipun sebagian sudah mengalami asimilasi hukum dengan hukum negara, tetapi masyarakat Madura masih tetap mempercayai hukum perkawinan islam yang tersebar melalui naskah-naskah fiqh.

Selanjutnya, sistem hukum yang mempengaruhi sistem hukum negara Indonesia adalah hukum sipil Belanda. Hukum sipil Belanda ini tergolong hukum modern. Hukum sipil Belanda ini merupakan tradisi hukum Barat yang menancapkan dirinya dalam masyarakat Indonesia, meskipun kolonialisasi fisik telah berakhir. Pengaruh penjajahan hukum Barat ini sangat tampak sekali dalam pembentukan sistem hukum yang berbasis undang-undang. Pada mulanya, masyarakat Indonesia masih menganut sistem hukum yang hidup pada kehidupan masyarakat secara berbeda-beda sesuai kultur yang mengitarinya. Akan tetapi, ketika lepasnya penjajahan maka banyak hal yang ditinggalkan oleh kolonialisasi tersebut, termasuk dalam sistem hukum yang modern, yang berbasis undang-undang dan sentralistik dan unifikatif.

Ratno Lukito menyebutkan bahwa kesuksesan menanamkan tradisi hukum impor merupakan sebuah kesaksian atas proses asimilasi dan akulturasi yang lama dan terus menerus dari norma-norma dan nilai-nilai asing dalam kehidupan sehari-hari masyarakat pribumi. Sehingga meskipun hukum adat merupakan hukum yang pertama masuk ke Nusantara bersamaan dengan masuknya manusia ke Nusantara, hukum Islam dan hukum sipil Belanda secara cepat beradaptasi dengan kondisi setempat, dan *saking* cepatnya pluralisme hukum telah menjadi

kenyataan hidup, bahkan kenyataan tersebut eksis sejak negara ini terbentuk sebagai sebuah negara Indonesia.³¹⁶

Gagasan pluralisme hukum, secara praktis bukan hanya merupakan trend Nasional di Indonesia saja.³¹⁷ Meskipun kajian ini sudah banyak dilakukan oleh sarjana dan intelektual di masa lampau, akan tetapi keunikan dan semangat kaum akademisi terus tinggi dalam mengkaji persoalan pluralitas sebuah hukum. ini menandakan bahwa pluralitas hukum akan terus mengilhami kehidupan sosial masyarakat dunia, termasuk Indonesia. Sekaligus menjadi bukti bahwa unifikasi dan kodifikasi yang ada melalui instrumen negara tidak selamanya memberikan implikasi positif bagi kemajuan hukum sebuah bangsa.

Gagasan pluralisme hukum perkawinan sejatinya merupakan bentuk hukum yang hidup dalam tatanan sosial masyarakat Indonesia, khususnya Madura. Keberadaan pluralitas hukum perkawinan tidak bisa dihilangkan begitu saja, apalagi dilakukan adanya amputasi dan pembuangan secara brutal terhadap hukum pluralis yang sudah hidup. Timbulnya beberapa pelaksanaan hukum di Indonesia ditimbulkan oleh beragam hal. Adelina Nasution menyebutkan Pluralism hukum di Indonesia sangat dipengaruhi oleh kebudayaan masyarakat Indonesia yang sangat plural dan beragam. Era kolonialisme corak pluralisme

³¹⁶ Ratno Lukito, *Hukum sakral dan hukum sekuler Studi tentang konflik dan resolusi sistem hukum Indonesia*, (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2008), 9.

³¹⁷ Dahlan Sinaga, *Sejarah pluralitas Hukum dan Hukum Pidana di Indonesia*, (Tanpa Tempat: Nusamedia, 2021), 11.

hukum di Indonesia lebih didominasi oleh peran hukum Adat dan hukum Agama, namun pada era kemerdekaan Pluralisme hukum di Indonesia lebih dipicu oleh peran Agama dan Negara.³¹⁸

Pada prinsipnya pluralitas hukum perkawinan tidak lahir karena sebuah kekosongan nilai dan norma dalam kehidupan masyarakat Madura. Keragaman hukum yang berjalan adalah akibat dari interaksi beberapa norma yang hidup dalam kehidupan masyarakat Madura. Dedy Sumardi Menyebutkan Pluralisme hukum muncul berawal dari sebuah realitas masyarakat majemuk dan saling berinteraksi satu sama lain sesuai dengan identitas yang dimiliki. Setiap masyarakat bukanlah lahir dari sistem nilai tunggal (*mono value*), melainkan terdapat beragam sistem nilai dalam bentuk budaya, adat, suku maupun ras. Karena faktor itulah, maka keragaman ini bukanlah sesuatu yang harus dinafikan, dihindari atau dipaksakan dalam satu “wadah” hukum yang dikenal dengan hukum sentralistik (*legal centralism*).³¹⁹

Pluralitas hukum perkawinan di Madura merupakan konsekuensi logis dari tatanan nilai yang mengikat kehidupan masyarakat Madura. Sistem nilai yang dianut oleh masyarakat membentuk sebuah ikatan kuat, sehingga bentuk hukum yang datang kemudian tidak serta merta menghapus tatanan nilai yang sudah ada. Apalagi nilai tersebut sudah membentuk menjadi

³¹⁸ Nasution, Adelina. "Pluralisme Hukum Waris di Indonesia." *Al-Qadha: Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan* 5.1 (2018): 20.

³¹⁹ Sumardi, Dedy. "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 50.2 (2016): 482.

pranata hukum dalam kehidupan masyarakat Madura. Keragaman sistem nilai baik yang berdiri sendiri sejak lama seperti hukum adat, dan agama, maupun yang baru datang seperti norma hukum positivistik yang dimunculkan oleh negara menuntut adanya hukum perkawinan yang tidak sentralistik. Sunyoto Usman menyebutkan bahwa dasar teologi kepastian hukum dalam sistem sentralistik menggiring pada upaya memudarkan sistem nilai yang menjadi perekat atas pengendalian sosial masyarakat yang majemuk.³²⁰ Yang terjadi adalah bentuk pengikisan dari sistem kemajemukan dan pluralitas sosial masyarakat.

Beragamnya sistem nilai dalam kehidupan masyarakat plural seperti Indonesia menuntut pula adanya sistem hukum yang tidak tunggal. Peter De Cruz yang dikutip oleh Zaka Firma Aditya membagi tradisi dan sistem hukum dalam beberapa kategori, meliputi: tradisi hukum kontinental, tradisi hukum *anglo saxon* dan amerika, tradisi hukum adat, tradisi hukum sosialis dan tradisi hukum Islam.³²¹ Indonesia yang secara tegas memposisikan dirinya sebagai negara hukum melalui UUD pasal 1 ayat 3 juga menganut beberapa sistem hukum, yang kemudian menjadi bukti terhadap legitimasi dari berjalannya beberapa

³²⁰ Sunyoto Usman, *Esai-Esai Sosiologi Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 116-117.

³²¹ Aditya, Zaka Firma. "Romantisme Sistem Hukum Di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat Dan Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Di Indonesia." *Jurnal Rechtsvinding: Media Pembinaan Hukum Nasional* 8.1 (2019): 38.

sistem hukum. Indonesia menganut tiga sistem hukum sekaligus yang hidup dan berkembang dalam kehidupan masyarakat maupun ketatanegaraan yakni sistem hukum civil, sistem hukum adat, dan sistem hukum Islam.³²² Menjadi sangat logis, ketika Madura yang merupakan bagian dari Indonesia terjadi dan terlaksana beberapa sistem hukum Perkawinan dalam kehidupan masyarakat.

Terjadinya interaksi beberapa sistem hukum perkawinan pada masyarakat Madura, menunjukkan bahwa keragaman hukum tersebut bukan hanya sebatas pluralitas.³²³ Akan tetapi sudah menjadi sistem pluralisme. Sebagaimana teorinya, bahwa pluralisme hukum merupakan konsep yang menunjukkan kondisi, bahwa lebih dari satu sistem hukum yang ada dan berlaku bersamaan atau berinteraksi dalam mengatur berbagai aktivitas dan hubungan manusia di suatu tempat. Berbagai sistem hukum yang di dalam suatu wilayah, bukan hanya sekedar hidup berdampingan tanpa melakukan interaksi. Bila dalam lapangan sosial yang sama hidup berdampingan lebih dari satu sistem hukum namun tidak saling melakukan interaksi maka keadaan tersebut dinamai *plurality of law (pluralitas hukum)*. Namun bila

³²² Aditya, Zaka Firma. "Romantisme Sistem Hukum Di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat Dan Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Di Indonesia,38.

³²³ Bahrur Rosi, Wawancara pada tanggal 15 Desember 2021

antar sistem hukum tersebut melakukan interaksi, maka keadaan tersebut dinamai dengan *legal pluralism (pluralisme hukum)*.³²⁴

Sebuah sistem hukum perkawinan yang plural merupakan sebuah konsekuensi, bahkan menjadi tawaran bagi modernisasi hukum perkawinan di Indonesia, setelah Indonesia mengalami sebuah sistem hukum tunggal yang dikemas dalam bentuk perundang-undangan. Tawaran tersebut merupakan konsekuensi atas kemajemukan adat yang hidup dan berkembang dalam berbagai ragam tradisi dan budaya. Bukan hanya itu, Indonesia adalah negara yang majemuk secara hukum. Tidak hanya karena Indonesia menampung berbagai kelompok suku yang memiliki berbagai tatanan normatif yang hidup berdampingan, tetapi juga karena negara tersebut telah memiliki sistem hukum nasional,³²⁵ yang mana sistem hukum nasional tersebut melegitimasi bentuk norma hukum masyarakat yang tertuang dalam UUD 1945. Sehingga secara substansial, pluralitas maupun pluralisme hukum perkawinan memiliki legalitas dalam sistem hukum Indonesia.

Pada perjalanan unifikasi hukum perkawinan tunggal yang pada saat ini berjalan secara positivistik, sejatinya merupakan antitesis dari sistem hukum lama yang juga beragam.

³²⁴ Maulana, Ridha. "Sistem Hukum Di Aceh Dan Kaitannya Dengan Pluralisme Hukum." *Jurnal Geuthèë: Penelitian Multidisiplin* 2.3 (2019): 325.

³²⁵ Disantara, Fradhana Putra. "Konsep Pluralisme Hukum Khas Indonesia sebagai Strategi Menghadapi Era Modernisasi Hukum." *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam* 6.1 (2021): 6.

Sehingga kemunculan unifikasi hukum perkawinan diharapkan menjadi solusi dan lebih menjamin kemaslahatan hukum. Akan tetapi dalam tatanan praksis, unifikasi hukum ternyata tidak selamanya memberikan aspek kemaslahatan secara totalitas. Sehingga pluralitas hukum dengan dimensi baru perlu menjadi tawaran unik, sebagai bentuk modernisasi hukum Indonesia. Kebaruan pluralisme hukum perkawinan yang dimaksud adalah *Indonesian Family legal pluralism* atau pluralisme hukum perkawinan khas Indonesia. Sehingga beberapa sistem hukum, seperti hukum perkawinan adat, *islamic family law*, *positif family law* dapat dijalankan oleh masyarakat secara bersama-sama, dengan bersandar pada ketentuan hukum fundamental Indonesia, yaitu UUD 1945 dan visi misi negara kesatuan republik Indonesia.³²⁶

Bentuk pluralitas hukum perkawinan yang ada di Madura merupakan pemaknaan atas hukum yang substantif dan lebih memiliki kecocokan dengan misi adanya sistem hukum itu sendiri. Keadaan hukum yang demikian adalah sebagai upaya untuk menjalankan nilai-nilai yang diyakini oleh masyarakat Madura, tanpa terjadi adanya delegitimasi terhadap hukum perkawinan yang beragam tersebut. Dengan pengertian, hukum perkawinan agama Islam (*fiqh*) yang sudah menjadi hukum hidup bagi masyarakat Madura, tetap berjalan serta tidak melakukan upaya delegitimasi terhadap aturan hukum yang sifatnya

³²⁶ Disantara, Fradhana Putra. "Konsep Pluralisme Hukum Khas Indonesia sebagai Strategi Menghadapi Era Modernisasi Hukum....27.

positivistik berupa undang-undang. Begitu juga sebaliknya, hukum perkawinan yang terkonstruksi dalam UU Perkawinan, KHI, dan jenis Undang-undang lainnya bisa berjalan, serta tidak melakukan upaya mendegradasi hukum perkawinan fiqh yang sudah berjalan lama pada sistem ber hukum masyarakat Madura. Bicara mengenai substansi hukum, kita harus melihat realitas tatanan sosial kemasyarakatan yang majemuk, di samping itu kita juga mengacu pada falsafah dasar negara yaitu Pancasila. Berdasarkan hal tersebut, maka substansi hukum merupakan hasil dari suatu pengaktualisasian nilai-nilai dan kaidah-kaidah hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law*), baik dalam arti hukum tertulis maupun hukum tidak tertulis.³²⁷

Selain kenyataan tersebut, kuatnya kearifan lokal masyarakat Madura perlu mendapatkan penguatan, sekaligus penghormatan dari sistem kenegaraan. Karena kearifan lokal dijamin oleh undang-undang sebagai mandat dan konsekuensi dari sistem kemajemukan dan pluralitas sosial. dengan demikian, Fendri Azmi menyebutkan *volksgeist* yang dimaksud oleh Savigny betul-betul terakomodir dengan baik dalam suatu peraturan perundang-undangan dan pada akhirnya produk hukum yang dilahirkan ini jadi fungsional dalam kehidupan berbangsa dan bernegara (*positive law*).³²⁸

³²⁷ Fendri, Azmi. "Perbaikan sistem hukum dalam pembangunan hukum di Indonesia." *Jurnal Ilmu Hukum* 1.2 (2011). 98.

³²⁸ Fendri, Azmi. "Perbaikan sistem hukum dalam pembangunan hukum di Indonesia,99.

Pada umumnya, Islam, adat, dan negara adalah tiga aspek yang sangat berkaitan di dalam diskusi hukum keluarga di Indonesia, termasuk hukum perkawinan. Masing-masing berkontribusi bagi pembentukan hukum. Sayangnya, ketiga aspek ini sering diposisikan berhadapan-hadapan sehingga terkesan berlawanan dan saling menegasikan. Ada banyak aspek dalam hukum keluarga di mana hukum Islam yang direpresentasikan oleh *fiqh* menjadi senjata untuk menyalahkan praktek-praktek yang lama telah terjadi di masyarakat (adat).³²⁹ Oleh karena itu, sudah menjadi hal penting ketika hukum perkawinan yang pluralis dihadirkan dengan bentuk yang lebih harmonis dan tidak lagi berkontestasi, hingga memunculkan negasi di antara satu dengan lainnya.

B. Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura dalam Tinjauan Yuridis Normatif

UUD 1945 menyebutkan bahwa Indonesia merupakan negara hukum, bukan berbentuk negara agama dan bukan negara sekuler. Hal itu termuat dalam UUD 1945 pasal 1 ayat 3. Penyebutan negara hukum dalam falsafah negara memberikan konsekuensi terhadap segala aktivitas masyarakat Indonesia, tak terkecuali pada aktivitas berhukum. Sistem berhukum masyarakat Indonesia sejatinya harus memiliki landasan kuat demi tercapainya misi kemaslahatan dan kedayagunaan hukum.

³²⁹ Wardatun, Atun. "Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis pada Pembayaran Perkawinan Perspektif Pluralisme Hukum." *Al-Ahkam* 28.2 (2018): 147.

Pasal 18B ayat 2 menyebutkan bahwa “negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip kesatuan republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang”.³³⁰ Pasal ini memberi peluang atas adanya lebih dari satu sistem hukum yang hidup di Indonesia, meskipun tidak tertulis. Adanya beberapa sistem hukum yang dimaksud, sepanjang memiliki prinsip yang sama dengan falsafah negara Indonesia, serta sesuai dengan asas dan prinsip ber hukum yang tertuang dalam beberapa undang-undang di Indonesia.

Secara umum, Prinsip dan asas hukum termuat dalam pasal 6 UU No 12 tahun 2011 tentang Peraturan perundang-undangan, yaitu muatan hukum harus bersifat mengayomi, kemanusiaan, kebangsaan, kekeluargaan, kenusantaraan, bhinneka tunggal ika, keadilan, kesamaan kedudukan, ketertiban, kepastian hukum, dan keselarasan.³³¹ Secara tujuan, pasal 5 sebelumnya dalam undang-undang yang sama menyebutkan bahwa hukum dan perundang-undangan harus memiliki kejelasan tujuan, kedayagunaan, serta dapat dilaksanakan.³³²

Hukum perkawinan yang diciptakan oleh pranata sosial, otoritas sosial, maupun yang digagas oleh negara harus

³³⁰ Pasal 18B ayat 3 UUD 1945 pasca amandemen

³³¹ Pasal 6 ayat 1 UU No 12 tahun 2011 tentang peraturan perundang-undangan.

³³² Pasal 5 UU No 12 tahun 2011.

memenuhi beberapa prinsip, asas, dan tujuan hukum yang termuat dalam Undang-undang dasar, maupun dalam undang-undang no 12 tahun 2011. Hukum perkawinan ada tidak boleh bertentangan dengan prinsip dan tujuan daripada sistem hukum yang telah dibentuk oleh negara Indonesia. Dengan demikian, hukum perkawinan lebih menekankan kepada aspek prinsip, asas, dan tujuan dari aturan hukum, meskipun komposisi hukum dalam sebuah negara melebihi dari satu aturan hukum atau plural.

Sistem hukum Indonesia memberikan jaminan secara undang-undang dasar terhadap adanya beberapa sistem hukum yang berjalan, sepanjang tidak bertentangan dengan asas dan tujuan sebuah hukum yang diinginkan oleh pancasila. Demikian itu, sebagai upaya menjaga pola kemajemukan dan aspek pluralitas bangsa Indonesia sebagaimana yang termuat dalam pasal 18B ayat 2 undang-undang dasar republik Indonesia.

Pluralitas hukum perkawinan di Madura adalah bentuk keragaman hukum yang mendapatkan legitimasi dari negara. Beberapa sistem hukum yang berjalan di Madura bisa dibilang *random*, meskipun dalam satu kependudukan. Pada satu sisi mengikuti aturan hukum undang-undang negara republik Indonesia, sebagian lagi mengikuti aturan hukum fiqh, dan pada sisi yang lain masih berjalan aturan hukum adat. Berjalannya beberapa sistem hukum tersebut, satu dengan yang lainnya saling melengkapi dan menyempurnakan (*resiprokal-komplementer*). Meskipun demikian, ada pula sebagian kasus hukum yang bertentangan dan saling mendegradasi antara satu hukum dengan

hukum lainnya, seperti pemaksaan perkawinan yang secara pelaksanaan bertentangan dengan semangat hukum Indonesia dan hukum islam, lalu kemudian kawin tangkap, yang meskipun secara adat dibiarkan, akan tetapi bertentangan dengan semangat hukum perkawinan. Kedua jenis perkawinan tersebut secara hukum adat masih berjalan pada sebagian masyarakat Madura, meskipun secara hukum agama dan hukum negara kedua jenis perkawinan tersebut tidak memiliki legalitas dan bertentangan dengan misi hukum perkawinan.

Pada tataran praktis di Madura, terdapat pelaksanaan hukum perkawinan yang tampak memiliki persamaan dengan dua kasus di atas, yaitu kawin paksa dan perkawinan anak yang berlandaskan wali ijbar. Jenis perkawinan ini, sepintas terdapat aspek yang bertentangan dengan undang-undang perkawinan dan uu tindak pidana kekerasan seksual. Akan tetapi, dalam aturan hukum islam yang tercover dalam fiqh klasik, perkawinan paksa dan perkawinan anak memiliki ketentuan hukum yang dibolehkan. Sepanjang tidak menabrak garis fiqh tentang wali mujbir, seperti syarat-syarat wali mujbir yang memperbolehkan untuk melaksanakan hak ijbarnya dalam melakukan perkawinan.

C. Harmoni Hukum dan Prestise Kiai sebagai Resolusi Kontestasi Hukum Perkawinan di Madura

1. Harmonisasi Kontestasi Hukum Perkawinan

Kontestasi hukum perkawinan Islam dan hukum adat ini semakin runyam karena dalam konteks negara muncul juga hukum nasional yang berpretensi mengklaim diri sebagai satu-

satunya hukum yang *legitimate*. Hukum negara terkadang berlawanan dengan tradisi yang telah diikuti secara turun temurun.³³³ Bukan suatu hal yang mustahil terjadinya beberapa hegemoni dalam masyarakat Madura, ketika beberapa kepentingan hukum dan sistem hukum muncul dalam sebuah realitas sosial. Apalagi Setiap masyarakat bukanlah lahir dari sistem nilai tunggal (*mono value*), melainkan terdapat beragam sistem nilai dalam bentuk budaya, adat, suku maupun ras.³³⁴ Jadi sangat rasional ketika Brian Z. Tamahana yang dikutip oleh Ikhwanuddin Harahap menyebutkan bahwa *legal pluralism is everywhere*.³³⁵ Oleh karena itu, hukum perkawinan yang menunjukkan keragaman adalah fitrah dari sistem sosial hukum.

Ketundukan masyarakat Madura terhadap konstruksi hukum agama Islam memberikan konsekuensi pada adanya beberapa sistem hukum perkawinan dalam sistem sosialnya. Ketundukan terhadap hukum agama merupakan doktrin, nilai transendental dan holistik, yang menuntut kepatuhan secara totalitas guna memperoleh jaminan hidup yang baik di kehidupan selanjutnya (*yaumul akhir/life after death*).³³⁶ Kuatnya fanatisme

³³³ Wardatun, Atun. "Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis pada Pembayaran Perkawinan Perspektif Pluralisme Hukum." ...148.

³³⁴ Sumardi, Dedy. "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 50.2 (2016): 481.

³³⁵ Harahap, Ikhwanuddin. "Pluralisme Hukum Perkawinan Di Tapanuli Selatan." *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 43.1 (2019): 65.

³³⁶ Harahap, Ikhwanuddin. "Pluralisme Hukum Perkawinan Di Tapanuli Selatan,...65.

terhadap apa yang lahir dari agama melahirkan pula kekuatan terhadap sistem ber hukum yang berasal dari agama.

Di samping ketundukan terhadap hukum agama, masyarakat Madura merupakan bagian dari Indonesia yang juga berkonsekuensi untuk mengikuti dan mentaati sistem hukum yang dibentuk oleh negara. Hukum perkawinan yang tertuang dalam UUP No 1 tahun 1974 merupakan sarana hukum yang secara normatif yuridis memiliki konsekuensi imperatif bagi kehidupan masyarakat Madura. Sesuai konsiderannya, hukum perkawinan yang digagas oleh pemerintah Indonesia tersebut bertujuan untuk menciptakan kedamaian dan kemaslahatan hukum. Unifikasi ini merupakan upaya untuk menciptakan ketertiban hukum dalam lokus ke-Indonesia-an. Muhammad Ashsubli menyebutkan hukum nasional sebagai salah satu penghuni ruang "ke-Indonesia-an", merupakan bagian dari wujud dan isi sistem kebudayaan Indonesia. Oleh sebab itu dibutuhkan rancangan praktis yang tidak melihat komponen tata hukum secara monolistik, tetapi sebagai refleksi pluralitas.³³⁷ Pembentukan dan penerapan hukum pada kondisi plural ini, secara ideal seharusnya memperhatikan dan menyesuaikan pada kondisi sosial budaya masyarakat yang majemuk.³³⁸

³³⁷ Muhammad Ashsubli, "Undang-Undang Perkawinan Dalam Pluralitas Hukum Agama (Judicial Review Pasal Perkawinan Beda Agama)." *Jurnal Cita Hukum* 3.2 (2015): 300.

³³⁸ Suartina, Tine. "Pluralisme Hukum dan Sistem Perkawinan Wong Sikep." *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 16.3 (2014): 399.

Keragaman sistem nilai dapat dikelola dengan baik melalui cara pandang keragaman nilai, tanpa melupakan nilai-nilai tertentu sebagai bagian identitas masyarakat. Perspektif terakhir ini memosisikan manusia sebagai subjek hukum dan saling berinteraksi satu sama lainnya.³³⁹ Keragaman sistem nilai tersebut bisa membentuk sebuah sistem hukum yang plural, sehingga pluralitas hukum menjadi hal yang lumrah dan tidak melepaskan identitas sosial yang terbangun. Pluralitas hukum perkawinan di Madura tidak bisa dijustifikasi sebagai bentuk penyimpangan hukum, apalagi disebut sebagai bentuk pembangkangan atas hukum. Hukum perkawinan yang berjalan di Madura adalah bentuk ekspresi dari sikap yang kuat atas identitas yang melingkupinya, yaitu sikap keberagaman yang kuat, serta kuatnya pranata hukum yang telah lama terbentuk demi menjaga ketertiban sosial masyarakat Madura.

Anderson yang dikutip oleh Nurul Huda menyebutkan bahwa Indonesia memiliki paradigma hukum yang mengkompromikan dua sistem hukum,³⁴⁰ yaitu sekuler yang terinspirasi dari sistem hukum hindia belanda dan yang kedua adalah sistem hukum yang berasaskan syariah. Kedua sistem hukum tersebut memiliki banyak pola. Ada sistem hukum yang berkolaborasi dalam satu sistem perundang-undangan. Ada pula

³³⁹ Sumardi, Dedy. "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen, 482.

³⁴⁰ Huda, Nurul. "Menggeser Paradigma Positivisme Hukum Islam Menuju Pluralisme Hukum Islam." *al Maqashidi* 2.1 (2019): 133.

yang saling berhadap-hadapan antar undang-undangan dan hukum islam. Fakta ini tidak bisa dihindarkan dengan upaya menyeragamkan, seraya menghilangkan sistem nilai yang sudah hidup dalam kehidupan sosial masyarakat Madura.

Kemodernan hukum perkawinan yang dikemas dalam bentuk perundang-undangan menurut Ratno Lukito tidak akan bekerja secara sempurna, dengan alasan karena hukum perkawinan yang lahir melalui elemen negara memiliki keterbatasan ketika situasi nyata di ranah domestik justru mempersubur kemajemukan. Sejarah hukum di Indonesia dapat digambarkan sebagai pergumulan yang berkepanjangan antara gagasan keseragaman hukum dengan fakta kemajemukan.³⁴¹ Keadaan tersebut menunjukkan bahwa sentralisme hukum tidak secara utuh menjadi solusi dan mencerabut masalah dari akarnya. Terdapat beberapa persoalan hukum dalam kehidupan masyarakat yang justru membutuhkan hukum yang telah lama bertahan dalam kehidupan sosial masyarakat. Ketentuan hukum non negara (agama dan kearifan lokal) pada satu kasus lebih memberikan nilai efektifitas hukum dan sifat pengendalian sosial.

Sejarah praksis hukum di Indonesia, kehadiran hukum negara tidak sepenuhnya berhasil serta tidak ada dampak yang serius terhadap nilai hukum yang hidup pada masyarakat. Hal demikian tampak, ketika hakim yang memutuskan persoalan tidak selamanya menggunakan pendekatan normatif yuridis,

³⁴¹ Ratno Lukito, *Hukum sakral dan hukum sekuler Studi tentang konflik dan resolusi sistem hukum Indonesia*, 502.

penggunaan ijtihad hakim kerap lebih digunakan dalam kasus-kasus tertentu, serta lebih efektif dalam rangka melerai persoalan. Ijtihad hakim dalam memutuskan persoalan hukum di pengadilan menjadi bukti bahwa hukum perkawinan negara sifatnya adalah statis, bisa dipakai dalam satu kasus yang memiliki ketentuan hukum secara terbukukan dalam undang-undang. Di samping itu, malah menjadi tumpul tak memiliki taring saat persoalan itu tidak secara eksplisit terekam dalam UU Perkawinan No 1 tahun 1974, namun persoalan hukum tersebut telah memiliki ketentuan hukum agama atau kearifan lokal. Sehingga hakim pengadilan agama dalam berijtihad kadang melompati sisi normatif yuridis.

Legalisasi ijtihad hakim pengadilan agama adalah bentuk legitimasi bahwa tidak sepenuhnya UU Perkawinan akan memberikan dampak secara sistemik pada pengendalian sosial dan keadilan sosial. Keseragaman hukum perkawinan malah menjadi bumerang terhadap penyelesaian hukum, ketika hukum agama atau kearifan lokal lebih dominan diyakini oleh masyarakat pada kasus tertentu dan menginspirasi hakim untuk memutuskan keluar dari norma hukum yuridis.

Hukum perkawinan yang tersentralisasi dalam bentuk undang-undang negara memang memiliki maksud baik, yakni penyelerasan hukum tentang sengketa antar personal dan unifikasi hukum, sehingga masyarakat bisa diatur dan teratur dalam satu sistem hukum. Unifikasi hukum tersebut di satu sisi akan mempermudah sistem kontrol dan tertib administrasi. Memperkecil terjadinya konflik hukum dan perselisihan hukum.

Pada sisi lain ada banyak persoalan hukum perkawinan yang tidak hanya bisa diselesaikan dengan menggunakan pendekatan unifikasi hukum, apalagi ketentuan hukum yang erat dengan keyakinan keberagaman dan momentum pluralistik. Ratno Lukito mengintrodusir bahwa hukum dengan pendekatan legislatif tidak mampu menyelesaikan persoalan inti dari pluralisme. Yang mampu ditunaikan hanyalah memastikan keharmonisan diantara beberapa hukum dapat tercapai.³⁴² Harmonisasi beberapa aturan hukum perkawinan yang lahir dari beberapa nilai hukum bisa tercapai dan terkonstruksi menjadi satu sistem hukum dan terunifikasi. Akan tetapi harmonisasi dalam sisi praktis akan mengalami benturan dengan sistem sosial yang berjalan dalam kehidupan masyarakat, apalagi sistem sosial yang dibangun adalah menggunakan norma agama. Pada akhirnya yang terjadi adalah kontestasi beberapa ketentuan hukum tidak bisa dihilangkan, ketika kecenderungan nilai dan norma hukum sosial masih memiliki pengaruh kuat dalam sistem hukum masyarakat.

Cerminan prinsip *Bhinneka Tunggal Ika* dalam hukum perkawinan di Indonesia adalah mengharmonisasi beberapa ketentuan hukum yang tersebar dalam beberapa nilai-nilai sosial hukum. Harmonisasi beberapa ketentuan hukum tidak sepenuhnya mengalami dampak yang maksimal, ketika prinsip pluralistik dan kemajemukan masih terus dipertahankan dalam

³⁴² Ratno Lukito, *Hukum sakral dan hukum sekuler Studi tentang konflik dan resolusi sistem hukum Indonesia*, 509.

sistem sebuah negara. Artinya kemajemukan dan pluralitas masih menjadi bagian inheren sebuah negara, sementara ideologi hukum tunggal (negara sebagai pembentuk hukum) masih juga dipakai. Maka dari itu, pluralitas hukum perkawinan dalam sistem sosial hukum di Madura akan mengalami suatu keniscayaan. Baik keniscayaan tersebut dalam kondisi harmonis atau malah terjadi kompetisi dan kontestasi.

Dalam hukum dualisme atau pluralisme terdapat sebuah asas hukum yang mengitarinya, yaitu tentang asas persamarataan. Menurut asas ini semua stelsel hukum (misalnya hukum adat dan hukum barat, dan hukum agama), sama kedudukan dan nilainya (sederajat) dalam sistem hukum.³⁴³ Konsep Bhinnika tunggal ika dalam sistem hukum di Indonesia meniscayakan adanya asas persamaan memposisikan hukum. hal itu didasarkan pada kenyataan sosial masyarakat indonesia dan Madura secara khusus yang secara sosial memberlakukan sistem hukum yang tidak hanya lahir dari sistem hukum yang dilahirkan dari legislatif. Secara substansi hukum negara mengakui keragaman hukum yang hidup dalam keseharian masyarakat, dan secara strategi pembangunan hukum, negara harus menitikberatkan pengenalan hukum pada masyarakat daripada memaksakan keberlakuan hukum negara tersebut. Dalam konteks ini lah, pendekatan

³⁴³ Bakri, Muhammad. "Unifikasi dalam pluralisme hukum tanah di Indonesia (Rekonstruksi konsep unifikasi dalam UUPA)." *Kertha Patrika* 33.1 (2008): 1-5.

pluralisme hukum dalam pembentukan hukum nasional dan pengenalan hukum menjadi amat penting.³⁴⁴

Sistem hukum perkawinan yang berdimensi plural berbeda dengan sistem hukum yang lahir dari negara barat (belanda), yang mana kedudukan hukum barat direpresentasikan sekaligus diperkenalkan lebih tinggi (lebih utama) kedudukannya daripada hukum hukum yang hidup dalam dimensi masyarakat plural (agama dan adat), sehingga apabila terjadi konflik hukum antara hukum adat dengan hukum barat, hukum barat yang diutamakan dan hukum agama dan adat dikesampingkan. Pandangan pemerintah Hindia Belanda ini bertentangan dengan asas persamaan tersebut.³⁴⁵ Oleh karena itu, dalam sistem negara yang majemuk, sistem ber hukum yang memposisikan salah satu sebagai yang utama sangat bertentangan dengan asas dan ideologi berbangsa yang menganut sistem bhinneka tunggal ika.

Hukum perkawinan yang tampak heterogen di Madura memiliki corak yang tidak perlu dipertentangkan, satu hukum dengan hukum lainnya. Hukum perkawinan yang lahir dari kepercayaan masyarakat terhadap agama, bisa menjadi bagian penting dalam membangun tatanan masyarakat yang tertib hukum dan kemaslahatan hukum yang kontekstual. Sedangkan hukum perkawinan yang terformulasi dalam bentuk undang-

2. ³⁴⁴ Ilmi, Novinka Qudratul. "Pluralisme Hukum Di Indonesia." (2021),

³⁴⁵ Bakri, Muhammad. "Unifikasi dalam pluralisme hukum tanah di Indonesia (Rekonstruksi konsep unifikasi dalam UUPA), 2.

undang berposisi sebagai aturan hukum kedua, sebagai bagian penting dalam mengatur kebaruan sistem hukum yang belum terakomodir dalam ketentuan hukum agama (fiqh). Artinya, kedua hukum tersebut berkelindan antar satu dengan lainnya. Meskipun memiliki makna dan keberfungsian yang berbeda, keduanya memiliki peranan penting dalam mengatur sistem sosial hukum demi terwujudnya kemaslahatan sosial dan hukum.

Hukum perkawinan yang berjalan di Madura adalah bentuk aturan hukum berkedudukan saling melengkapi. Harmonisasi antar keduanya memiliki keberfungsian yang berbeda. Hukum perkawinan plural pada masyarakat Madura adalah keniscayaan sosial hukum, keberadaannya tidak saling menimbulkan pertentangan. Akan tetapi saling menguatkan satu dengan lainnya. Terciptanya harmonisasi hukum perkawinan yang hidup pada masyarakat Madura (fiqh dan adat) dengan peraturan perundang-undangan tidak saling melakukan delegitimasi dan saling menegasi, baik dari sisi formil maupun sisi materil. Keberadaan hukum perkawinan pada masyarakat yang pluralistik, lebih mengutamakan aspek perasaan masyarakatnya sebagai pengaruh norma, moralitas, dan etika.³⁴⁶

Hukum perkawinan di Madura mencerminkan pluralitas dan keberagaman. Hal itu merupakan ekspresi ke-pancasila-an dan ke-bhineka-an. Keberlakuan dua hukum perkawinan dalam kehidupan sosial masyarakat Madura tidak menyalahi terhadap

³⁴⁶ Disantara, Fradhana Putra. "Konsep Pluralisme Hukum Khas Indonesia sebagai Strategi Menghadapi Era Modernisasi Hukum, 8.

ketentuan dan kesepakatan sebuah bangsa dalam menciptakan cita hukum yang baik dan masalah. Pada substansinya keberlakuan dualisme atau pluralisme merupakan bentuk penghayatan terhadap sistem sosial dan etika sosial yang terbangun dalam sistem berpancasila. Dengan begitu, berjalannya dua ketentuan hukum perkawinan dalam kehidupan masyarakat Madura tampak sebagai dua pilar hukum yang harmoni dan saling menguatkan.

Kontestasi hukum perkawinan di Madura bisa terselesaikan dengan baik, tanpa adanya prasangka, justifikasi dan stereotipikal terhadap masyarakat Madura yang melaksanakan hukum perkawinan. Mengharmoniskan beberapa sistem hukum perkawinan yang hidup menjadi bagian penting, tanpa adanya saling negasi antar satu dengan lainnya. Harmoni hukum perkawinan dalam kultur Madura dapat diwujudkan apabila elemen-elemen yang hidup di masyarakat bisa arif dan bijaksana dalam mengkompromikan beberapa sistem hukum yang ada dalam kehidupan masyarakat. Harmonisasi kontestasi hukum perkawinan menjadi solusi, apabila sejalan dengan semangat penegakkan hukum dan keteraturan sosial. Perbedaan-perbedaan perspektif terhadap satu materi hukum bisa berjalan harmoni, sejauh mana para tokoh dan *stakeholder* mampu menampilkan nilai-nilai masalah dari hukum tersebut dan nilai persamaan diantara beberapa sistem hukum yang sedang berjalan.

2. Prestise Kiai Sebagai Resolusi Kontestasi Hukum Perkawinan

Guru dan orang tua pada kehidupan masyarakat Madura memiliki kekuatan yang sangat tinggi. Keduanya diposisikan selain sebagai guru, tetapi juga sebagai penentu sebuah perjodohan. Sehingga ada anggapan bahwa setiap perjodohan yang dilakukan oleh seorang Kiai akan berdampak pada kesejahteraan hidup keluarga di masa yang akan datang. Oleh karena itu eksistensi dari perkawinan anak pada masyarakat Madura, tidak lepas dari peranan pemuka pendapat yang dianggapnya sebagai juruselamat dalam kehidupan keluarga.

Suyono menyebutkan, Keberlanjutan (eksistensi) pernikahan di bawah umur (nikah dini) di desa ini, tidak terlepas dari pengaruh pemuka pendapat (*opinion leader*) terutama dalam opsi pembiaran bahkan pelestarian tradisi tersebut menjadi bagian tradisi yang sudah berlangsung lama dan menurun sampai generasi sekarang ini.³⁴⁷ Pemuka pendapat yang dimaksud ini adalah mereka yang ditokohkan dalam sebuah komunitas masyarakat Madura, dan disebut sebagai *ma`kaeh*.

Pada tradisi kedaerahan di Madura pada umumnya sangat disegani, bahkan popularitasnya mengalahkan camat bahkan bupati sekalipun. Oleh karena itu apa yang sudah menjadi keputusan kiai bagi masyarakat Madura tidak bedanya seperti

³⁴⁷ Suyono, Suyono. "Kredibilitas Pemuka Pendapat Dalam Tradisi Pernikahan Di Bawah Umur (Pernikahan Dini) Di Madura, 194.

ketentuan hukum yang harus dipatuhi. Dengan kata lain, pantang bagi orang Madura untuk menolak “titah” kiai.³⁴⁸ Perkawinan yang didasarkan pada titah kiai diyakini memiliki dampak yang sangat besar, baik dari sisi sosial maupun kultural.

Kiai menjadi simbol penting dari kebudayaan dan keagamaan. Dalam menjaga kearifan lokal, Kiai dipercaya menjadi hakim atas segala laju persoalan kebudayaan yang problematik. Sementara pada aspek lain, Kiai dituntut untuk berlaku sebagai *joris* atau ahli hukum, dimintai fatwa atas fenomena sosial yang terjadi. Oleh karena itu, peranan Kiai semakin mengakar pada masyarakat Madura, apalagi diklaim sebagai pembawa kebaikan dunia akhirat.

Dalam konteks lokal, kedudukan strategis ulama di Madura menjadi peluang yang dominan, utamanya dalam hal kepemimpinan.³⁴⁹ Peranan Kiai melingkupi segala sektor kehidupan masyarakat Madura. Setiap fatwa yang dilahirkan dipahami dan diyakini sebagai suatu yang agung dan memberkahi. Oleh karena itu, setiap kegiatan dan perbuatan yang dilakukan masyarakat Madura, cenderung meminta petunjuk terlebih dahulu kepada sosok Kiai, lebih-lebih dalam persoalan keluarga, seperti jodoh dan pilihan suami istri.

³⁴⁸ Suyono, Suyono. "Kredibilitas Pemuka Pendapat Dalam Tradisi Pernikahan Di Bawah Umur (Pernikahan Dini) Di Madura, 194.

³⁴⁹ Hasanatul Jannah, *Ulama` Perempuan Madura Otoritas dan Relasi Gender*, (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 18.

Kemampuan Kiai dalam membangun komunikasi dengan pengikutnya menjadi salah satu yang menguatkan Kiai tetap memiliki eksistensi dalam kehidupan sosial di Madura. Kiai dalam berkomunikasi mampu memahami apa yang potensi diterima, apa yang mengikat, apa yang disepakati, serta apa yang secara formal dipandang sebagai bagian dari tuntunan agama.³⁵⁰ Kemampuan ini menjadikan Kiai dipandang sebagai tokoh yang memiliki otoritas kuat, yang diimbangi dengan kuatnya kepatuhan masyarakat Madura terhadap simbol Kiai. Dalam soal kepatuhan, masyarakat Madura tidak perlu mencari alasan-alasan serta dasar argumentasi dibalik fatwa seorang Kiai. Khaled Abou Fadl menyebutkan bahwa kepatuhan pada pemegang otoritas melibatkan sebuah energi sehingga menghasilkan semangat, dan menjadikan seseorang rela meninggalkan asumsi pribadinya demi ketertundukannya pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pemahaman dan kemampuan yang lebih baik.³⁵¹

Kiai memiliki peranan penting dalam resolusi kontestasi hukum perkawinan yang ada di Madura. Wibawa Kiai mampu menjadi peleraai dalam setiap persoalan hukum perkawinan yang terjadi pada kehidupan masyarakat di Madura. Fungsi Kiai dalam meresolusi adanya kontestasi pluralisme hukum perkawinan. *Pertama*; sebagai tokoh inti yang melakukan upaya harmonisasi beberapa ketentuan hukum perkawinan yang berkontestasi.

³⁵⁰ Hasanatul Jannah, *Ulama` Perempuan Madura*,...26.

³⁵¹ Khaled Abou el Fadl, *Speaking in God`s Name, Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: oneworld, 2001). 18.

Kedua; Sebagai tokoh utama yang melakukan tindakan sosialisasi dalam setiap adanya aturan hukum. *Ketiga*; memberikan nasihat hukum yang solutif dengan tetap berpijak pada ketentuan hukum yang berlaku, tanpa menegasi aturan hukum yang hidup di Indonesia secara menyeluruh. *Keempat*; Melakukan upaya pemberian fatwa yang tidak bertentangan dengan ketentuan hukum yang imperatif, serta melakukan tindakan mengkombinasi materi hukum yang cenderung dipahami sebagai materi hukum yang kontroversial.

D. Resolusi pada Perkawinan Paksa dan Perkawinan Anak

1. Resolusi Pada Perkawinan Paksa di Madura

Pelaksanaan kawin paksa pada masyarakat Madura terjadi karena sistem keluarga cenderung sistem patrilineal. Posisi laki-laki pada sebagian masyarakat sangat memiliki peranan penting dalam menentukan masa depan perwaliannya. Variasi nikah paksa dalam kehidupan masyarakat Madura dipicu oleh beberapa alasan yang mengitarinya, seperti faktor kekerabatan, ikatan pertemanan orang tua, serta persoalan hutang piutang.

Tradisi nikah paksa terjadi tidak terlepas dengan kebiasaan masyarakat Madura dalam menikahkan anaknya di usia muda (nikah dini), hal itu karena seringkali praktek nikah paksa mempelai perempuan memiliki rentang usia yang cukup jauh dengan usia laki-laki.³⁵² Menurut sebagian peneliti, perkawinan anak lebih mendominasi adanya perkawinan paksa.

³⁵² Masthuriyah sa`dan, Menakar Tradisi Kawin Paksa Di Madura Dengan Barometer HAM, 144.

Menurut *Council of Foreign Relations*, Indonesia merupakan salah satu dari sepuluh negara di dunia dengan angka absolut tertinggi perkawinan anak dan tertinggi kedua di ASEAN setelah Kamboja. Diperkirakan satu dari lima anak perempuan di Indonesia menikah sebelum mereka mencapai 18 tahun. Badan Pusat Statistik (BPS) mencatat lima provinsi yang memiliki angka perkawinan bawah umur tertinggi, yaitu Jawa Timur (28 %), Jawa Barat (27,2%), Kalimantan Selatan (27%), Jambi (23%), Sulawesi Tengah (20,8 %).³⁵³ Angka ini menurut penelitian pada tahun 2015, ada kemungkinan pada tahun setelahnya mengalami perubahan antara peningkatan dan pengurangan.

Fiqh perkawinan islam mengenalkan konsep hak ijbar dalam sistem perwalian nikah. Wali ijbari dalam perspektif fiqh diberi kewenangan untuk menikahkan anak perwaliannya dengan yang diinginkan oleh wali ijbar (ayah atau kakek) tersebut. Perkawinan paksa tidak lepas dari pemahaman masyarakat Madura tentang ijbar dan wali mujbir tersebut, sehingga pelaksanaan kawin paksa dalam perspektif pemahaman keagamaan senafas dengan apa yang dipakemkan dalam fiqh klasik tentang kewenangan wali mujbir. Kawin paksa yang dilakukan karena pemahaman tentang wali mujbir akan berakibat pada sikap yang berlebih terhadap pemahaman keagamaan, di

³⁵³ Inayati, Inna Noor. "Perkawinan Anak Di Bawah Umur Dalam Perspektif Hukum, Ham Dan Kesehatan." *Jurnal Bidan "Midwife Journal"* Volume 1.1 (2015): 47.

satu sisi. Serta adanya tatanan positif pada sisi yang lain. Ada positif, sekaligus negatif dari perkawinan paksa sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Madura.

Perkawinan paksa secara tekstual fiqh maupun induknya fiqh (al-Qur'an dan al-hadits) tidak ditemukan terma demikian. Model perkawinan yang dilakukan secara paksa kepada anaknya sejatinya merupakan konstruksi budaya, yang kemudian mendapatkan legitimasi dari pemahaman keagamaan dari konsep hak ijbar atau wali mujbir. Konstruksi perkawinan paksa seolah mendapatkan dukungan dari konsep fiqh dalam kehidupan masyarakat yang tingkat religiusitasnya sangat tinggi, seperti Madura. Perkawinan paksa sejatinya merupakan konstruksi budaya yang dilatar belakangi oleh sistem keluarga patrilineal, yang mendapat dukungan dari pemahaman masyarakat tentang wali mujbir, yang mana wali mujbir dipahami sebagai bentuk pemaksaan seorang wali terhadap anaknya untuk melakukan pernikahan, meskipun tanpa adanya persetujuan dari anak perwaliannya.

Menurut beberapa hasil penelitian, perkawinan paksa merupakan bentuk kekerasan seksual dalam lingkup keluarga. UU No 23 tahun 2003 tentang penghapusan kekerasan seksual mengemukakan variasi kekerasan seksual yang berdampak pada kejahatan dalam lingkup keluarga. Pasal 1 ayat (1) menjelaskan bahwa kekerasan dalam rumah tangga ada 4 yaitu: fisik, seksual, psikologis, dan atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau

perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga, di undang-undang tersebut juga disebutkan bahwa pelaku kekerasan dalam rumah tangga itu bisa suami, istri, anak dan bahkan pembantu rumah tangga.³⁵⁴

Perkawinan paksa ketika ditilik dari unsur kata bahasa arabnya, terdapat dua konsep yang ada dalam fiqh klasik; pertama. *Konsep wali mujbir*. Fiqh Syafi'i menyebutkan bahwa yang memiliki kekuasaan atau hak *ijbar* adalah ayah atau kakeknya. Apabila seorang ayah dikatakan sebagai wali mujbir, maka dia adalah orang yang memiliki kekuasaan atau hak untuk mengawinkan anak perempuannya, meskipun tanpa persetujuan dari orang yang bersangkutan dan pernikahan tersebut dipandang sah secara hukum.³⁵⁵ kemudian lahirlah sebuah pernikahan atas dasar wali ijbari. Dalam perkawinan ini tidak begitu saja secara frontal menikahkan anaknya, tetapi terdapat beberapa syarat yang perlu terpenuhi.

Kedua; konsep *wali mukrih*. Wali mukrih ini diperkenalkan sebagai sosok wali yang secara mutlak tanpa ada limitasi dalam menikahkan anaknya secara paksa. Wali seperti ini mendudukan dirinya sebagai sosok superior dan tanpa tanding. Sehingga segala keputusannya tidak boleh ada yang menentang dan menolaknya. Perkawinan seperti ini sejatinya bukan

³⁵⁴ Rahmah, Anis Aljalis, Sumadi Sumadi, and Rudi Rudi. "Praktek Nikah Paksa di Desa Cibereum Kabupaten Ciamis." *Istinbath/ Jurnal Penelitian Hukum Islam* 14.2 (2020): 115.

³⁵⁵ Rahmah, Anis Aljalis, Sumadi Sumadi, and Rudi Rudi. "Praktek Nikah Paksa di Desa Cibereum Kabupaten Ciamis, 116.

representasi dari wali mujbir yang dimaksudkan dalam fiqh, tetapi merupakan tindakan pemaksaan yang sangat bertentangan dengan misi perkawinan dalam islam. salah satu misi perkawinan dalam islam adalah semangat tidak adanya pemaksaan menuju perkawinan. Oleh karena itu ulama` fiqh mengkategorikan bentuk pernikahan yang demikian adalah nikah *mukroh*, yang status hukum pernikahan yang demikian dihukumi tidak sah, karena bertentangan dengan prinsip perkawinan yang menjunjung tinggi hak memilih dan unsur kerelaan para calon, bukan pemaksaan menuju perkawinan. Unsur kerelaan kedua mempelai dalam rangka untuk menjunjung tinggi keagamaan islam agar tidak terjadi pemaksaan dalam perkawinan.

Pemahaman berdasar *matan al-fiqh* ini yang kemudian, menginspirasi sebagian masyarakat di Indonesia tentang kedudukannya menjadi wali mujbir, pada realitasnya keluar dari konteks dan maksud yang sesungguhnya. Distorsi pemahaman tersebut terus menjadi bagian dari bentuk sosial budaya di Indonesia, khususnya Madura. Tidak mengherankan apabila praktek pemaksaan perkawinan yang banyak terjadi dikalangan masyarakat itu dianggap wajar, apalagi dikalangan masyarakat yang pemahaman hukumnya masih berdasar pada teks fiqh yang *matan*.³⁵⁶ Konstruksi pemahaman fiqh memunculkan distorsi

³⁵⁶ Mohsi, M. "Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual PKS." *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam* 5.1 (2020): 3.

dikalangan masyarakat dan melegitimasi adanya perkawinan paksa yang sejatinya tidak demikian idealnya.

Secara hukum, baik hukum Islam dan perundang-undangan di Indonesia terdapat kesimpulan hukum yang berbeda diantara keduanya. Hak *ijbâri* dalam sistem perwalian sejatinya memiliki klausul yang berbeda dengan penerapan sebagian masyarakat. Sebagian masyarakat memosisikan wali mujbir sebagai wali yang memiliki kekuatan penuh dalam rangka menikahkan anak perwaliannya, pemaknaan wali mujbir. yang demikian akan berakibat pada fenomena perkawinan paksa (ikrah) yang jauh dari konsep fiqh tentang wali mujbir yang sesungguhnya. Selain itu terdapat pemahaman tentang pemutlakan wali mujbir dalam menikahkan anaknya. Terdapat kesan bahwa masa depan anaknya akan terselamatkan dan terjamin dengan perkawinan yang dipaksa atau keinginan sang wali. Ketika demikian terjadi, maka tidak jarang perkawinan yang terjadi adalah perkawinan paksa (mukroh) yang berdasar konsep keluarga yang patrilineal, bukan didasarkan pada konsep wali mujbir yang diperkenalkan oleh ulama` fiqh, seperti madzhab syafi`i dan lain-lain.

Secara substantif hak ijar bukanlah mutlak, akan tetapi *muqayyad*. Hak ijar dalam tatanan hukum Islam sejatinya bukan sarana untuk menghilangkan hak-hak kedua mempelai dalam perkawinan. Pada dasarnya yang ditekankan dalam hukum Islam (fiqh) tentang ijar merupakan sistem antisipatif dari para ulama` fiqh untuk menjaga dan melindungi mempelai dari kesalahan

memilih calon pasangan. Dengan demikian ulama` fiqh mengikat dan membatasi wali mujbir dengan beberapa syarat sebagaiantisipasi agar tidak terjadi penyalahgunaan konsep wali mujbir yang substantif, sehingga tidak terjadi perkawinan paksa mengatasnamakan islam dan hukum fiqh.

Batasan wali mujbir telah dikemukakan oleh ulama` fiqh pada masa lampau. *Al-Khatib alSharbînî dan Mûsâ al-Hijâwî* yang dikutip oleh Dhiyaul Chaq merumuskan persyaratan: (1) secara lahiriyah tidak terdapat permusuhan antara anak dan wali, (2) wali harus menikahkan dengan calon suami yang setara (*kufu'*), (3) mahar yang diterima minimal sesuai dengan standar minimal mahar yang berlaku di masyarakat (*mahar mithil*), (4) mahar berupa mata uang atau perhiasan yang berlaku di negara setempat, (5) calon suami bukan tergolong orang tidak mampu membayar mahar, (6) wali tidak boleh menikahkan dengan orang yang akan menyengsarakan ketika *mu'âsharah*.³⁵⁷ Syarat-syarat demikian harus terpenuhi dan tidak boleh hilang salah satunya. Apabila salah satu gugur, status wali mujbir bisa gugur dan tidak memiliki hak untuk menikahkan anaknya.

Rumusan syarat wali mujbir tersebut merupakan standar fiqh dalam rangka menjaga dan melindungi mempelai dari sistem perkawinan yang melanggar dari misi perkawinan Islam. Dalam

³⁵⁷ Chaq, Moh Dliya'ul. "Telaah Ulang Hak Paksa dalam Perkawinan Islam melalui Pendekatan Fiqh, Munâsib al-'Illah dan 'Urf." *Tafâqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman* 5.2 (2017): 119.

ushul fiqh wali mujbir merupakan langkah preventif berupa sad-al-dzariah. Penggunaannya kondisional dan tidak mutlak. Oleh karena itu wali mujbir hanya sebagai bentuk sarana dalam rangka untuk memilihkan bukan memaksakan anaknya dalam perkawinan. Sehingga terma kawin paksa sejatinya bukan lahir dari konstruksi fiqh, melainkan dari budaya yang mendapatkan legitimasi dari pemahaman fiqh. Perkawinan paksa dalam pelaksanaannya bisa bermacam-macam, ada yang karena

Bentuk ketidakidealannya perkawinan paksa dalam islam dapat terjawab melalui wali adal yang ditawarkan oleh rumusan fiqh klasik. Wali adal memang merupakan bentuk penolakan wali mujbir untuk menikahkan anaknya. Penyebutan *adal* sejatinya berangkat dari penolakan wali mujbir untuk menikahkan anaknya dengan pria sekufu' tanpa mahar mitsil, sehingga fenomena demikian berpindah status perwaliannya pada hakim.³⁵⁸ Syamsuddin bin Ahmad al-Khatib memberikan penjelasan yang senada dengan ungkapan bahwa keberlakuan wali adal berangkat dari realitas perempuan yang sudah terkategori cakap berpikir (rasyidah), maupun tidak cakap berfikir (*safihah*) yang meminta untuk dinikahkan dengan pilihannya yang se-kufu', akan tetapi wali menolak dan tidak berkenan untuk menikahkannya.³⁵⁹

³⁵⁸ Abdurrahman al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ Madhâhib al-Arba'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah, 1971), Vol. IV, 41.

³⁵⁹ Syamsuddin Muhammad bin Ahmad al-Khatîb al-Shirbînî, *Mughni al-Muhtâj*, (t.tp.: Maktaba Shamelah, t.th.), Vol. III, 199.

Zakariya al-Nasori menghukumi dosa besar kepada wali yang menolak menikahkan anaknya (*adal*).³⁶⁰

Pendapat Imam Syafi'i yang diutarakan oleh Imam al-Nawâwî dalam al-Majmû' yang dikutip oleh Moh Dhiyaul Chaq menyatakan bahwa hak perwalian dalam pernikahan adalah hak dari para wali yang harus ditunaikan. Dengan demikian apabila para wali tidak berkenan menunaikan haknya (kewajibannya), maka hakim harus memerintahkannya. Apabila terjadi penolakan lagi untuk menunaikan haknya maka hakim mengambil hak tersebut secara paksa sebagaimana pemenuhan hak dalam masalah hutang piutang.³⁶¹ Dengan demikian status wali mujbir dapat dikatakan memiliki batasan-batasan tersendiri, sehingga tidak dapat berlaku frontal dan pemaksaan dalam sebuah perkawinan.

Perkawinan paksa dalam perkawinan Madura terjadi oleh dua dimensi yang berbeda. Peratama oleh konstruksi sistem keluarga patrilineal, kedua lahir dari formulasi fiqh tentang wali ijbar. Bentuk pelaksanaan perkawinan paksa yang lahir dari konstruksi pemahaman atas budaya patrilineal hukumnya tidak sah, karena perkawinan demikian adalah murni pemaksaan yang merampas hak dan kewenangan perempuan dalam menentukan hidupnya. Secara hukum Islam maupun HAM sangat melarang

³⁶⁰ Zainuddin Abû Yahyâ Zakariyâ al-Ansârî, *al-Ghurar al-Bahîyah bi Syarh al-Bahjah alWardîyah Vol. VII* (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, 1997), 334.

³⁶¹ Chaq, Moh Dliya'ul. "Telaah Ulang Hak Paksa dalam Perkawinan Islam melalui Pendekatan Fiqh, Munâsib al-'Illah dan 'Urf.", 121.

bentuk perkawinan yang demikian. Adapun perkawinan paksa yang berlandaskan hak ijbar wali, perkawinan terkategori sah. Karena fiqh menawarkan konsep wali mujbir tidak mutlak mengikat. Ada syarat-syarat yang melingkupi keberlakuan dari wali mujbir untuk menikahkan. Jika persyaratan tersebut tidak terpenuhi, maka perwaliannya menjadi gugur (adal).

Perkawinan atas dasar hak *ijbâr* perspektif fiqh merupakan perkawinan atas dasar antisipasi, yang dikenal dengan istilah *sad- al-dzarîah*. Perkawinan paksa berdasar wali mujbir fiqh secara substantif merupakan langkah preventif dan antisipasi bagi mempelai agar mendapat jodoh berdasar bacaan-bacaan dan perkiraan wali tentang masa depan anaknya. Hak ijbar disini hanya memberikan pilihan yang terbaik dan tidak dilatarbelakangi oleh masalah yang menyebabkan ke-ijbar-an sang wali bisa gugur. Apabila terjadi perdebatan dan perselisihan diantara diantara keduanya memang tidak lantas menjadi adal, artinya posisi keijbarannya masih melekat. Akan tetapi Imam as-Subki memberikan fatwa bahwa dalam kondisi tersebut, ayah atau kakek sebagai wali mujbir harus memberikan persetujuan demi terjaganya martabat dan kehormatan sang anak.³⁶² Dengan demikian status keijbaran masih diikat oleh adanya status dan sistem hukum lainnya. Apalagi hukum asal dari perkawinan

³⁶² Chaq, Moh Dliya'ul. "Telaah Ulang Hak Paksa dalam Perkawinan Islam melalui Pendekatan Fiqh, Munâsib al-‘Illah dan ‘Urf, 123.

anakny wali mujbir bergantung pada persetujuan anakny,³⁶³ sebagaimana hadits nabi yang berbunyi.

الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها (رواه الجماعة إلا البخاري)

Artinya: janda berhak atas dirinya. Sedangkan perempuan perawan berhak dimintai idzin atas dirinya, sedangkan diam adalah bentuk ekspresi idzinnya.

Terjadinya perkawinan paksa dalam beberapa tinjauan tentu memerlukan sikap akademis yang proporsional. Dua perspektif antara pemahaman masyarakat dengan bunyi undang-undang memiliki distingsi yang sangat ketat. Upaya akademis untuk mempertemukan secara harmonis perlu dilakukan. Sehingga dapat membentuk koherensi antar satu aturan dengan aturan yang lain yang sama-sama berjalan dalam kehidupan masyarakat Madura. Beberapa pemahaman atas aturan tentang perkawinan paksa memiliki konsep yang sama-sama mengatur kehidupan hukum, sekaligus juga kehidupan sosial.

Beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam ihwal kawin paksa. *Pertama*; konsep kawin paksa yang saat ini sedang berjalan pada masyarakat Madura adalah dilatarbelakangi oleh pemahaman hak ijbar seorang wali. Bukan perkawinan paksa yang menggunakan pemaksaan secara mutlak. Artinya perkawinan paksa versi masyarakat Madura merupakan

³⁶³ Syamsuddin Muhammad bin Ahmad al-Khatîb al-Shirbînî, *Mughni al-Muhtâj*, (t.tp.: Maktaba Shamela, t.th.), Vol. III, 199.

implementasi pemahaman atas konsep wali mujbir yang muqoyyad, bukan kawin paksa yang mutlak. *Kedua*; konsep kawin paksa yang dimaksud dalam undang-undang tindak pidana kekerasan seksual (TPKS) pasal 11 ayat 2 huruf f merupakan bentuk penyalahgunaan kekuasaan, dengan kekerasan, ancaman kekerasan, tipu muslihat, rangkaian kebohongan, atau tekanan psikis lainnya sehingga calon mempelai tidak memiliki kekuatan untuk bersikap yang sesungguhnya.

Hukum fiqh tentang wali mujbir yang menginspirasi kehidupan masyarakat tentang adanya kawin paksa dengan konsep pemaksaan perkawinan yang ada dalam UU TPKS memiliki konsep dan tujuan yang berbeda. Pemaksaan perkawinan dalam UU TPKS sangat berbeda dengan pelaksanaan kawin paksa yang ada dalam kehidupan masyarakat Madura. Kawin paksa di Madura menjadikan fiqh sebagai landasan pelaksanaannya. Di mana dalam aturannya, kawin paksa merupakan bentuk implementasi dari wali mujbir. Sedangkan pemaksaan perkawinan yang ada dalam UU Tindak pidana kekerasan seksual adalah penyalahgunaan kekuasaan, baik penyalahgunaan kekuasaan perwalian maupun lainnya.

Kawin paksa yang saat ini berjalan di Madura tidak bertentangan dengan hukum perkawinan Islam yang mengatur tentang konsep kewalian, juga tidak bertentangan dengan konsep perundang-undangan yang sama-sama melegitimasi adanya wali dalam perkawinan. Kawin paksa yang berjalan pada kehidupan masyarakat Madura adalah satu soal yang memiliki legalitas dan

akuisisi secara hukum islam dan Undang-undang. Sedangkan pemaksaan perkawinan yang diatur dalam UU TPKS merupakan soal lain yang bermuatan penyalahgunaan kekuasaan dan pelanggaran hukum dan hak asasi manusia.

Pemahaman tentang konsep perkawinan paksa pada kehidupan masyarakat Madura perlu ada penegasan, baik melalui struktur hukum yang ada, maupun melalui karya ilmiah yang terpublikasi. Pemahaman tentang perkawinan paksa yang stereotip yang membentuk sebuah citra bahwa masyarakat Madura melegalisasi bentuk pemaksaan sangatlah tidak sesuai dengan fakta yang ada. Perkawinan paksa yang berjalan pada kehidupan masyarakat Madura merupakan pengejwantahan dari pemahaman pada konsep wali mujbir. Wali mujbir pada pemahaman masyarakat Madura bukanlah bentuk pemaksaan yang secara mutlak, sebagaimana yang tergambar dalam UU tindak pidana kekerasan seksual. Akan tetapi, yang berjalan adalah bentuk perkawinan paksa berlandaskan konsep *wali mujbir*.

Sebagai bentuk resolusi atas pemahaman yang stereotipikal tersebut, terdapat beberapa langkah yang perlu dikemukakan dalam hal ini. Pertama; Memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang konsep perkawinan paksa dengan pendekatan wali mujbir, serta pemaksaan perkawinan yang terindikasi dari konsep *wali mukrih*. Sehingga masyarakat Madura tidak terperangkap pada pemahaman yang menggeneralisir konsep kawin paksa, dan membenarkan kawin

paksa secara mutlak. Kedua; Tokoh agama memiliki peranan penting dalam memberikan pendidikan dan pemahaman tentang konsep-konsep kunci dalam perkawinan, utamanya tentang distingsi perkawinan paksa dan pemaksaan perkawinan. Tokoh agama pada masyarakat Madura memiliki posisi yang amat strategis dalam menentukan kehidupannya. Keyakinan masyarakat pada sosok kiai tidak dapat terbantahkan, maka sejatinya setiap putusan hukum dan nasihat hukum perlu mempertimbangkan beberapa aspek penting dalam penegakan dan keteraturan hukum. Ketiga: perlu adanya upaya harmonisasi hukum antara beberapa ketentuan hukum tentang konsep perkawinan paksa, tanpa menegasi konsep wali mujbir yang telah terkonstruksi dalam fiqh klasik. Harmonisasi bentuk perkawinan dapat dilakukan dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang kawin paksa versi *wali mujbir* dengan pemaksaan kawin dengan konsep *wali mukrih*.

2. Resolusi pada Perkawinan Anak di Madura

Skema kategorisasi anak dalam diskursus hukum di Indonesia memiliki bentuk yang berbeda antara satu undang-undang dengan undang-undang lainnya. Sekurang-kurangnya ada enam bentuk UU yang mengatur tentang status orang disebut sebagai anak. *Pertama* dibawah umur 19 tahun dalam UU Perkawinan No 16 tahun 2019. *Kedua*; UU No 4 tahun 1979 tentang kesejahteraan anak yang menkonstruksi anak dibawah umur 21 dan belum kawin. *Tiga*; UU SISDIKNAS No 20/2003 yaitu 7 sampai 15 tahun. *Keempat*; UU No 39/1999 tentang hak

asasi manusia menyebut anak umur 18 tahun dan belum kawin. *Kelima*; UU 3/1997 tentang pengadilan anak yang menyebutkan anak itu umur di bawah 18 tahun dan belum menikah. *Keenam*; sedangkan UU Ketenagakerjaan menyebutkan boleh bekerja ketika sudah berumur 15 tahun. Variasi dari kategori anak ini kemudian memberikan kesan ketidak paduan undang-undang di Indonesia dalam mendefinisikan soal umur dewasa dan anak. Dengan demikian implikasinya pada tentang supremasi hukum tidak efisien dan terkesan kelabu. Bukan suatu yang mustahil penyelesaian kasus tentang pelanggaran yang terkait anak akan mengalami kesimpangsiuran, karena tumpang tindihnya konstruksi hukum tentang kategori anak dan umur anak dewasa.

Ketentuan umur perkawinan memang menjadi hal penting dalam sebuah pernikahan di tengah kehidupan sosial yang penuh dengan kemajuan. Di sisi lain bentuk perkawinan yang berdasar pada umur akan melahirkan banyak distorsi dengan ketentuan hukum induk dari undang-undang itu sendiri, yaitu hukum Islam yang terakomodir dalam fiqh klasik, serta hukum adat sebuah masyarakat.

Jika ditilik dari konsepsi hukum fiqh, perkawinan anak merupakan bentuk perkawinan pada masa belum baligh. Akan tetapi jika menggunakan pendekatan peraturan perundang-undangan di Indonesia, perkawinan anak merupakan perkawinan di bawah umur 19 tahun, sebagaimana dalam UU Perkawinan No 16 Tahun 2019. Dua konsepsi tersebut memiliki perbedaan dalam sistem realisasi dan pelaksanaannya. Umur baligh dalam fiqh

klasik memang menjadi salah satu prasyarat untuk dikategorikan sebagai manusia yang cakap hukum. Tetapi pada persoalan perkawinan tidak secara eksplisit menjadikan baligh sebagai syarat dan standar perkawinan, yang ada adalah tentang kesiapan mental, psikis, dan emosional.

Batasan umur baligh merupakan salah satu yang perlu ditunaikan dalam melaksanakan hukum, terkhusus persoalan hukum perdata perkawinan. Kategorisasi umur baligh dalam Islam tentu juga diukur dengan umur, sekaligus juga terjadinya perubahan seperti haid bagi perempuan, dan mimpi ihtilam bagi laki-laki. Namun standar paling banter adalah umur baligh adalah 15 tahun, meskipun belum mengalami haid dan belum mengalami mimpi basah. Surah an-Nisa` ayat 6 memberikan gambaran bahwa bulugh al-nikah ditetapkan dengan kata *rusydu*, artinya memiliki kecerdasan. Kata bulugh al-nikah dalam ayat 6 surah al-Nisa` tersebut memiliki tafsiran yang berbeda-beda dikalangan para ulama`, tentu dilatarbelakangi oleh analisis dan sudut pandang yang digunakan. *Pertama*; menafsirkan bahwa maksud dari itu adalah kecerdasan, kesimpulan tersebut menitikberatkan pada sikap dan tingkah laku seseorang, yaitu pada sisi mental. *Kedua*; Menitik beratkan pada fisik lahiriah dan pada persoalan mukallaf, artinya cukup umur.³⁶⁴

³⁶⁴ Fadhilah, Nur, and Khairiyati Rahmah. "Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia." *Journal de Jure* 4.1 (2012), 50.

Syariah Islam memang tidak secara eksplisit menjadikan baliqh sebagai standar bolehnya melakukan perkawinan, hukum islam secara implisit memberikan aturan perkawinan itu dilakukan apabila sudah *tamyiz*, artinya hukum islam menghendaki adanya kesiapan mental, fisik, dan emosional kedua calon mempelai, serta mengerti artinya sebuah pernikahan. Jika standarnya demikian, maka rasionalisasinya standar baliqh bisa gugur, apalagi persoalan umur atau angka yang dituangkan dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia. Standarisasi *tamyis* ini merupakan bentuk konstruksi hukum perkawinan yang lebih mendekati pada hukum yang humanis. Perkawinan anak bisa saja terjadi dan boleh jadi tidak menjadi persoalan, apabila standar *tamyis*, cakap dan dewasa telah terpenuhi dalam sebuah pelaksanaan perkawinan. Ketika standar *tamyis* menjadi satu diantara prasyarat perkawinan, maka tidak menutup kemungkinan anak yang masih belia sudah terkategori boleh melakukan perkawinan, dan meskipun sudah tergolong baliqh, belum tentu boleh melakukan perkawinan.

Abu Ammar yang dikutip oleh Fadli Andi Natsif³⁶⁵ menyebutkan alasan tentang disyariatkan perkawinan anak dalam islam. *pertama*; alasan teologis. Alasan ini mengacu kepada konsep talaq dalam QS al-Talaq ayat 4 tentang masalah Iddah. Dalam penafsirannya terdapat iddahnya anak kecil, sehingga

³⁶⁵ Natsif, Fadli Andi. "Problematika Perkawinan Anak (Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif)." *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 5.2 (2018): 175-186.

kesimpulan faktor teologis adalah menjadi alasan dibolehkannya perkawinan anak. *Kedua*; Alasan moralitas. Era masa kini ada banyak kemungkinan yang terjadi tentang kejahatan asusila dan perbuatan yang menyimpang di kalangan muda-mudi. *Ketiga*; sosial dan budaya. Tentang soal budaya tentu tidak bisa dikesampingkan dari konstruk perkawinan anak, sehingga pengaruh sosial budaya sangat besar pengaruhnya terhadap keniscayaan ini. *Empat*. Kesehatan. Berdasarkan penelitian kanker payudara dan kanker rahim, sulit terjadi bagi perempuan yang mengalami kehamilan dan lahir di usia muda. *Kelima*; alasan ideologis. Dimana perkawinan anak bisa meningkatkan jumlah populasi, sebagaimana yang disebutkan dalam hadits tentang perintah perkawinan untuk memperbanyak keturunan.

Ungkapan Abu Ammar tersebut tidak dalam rangka untuk melegalisasi perkawinan anak secara mutlak, artinya masih memberikan syarat-syarat sebagai bentuk takyid agar perkawinan anak tidak dilakukan secara serampangan dan keluar dari konsep kemaslahatan. Seperti kesiapan fisik calon mempelai, kesiapan mental, dan kafa`ah antara keduanya. Apalagi dalam tinjauan perempuan, tidak semua dapat melakukan perkawinan di masa yang masih belia, dengan pengertian ada perempuan yang tidak dapat menikah dalam kondisi masih anak-anak. Sehingga syarat-syarat tersebut perlu diperhatikan dalam rangka untuk memenuhi sisi kemaslahatan hukum dalam perkawinan.

Perdebatan tentang boleh tidaknya melangsungkan perkawinan anak sejatinya merupakan bentuk respon atas satu

dua kasus yang mengalami dampak krusial terhadap kehidupan rumah tangga. Namun dampak tersebut tidak mengikat dan tidak pasti terjadi. Ada perkawinan anak yang memiliki dampak positif, dan ada pula yang berdampak negatif. Sehingga pembatasan umur perkawinan dalam lingkup kemaslahatan hukum bisa saja tidak dapat diberlakukan dalam satu kondisi, dan dapat diberlakukan dalam kondisi yang lain. Pihak yang mempersoalkan perkawinan anak lebih kepada mengkhawatirkan pada ekses perkawinan yang merajalela, yang berakibat pada tidak terpenuhinya hak dasar anak. Seperti hak untuk mendapatkan pendidikan, hak berpikir dan berekspresi, hak kebebasan berpendapat, dan hak perlindungan.³⁶⁶

Hukum perkawinan dalam fiqh islam tidak memberikan batasan umur secara eksplisit, Sehingga istilah perkawinan anak tidak terlalu disorot dalam diskursus fiqh klasik. Perbincangan perkawinan anak ditengarai oleh adanya batasan umur nikah yang tertuang dalam undang-undang Indonesia, serta respon para cendekiawan terhadap fenomena perkawinan nabi Muhammad dengan Sitti Aisyah. Perkawinan nabi dan Sayyidah Aisyah berimplikasi kepada hasil ijtihad yang beragam tentang batas minimal umur perkawinan. Menurut Nur Fadhilah mengungkapkan perbedaan tersebut merupakan keniscayaan, karena nikah itu memiliki dimensi hukum yang ganda, yaitu ubudiyah dan muamalah, dimana Islam hanya menampilkan

³⁶⁶ Rifiani, Dwi. "Pernikahan dini dalam perspektif hukum islam." *Journal de Jure* 3.2 (2011), 128.

prinsip-prinsip umur perkawinan, sedangkan kedewasaan merupakan produk ijtihadiah yang bisa saja menimbulkan keragaman bentuk.³⁶⁷

Dalam aspek hukum, tentu akan mendapatkan bentuk yang beragam tentang batas umur nikah. Ada yang membolehkan, ada pula yang tidak membolehkan. Kesimpulan tersebut didasarkan pada sudut pandang yang digunakan oleh mujtahid dan mufti, termasuk pertimbangan kondisi dan struktur sosial yang melingkupinya. Ada yang bersikap moderat, dengan menjadikan batasan umur terkategori relatif, karena setiap anak memiliki perbedaan, tidak pakem dan tidak tunggal. Oleh karenanya, Hamka menafsirkan bahwa umur nikah tidak menjadi patokan utama, yang menjadi patokan utama adalah kecerdasan atau kedewasaan pikiran.³⁶⁸

Ada pula ulama` kontemporer yang mengharamkan perkawinan anak, dengan mempertimbangan nilai esensial dari sebuah perkawinan, tentang pemenuhan kebutuhan biologis dan kelanggengan keturunan. Dua nilai esensial ini dianggapnya tidak terdapat pada anak yang belum baligh. Pendekatan yang digunakan adalah tentang aspek sosiologis, kultur, dan sejarah. Adapun tentang perkawinan Nabi Muhammad dengan Aisyah merupakan bentuk kekhususan, yang tidak dapat ditiru oleh

³⁶⁷ Fadhilah, Nur, and Khairiyati Rahmah. "Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia, 50.

³⁶⁸ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz IV (Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1984), 267.

umatnya. Ibn Syubrumah yang menyimpulkan tentang status hukum haram atas perkawinan anak.³⁶⁹

Perkawinan anak di Madura sejatinya merupakan bentuk pemahaman atas agama dan pranata sosial yang melingkupinya. Disamping itu adalah sistem keluarga patriarki yang lebih dominan. Prinsip keberagaman dan sistem sosial tersebut membentuk pelaksanaan perkawinan anak menjadi wajar dan terjamin oleh sistem sosial di Madura.

Jika berpatokan kepada aturan hukum yang terbaru bahwa umur nikah minimal adalah 19 tahun (UU No 16 tahun 2019). Maka, praktik perkawinan anak yang terjadi pada masyarakat Madura sepintas menyalahi aturan hukum perkawinan. akan tetapi aturan tersebut ternyata tampak tidak mengikat. Hal tersebut dapat dilihat bagaimana undang-undang perkawinan masih memberikan peluang pada pelaksanaan perkawinan anak, yaitu dengan mekanisme dispensasi nikah, sebagaimana yang termaktub dalam pasal 7 ayat 2 UU NO 16 tahun 2019. *Jo.* UU Perkawinan No 1 tahun 1974 pasal 6 ayat 2 dan pasal 7 ayat 2.

Selain daripada itu, pasal 7 ayat 4 UU No 16 tahun 2019 memberikan isyarat terbuka tentang bolehnya perkawinan anak dilakukan, selain persoalan dispensasi nikah di atas. Pasal tersebut disebutkan bahwa pemberian dispensasi dan persoalan dispensasi yang termaktub dalam pasal 6 ayat 2, 3 dan 4 tidak

³⁶⁹ Fadhilah, Nur, and Khairiyati Rahmah. "Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia, 54.

mengurangi ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (6) UU Perkawinan No 1 tahun 1974. Adapun bunyi pasal 6 ayat 6 uu perkawinan 1974 tersebut bahwa ketentuan dispensasi nikah sepanjang masing-masing agamanya dan kepercayaan tidak menentukan hukum lain. Dengan demikian perkawinan anak dalam undang-undang juga secara tidak langsung membolehkan, meskipun dengan syarat-syarat yang sudah dituangkan termasuk syarat dispensasi nikah.

Perkawinan anak sejatinya telah mendapatkan jawaban secara ikhtilaf dalam islam, baik yang membolehkan maupun yang tidak. Sementara pada pranata sosial masyarakat Madura menjalankan perkawinan anak karena adanya hukum yang membolehkan, sekaligus konsep dispensasi nikah yang ada dalam UU Perkawinan No 1 1974 dan UU Perkawinan No 16 tahun 2019. Adanya dualisme hukum (umur nikah dan dispensasi nikah) menandakan undang-undang perkawinan membolehkan pelaksanaan perkawinan yang di luar pakem undang-undang, apalagi ada pernyataan tentang tidak ditentukan lain oleh agama dan kepercayaannya pasal 6 ayat 6. Artinya UU perkawinan mengamini dan membuka adanya pelaksanaan pluralisme atau dualisme hukum perkawinan dalam kehidupan masyarakat. Sedangkan masyarakat Madura secara khusus, memiliki kekuatan terhadap konsep perkawinan yang telah diformulasikan dalam fiqh klasik dan menjadi *living law*. Dengan demikian perkawinan anak yang terjadi pada masyarakat Madura merupakan pengejawantahan dari sikap keberagamaan. Sikap keberagamaan

bidang perkawinan, masyarakat Madura lebih memegang pada konsep fiqh, utamanya fiqh syafi'i. Madzhab syafi'i memberikan standar baligh dalam pernikahan, baligh perspektif madzhab syafi'i itu bagi laki-laki dan 9 tahun bagi perempuan, dan maksimal 15 tahun meskipun tidak dalam keadaan *haid* dan *ihtilâm*.³⁷⁰ Konsep madzhab *syâfi`i* dengan UU memiliki perbedaan, dimana dalam undang-undang umur nikah dibatasi minimal 19 tahun.

Selain itu pula ada alasan untuk menyelamatkan putra putrinya dari pergaulan-pergaulan yang menyebabkan kecelakaan sosial. Hal itu merupakan sikap preventif dalam menjaga keturunan dan menjaga agama. dan itu sesuai dengan konsep ushul fiqh dalam bidang *sad al-dzari'ah*. Alasan lain kuatnya *prestise* masyarakat Madura perihal tanggung jawab orang tua terhadap anak. Perkawinan anak di Madura merupakan langkah preventif yang dilakukan oleh orang tua agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan. Adanya aturan hukum tentang umur nikah dalam Undang-undang perkawinan tidak berimplikasi negatif pada pelaksanaan perkawinan anak di Madura. Apalagi secara tertulis, supremasi hukum tentang umur nikah masih diberi celah oleh undang-undang yang sama dengan konsep dispensasi nikah.

Resolusi atas adanya beberapa aturan hukum tentang perkawinan anak sejatinya dapat dipertemukan dalam satu

³⁷⁰ Musfiroh, M. R. (2016). Pernikahan Dini dan Upaya Perlindungan Anak di Indonesia. *De Jure: Jurnal Hukum dan Syariah*, 8(2), 64-73.

klausul hukum, yaitu kolaborasi sistem hukum perkawinan. Klausul hukum yang dimaksud adalah dengan cara menjadikan aturan hukum tentang umur nikah sebagai anjuran semata, bukan ketentuan yang sifatnya mengikat dan wajib diikuti yang berakibat pada sanksi jika melanggarnya. Batasan umur nikah hanyalah sebagai ketentuan administrasi dalam pencatatan, bukan bagian substansi dari perkawinan. Jika demikian, ada keselarasan dan rasionalisasi dengan konsep dispensasi nikah yang termaktub dalam undang-undang perkawinan. Standarisasi umur nikah dalam perundang-undangan di Indonesia merupakan pijakan administratif dalam pencatatan perkawinan, bukan substansi perkawinan. Sedangkan perkawinan anak merupakan bagian dari *mafhum mukhalafah* dari aturan umur nikah, yang pada dasarnya hukum Islam tidak menentukan standar tersebut. Meskipun demikian, harus ada batasan tentang perkawinan anak. Artinya tidak secara mutlak, anak boleh dikawinkan dengan alasan wali mujbir sebagaimana yang dijelaskan di atas.

Masyarakat Madura yang tidak semuanya memahami dampak dari perkawinan anak rentan sekali akan mempertahankan pemahaman tentang mengawinkan anaknya di bawah umur nikah. Perkawinan anak memiliki legitimasi dari dua aspek hukum; budaya dan pemahaman agama. Merubah pemahaman yang demikian akan sulit teralisasi, hanya dengan memperkenalkan sebuah undang-undang saja. Maka dari itu, perlunya sosialisasi-sosialisasi tentang dampak-dampak dari perkawinan anak itu sendiri, baik dari aspek medis, sosial,

maupun dari aspek keagamaan. Sosialisasi dan nasihat tentang dampak-dampak perkawinan anak akan sedikit demi sedikit memberikan wajah dan perspektif baru tentang referensi hukum perkawinan di masa yang akan datang. Jika demikian yang dilakukan, pada masa yang akan datang legislasi hukum perkawinan, khususnya terkait umur nikah, boleh jadi sangat kecil mendapatkan sanggahan dan penolakan dari masyarakat. Karena masyarakat sudah memiliki sudut pandang baru tentang dampak umur perkawinan.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Kontestasi hukum perkawinan di Madura terjadi antara hukum sakral dan hukum profan. Hukum perkawinan sakral merupakan aturan hukum yang diyakini lahir dari sebuah kepercayaan masyarakat, seperti agama dan peninggalan adat leluhurnya. Hukum perkawinan sakral ini diwakili oleh fiqh yang tercover dalam kitab-kitab fiqh klasik, fatwa-fatwa ulama` seputar perkawinan, serta sebagian hukum-hukum adat yang juga telah lama hidup dalam kehidupan masyarakat Madura. Hukum perkawinan profan merupakan hukum yang datang setelah hukum sakral tersebut ada. Keberadaan hukum perkawinan profan tidak sama dengan hukum perkawinan sakral. Konstruksi ini merupakan pola dari hukum resmi, hukum tidak resmi, dan hukum supra resmi.
2. Kontestasi hukum perkawinan di Madura disebabkan beberapa hal. *Pertama*; Kaidah sosial. Masyarakat Madura memiliki kaidah sosial yang meliputi *tengka* serta norma sosial yang dilambangkan dalam istilah *babak-babu, guru, dan ratoh* (orang tua, guru, dan pemerintah). *Kedua*; Agama menjadi bagian yang tidak bisa terlepas dari sistem ber hukum masyarakat Madura, termasuk hukum perkawinan. Ketertundukan terhadap agama terekspresikan dalam semboyan Madura *aphental syahadat, asapok iman, apajung Islam* (berbantal syahadat, berselimut iman, berpayung

Islam). *Ketiga*; Fiqh perkawinan madzhab Syafi'i. Fiqh perkawinan madzhab *Syâfi'i* merupakan kumpulan fiqh yang diyakini sebagai satu diantara madzhab yang berkedudukan sebagai hukum sakral. Keberadaannya mendapatkan kepercayaan penuh dari masyarakat untuk diikuti sebagai ketentuan hukum yang tidak dapat dilawan oleh sistem hukum lainnya.

3. Resolusi kontestasi hukum perkawinan di Madura dapat dilakukan dengan 1) Harmonisasi-kolaboratif atas keragaman hukum perkawinan di Madura. Mengharmoniskan beberapa aturan hukum perkawinan di Madura dapat berjalan dengan mempertemukan sekaligus mengkombinasikan nilai kesamaan dan kesesuaian dari beberapa hukum perkawinan yang ada. Kesesuaian dan kesamaan nilai beberapa hukum perkawinan tersebut dalam ihwal menjaga keteraturan hukum (*law order*) dan ketertiban sosial (*social order*). 2) Kiai (*ma'kaeh, keyaeh*) sebagai tokoh inti dalam melakukan resolusi berupa harmonisasi-kolaboratif atas kontestasi hukum perkawinan yang sedang berjalan pada kehidupan masyarakat di Madura.

B. Saran-Saran

Indonesia sebagai negara hukum menginginkan sistem sosial dan sistem ber hukum sebagai rumus untuk mengatur masyarakatnya. Bentuk hukum yang ideal dalam mengatur masyarakat agar mudah kontrolnya adalah dengan satu sistem hukum, yang disebut sebagai hukum tunggal atau unifikasi

hukum. Akan tetapi, Indonesia menganut sistem sosial yang plural, yang mengakibatkan sistem hukum-pun juga tidak tunggal. Pluralitas sosial tersebut tidak hanya pada aspek suku-agama-ras dan golongan saja, akan tetapi pada aspek pemahaman terhadap soal hukum juga terbuka lebar untuk plural. Oleh karena itu, sistem ketatanegaraan pada aspek hukum tidak hanya memandang persoalan manajerial dan administrasi hukum saja sebagai misi utama dalam membentuk kodifikasi hukum. Terdapat aspek substantif pada sebuah hukum, yaitu *kemaslahatan* dan ketertiban hukum. Sedangkan pemahaman masyarakat tidak sepenuhnya tersentral pada sistem hukum tunggal, ada juga kemaslahatan hukum yang tersebar dalam konsep fiqh dan juga adat hukum yang sudah lama hidup pada konstruksi masyarakat.

Misi unifikasi hukum perkawinan tidak berarti menghapus sistem hukum yang sudah lama hidup dan dipercaya memberikan solusi sosial bagi kehidupan masyarakat. Negara dengan perangkat hukumnya perlu mengakui secara tegas sistem hukum yang oleh masyarakat telah memberikan solusi terbaik dalam menyelesaikan persoalan hidupnya. Kodifikasi hukum perkawinan bukan dalam rangka menghapus, akan tetapi bentuk komplementer atas hukum yang sudah ada pada kehidupan masyarakat. Unifikasi dan kodifikasi adalah bentuk aturan yang tidak sama sekali tersistematisasi dalam fiqh dan kearifan lokal masyarakat. Sehingga sistem hukum perkawinan yang beragam tersebut, secara keseluruhan menjadi sumber hukum bagi

masyarakat dengan pola mengutamakan kemaslahatan hukum dan ketertiban sosial. Memadukan beberapa sistem tersebut memang solusinya adalah kodifikasi hukum, akan tetapi kodifikasi yang dimaksud adalah berjalan beriringan, bukan saling menegasikan hukum yang juga menjadi kepercayaan masyarakat Indonesia.

Agar tercipta sebuah hukum perkawinan yang tetap menjunjung tinggi keyakinan masyarakat dalam berhukum, perlu ada konstruksi hukum perkawinan yang mengesahkan dan melegalkan fiqh dan kearifan lokal. Hal tersebut sebagai bentuk turunan dari UUD pasal 18B ayat 3 yang mengisyaratkan posisi fiqh dan kearifan lokal menjadi bagian penting dalam menata sistem hukum sosial masyarakat demi terciptanya ketertiban dan kemaslahatan hukum dalam lingkup negara Indonesia yang plural. Ketertiban dan kemaslahatan hukum tidak selalu lahir dari unifikasi dan kodifikasi hukum, akan tetapi juga dari kepercayaan hukum, keyakinan hukum, dan pranata sosial yang hidup di masyarakat.

Daftar Pustaka

Kitab dan Buku

- Abou el Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name, Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneword, 2001.
- Abû Yahyâ Zakariyâ al-Ansârî, Zainuddin. *al-Ghurur al-Bahîyah bi Sharh al-Bahjah al-Wardîyah Vol. VII*. Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, 1997.
- Abu Zahro, Muhammad. *Ushul Fiqh*. Tanpa Tempat: Dar al-FIkr al-Aroby, t.t.
- Adi, Rianto. *Sosiologi Hukum Kajian Hukum Secara Sosiologis*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012.
- Afdol. *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No 3 Tahun 2006 dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia*. Surabaya: Airlangga University Press, 2006.
- Ag, Muhaimin. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logos, 2001.
- Ahmad, Baharuddin dan Yanti, Illy. *Eksistensi dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Ali, Achmad dan Heryani, Wiwie. *Menjeleajahi Kajian Empiris terhadap Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media, 2013.
- al-Jazîrî, Abdurrahman. *al-Fiqh 'alâ Madhâhib al-Arba'ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1971.
- al-Khatîb al-Shirbînî, Shamsuddin Muhammad bin Ahmad, *Mughni al-Muhtâj*. ttp.: Maktaba Shamelah, t.t.
- Alwi, Hasan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan RI dan Balai Pustaka, 2001.
- Al-Zuhaily, Wahbah. *Al-Fiqhul Islam wa Adillatuhu*. Bairut: Dar al Fikr, Juz 7, 1985.
- Anwar, Yesmil dan Adang. *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: PT Grasindo, 2011.
- Asmarawati, Tina. *Sosiologi Hukum Petesan ditinjau dari Perspektif Hukum dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Budi Utama, 2014.
- Asshidiqie, Jimly. *Perihal Undang-Undang*. Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Bahrur Rozi, Achmad. *Madura dalam Pertaruahan Harga diri-Memahami Konsep Nilai Harga Diri dalam Budaya*

- Masyarakat Madura*. Yogyakarta: Cakrawala Pustaka, 2021.
- Banakar, Reza and Travers, Max. *Theory and Method in Socio-Legal Research*. Oregon and Portland: Hart Publishing, 2005.
- Bhasin, K. *Menggugat Patriarki*. Yayasan Bentang Budaya, 1996.
- Cahyono. *Model Penanggulangan Konflik Kekerasan (Carok) Etnis Madura Melalui Criminal Justice System*. (Yogyakarta: Deepblish, 2018.
- Chairuddin, OK. *Sosiologi Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 1997.
- Chiba, Masaji ed. *Asian Indigenius Law in Interaction With Received Law*. London: Kegan Paul International, 1986.
- Danardono, Donny. "Mempetimbangkan Brian Z. Tamanaha: Sosiolegal Positivis, anti Esensialisme, dan Pragmatisme." *Sosiologi Dalam Perubahan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.
- Dharma Laksana, Gusti Ngurah dkk. *Sosiologi Hukum*. Bali: Pustaka Ekspresi, 2017.
- Dirdjosisworo, Soejono. *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- F.O`dea, Thomas. *The Sociology of Religion*. New Jersey: Englewood Cliffts, 1966.
- Fath, Kutwa. *Pamekasan dalam Sejarah*. Pamekasan: Pemerintah Kabupaten Pamekasan, 2006.
- Fong, M. & Rueyling Chuang. *Identity and The Speech Community, Communicating Ethnic and Cultural Identity*. Lanhan, MD: Rowman and Littlefield, 2004.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia dari nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: Lkis, 2005.
- Ghafur, Abdul. *Hukum Perkawinan Islam Perspektif Fiqh dan Hukum Positifi*. Yogyakarta: UII Press, 2011.
- Gunaryo, Ahmad. *Pergumulan Politik dan Hukum Islam (Reposisi Peradilan Agama dari peradilan pupuk bawang menjadi peradilan yang sesungguhnya)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Hamidi, Jazim. *Hermeneutika Hukum –sejarah, Filsafat, dan Metode Tafsir*. Malang: UB Press, 2017.
- Hamidi, Jazim. *Hermeneutika hukum*. Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1984.

- Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas, 1974.
- Helman, H.C. *Compliance, Identification, and Internalization*. New York: Rhinehart & Witson, 1966.
- Jannah, Hasanatul. *Ulama` Perempuan Madura Otoritas dan Relasi Gender*. Yogyakarta: Ircisod, 2020.
- Kharlie, Ahmad Tholabi. *Hukum Keluarga Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2013.
- Kuntowijoyo dkk., *Madura 1850-1940: Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris*. Yogyakarta: IrciSoD, 2017.
- Lukito, Ratno. *Hukum sakral dan hukum sekuler Studi tentang konflik dan resolusi sistem hukum Indonesia*. Tangerang: Pustaka Alvabet, 2008.
- Madani, A. Malik. *Pola Motivasi Berhaji di Kalangan Masyarakat Madura*. Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981/1982.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Mahfud, Rois. *al-Islam Pendidikan Agama Islam*. Palangkaraya: Erlangga, 2011.
- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: Lkis, 2011.
- Marzuki, Laica. Siri?. *Bagian Kesadaran Hukum Bugis Makassar (Sebuah Telaah Filsafat Hukum)*. Ujung Pandang: Hasanuddin Universitas Press, 1995.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mawardi Az, Imam dkk, *Pranata Sosial Dalam Islam*. Magelang: P3SI UM Magelang, 2012.
- MD, Mahfud. *Politik Hukum di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014.
- Menski, Werner. *Pluralisme Hukum: Seri Perbandingan Hukum dalam Konteks Global*, diterjemah M Khozin. Tanpa Tempat; Nusamedia, 2021.
- Millah, Saifullah dan Saepuddin Jahar, Asep. *Dualisme Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2019.

- Mulder, Niels. *Agama, Hidup Sehari-hari, dan Perubahan Budaya*, terj. Satrio Widiatmoko. Jakarta: Gramedia, 1999.
- Mulia, Musdah. “Pentingnya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia” dalam Sadari, *Reorientasi Hukum Keluarga Islam*. Tangerang Selatan: Iqralana, 2017.
- Muslan, Abdurrohman. *Sosiologi dan Metode Penelitian Hukum*. Malang: UMM Press, 2009.
- Muttaqien, Dadan. *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. UII-Press, Yogyakarta, Edisi Kedua, 1999.
- Podgorecki, Adam dan Cristopher, Whelan J. *Pendekatan Sosiologi Terhadap Hukum*. Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- Prasetyo, Teguh. *Sistem Hukum Pancasila: Bagian Pertama (Sistem, Sistem Hukum dan Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia)*. Bandung: Penerbit Nusa Media, 2018.
- Pribadi, Yanwar. *Islam, State and Society in Indonesia Local Politics in Madura*. New York, Routledge, 2018.
- Rahardjo, Sajipto. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1994.
- Rifa'i, Ahmad. *Manusia Madura*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Rifai, Ahmad. *Manusia Madura; Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasannya*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Roibin, *Sosiologi Hukum Islam Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Sambu Badriyanto, Bambang. *Karakteristik Etnik dan Hubungan antar Etnik*. Jember: Tanpa penerbit, tt.
- Shalihah, Fithriatus. *Sosiologi Hukum*. Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2017.
- Shomad, Abd. *Hukum Islam Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Siddiq Armia, Muhammad. “Wajah Antropologi dan Sosiologi Hukum Keluarga di Beberapa Daerah Indonesia,” *Tanpa nama Jurnal*. Tanpa tahun.
- Sidharta, B. Arief. *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum*. Bandung: Mandar Maju, 1999..

- Simarmata, Rikardo. "Mencari Karakter Aksional Dalam Pluralisme Hukum." *Pluralisme Hukum Sebuah Pendekatan Interdisiplin*. Jakarta: HuMa, 2005.
- Sinaga, Dahlan. *Sejarah pluralitas Hukum dan Hukum Pidana di Indonesia*. Tanpa Tempat: Nusamedia, 2021.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Bhratara, 1973.
- Soemiyati. *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang Perkawinan*. Yogyakarta: Liberty, 2007.
- Suadi, Amran. *Sosiologi Hukum Penegakan, Realitas, dan Nilai Moralitas Hukum*. Jakarta: Kencana, 2018.
- Subaharianto, Andang. *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentuk Kultur, Menjunjung Leluhur*. Malang: Bayumedia, 2004.
- Suma, Amin dkk. *Pondok Pesantren Al-Zaytun: Idealitas, Realitas dan Kontroversi*. Jakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2002.
- Summa, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. Tanpa tahun.
- Suparman, Eman. *Hukum Perselisihan (Conflictrecht) pertautan sistem hukum dan Konflik Kompetensi dalam Pluralisme Hukum Bangsa Pribumi*. ttp: Kencana, 2018.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Tamanaha, Brain Z. *A General Jurisprudence of Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Usman, Sunyoto. *Esai-Esai Sosiologi Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Ustman, Hasani. *Tengka -Etika Sosial dalam Masyarakat Tradisional Masyarakat Madura*. Yogyakarta: Sulus Pustaka, 2020.
- Wafa, Ali. *Hukum Perkawinan di Indonesia Sebuah kajian dalam Hukum Islam dan Hukum Materil*. Tangerang Selatan: YASMI, 2018.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia*. Cirebon: ISIF, 2014.
- Wasman dan Nuroniyah, Wardah. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia (Perbandingan Fiqh dan Hukum Positif)*. Yogyakarta: Teras, 2011.

- Wiratraman, Herlambang P. "Penelitian Sosio-Legal Dan Konsekuensi Metodologisnya," t.t. t.tp.
- Wiyata, A. Latief. *Carok; Konflik Kekerasan & Harga Diri Orang Madura*. Lkis Pelangi Aksara, 2002.
- Wiyata, A. Latief. *Madura yang Patuh?; Kajian Antropologi mengenai Budaya Madura*. Jakarta: CERIC-FISIP UI, 2003.
- Wngjosoebroto, Soetandyo. *Hukum: Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*. Jakarta: Elsam dan HUMA, 2002.
- Yahrani, Riduan. *Seluk Beluk dan asas-asas hukum Perdata*. Bandung: Alumni, 2000.
- Yaswirman. *Hukum Keluarga –Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam masyarakat Matrilineal Minangkabau*. Depok: Raja Grafindo Persada, 2017.
- Yatim, Badri. *Histografi Islam*. Jakarta: Wacana Ilmu, 1997.
- Zaidan, Abd Karim. *al-Wajiz fi Ushul Fiqh*. Tanpa Tempat: Muassah al-Qurtubiyah, t.t.
- Zuhdi, Darmiyati dan Wiwiek Afifah. *Analisis Konten Etnografi & Grounded Theory dan Hermeneutika dalam Penelitian*. Jakarta: Bumi Aksara, 2019.

Jurnal

- Abdillah, K dkk. "Kontribusi Bahtsul Masail Pesantren di Madura dalam menghadapi perkembangan hukum Islam Kontemporer." *Perada* 2.1, (2019): 67-80.
- Abubakar, Lastuti. "Revitalisasi Hukum Adat Sebagai Sumber Hukum Dalam Membangun Sistem Hukum Indonesia." *Jurnal Dinamika Hukum* 13.2, (2013): 319-331.
- Aditya, Zaka Firma. "Romantisme Sistem Hukum Di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat Dan Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Di Indonesia." *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional* 8.1 (2019): 38-54.
- Afandi, M. Hukum Islam dalam pemikiran ulama Madura (Analisis Kitab Bulghah At-Thullab Karya KH. Thaifur Ali Wafa, Ambunten Timur, Sumenep). *Et-Tijarie: Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah* 5 (2018):
- Aji, D. K. "Mazhab Kaum Santri (Implementasi Mazhab Syafi'i Di Pondok Pesantren Roudlotuth Tholibin Seputih Surabaya

- Lampung Tengah)." *Nizham Journal of Islamic Studies* 3 (2014):
- Ali, M. "Akomodasi nilai-nilai budaya masyarakat Madura mengenai penyelesaian carok dalam hukum pidana." *Jurnal Hukum Ius Quia Iustum* 17.1 (2010): 85-102.
- Amrullah, Afif. "Islam di Madura." *Islamuna* 2 (2015):
- Anesia, Finda dkk. "Faktor yang mempengaruhi perilaku seksual pranikah remaja yang bertunangan." *Jurnal Biometrika dan kependudukan* 2.2 (2013): 146.
- Ansori, Isa. "Kedudukan Fatwa di Beberapa Negara Muslim (Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir)." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 17.1 (2017): 139.
- Aristoni dan Abdullah, Junaidi. "4 Dekade Hukum Perkawinan di Indonesia: Menelisik Problematika Hukum Dalam Perkawinan Di Era Modernisasi." *Yudisia*, 7 No 1, (2016): 074-091.
- Ashsubli, Muhammad. "Undang-Undang Perkawinan Dalam Pluralitas Hukum Agama (Judicial Review Pasal Perkawinan Beda Agama)." *Jurnal Cita Hukum* 3.2 (2015): 300.
- Aswat, H. Poligami Bawah Tangan Dan Implikasinya Pada Kehidupan Rumah Tangga. *al-Rasikh: Jurnal Hukum Islam*, 6(2017): 66-83.
- Bakri, Muhammad. "Unifikasi dalam pluralisme hukum tanah di Indonesia (Rekonstruksi konsep unifikasi dalam UUPA)." *Kertha Patrika* 33.1 (2008): 1-5.
- Bakri, Muhammad. "Unifikasi dalam pluralisme hukum tanah di Indonesia (Rekonstruksi konsep unifikasi dalam UUPA), 2.
- Bakti, "Pluralisme Hukum dalam Mekanisme Penyelesaian Sengketa Sumber Daya Alam di Aceh," no. 65 (2015): 129.
- Beckmann, K. Von Benda and b. Turner, "Legal pluralism, social theory, and the state", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 262. Diakses 19 September 2021, doi: <https://doi.org/10.1080/07329113.2018.1532674>
- Chaq, Moh Dliya'ul. "Telaah Ulang Hak Paksa dalam Perkawinan Islam melalui Pendekatan Fiqh, Munâsib al-‘Illah dan ‘Urf." *Tafâqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman* 5.2 (2017): 119.

- Chiba, Masaji. "Legal Pluralism in Sri Lanka Society: Toward General Theory of Non-Western Law." *In Journal of Legal Pluralism & Unofficial Law*, (1993):197-203.
- Darmawijaya, E. "Poligami Dalam Hukum Islam Dan Hukum Positif (Tinjauan Hukum Keluarga Turki, Tunisia dan Indonesia)." *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 1(1), (2015): 27-38.
- Dewi Masyithoh, Novita. "Dialektika Pluralisme Hukum: Upaya Penyelesaian Masalah Ancaman Keberagaman dan Keberagamaan di Indonesia," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 24, no. 2 (15 Desember 2016): 360, <https://doi.org/10.21580/ws.24.2.1289>.
- Disantara, Fradhana Putra. "Konsep Pluralisme Hukum Khas Indonesia sebagai Strategi Menghadapi Era Modernisasi Hukum." *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam* 6.1 (2021): 1-36
- Dzulkarnain, Iskandar. "mahalnya Sebuah Identitas Peradaban Madura: Cinta Semu Kebudayaan Madura." *Jurnal Kariman* 1.1 (2013): 33-46.
- Eickelman, Dale F. "The Study of Islam in Local Context", dalam Richard C. Martin (ed.), *Contributions to Asian Studies*. 17. Leiden: E.J. Brill, (1982):
- Erwinsyahbana, T. "Sistem hukum perkawinan pada Negara hukum berdasarkan pancasila." *jurnal ilmu hukum*, 3.1 (2012): 5.
- Erwinsyahbana, T. Sistem Hukum Perkawinan Pada Negara Hukum Berdasarkan Pancasila. *Jurnal Ilmu Hukum*, 3(1) (2012): 5.
- Fadhilah, Amir. "Struktur dan Pola kepemimpinan kyai dalam pesantren di Jawa." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 8 (2011):
- Fadhilah, Nur dan Khairiyati Rahmah. "Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Anak Dalam Hukum Nasional Indonesia." *Journal de Jure* 4.1 (2012): 49-61.
- Fahmi, A dkk. "Bentuk Penerapan Dan/Atau Penyerapan Hukum Islam Dalam Produk Hukum Daerah Di Madura. *Simposium Hukum Indonesia*." I.1 (2019): 552-564.
- Faisal, A. "Perubahan Sosial Dalam Praktek Poligami Di Indonesia Perspektif Analisis Teori Faktor Independen Neil J. Smelser." *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 1.2 (2016): 5-6.

- Fajar, Mukti dan Ahmad, Yulianto. *Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Farid, Mohtazul. *Hegemoni Patriarki Dalam Poligami Kiai Di Madura*. Diss. Universitas Airlangga, (2017): 1-19.
- Fauzi, M. Lutfi. "Traditional Islam in Javanese society: The roles of kyai and pesantren in preserving Islamic tradition and negotiating modernity." *Journal of Indonesian Islam*, 6.1, (2012): 125-144.
- Fauzi, Niki Alma Febriana. "Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman." *Jurnal Hukum Novelty* 8.1 (2017): 118.
- Fendri, Azmi. "Perbaikan sistem hukum dalam pembangunan hukum di Indonesia." *Jurnal Ilmu Hukum* 2.2 (2011): 1-20.
- Ghofur, Abdul, and Sulistiyono Sulistiyono. "Peran ulama dalam legislasi modern hukum Islam." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49.2 (2015): 265-297.
- Hallaq, Wael B. "From Fatwas to Furu' : Growth and Change in Islamic Substantive Law." *Islamic Law Society* 1.1 (1994): 64
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Dinamika Hubungan Islam dan Lokalitas: Perebutan makna Keislaman di Madura." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 8 (2018):
- Harahap, Ikhwanuddin. "Pluralisme Hukum Perkawinan Di Tapanuli Selatan." *Miqot: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 43.1 (2019): 64-78.
- Hasanah, U dkk. "Pluralisme Hukum Dalam Penyelesaian Sengketa Warisan Pada Masyarakat Madura." *Arena Hukum* 11.1 (2018): 164.
- Hasibuan, Juliana dan Harahap, Hottob. "Pluralisme Hukum Pada Kasus Perkawinan Semarga Pada Etnis Padang Lawas Di Kabupaten Tapanuli Selatan." *Sosial: Jurnal Harmoni*, (2007): 128.
- Hidayat, Ainurrahman. "Karakter orang Madura dan Falsafah Politik Lokal." *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture* 15.1 (2012):1-14.
- Hidayaturrohman, M. "Integration of Islam and Local Culture: Tandhe` in Madura". *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 42.1 (2018): 189-206.

- Huda, Nurul. "Menggeser Paradigma Positivisme Hukum Islam Menuju Pluralisme Hukum Islam." *al Maqashidi* 2.1 (2019): 133-146.
- Ihsan, Muhammad. "Kawin Paksa Perspektif Gender (Studi Terhadap Hak Memilih Calon Suami Oleh Perempuan)." *Saree* 1.1 (2019): 53-69.
- Ilmi, Novinka Quddratul. "Pluralisme Hukum Di Indonesia." (2021).
- Inayati, Inna Noor. "Perkawinan Anak Di Bawah Umur Dalam Perspektif Hukum, Ham Dan Kesehatan." *Jurnal Bidan "Midwife Journal" Volume* 1.1 (2015): 46-53.
- Irianto, Sulistyowati. "Sejarah Dan Perkembangan Pemikiran Pluralisme Hukum Dan Konsekuensi Metodologisnya," *Jurnal Hukum & Pembangunan* 33.4 (2017): 491, <https://doi.org/10.21143/jhp.vol33.no4.1425>.
- Ishak, A. "Ciri-Ciri Pendekatan Sosiologis dan Sejarah dalam Mengkaji Hukum Islam." *Al-Mizan* 9.1 (2013): 62-76.
- John Griffiths, "What is Legal Pluralism?" *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law Number 24, the Foundation for the Journal of Legal Pluralism*, (1986): 34.
- Kurniawan, "Pluralisme Hukum Dan Urgensi Kajian Socio-Legal Menuju Studi Dan Pengembangan Hukum Yang Berkeadilan Sosial." *Yuridika* 27.1 (2012):17-34.
- Kurniawan, Arif . "Kawin Paksa dalam Pandangan Kiai Krpyak," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, no.1(2017):102, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09107>.
- Kurniawan, Arif. "Kawin Paksa Dalam Pandangan Kiai Krpyak." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9.1 (2017): 101-124.
- Kurniawan, E. J. A. "Pluralisme hukum dan urgensi kajian socio-legal menuju studi dan pengembangan hukum yang berkeadilan sosial." *Yuridika* 27.1, (2012): 26.
- Kurniawan, e. Joeni Arianto. "Pluralisme Hukum Dan Urgensi Kajian Socio-Legal Menuju Studi Dan Pengembangan Hukum Yang Berkeadilan Sosial," *Yuridika* 27.1 (2012): 31 diakses Desember 2021, doi: <https://doi.org/10.20473/ydk.v27i1.284>.
- Kuswandi dkk. "Mitos sangkal dalam tradisi pertunangan dini di Madura." *Prosiding Semnas PPM 2018* 1.1 (2018): 1454.

- Maksum, M. "Kedudukan Syariah sebagai sumber hukum positif: Kajian awal atas hukum perkawinan, ekonomi Islam, dan Hukum ketenagakerjaan di Indonesia dan Maroko." *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram*, 15(2) (2016): 281-295.
- Manger, Leif. "Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts", dalam Leif Manger (ed.), *Muslim Diversity Local Islam in Global Contexts*. Richmond: Curzon Press, 1999.
- Maulana, Ridha. "Sistem Hukum Di Aceh Dan Kaitannya Dengan Pluralisme Hukum." *Jurnal Geuthèè: Penelitian Multidisiplin* 2.3 (2019): 325.
- Mohsi, M. "Analisis Perkawinan Paksa Sebagai Tindak Pidana Kekerasan Seksual Dalam Rancangan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Seksual PKS." *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam* 5.1 (2020): 3.
- Muhammad Iqbal, Mahathir. "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia." *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 2.1 (2017).
- Mujib, M. Misbahul. "Memahami Pluralisme Hukum di Tengah Tradisi Unifikasi Hukum: Studi atas Mekanisme Perceraian Adat." *Supremasi Hukum* 3.1 (2014): 19-33.
- Mulyadi. "Agama Dan Pengaruhnya Dalam Kehidupan." *Jurnal Tarbiyah al-Walad* VI.2 (2016): 559-561.
- Munawara, Ellen Meianzi Yasak, Sulih Indra Dewi, "Budaya Pernikahan Dini Terhadap Kesetaraan Gender Masyarakat Madura." *JISIP: Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 4.3. Malang:Tribuwana Tunggadewi, 2015.
- Murdan, "Pluralisme Hukum (Adat Dan Islam) Di Indonesia" *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam Vol 1 No 1* (Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2016), 50.
- Musfiroh, M. R. Pernikahan Dini dan Upaya Perlindungan Anak di Indonesia. *De Jure: Jurnal Hukum dan Syariah*, 8.2 (2016): 64-73.
- Muzzammil, Shofiyullah, et al. "Motif, Konstruksi, dan Keadilan Semu dalam Praktik Poligami Kiai Pesantren di Madura." *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi)* 7.01 (2021): 129-142.
- Nakayama, J.N. Martin. T.K. *Intercultural Communication in Contexts*. New York: McGraw-Hill, 2007.

- Naskur, N. "Hukum Islam dan Pranata Sosial (sebuah Kajian Makna Teks Nash)." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 1.2 (2016).
- Nasrullah. "Islam Nusantara: Analisis Relasi Islam Dan Kearifan Lokal Budaya Madura." *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, 2.2 (2019): 274-297.
- Nasution, Adelina. "Pluralisme Hukum Waris di Indonesia." *Al-Qadha: Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan* 5.1 (2018): 20.
- Natsif, Fadli Andi. "Problematika Perkawinan Anak (Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif)." *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 5.2 (2018): 175-186.
- Oka Parwata, Agung Gede dkk. *Memahami Hukum dan Kebudayaan*. Bali: Pustaka Ekspresi, 2016.
- Pelu, Ibnu Elmi AS, and Jefry Tarantang. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia." *Al Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14.2 (2029): 311.
- Rahmah, Anis Aljalis, Sumadi Sumadi, and Rudi Rudi. "Praktek Nikah Paksa di Desa Cibeureum Kabupaten Ciamis." *Istinbath/ Jurnal Penelitian Hukum Islam* 14.2 (2020): 115.
- Rahmawati, R dkk. (2021). Dampak Poligami Bawah Tangan Terhadap Hak Anak Di Daerah Transmigrasi. *JISIP (Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan)* 5.1 (2021): 357.
- Riadi, M. Erfan. "Kedudukan Fatwa ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (analisis yuridis normatif)." *Ulumuddin Journal of Islamic Legal Studies* 7.1 (2011): 468.
- Rifiani, Dwi. "Pernikahan dini dalam perspektif hukum islam." *Journal de Jure* 3.2 (2011): 128.
- Sa'dan, Masthuriyah. "Poligami Atas Nama Agama: Studi Kasus Kiai Madura." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16.1 (2015): 89-100.
- Sa'dan, Masthuriyah. "Menakar Tradisi Kawin Paksa Di Madura Dengan Barometer Ham." *Musawa; Jurnal Studi Gender dan Islam*. 14.2 (2015): 144
- Saebani, Beni Ahmad. *Sosiologi Hukum*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006.
- Salmah, Syarifah. "Pernikahan Dini Ditinjau Dari Sudut Pandang Sosial Dan Pendidikan," *Al-Hiwar : Jurnal Ilmu dan Teknik*

- Dakwah* 4, no. 6 (21 April 2017): 37, <https://doi.org/10.18592/al-hiwar.v4i6.1215>.
- Sastrodiwirdjo, Dadang. "Ruh Islam dalam KeMaduraan dan KeIndonesiaan." *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture* (2008):
- Setiawan, "Pluralisme Hukum Islam, Sebuah Pembacaan Awal" *Humanika: Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum* 12.1 (2012): 40. Diakses 20 Januari 2022, doi: <https://doi.org/10.21831/Hum.V12i1.3650>.
- Setiyanto, Danu Aris. "Fatwa Sebagai Media Social Engineering (Analisis Fatwa MUI di bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)." *al-Ahkam: Jurnal ilmu Syariah dan Hukum*, 3.1 (2018): 85-106
- Shufiyah, Fauziatu. "Pernikahan Dini Menurut Hadis dan Dampaknya." *Jurnal Living Hadis* 3, no. 1 (8 September 2018): 47-70, diakses Desember 2021, doi: <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1362>.
- Soumena, M Yasin. "Pemberlakuan Aturan Hukum Perkawinan adat dalam Masyarakat Islam Leihetu-Ambon (Analisis Antro-Sosiologi Hukum)" *Jurnal Hukum Diktum* 10.1 (2012): 40-51.
- Suartina, Tine. "Pluralisme Hukum dan Sistem Perkawinan Wong Sikep." *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 16.3 (2014): 399.
- Subekti, Trusto. "Sahnya Perkawinan Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Ditinjau Dari Hukum Perjanjian." *Jurnal Dinamika Hukum* 10.3 (2010): 329-338.
- Suhartono, Slamet. "Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 12.2 (2017): 449.
- Sumardi, Dedy. "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen." *As-Syir'ah Jurnal Ilmu SYariah dan Hukum*, 50. 2, (2016): 481-504.
- Sumardi, Dedy. "Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 50.2 (2016): 482.
- Sumbulah, Umi dan Jannah, Faridatul. "Pernikahan Dini Dan Implikasinya Terhadap Kehidupan Keluarga Pada Masyarakat Madura (Perspektif Hukum Dan Gender),"

- EGALITA (2012). diakses 29 Januari 2022, doi: <https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.2113>.
- Susanto, Edi. "Kepemimpinan Karismatik kyai dalam Perspektif Masyarakat Madura." *Karsa: Jurnal od Social and Islamic Culture* 11 (2007): 30-40.
- Susanto, Edi. "Ruh Islam dalam Wedag Lokal Madura: Kasus Tanian Lancjeng." *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, 14.2 (2008): 142-147.
- Susanto, Edi. Kepemimpinan [Kharismatik] Kyai Dalam Perspektif Masyarakat Madura. *Karsa: journal of social and islamic culture*, 11.1 (2012).
- Sutopo, Umarwan. "Dialektika Fatwa Dan Hukum Positif Di Indonesia: Meneguhkan Urgensi Dan Posisi Fatwa Di Masyarakat Muslim Nusantara." *Justicia Islamica* 15.1 (2018): 103-104.
- Suyono, Kredibilitas Pemuka Pendapat Dalam Tradisi Pernikahan Di Bawah Umur (Pernikahan Dini) Di Madura dalam *Jurnal Media Komunikasi Mediakom* 1.2 (2018): 210.
- Syarifah, M. "Implikasi Yuridis Poligami Bawah Tangan Perspektif UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan." *Jurnal Yustitia* 19.1 (2018): 33.
- Ubbe, A. "Interaksi Antar Hukum Dan Pengaruhnya Terhadap Penerapan Undang-Undang Perkawinan." *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*, 16.2 (2016): 147-156.
- Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar dan A. Intan Cahyani, "Pembaharuan Hukum Dalam Kompilasi Hukum Islam," *Al Daulah : Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan* 5.2 (2016): 304, <https://doi.org/10.24252/ad.v5i2.4850>.
- Ura Weruin, Urbanus dkk. "Hermeneutika Hukum: Prinsip dan Kaidah Interpretasi Hukum," *Jurnal Konstitusi* 13, no. 1 (20 Mei 2016): 98, <https://doi.org/10.31078/jk1315>.
- Wahid, Soleh Hasan. "Pola Transformasi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia." *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 4.2 (2016): 175.
- Wardatun, Atun. "Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis pada Pembayaran Perkawinan Perspektif Pluralisme Hukum." *Al-Ahkam* 28.2 (2018): 147.

- Warits, A., & Wahed, A. "Praktik Poligami Di Bawah Tangan di Desa Laden Kabupaten Pamekasan." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, 9.2 (2014): 223-259.
- Wibawa, I Putu Sastra. "Hukum Tidak Tunggal: Potret Pluralisme Hukum Dalam Pengaturan Kawasan Tempat Suci Pura Uluwatu Di Bali," *Dharmasmrti* 18.1 (2018): 45-53.
- Yunitasari, Esti dkk. "Pernikahan Dini Berbasis Transkultural Nursing Di Desa Kara Kecamatan Torjun Sampang Madura." *Jurnal Ners* 11.2 (2016): 164-169.
- Zaki, M. "Formulasi Standar Masalah Dalam Hukum Islam (Studi Atas Pemikiran al-Ghazali Dalam Kitab Al-Mustasfa)." *Al-Risalah* 13.01 (2018): 27-46.
- Zuhrah, F. "Problematika Hukum Poligami Di Indonesia (Analisis Terhadap UU No. 1 Tahun 1974 Dan KHI)." *Al-Usrah*, 5.1 (2017).

Internet

- <http://lipi.go.id/berita/budaya-Madura-bertahan-dengan-identitas-yang-terselip>. Diakses pada tanggal 15/Pebruari/2021
- <http://www.gurupendidikan.co.id/pranata-sosial/#menu>. Diakses pada hari sabtu, 30 Januari 2021. Banyak para sosiolog yang memberikan perhatian pada persoalan pranata sosial, diantaranya adalah Durkheim, Hetzler, Summer, Bruce J. Cohen, Mac Iver, Page, dan Kornblum.
- <https://docplayer.info/71703220-Pluralisme-hukum-dalam-pengalaman-menggugat-kepastian-dan-keadilan-sentralisme-hukum-1.html>. Diakses pada tanggal 11/Des/2020.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Pluralisme_hukum.
- <https://legalstudies71.blogspot.com/2019/11/pranata-sosial.html>, diakses pada tanggal 04/02/2021.
- <https://tepenr06.wordpress.com/2011/11/16/analisis-komponensial-dan-analisis-tema-kultural-analisis-spradly/> diakses pada tanggal 13 Desember 2019.

<https://www.gurupendidikan.co.id/pengertian-pranata-sosial/>
diakses pada tanggal 04/02/2021.

<https://www.islampos.com/marak-pernikahan-usia-dini-di-sampang-apa-pemicunya-78346/>. Tanggal 21/08/2019.

<https://www.kompas.com/sains/read/2021/05/20/190300123/peringkat-ke-2-di-asean-begini-situasi-perkawinan-anak-di-Indonesia?page=all>. Diakses pada tanggal 15/September/2021

<http://www.google.com/amp/s/jatim.jpnn.com/amp/jatim-terkini/12746/hari-begini-pernikahan-dini-di-jawa-timur-masih-tinggi-ada-1429-per-bulannya>. diakses pada tanggal 20 Juni 2022

<https://www.koranMadura.com/2020/pernikahan-dini-di-pamekasan-tinggi-87-anak-dibawah-umur-ajukan-dispensasi-nikah>. Diakses pada tanggal 15 Juni 2022

<http://www.google.com/amp/s/theconversation.com/amp/lima-strategi-perlawanan-perempuan-Madura-terhadap-perkawinan-dini>. Diakses 18 September 2021

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama Lengkap : Mohsi
Tempat/Tgl Lahir : Pamekasan, 15 Juni 1987
Alamat Rumah : Dsn Masaran, Desa Rek-Kerrek, Kec
Palengaan, Kab Pamekasan
HP : 082332975294
Email : silamohsi@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
 - a. SDN Rek-Kerrek III
 - b. SMP Al-Miftah PPMU Panyeppen
 - c. SMA Al-Miftah PPMU Panyeppen
 - d. STAI Miftahul Ulum Pamekasan
 - e. Institut Agama Islam Negeri Jember
2. Pendidikan non formal
 - a. Madrasa Matholiul Anwar Gunung Tangis
 - b. Ma`had PPMU Panyepen Palengaan Pamekasan

C. Riwayat Pekerjaan

	2015-sekarang	:	Dosen Institut Agama Islam Miftahul Ulum Pamekasan
	2018-sekarang	:	Dosen STEI Walisongo Sampang

D. Karya Ilmiah

1. Hegemoni pluralitas hukum terhadap uu no. 01 tahun 1974 (studi supremasi dan legalitas hukum perkawinan di Indonesia) (Mahakim: *Journal of Islamic Family Law*), ISSN: 2615-8736; Vol 5 No 1 2021
2. Pencatatan Perkawinan Sebagai Rekonseptualisasi System Saksi Perkawinan Berbasis Masalah (Al-Adalah: *Jurnal Syariah Dan Hukum Islam*). ISSN: 2503-1473; Vol 4 No 2. 2019.
3. Konstruksi Hukum Perceraian Islam Dalam Fiqh Indonesia (Ulumuna: *Jurnal Studi Keislaman*) ISSN: 2685-9181; Vol 1 No 2 tahun 2015.
4. Dekonstruksi System Sanksi Dalam Uu No 22 Tahun 1946 Tentang Pencatatan Nikah, Talak Dan Rujuk (Refelektika: *Jurnal Keislaman IDIA Parenduan*).
5. Menakar Manajemen Kolaborasi Wali Kota Surabaya Dengan Umkm Dalam Pandemic Covid-19 Perspektif Maqashid Syariah (Salam: *Jurnal Sosial*)
6. Taqnīn Al-Ahkām (Telaah Sejarah Legislasi Hukum Perdata Islam Dalam Hukum Nasional Indonesia) (Ulumuna: *Jurnal Studi Keislaman*)
7. Analisis perkawinan paksa sebagai tindak pidana kekerasan seksual dalam rancangan undang-undang penghapusan kekerasan seksual pks. (al-Adalah: *Jurnal Hukum dan Politik Islam*), IAIN Bone
8. Pandangan Hukum Islam Terhadap Adat Perkawinan Endogami Masyarakat Sade (Ulumuna: *Jurnal Studi Keislaman*)
9. Telaah fatwa mui no. 10 tahun 2008 tentang nikah di bawah tangan berbasis sadd al-dzarī 'ah dan keadilan gender (al-Nisa` : *Jurnal Kajian Perempuan dan Keislaman*), UIN Khas Jember

10. Konstruksi Ilan Al-Nikah Dalam Fiqh Pancasila (Telaah Pencatatan Perkawinan Perspektif Sad Al-Dzariah) (Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman)
11. Langghar, Kophung Dan Bhaqaf Konservasi Kebudayaan Khazanah Keislaman Madura (Sabda: Jurnal Kajian Kebudayaan), UNDIP Semarang.
12. Menakar Keadilan Gender Atas Perubahan Regulasi Umur Nikah Dalam UUP No 16 Tahun 2019 (prosiding muktamar asosiasi dosen PMII)
13. Pendekatan Normatif Dalam Studi Hukum Islam (Asasi: Juornal of Islamic Family Law), Prodi HKI IAI Miftahul Ulum Pamekasan
14. Profetika Hukum Keluarga Islam Dalam UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual (Asasi: Journal Of Islamic Family Law), Prodi HKI IAI Miftahul Ulum Pamekasan
15. [Urgensi Sosiologi Sebagai Bagian Dalam Dimensi Studi Islam](#) (Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman), IAI Miftahul Ulum Pamekasan
16. Cerai Gugat Dengan Alasan Yang Dibuat-Buat Perspektif Qowaid Al-Fiqhiyah (Asasi: Journal Of Islamic Family Law), Prodi HKI IAI Miftahul Ulum Pamekasan

E. Buku-Buku

1. Hukum Adat dan Realitas Penghidupan, dalam *Hukum Adat*, (Sumatera Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022)
2. Dasar-Dasar Hukum Islam, Dalam *Pengantar Hukum Indonesia*, (Bandung: Media Sains Indonesia, 2020)
3. Hukum Islam (Bandung: Widina Bhakti Persada, 2022)
4. Hierarki Peraturan Perundang-undangan dalam *Hukum Tata Negara Indonesia* (Sumatera Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022)
5. Dasar Hukum Perkawinan Indonesia *dalam Hukum Perdata* (Sumatera Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022)

6. Hukum tata Negara *dalam Pendidikan Ilmu Hukum, Politik, dan Pemerintahan daerah* (Bandung: Media Sains Indonesia, 2021)