

Judul Buku	: Inter-Religious Marriages Among Muslims, Negotiating Religious and Social Identity in Family and Community (<i>Perkawinan Antar Agama di antara Orang-Orang Islam, Menegosiasikan Identitas Agama dan Sosial di dalam Keluarga dan Masyarakat</i>)
Penyusun	: Abdullahi A. An-Na'im (ed.), Rohit Chopra, Jyoti Punwani, Codou Bop, Samnur Vardar
Penerbit	: Global Media Publications, New Delhi
Tahun Terbit	: 2005
Jumlah Hlm.	: 302

Akankah Jannet Masuk Islam?

Perkawinan Antar Agama dan Identitas Komunal
Di Turki, India, dan Sinegal

Jannet dan Akif: Pada tahun 1920-an, Akif, lelaki pengusaha berbangsa Turki, naik sebuah kereta api dari Paris menuju Marseilles. Dia kebagian tempat duduk berhadapan dengan seorang perempuan cantik rupawan berbangsa Perancis, bernama Jannet. Akif berpura-pura membaca koran, meskipun sebenarnya lewat lubang kecil yang ia bolongi dengan rokoknya, Akif terus mengintip Janet sepanjang perjalanan itu. Sesekali mereka berdua bercanda dan akhirnya tak lama beberapa bulan kemudian Janette pindah ke Trabzon, sebuah kota di timur Black Sea Coast, Turki, menjadi isteri Akif.

Republik Turki masih berusia muda saat itu, semuda usia revolusi yang baru dilaluinya. Tak hanya Jannet yang mencicipi kehidupan baru Turki kala itu, segenap penduduk Turki baru melalui sebuah periode Pembaratan (Westernisasi)

dan modernisasi dengan berbagai perubahan yang baru diperkenalkan. Janette menjadi sosok ikon penting di Trabzon tahun 1920-an dengan gaya dan topinya yang nyentrik. Dia tak pernah diminta pindah agama, berganti nama, termasuk oleh suaminya, apalagi oleh ipar-iparnya. Dia dipanggil di kotanya dengan sebutan Madame Akif, sebuah sebutan berbahasa Perancis.¹ Kemanjaannya pada Akif kadang membuat bahan gurauan saudara-saudara iparnya.

Dalam keluarga tersebut, kekristenan Janet tak pernah menjadi bahan omongan, sesuatu yang dianggap tabu. Tak seorang pun membicarakannya, atau menjadikannya pergunjungan. Tiga orang anaknya diberi nama Muslim, disunat, dan dicatat menjadi warga negara Muslim berkebangsaan Turki layaknya keluarga sekuler dan modernis saat itu. Tak

¹ Dalam bahasa Perancis, perempuan yang telah bersuami (nyonya) dipanggil Madame, sementara mereka yang belum bersuami (nona) disebut Mademoiselle.

pernah terbayangkan untuk mendidik mereka berbahasa Perancis. Janette sendiri berbicara bahasa Turki sangat apik, meski dengan sedikit aksen yang khas. Satu-satunya hal dari Perancis yang tersisa di rumah itu adalah urusan masakan, dengan menghilangkan unsur daging babinnya, juga tak sedikitpun memasukkan arak atau minuman alkohol yang lain.

Anak laki-laki keduanya jatuh cinta pada seorang perempuan dari Trabzon. Ayah si gadis menolak mentah-mentah rencana perkawinan anak perempuannya dengan anak laki-laki seorang non-Muslim. Akhirnya, terlepas dari penolakannya, pernikahan tersebut tetap berlangsung.

Akif meninggal setelah usia perkawinannya berumur 28 tahun. Perasaan Janette hancur lebur atas kematian suaminya, menyadarkannya akan sebuah kenyataan yang seolah tak akan mampu ia hadapi. Bahwa sebagai seorang Kristiani pada saatnya kelak setelah ia juga meninggal tak boleh dimakamkan di sisi suaminya yang Muslim. Beberapa minggu setelah itu dia memutuskan pindah agama ke Islam dan kemudian menjalani hidupnya seperti biasa. Janette tak mau balik ke Perancis, hidup di Trabzon menghabiskan sisa hari tuanya, ditemani anak lelaki pertama dan keluarganya. Setelah meninggal, Janette dikubur di samping makam suaminya, dua puluh tahun setelah suaminya meninggal lebih dulu. Di sebuah pekuburan Muslim, dengan sebuah tata cara penguburan

layaknya untuk orang Islam.

Dengan menyuguhkan secara utuh penggalan cerita dari buku Abdullahi A. An-Na'im ini (hlm. 219-220), penulis berharap semoga kita sama-sama bisa merasakan getar kegelisahan An-Na'im. Kita bisa membayangkan sosok Akif dan Jannet adalah orang-orang biasa yang hidup di tengah masyarakat secara wajar.

Ketertarikan Akif muda pada paras cantik Janette bukan sesuatu yang aneh bagi hidup sehari-hari kita dengan mobilitas gerak yang kian kencang, kadang menghasilkan pertemuan tak sengaja terhadap perbedaan. Rumah tangga seorang Muslim dan seorang Kristen awam tersebut tak pernah goyah karena warna perbedaan agamanya. Hampir bisa dipastikan, Akif bukan sosok yang mendalami

Islam secara khusus, demikian pula Janette tak tertarik dengan pernak-pernik rumitnya teologi Kristen. Pantaslah kalau mereka juga tak pernah berpikir untuk mencicipi apa yang disebut kaum New Age dengan istilah perenialitas, *beyond belief* atau lintas batas pengalaman keagamaan. Akif dan Janette tak pernah menteorikan perbedaannya, namun merasakannya sebagai kewajaran manusiawi. Ahli kalam atau kaum teolog modern bersusah payah menemukan konsep "peleburan" perbedaan iman, mencari titik temu. Akif dan Janette membiarkan perbedaannya hidup secara lugas dan utuh apa adanya sepanjang menjalani rumah tangganya.



Jannet baru sadar setelah Akif meninggal. Meski dia hidup di Turki dengan rezim baru yang penuh slogan sekuler, kotak-kotak sosial keagamaan telah terbentuk lama dan mapan. Pemakaman Islam hanya untuk orang-orang Islam, karena dia Kristen, kelak tak bisa disemayamkan di samping suaminya. Akhirnya Jannet memilih pindah agama menjadi Islam, agar nantinya bisa dimakamkan di samping suaminya? Sebagai orang Islam, sebagian kita mungkin bangga melihat orang-orang non-Muslim pindah ke agama kita. Tapi pernahkan kita sadar, dalam kasus Jannet, kepindahannya menjadi Islam adalah sindiran keras terhadap kita yang tak pernah berhasil membuat orang lain bebas dan nyaman sepenuhnya hidup di sisi kita. Seandainya dia diperkenankan berbaring untuk selamanya di sisi kubur suaminya dengan tetap memeluk Kristen, akankah Janette masuk Islam?

Penulis sedang melakukan sebuah riset independen, bersinggung erat dengan fokus bahasan buku ini, pernikahan Muslim-non-Muslim di sebuah kota di Jawa. Penulis kaget melihat praktik administrasi perkawinan Muslim-non-Muslim di negeri kita, khususnya selama hampir dua dekade belakangan ini. Betapa tidak, sistem administrasi kita dengan *enteng* memaksa orang pindah agama karena perkawinan. Bagi mereka yang

mencatatkan perkawinannya di Kantor Urusan Agama (KUA), pihak yang non-Muslim harus pindah menjadi Islam. Sementara bagi yang memilih ke Kantor Kependudukan dan Catatan Sipil (KPPCS), tak ada pilihan lain kecuali pihak yang Muslim harus pindah mengikuti agama calon pasangannya yang non-Muslim. Seperti kasus Janette, mereka pindah agama karena tata sosial memaksanya. Kalau demikian, buku An-Na'im ini bukan saja relevan bagi pengalaman Turki, India dan Sinegal, tapi juga bagi pengalaman kita di Indonesia.

Buku Abdullahi A. An-Na'im ini tak saja mendedahkan sebuah riset di tiga negara Muslim dengan seksama. Tak saja menyuguhkan analisis yang sangat kuat atas hubungan *al-akhwal asy-syahsiyyah*, kolonialisme dan negara Muslim modern. Tapi juga cerita-cerita lugas di tingkat rakyat yang menggugah kesadaran kita. Dengan mengambil fokus pada kajian pernikahan Muslim-non-Muslim, An-Na'im mengajak kita memeriksa tradisi kita sendiri. Tak jarang upaya seperti ini kadang dicurigai sebagai "liberalisme". Namun bukankah kaum "liberal" pun belakangan ini tercengang ketika menyaksikan An-Na'im menyerukan gagasan konsepnya yang anti terhadap konsep masyarakat sekuler.² Menurutnya apa yang kita butuhkan di negara Muslim bukan membersihkan masyarakat dari pengaruh

² Wawancara, "Abdullahi Ahmed An-Na'im: Negara Sekuler Yes, Masyarakat Sekuler No", *Majalah Gatra*, No. 38, 2 Agustus 2007.

agama, tapi mengembalikan keberagaman masyarakat kepada masyarakat sendiri secara otonom. Jadi agama diberi ruang seluas-luasnya tumbuh dan berkembang di tingkat masyarakat, namun peran negara diminimalisir sedemikian rupa. Begitulah kiranya gagasan dasar dia tentang negara sekuler, bukan masyarakat sekuler. Baik kaum “konservatif religius” maupun kaum “liberal sekuler” sama-sama terperangah tentang “jalan ketiga” ini.

Perkawinan Antar Agama dan Identitas Komunal

Buku *Inter-Religious Marriages Among Muslims, Negotiating Religious and Social Identity in Family and Community* terdiri dari satu bagian awal yang ditulis An-Na'im dan tiga bagian lainnya masing-masing membahas hukum perkawinan antar agama di tiga negara Muslim: India, Sinegal dan Turki. Ketiga bagian tersebut diberi judul pertama, *Discovering the Other*; *Discovering the Self: Inter-Religious Marriage among Muslims in the Greater Bombay Area, India* (Mengenal Yang Lain, Mengenal Diri Sendiri: Perkawinan Antar Agama diantara orang Muslim di Wilayah Bombay, India) yang ditulis Rohit Chopra dan Jyoti Punwani. Kedua, *Inter-Religious Marriage in Dakar, Thies and Ziguinchor, Sinegal* (Perkawinan Antar Agama di Dakar, Thies dan Ziguinchor, Sinegal) yang disusun Codou Bop. Dan ketiga, *Inter-Religious Marriage in the Greater Istanbul Municipality, Turkey* (Perkawinan Antar Agama di Kodya Istanbul, Turki) yang ditulis Somnur Vardar.

Di Sinegal, umat Muslim berkisar 94



persen dan umat Kristen berjumlah kira-kira 4 persen. Meskipun mereka memeluk agama-agama besar “dunia”, pada praktiknya mereka masih mempercayai dan mempraktikkan “agama” dan “keyakinan” lokal. Kekristenan di salah satu negeri Afrika Barat ini didominasi oleh Katolik, selaras dengan masuknya koloni Perancis. Sementara umat Muslim hampir semua dari golongan Sunni. Empat kelompok tarekat Sufi yang mulai berkembang sejak akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 masih hidup dengan kuat hingga sekarang: Tijaniyah, Muridiyah, Qadiriyah, dan Layenes. Belakangan ini muncul beberapa sayap Muslim “fundamentalis” di perkotaan yang berjumlah relatif sedikit. Sedangkan di Turki jumlah statistik agama sulit diandalkan, angka dalam sensus 1965 sampai 1999 masih belum menempatkan kelompok minoritas Yahudi dan Kristen dalam hitungan. Umat Muslim terdiri dari

dua kelompok besar, Sunni dan Alevi. Orang-orang Alevi memandang dirinya sebagai Syi'ah Turki. Kelompok minoritas non-Muslim terbesar adalah Yahudi, disusul berbagai aliran Kekristenan seperti Katolik, Protestan, dan Kristen Syria. Minoritas non-Muslim di Turki disebut dengan istilah "kelompok *millet*". Kalau di Sinegal dan Turki, umat Muslim merupakan agama mayoritas, tidak demikian dengan di India di mana Muslim menjadi minoritas. Di negara Asia Selatan ini, umat Hindu berjumlah sekitar 82 persen, sementara Muslim berjumlah kira-kira 12 persen. Sisanya adalah umat Kristen, Sikh, Buddha, dan Jain. Awalnya umat Muslim cukup besar, namun setelah Pakistan memisahkan diri dari India, banyak umat Muslim India bermigrasi ke Pakistan. Kuatnya kasta yang berakar dalam tradisi Hindu India ikut mempengaruhi strata sosial umat Muslim di sana, kelompok kelas atas disebut *ashraf* dan kelas rendah disebut *ajlaf*.

Islam pertama kali dikenal masyarakat Sinegal pada abad ke-11, namun selama abad ini Islam masih dipeluk oleh sangat sedikit masyarakat, terbatas pada kaum elit bangsawan. Pada abad berikutnya secara bertahap kaum pedagang Sinegal menyebarkan Islam lebih luas. Ketika koloni Perancis datang ke wilayah-wilayah yang sekarang disebut Sinegal pada abad ke-17, tak terbendung Katolik ikut masuk dan menyebar di negeri ini. Menariknya, secara bersamaan kemudian Islam malah berkembang luas dan pesat, sebagai bagian dari sikap anti-kolonialisme yang dipersepsi sebagai Barat dan Kristen. Pergulatan

historis kultural bangsa ini menghasilkan dua karakter sosial budaya yang cukup menonjol hingga sekarang. *Pertama*, identitas komunal masyarakat Sinegal "melekat" paling kuat pada sistem kekerabatan-etnik, dibanding dengan identitas-identitas yang lain. Sistem kasta-kasta kuno masih kuat mengalir pada kelompok-kelompok etnik yang eksis hingga sekarang, kecuali pada Joola Casamance kelompok etnik terbesar kelima. Agama rupanya tidak menjadi sistem komunal yang berarti, setidaknya jika dibandingkan dengan sistem etnisitas. Di Sinegal, agama merupakan pilihan individual. Karena itu kalau muncul stigma di masyarakat lebih berakar pada stigma etnik, bukan stigma berdasarkan agama. *Kedua*, sistem sosial dicirikan dengan mendalamnya sistem kekerabatan atau kekeluargaan. Ikatan keluarga hidup sangat kuat melebihi ikatan keagamaan. Sehingga tak mengherankan bila sebuah keluarga beranggota Muslim dan Kristen yang sama-sama mengaku memiliki silsilah nenek moyang yang sama.

Bila diversitas sosial berdasarkan etnik sangat menonjol di Sinegal, tidak demikian dengan di Turki. Di negeri ini diversitas agama jauh lebih kuat dibanding etnik. Yahudi dan Kristen telah lama hidup di Istanbul berabad-abad sebelum penyerangan Sultan Mehmed II tahun 1453 yang akhirnya mengubah Kerajaan Roma Timur menjadi Kerajaan Utsmaniyyah (*Ottoman*). Sebagian besar komunitas Yahudi dan Kristen dari masa lalu tersebut masih hidup hingga kini, seperti yang bergabung ke Sinagog Yahudi Georgia

gereja Georgia Katolik Timur, gereja Bulgaria, gereja Katolik Timur Melkit, gereja Ortodok Yunani, gereja Katolik Yunani, dan gereja-gereja Protestan yang semuanya mencirikan pertemuan antara Kekristenan dengan etnik-etnik di sekitar Asia Kecil hingga Balkan di Barat, Kaukasus di timur sampai Krimea di utara, serta Afrika Utara hingga Semenanjung Arabia di selatan. Kompleksitas keagamaan ini diperkaya lagi setelah Sultan tak lama kemudian mengundang lebih banyak orang-orang Armenia, Yahudi, dan Yunani untuk berdagang di Istanbul. Di masa kekuasaan Sultan-Sultan Utsmaniyah, kaum Yahudi dan Kristen mendapatkan perlindungan. Perlindungan terhadap kaum Yahudi-Kristen berakar pada dua perjanjian lama, satu ditandatangani oleh Nabi Muhammad dan satu lagi ditandatangani oleh Khalifah Umar.³ Yunani menjadi etnik terbesar di kota dan Kristen menjadi minoritas. Sementara Yahudi merupakan minoritas terbesar di kota bahkan juga sebelum pendudukan Kekaisaran Utsmaniah. Meskipun mereka mendapatkan perlindungan, tapi pada kenyatannya tak pernah dipandang sebagai "warga" (*citizens*) secara penuh, melainkan lebih dianggap sebagai *dzimmi*.⁴ Paska Revolusi Yunani 1829 dan selama Perang Dunia I terjadi konflik dan perang antara orang-

orang Yunani dan Turki. Hingga kemudian berdiri Republik Turki pada perang dunia II yang lebih mapan, tahun 1924. Di negeri baru ini orang-orang Yunani (Yahudi-Kristen) yang "tersisa" sekitar 10 persen, selebihnya orang-orang Turki (Muslim).

Islam pertamakali masuk anak benua India sekitar abad ke-8. Sejak saat itu hingga tahun 1343, India dikuasai oleh kerajaan-kerajaan Hindu yang silih berganti penguasa. Sampai akhirnya orang-orang Islam sempat memerintah langsung selama dua abad (1343-1534), dipimpin Sultan-Sultan Gujarat. Pada periode ini mulai tumbuh kuat masyarakat Muslim pribumi India di mana keberadaan sosial, ekonomi, dan budaya mereka secara bertahap terjalin kuat berkat hubungannya dengan kelompok sosial yang lebih luas. Masyarakat Muslim di Bombay paling awal adalah Natia atau Nawait yang merupakan perkawinan silang antara laki-laki Islam Arab dan perempuan Hindu India. Hingga akhir abad ke-19 masyarakat Muslim di India terbagi ke dalam Arab, Memon, Konkani Mohammedan, Bohra, Khoja, Mughal Deobandi, Bareilvi dan beberapa kelompok Muslim Sunni dan Syiah lainnya. Konflik ketegangan keagamaan di negeri bekas jajahan Inggris ini tak saja antara Hindu-Muslim, tapi juga antara Sunni-

³ Tentang dua dokumen perjanjian ini, Abdullahi Ahmed An-Na'im merujuk pada Elcin Macar, *Cumburiyet Doneminde Istanbul Rum Patrikhanesi*, Istanbul: Iletisim, 2003.

⁴ *Zimmi* secara harfiah berarti orang yang dilindungi. Dalam hukum Islam klasik dan khazanah politik, Islam *zimmi* diartikan seseorang yang hidup di sebuah wilayah Muslim yang menjadi pemeluk agama non-Muslim di mana secara resmi agama tersebut "ditoleransi".

Syiah. Kelompok Syiah sering menyindir bahwa kaum Sunni kurang berpendidikan dan terlalu fanatik. Sementara itu kaum Sunni menghina keislaman kaum Syiah hanya separuh, karena kelompok Khoja dan Bohra ikut memperingati upacara Diwali, sebuah tradisi Hindu.

Dari tiga negara yang menjadi studi kasus buku ini, konflik antar agama bisa dikatakan hampir tidak terjadi dalam sejarah modern Sinegal dan sebaliknya terjadi beberapa kali baik di India maupun di Turki. Di tingkat institusi keagamaan, para tokoh agama di Sinegal telah menginisiasi dialog antar agama sejak akhir tahun 1960-an. Tidak hanya di tingkat elit, dialog juga berlangsung di tingkat pemimpin keagamaan lokal dan di desa-desa. Sudah menjadi kebiasaan di antara mereka untuk saling mengundang ketika salah satu pihak mempunyai

perhelatan keagamaan. Sekolah dan klinik kesehatan Katolik yang sangat banyak dan berkualitas juga berperan mendekatkan umat Katolik kepada kaum Muslim dan warga sekitar. Keharmonisan relasi antar agama ini tak selamanya tanpa tantangan. Belakangan ini kelompok-kelompok “fundamentalis” keagamaan mulai bermunculan, meskipun jumlahnya tak seberapa. Kelompok yang pada umumnya muncul di perkotaan tersebut tak saja muncul dari kalangan Muslim, tapi juga Katolik. Bagi kelompok “fundamentalis” Katolik yang tidak sepekat dengan kebijakan dialog dari Vatikan merasa pendekatan dialog menghambat perkembangan Katolik di Sinegal, sebab jumlah umat Katolik tak pernah bertambah.

Konflik antar agama cukup besar pernah terjadi di Turki tahun 1955. Konflik berawal dari rumor bahwa rumah Attaturk di Thessalonica dibom oleh kelompok Nasionalis etnik Yunani. Karena rumor ini muncul kemarahan kaum Muslim di mana eskalasi konflik meningkat menjadi kemarahan terhadap semua kelompok minoritas non-Muslim, terutama Yahudi. Kerusakan yang hanya terjadi dua hari bulan September 1955 tersebut mengakibatkan tak kurang dari empat ribu toko terbakar, dua ribu rumah penduduk terbakar, tiga jiwa meninggal dan tiga puluh orang terluka.⁵ Setelah



janikmataram.files

⁵ Samnur Vardar, “Inter-Religious Marriage in the Greater Istanbul Municipality, Turkey”, dalam Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Inter-Religious Marriages Among Muslims, Negotiating Religious and Social Identity in Family and Community*, (New Delhi: Global Media Publications), hlm. 246.

kudeta militer berlangsung tahun 1960 di Turki, pejabat pemerintah yang terjatuh diadili dan mengaku terlibat dalam konflik tersebut. Sejak saat itu hingga kini tidak pernah terjadi lagi konflik antar agama yang signifikan di Turki. Ada perang sipil yang mengakibatkan cukup besar pemeluk Kristen dan warga Kurdi migrasi ke Istanbul tahun 1980an dan 1990an, tapi tidak memiliki unsur konflik keagamaan.

Kalau konflik antar agama di Turki terakhir terjadi lima puluh tahun lalu, dua konflik antar agama yang sangat besar di India terjadi belum ada lima belas tahun lalu. *Pertama*, konflik terbesar bulan Desember 1992 sampai Januari 1993 yang akhirnya mengarah pada pembakaran Masjid Babri. Konflik ini awalnya bermula dari pemukulan warga Hindu oleh beberapa orang Islam. Setelah diberitakan dalam sebuah koran, pemukulan tersebut mengundang kemarahan orang-orang Hindu. Shiv Sena, sebuah kelompok "fundamentalis" Hindu yang memiliki afiliasi politik, memimpin pengerahan massa dan terjadilah konflik yang mengerikan rakyat. Sebuah laporan menyebutkan terdapat 900 orang meninggal (575 Muslim, 275 Hindu, 45 tak dikenali, dan 5 orang pemeluk agama lain). Jumlah yang luka-luka lebih besar lagi, 2036 di mana

1105 di antaranya Muslim, 893 Hindu dan 38 orang pemeluk agama lain. *Kedua*, sebuah konflik tahun 2002 menyusul terbakarnya sebuah kereta api yang membawa banyak kader RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh) setelah mengikuti upacara keagamaan di sebuah Pura di dekat masjid Babri. Akibat terbakarnya kereta tersebut sejumlah 41 kader RSS meninggal dan sisanya penumpang lain. Kasus ini mengundang kekerasan anti-Muslim yang memakan korban jauh lebih besar. Sejumlah 1000 umat Islam meninggal, sebagiannya terbakar hidup-hidup karena pembakaran kampung-kampung di mana penduduknya beragama Islam.⁶

Dari pembahasan di atas, kita bisa mengetahui sekilas konteks negara-negara di mana An-Na'im dan timnya menyelenggarakan penelitian tentang perkawinan antar agama. Pertanyaan lebih lanjutnya adalah bagaimana hukum perkawinan antara agama di ketiga negara tersebut? Apakah konteks sosial, budaya, dan politik di tiap negara itu mampu mempengaruhi model hukum perkawinan antar agama yang berbeda? Bagaimana perkawinan antar agama dalam tiap konteks tersebut turut membentuk identitas komunal masyarakat?

Geneologi hukum (positif) perka-

⁶ Rohit Chopra dan Jyoti Punwani, "Discovering the Other, Discovering the Self: Inter-Religious Marriage among Muslims in the Greater Bombay Area, India" dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Inter-Religious Marriages Among Muslims*, hlm. 61-63. Dalam kasus korban kekerasan 1992-1993 Rohit Chopra dan Jyoti Punwani mengutip laporan yang ditulis *the Srikrishna Commission* yang diterbitkan tahun 1998. Sementara untuk kasus kekerasan 2002 mengutip Dionne Busha, "The Facts from Godjra", *Frontline*, 2 Agustus 2002.

winan di India berakar pada beberapa kebijakan pemerintah kolonial Inggris pada awal abad ke-18. Ketika sebuah Mahkamah Agung didirikan di Kalkuta tahun 1774 dinyatakan bahwa pemerintah menjamin peradilan hukum personal orang-orang pribumi sesuai hukum tradisi aslinya (*natives*). Pengertian tradisi asli ini mengacu pada dua hal sekaligus: adat dan agama. Namun pada kenyataannya posisi hukum adat tak pernah dipertimbangkan dalam praktik. Termasuk misalnya dalam kasus umat Hindu dan Muslim yang hidup dalam satu adat yang sama. Sehingga pada praktiknya, kebijakan kolonial “membiarkan” sejak awal diferensiasi hukum personal—di mana perkawinan termasuk di dalamnya—berdasarkan agama. Setelah masa kolonial, kebijakan seperti ini diteruskan oleh pemerintah India. Kini, hukum personal warga India dipilah dalam agama-agama seperti Hindu, Islam, Kristen, Parsi, dan Yahudi. Uniknya, agama-agama seperti Buddha, Jain, Sikh dan beberapa gerakan keagamaan baru “Hindu” seperti Brahmo Samaj, Prarthana Samaj, serta Arya Samaj semuanya diklasifikasikan sebagai Hindu di depan hukum. Perkawinan umat Hindu di depan hukum dipandang sebagai sebuah proses sakramen, bukan kontraktual. Karena itu hubungan perkawinan harus diselenggarakan secara sempurna dari tata cara keagamaan seperti dalam upacara *saptapadi* (tujuh tahap mengelilingi api) dan pembacaan mantra-mantra suci. Sedangkan hukum perkawinan umat Islam dipandang sebagai sebuah kontrak sipil berdasarkan hukum Islam.

Agar sebuah perkawinan menurut hukum personal Islam sah harus dihadiri oleh para saksi dalam sebuah pertemuan yang sama.

Hukum personal perkawinan bagi umat Muslim di India berpedoman pada Hukum Penerapan Syariat 1937. Buku ini tidak banyak mengeksplorasi sisi material hukum Syariat tersebut, tapi memberikan indikasi bahwa hukum “sekuler” tetap memberi ruang pada legalisasi perkawinan Muslim-non-Muslim. Di tingkat wacana hukum penerapan syariat, masih banyak dibicarakan perdebatan perkawinan laki-laki Muslim dengan perempuan *kitabiyah*. Di India, *kitabiyah* pada praktiknya diidentifikasi dengan dua kelompok agama, Yahudi dan Kristen, yang kebetulan keduanya memiliki pengikut. Sebagaimana disebut di atas, di India hukum personal dipilah-pilah ke dalam agama-agama yang berbeda. Hukum Perkawinan Hindu 1955 menutup kemungkinan perkawinan antar agama, Hindu-non-Hindu. Sedangkan Hukum Perkawinan Kristen 1872 memperbolehkan perkawinan Kristen-non-Kristen asal perkawinan diselenggarakan dengan tata cara peraturan Kristen. Sebagian pasangan Muslim-Kristen, tanpa menghiraukan unsur gender, pada praktiknya ada yang menikah di gereja dan menggunakan Hukum Perkawinan Kristen 1872. Namun, pada umumnya perkawinan antar-agama, termasuk Muslim-non-Muslim, dipraktikkan di bawah sebuah UU yang disebut UU Perkawinan Khusus 1954. Dalam risetnya di buku ini, Rohit Chopra dan Jyoti Punwani mewawancarai pasangan perkawinan Muslim-non-Muslim,



baik Muslim-Parsi, Muslim-Hindu, Muslim-Jain, dan Muslim-Kristen tentang banyak sisi yang menyangkut perkawinan mereka.

Untuk kasus Turki, Somnur Vardar tidak mendeskripsikan hukum (positif) perkawinan antar agama di Turki. Vardar mengkaji sisi-sisi sosiologi dan antropologis relasi antara kedua pasangan dan lingkungannya. Dari informasi yang ada dalam buku ini kita tetap bisa memastikan bahwa cukup banyak berlangsung perkawinan Muslim-non-Muslim di Turki yang diberi ruang dalam sistem administrasi pemerintah. Di sini Vardar menganalisis cukup banyak kasus perkawinan Muslim-non-Muslim, terutama Muslim-Yahudi dan Muslim-Kristen. Di tingkat keluarga bukan saja perkawinan Muslim-non-Muslim yang mengundang kontroversi, tapi perkawinan antar dua kelompok Muslim terbesar (Sunni-Alevi) kadang juga masih menimbulkan ketegangan.

Sementara itu hukum perkawinan di Sinegal berpedoman pada Undang-

Undang Keluarga 1972. Hukum ini berlaku umum bagi semua warga negara tanpa membedakan agama dan asal (etnik). Dari sepuluh larangan perkawinan, tak satu pun yang menyangkut agama maupun perbedaan agama. Penduduk diberikan tiga pilihan: *Pertama*, menikah tercatat (*registered marriage*). Pernikahan jenis ini diselenggarakan di kantor catatan sipil yang dihadiri kedua mempelai. Dengan dihadiri dua

orang saksi dan seorang pegawai yang mencatat perkawinan mereka. Rupanya sistem ini tidak menekankan unsur perkawinan menurut agama, tapi lebih bersifat pencatatan administrasi. *Kedua*, pernikahan yang disahkan oleh pemimpin agama atau tradisi dengan kehadiran pegawai pencatat perkawinan dari kantor catatan sipil. *Ketiga*, perkawinan tidak tercatat atau hanya diselenggarakan menurut tata cara agama atau tradisi. Karena negara mengakui keberadaan agama dan tradisi, kemudian perkawinan jenis ini pun dianggap sah. Meskipun pada kenyataannya mereka tidak memiliki jaminan hukum sekuat dua jenis perkawinan yang lain. Surat perjanjian pernikahan (*marital declaration*) "terlambat" harus dibuat paling lambat dua bulan setelah perkawinan. Dengan sistem peraturan perkawinan ini membuat perkawinan antar-agama tidak menghadapi masalah di depan hukum. Kalau perkawinan antar agama tidak menghadapi masalah, kesetaraan gender

menghadapi tantangan yang rumit. Poligami merupakan praktik yang biasa di masyarakat Sinegal. Berakar dari tradisi etnik dan pandangan Islam “klasik”, seorang suami Muslim tak jarang memiliki empat orang isteri. Pada praktiknya poligami juga “merembet” ke pemeluk Katolik di mana seorang suami Katolik memiliki lebih dari satu isteri. Tentu mereka menghadapi kesulitan administrasi dari gereja, namun mereka telah terbiasa mempraktikkannya. Satu bagian buku yang ditulis Codou Bop tentang kasus Sinegal ini tidak saja membahas dinamika perkawinan antar agama di masyarakat, tapi juga memberi perhatian pada problem-problem gender di sekitarnya.

Menurut analisis Abdullahi Ahmad An-Na’im, acapkali kita mengasumsikan masyarakat Muslim menjalankan syariah dalam hukum personal atau hukum keluarga secara ketat sebagai sebuah resistensi terhadap hukum “sekuler” yang ada. Hasil penelitian ini mengemukakan bahwa asumsi seperti itu terkadang menyederhanakan masalah dan tak selamanya tepat. Buku ini membuktikan pada praktiknya umat Muslim di Turki, Sinegal dan India semuanya hidup dalam masyarakat yang multi etnik dan multi agama. Oleh sebab itu, terdapat berbagai praktik hukum yang berbeda. Masyarakat Muslim memiliki keragaman hubungan-hubungan terhadap apa yang mereka yakini—*atau setidaknya mereka praktikkan*—sebagai Syariah sebagai sesuatu yang tidak selalu *fixed*. Dengan kata lain, identitas sosial umat Muslim merupakan

bentukan dari sisi-sisi historis dan kontekstual. Perkawinan bukan saja terkait dengan kedua pasangan pengantin. Ikatan keluarga dan kepentingan politik serta ekonomi tak jarang mewarnai sebuah perkawinan. Penelitian ini sangat menarik untuk menilik perkawinan antar agama Muslim-non-Muslim untuk mengerti bagaimana berbagai identitas dipahami, dialami dan dinegosiasikan oleh umat Muslim dalam konteks sosial, hukum dan politik tertentu.

Tak bisa disangkal, sebagian besar negeri yang saat ini didiami oleh banyak umat Muslim adalah negara-negara bekas jajahan bangsa-bangsa Eropa. Menariknya, hukum personal Islam luput dari transformasi kolonialisme. Hukum personal Islam tersebut biasanya menyangkut perkawinan, perceraian, pengasuhan anak dan hukum waris. Sementara di luar hukum personal, semua telah ditransformasikan menurut nalar modern kolonialisme, seperti dalam hal hukum hak milik, hukum dagang, hukum kriminal, hukum administrasi negara, hukum tanah dan lain sebagainya. Setelah kolonialisme berakhir, umat Muslim kini mewarisi keterpecahbelahan hukum. Pada satu sisi hukum personal memakai hukum Islam klasik, di sisi lain dalam hukum non-personal memakai hukum “sekuler”. Pada praktiknya, umat Muslim kalau menikah menggunakan hukum Islam, tapi kalau urusan hak milik menggunakan hukum sekuler. Menurut An-Na’im, kondisi ini membawa paradoks dalam kehidupan umat Muslim kontemporer. Studi ini kurang tertarik untuk bicara “*halal-haram*”

dalam pengertian *fiqih*, tapi lebih mencerminkan sebuah kajian antropologi hukum.

Penutup, Refleksi Pengalaman Kita

Saat ini, penulis sedang melakukan penelitian independen tentang perkawinan antar agama di Indonesia, khususnya menekankan kasus perkawinan Muslim-non-Muslim. Penelitian ini mengkaji dua hal. *Pertama*, menelusuri geneologi hukum perkawinan antar agama di Indonesia sejak masa kolonial hingga era Reformasi. Pada tingkat tertentu, geneologi ini tak bisa dilepaskan dari wacana keagamaan yang dikonstruksi oleh ulama dan organisasi keagamaan di Indonesia tentang perkawinan Muslim-non-Muslim, khususnya pada masa paska kolonial. *Kedua*, mengeksplorasi *life story* beberapa keluarga perkawinan Muslim-non-Muslim yang menekankan pada peristiwa sebelum menikah, respon keluarga, bagaimana menghadapi aturan larangan negara, dan pengelolaan perbedaan agama dalam keluarga, termasuk

pendidikan agama anak. Sebagaimana riset An-Na'im, kajian ini merupakan studi antropologi hukum dengan studi kasus di sebuah kota di Jawa. Sebagai riset yang sedang berjalan, terlalu dini untuk menyusun kesimpulan. Namun ada beberapa hipotesis awal yang sudah mulai bisa dibangun, tentu perlu diuji terus.

Pertama, pada aras wacana keagamaan yang dimunculkan oleh organisasi massa keislaman terjadi trend penutupan peluang perkawinan Muslim-non-Muslim dari waktu ke waktu. NU dalam *bahtsul masail* yang dihasilkan dari Munas 1960 memulai pemunculan wacana, disusul oleh MUI tahun 1980 dan Muhammadiyah tahun 1989. Belakangan ini, MUI mengulangi fatwa tersebut pada tahun 2005. Dalam konteks perkawinan Muslim-non-Muslim di Indonesia, keputusan Munas NU tahun 1960 masih cukup kabur.⁷ Tidak demikian dengan fatwa MUI tahun 1980 dan keputusan tarjih Muhammadiyah 1989. Kedua keputusan keagamaan yang disebutkan terakhir ini dengan tegas menyebut

⁷ Kekaburan ini terutama tidak diikuti oleh penjelasan yang memadai tentang konteks keindonesiaan dalam dokumen *bahtsul masail* tersebut. Lihat: K.H. A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu (1926) s.d. Ketigapuluh (2000)*, Depok: PPRMI-Qultum Media, 2004, hlm. 184-185. Mujiburrahman berusaha mengkaitkan *bahtsul masail* tersebut dengan kepentingan politik NU di mana saat itu NU menjadi partai politik. Kepentingan itu berkenaan dengan perdebatan di tingkat parlemen tentang Rancangan UU Perkawinan yang mulai bergulir sejak awal tahun 1950an. Lihat bab IV "Religion, Family Law, and the State" dalam Mujiburrahman, *Feeling Threatened*, ISIM Dissertation, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007. Penulis cenderung berpedoman pada teks dokumen *bahtsul masail* 1960 di mana tidak menjelaskan secara implisit konteks keindonesiaannya. Isi teks *bahtsul masail* NU tersebut sangat berbeda dalam muatannya dengan fatwa MUI 1980 & 2005 serta hasil tarjih Muhammadiyah tahun 1989.

argumen konteks keindonesiaannya, yakni permasalahan ketakutan perpindahan agama.⁸ Sejauh riset penulis asumsi perpindahan agama tak selamanya dipraktikkan di keluarga perkawinan Muslim-non-Muslim. Lebih jauh sebenarnya tak ada pola yang baku dalam hal (a) apakah salah satu pasangan benar-benar pindah agama atau tidak; (b) kalau terjadi konversi pada satu sisi apakah suami atau isteri yang pindah agama dan di sisi lain apakah pihak Muslim atau non-Muslim yang pindah agama; (c) apakah anak dididik agama sesuai agama isteri atau suami pada satu sisi dan apakah dididik secara Islam atau non-Islam di sisi lain. Banyak faktor yang berperan di sini, termasuk tak jarang bias gender dalam relasi suami-isteri. Hampir bisa dipastikan fatwa dan keputusan-keputusan keagamaan di Indonesia yang “mengharamkan” perkawinan beda agama tidak dilengkapi dengan riset yang memadai. Argumen-argumen dibangun berdasarkan asumsi dan prasangka, alih-alih sebenarnya untuk kepentingan identitas komunal sebagaimana banyak disinggung dalam buku Abudullahi Ahmed An-Na’im.

Kedua, di tingkat hukum positif, kolonialisme Belanda telah menanamkan segregasi hukum Islam-non-Islam sejak lahirnya Staatblad 1982 No. 152 tentang *Priesteradden op Java en Madura* (Peng-

adilan Ulama/Agama di Jawa dan Madura). Segregasi ini diwarisi demikian saja oleh sistem hukum personal pemerintah Indonesia setelah kemerdekaan. Perkawinan antar agama, termasuk Muslim-non-Muslim tetap memiliki ruang di Indonesia sepanjang sejarah kolonial hingga awal tahun 1990. Seperti kasus di Sinegal, hukum perkawinan Indonesia modern pernah mengenal pencatatan sipil perkawinan tanpa unsur agama yang memberikan peluang besar pada legalitas perkawinan antar agama, termasuk Muslim-non-Muslim. Kemungkinan perkawinan Muslim-non-Muslim semakin sempit setelah lahir Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Banyak Kantor Pendaftaran Penduduk dan Catatan Sipil (KPPCS)⁹ tidak mau mencatat perkawinan antar agama, terutama Muslim-non-Muslim. Namun ada sebagian KPPCS tetap “berani” mencatat perkawinan Muslim-non-Muslim sampai sekarang. Dari tiga distrik (kabupaten/kota) yang menjadi fokus riset penulis, satu KPPCS memperbolehkan perkawinan antar agama, termasuk Muslim-non-Muslim. Sementara dua KPPCS yang lain “tidak berani” melakukan hal demikian, bahkan antara pemeluk Katolik dan Kristen, karena di Indonesia secara administratif keduanya dianggap dua agama yang berbeda.

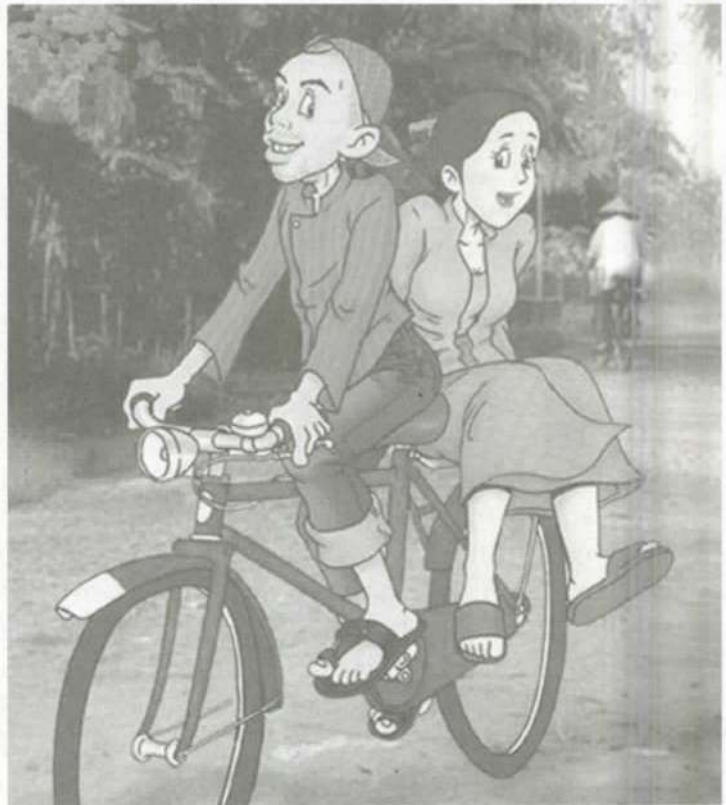
⁸ Tentang Fatwa MUI 1980 dan tarjih Muhammadiyah tahun 1989 bisa dilihat dalam Suhadi, *Kawin Lintas Agama, Perspektif Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LKiS, khususnya bab II.

⁹ Dulu Kantor Catatan Sipil (KCS)

Ketiga, sejauh kajian etnografi penulis, penyempitan dan penutupan kemungkinan perkawinan Muslim-non-Muslim baik dari sisi wacana keagamaan maupun administrasi sipil pemerintahan memunculkan model resistensi umat dan warga negara yang sangat menarik dikaji. Bagi kaum “abangan”,¹⁰ fatwa-fatwa keagamaan seperti “angin lalu” yang tak pernah mereka hiraukan sebab identitas keagamaan bukan satu hal yang dominan dalam identitas dirinya. Sedangkan untuk kaum “santri” mereka mengembangkan “tafsir” keagamaannya sendiri. Resistensi tak saja muncul dari kalangan umat Muslim, tapi juga dari beberapa kiai dan sarjana lokal yang pada satu sisi tidak memiliki hubungan dengan institusi keagamaan “produsen” fatwa keagamaan atau di sisi lain menjaga jarak dengan institusi keagamaan tersebut meskipun mereka memiliki hubungan kultural yang kuat dengannya. Di Jawa bagian barat dan tengah, peran empat kyai (pesantren) dan sarjana (kampus) yang masing-masing

telah menikahkan puluhan atau bahkan ratusan kasus perkawinan Muslim-non-Muslim menjadi fakta resistensi terhadap institusi fatwa keagamaan.

Sementara itu, resistensi warga negara terhadap kantor pemerintahan yang tidak memberikan peluang perkawinan Muslim-non-Muslim dengan mudah dapat disiasati oleh warga negara. Telah lazim terjadi di masyarakat pembuatan Kartu Tanda Penduduk (KTP) mendadak sebelum



¹⁰ Penjelasan mutakhir terbaik tentang konsep masyarakat “abangan” bisa dilihat dalam bab 4 “the Birth of the Abangan” (Lahirnya Abangan) dalam buku M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society, Islamic and Other Visions* (c. 1830-1930), Singapore: NUS Press, 2007, hlm. 84-104.

perkawinan untuk menyesuaikan urusan administrasi agama yang sama kedua mempelai. Ketika KTP pasangan calon suami-isteri sampai hari perkawinan belum selesai, salah satu pasangan bisa menggantinya dengan membuat surat pernyataan pindah agama. Di Kantor Urusan Agama (KUA), tentu yang non-Muslim harus pindah ke Islam. Sebaliknya, di KPPCS pihak yang Muslim wajib pindah ke non-Islam. Temuan penulis menunjukkan fakta menarik tentang pengaruh teologi Islam dalam sistem administrasi perkawinan antar warga non-Muslim. Misalnya di KPPCS, pihak Protestan juga harus menulis surat pindah agama ke Katolik, sebab secara administrasi dianggap sebagai dua agama yang berbeda. Padahal keduanya membolehkan pemberkatan perkawinan (baca: akad nikah) bersama. Pada kenyataannya negara tak punya perangkat sama sekali untuk mengontrol apakah yang bersangkutan benar-benar pindah agama atau sekadar memanipulasi identitas administratif untuk perkawinan.

Akhirnya, perkawinan Muslim-non-Muslim, sebagaimana studi dan buku An-Na'im merupakan subjek studi sosial yang sangat menarik untuk melihat relasi antara perkembangan (hukum) Islam, negara, masyarakat, dan identitas sosial. Pada aras wacana keagamaan, temuan-temuan studi sosial dan humaniora seperti ini menjadi bahan-bahan penting pertimbangan keputusan keagamaan. Hal ini tentu sejauh para pelaku wacana keagamaan mau mendengar hasil-hasil kajian sosial. Dalam bidang keagamaan harus diakui

bahwa kajian sosial tidak memiliki otoritas sekuat kajian atau fatwa keagamaan itu sendiri. Namun, fatwa keagamaan yang tidak mau menilik temuan-temuan sosial acapkali menjadi sesuatu yang tidak dihiraukan oleh masyarakat. Fatwa larangan perkawinan antar agama dengan baik menggambarkan kondisi ini. Pada aras administrasi sistem pencatatan sipil, UU Sistem Administrasi Kependudukan (Adminduk) 2006 telah membuka kemungkinan institusionalisasi perkawinan antar agama, meskipun masih menyisakan diskriminasi. Pada saat bersamaan, saat ini sedang dibahas Rancangan UU Peradilan Agama (RUU PA) yang pada pekem-bangannya akan menutup kemungkinan perkawinan Muslim-non-Muslim. Kalau saja dalam bidang perkawinan antar agama, umat Islam di Indonesia memiliki hak pilih sebagaimana hukum waris untuk mengurus ke Pengadilan Negeri akan menjadi sumbangan penting upaya menghindari manipulasi praktik administrasi dan konversi agama di masyarakat. Indonesia tentu beda dengan Turki, Sinegal maupun India, namun pelajaran penting dari studi di tiga negara tersebut perlu dipertimbangkan. ❖

Suhadi Cholil

Menyelesaikan pendidikan menengah di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Yogyakarta dan melanjutkan studi di Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga sambil menjadi santri kalong di Ponpes Wakhid Hasyim Sleman. Menempuh pendidikan pascasarjana di Prodi Agama dan Lintas Budaya UGM. Selama tahun 1999-2005 menjadi peneliti di Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Yogyakarta. Saat ini mengajar dan bekerja sebagai Kabag Akademik di Prodi Agama dan Lintas Budaya UGM serta aktif menjadi pengurus pengembangan pendidikan tinggi di Ponpes Sunan Pandanaran Yogyakarta. Pada tahun 2007 menjadi peneliti tamu di Asia Research Institute-National University of Singapore.