

**RELASI BUDAYA MINANG DAN AL-QUR'AN  
DALAM PERKAWINAN ADAT DI MINANGKABAU**

**DISERTASI**

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata (S.3)  
untuk memperoleh gelar Doktor bidang Tafsir



Disusun oleh:  
**MUHAMMAD TAUFIQ**  
NIM : 163530010

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2019**

Kesimpulan dari disertasi ini adalah bahwa budaya Minangkabau memiliki hubungan dengan Al-Qur'an dengan mengusung teori relasi. Hal ini berdasarkan deskripsi bahwa tidak ditemukan budaya pernikahan Minangkabau yang bertentangan dengan nilai-nilai universal yang ada dalam Al-Qur'an. Adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK)* merupakan bentuk relasi positif Al-Qur'an dengan budaya Minang dalam bentuk yang sebenarnya.

Sebagai satu kekhasan budaya Minang, matrilineal dipandang pokok persoalan yang memunculkan banyak implikasi, seperti larangan nikah *sasuku*, matrilineal, harta pusaka tinggi. Penulis berbeda dengan tokoh yang menyatakan bahwa matrilineal Minang beserta implikasinya bertentangan dengan nilai-nilai yang dibawa Al-Qur'an.

Hal menarik dari penelitian ini adalah dari perspektif komparasi, tidak ditemukan perbedaan mendasar antara budaya pernikahan di Minangkabau dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an. Bahkan budaya Minang lebih merinci ketentuan umum pernikahan berdasarkan prinsip *raso jo pareso*.

Disertasi ini berbeda dengan tokoh yang memandang sistem kekerabatan matrilineal Minang beserta implikasinya bertentangan Al-Qur'an seperti Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan Hazairin yang menyatakan sistem kekerabatan matrilineal tidak dianut Islam sehingga tidak ada larangan nikah *sasuku*, tidak memakai prinsip matrilineal, serta tidak menganut sistem harta pusaka tinggi, rendah dan pencarian.

Temuan disertasi ini sejalan dengan Syekh Sulaiman Arrasuli, Inyik Rasul, Amir Syarifuddin, Hamka, Khairuddin Nasution, Yaswirman, dan A.A. Navis, yang secara umum berpendapat bahwa Islam tidak menentukan sistem kekerabatan tertentu sehingga matrilineal Minang beserta implikasinya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip universal dalam Al-Qur'an.

Disertasi ini menemukan nilai-nilai universal yang dikandung Al-Qur'an dalam pernikahan Minangkabau, yaitu 1) berporos egaliteranisme, 2) musyawarah dalam prosesi, 3) menciptakan keadilan, dan 4) *ta'awun* dalam pelaksanaan.

Disertasi ini juga menemukan tiga bentuk nilai-nilai pernikahan di Minang menuju *qur'anic culture*; revitalisasi peran kepala rumah tangga, reinterpretasi pola pemilihan jodoh, dan redefinisi eksogami matrilineal.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan menggunakan metode penafsiran *mawdhu'i*, sedangkan data yang digunakan dalam penelitian ini diperoleh melalui *library research*. Tahapan dalam penelitian ini melalui tiga langkah, yaitu tahapan deskripsi komparasi dan tujuan penelitian.

## ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that Minangkabau culture has a relationship with the Qur'an by carrying out the theory of relations. This is based on the description that there is Minangkabau marriage culture that not contradicts universal values found in the Qur'an. Adagium Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK) is a form of positive Al-Qur'an relations with Minang culture in its true form.

As one of the special characteristics of Minang culture, matrilineal is seen as the main issue that has many implications, such as the prohibition of marriage of *sasuku*, matriloal, high treasure heirlooms. The author is different from the character who states that Minang's matrilineal and its implications contradict the values brought by the Qur'an.

The interesting thing from this research is that from a perspective of comparison, no fundamental differences were found between the culture of marriage in Minangkabau and the values contained in the Qur'an. Minang culture even more detailed the general provisions of marriage based on the principle of *raso jo pareso*.

This dissertation is different from figures who view the Minang matrilineal kinship system and its implications as opposed to the Qur'an such as Ahmad Khatib al-Minangkabawi and Hazairin who state that the matrilineal kinship system is not adopted by Islam so there is no prohibition on *sasuku* marriage, does not use matriloal principles, and does not adhere system of treasure heirlooms high, low and search.

The dissertation's findings are in line with Sheikh Sulaiman Arrasuli, Inyiaq Rasul, Amir Syarifuddin, Hamka, Khairuddin Nasution, Yaswirman, and A.A. Navis, who generally believes that Islam does not determine a certain kinship system so that Minang's matrilineal and its implications do not conflict with universal principles in the Qur'an.

This dissertation found universal values contained in the Qur'an in Minangkabau marriage, namely 1) pivoting egalitarianism, 2) deliberation in the procession, 3) creating justice, and 4) *ta'âwun* in implementation.

This dissertation also found three forms of marriage values in Minang leading to a quran culture; revitalization of the role of the head of the household, reinterpretation of matchmaking patterns, and redefinition of matriloal exogamy.

The method used in this study is a qualitative method using the Mawdhu 'interpretation method, while the data used in this study were obtained through library research. The stages in this study go through three steps, namely the stages of comparative description and research objectives.

## الملخص

استنتاج هذه الأطروحة هو أن ثقافة Minangkabau لها علاقة مع القرآن من خلال تنفيذ نظرية العلاقات. يعتمد هذا على الوصف بأنه لا توجد ثقافة زواج Minangkabau تتناقض مع القيم العالمية الموجودة في القرآن. *Syarak Adagium Adat Basandi Syarak* هو شكل من أشكال علاقات القرآن الإيجابية مع ثقافة Minang في شكله الحقيقي.

باعتبارها واحدة من الخصائص الخاصة لثقافة Minang ، يُنظر إلى الأمهات على أنها القضية الرئيسية التي لها العديد من الآثار ، مثل حظر زواج *sasuku* ، *matrilokal* ، الإرث الكبير للكنوز. يختلف المؤلف عن الشخصية التي تنص على أن *matrilineal Minang* وتبعاته تتناقض مع القيم التي جلبها القرآن.

الشيء المثير للاهتمام من هذا البحث هو أنه من منظور المقارنة ، لم يتم العثور على اختلافات جوهرية بين ثقافة الزواج في Minangkabau والقيم الواردة في القرآن. ثقافة Minang أكثر تفصيلاً الأحكام العامة للزواج على أساس مبدأ *raso jo pareso*.

تختلف هذه الأطروحة عن الشخصيات التي ترى نظام القرابة في Minang الأمومية وآثارها على عكس القرآن مثل أحمد خطيب المناغكاباوي والهزارين الذين ينصون على أن نظام القرابة الأمومية لا يعتمد من قبل الإسلام ، لذلك لا يوجد حظر على زواج *sasuku* ، ولا يستخدم مبادئ الزواج الأمومي ، نظام الكنز الإرث عالية ومنخفضة والبحث.

تتوافق نتائج الرسالة مع الشيخ سليمان الراسولي والشيخ رسول وأمير سيارييف الدين وحمكة وخير الدين نصوتي وياسويرمان وأ. أ. Navis ، الذي يعتقد عمومًا أن الإسلام لا يحدد نظامًا معينًا لأقارب الأقارب بحيث لا يتعارض مع Minang وتبعاته مع المبادئ العالمية في القرآن.

وجدت هذه الأطروحة القيم العالمية الواردة في القرآن في زواج مينانجكابو ، وهي: (١) تعزيز المساواة ، (٢) المداولات في المسيرة ، (٣) خلق العدالة ، و (٤) التعاون في التنفيذ.

وجدت هذه الرسالة أيضا ثلاثة أشكال من قيم الزواج في مینانج تؤدي إلى ثقافة القرآن. تنشيط دور رب الأسرة ، وإعادة تفسير أنماط التوفيق ، وإعادة تعريف الزواج خارج الأم. الطريقة المستخدمة في هذه الدراسة هي طريقة نوعية تستخدم طريقة تفسير الموضوعي ، في حين تم الحصول على البيانات المستخدمة في هذه الدراسة من خلال بحث المكتبة. تمر المراحل في هذه الدراسة بثلاث خطوات ، وهي مراحل الوصف المقارن وأهداف البحث

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : **MUHAMMAD TAUFIQ**  
NIM : **163530010**  
Program Studi : **Ilmu al-Qur'an dan Tafsir**  
Konsentrasi : **Ilmu Tafsir**  
Judul Disertasi : **Relasi Budaya Minang dan Al-Qur'an Dalam Perkawinan Adat di Minangkabau**

Menyatakan bahwa :

1. Disertasi ini adalah murni karya sendiri. Pada saat saya mengutip pendapat atau karya orang lain, saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku;
2. Apabila di kemudian hari dalam Disertasi ini ditemukan dan terbukti adanya unsur plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi atas tindakan saya tersebut sesuai dengan ketentuan yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta.

Jakarta, 1 November 2019

Yang membuat pernyataan,



  
**Muhammad Taufiq**



HALAMAN PERSETUJUAN

**RELASI BUDAYA MINANG DAN AL-QUR'AN DALAM  
PERNIKAHAN ADAT DI MINANGKABAU**

**Disertasi**

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir  
Untuk Memenuhi Syarat-syarat Memperoleh Gelar Doktor Tafsir

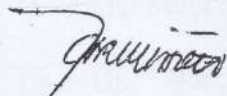
Disusun oleh :  
**Muhammad Taufiq**  
NIM : 163530010

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 1 Mei 2019.

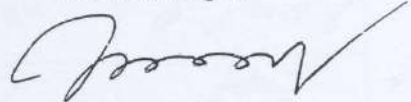
Menyetujui;

Pembimbing I,



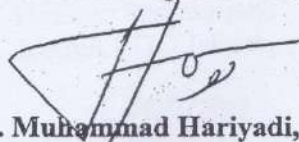
**Prof. Dr. HM. Darwis Hude, M.Si**

Pembimbing II,



**Dr. Abdul Muid N, M.A.**

Mengetahui;  
Plt. Ketua Program Studi,



**Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.**





## TANDA PENGESAHAN DISERTASI

### RELASI BUDAYA MINANG DAN AL-QUR'AN DALAM PERNIKAHAN ADAT DI MINANGKABAU

Disusun Oleh:

Nama : Muhammad Taufiq  
Nomor Induk Mahasiswa :  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang Terbuka pada hari Senin, tanggal 30 September 2019.

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/Pembimbing 1	
2.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji 1	
3.	Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji 2	
4.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji 3	
5.	Dr. Abdul Muid N, M.A	Pembimbing 2	
6.	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, MA.	Sekretaris	

Jakarta, 30 September 2019

Mengetahui

Direktur Pascasarjana

Institut PTIQ Jakarta,

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si



## Pedoman Transliterasi

Arab	Latin
ا	^
ب	B
ت	T
ث	Ts
ج	J
ح	H
خ	Kh
د	D
ذ	Dz
ر	R
ز	Z
س	S
ش	Sy
ص	Sh
ض	Dh

Arab	Latin
ط	Th
ظ	Zh
ع	‘
غ	G
ف	F
ق	Q
ك	K
ل	L
م	M
ن	N
و	W
هـ	H
ء	A
ي	Y

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya جَدَّ, ditulis *jadda*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis

- dengan *û* atau *Û*. Seperti *يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ* (*yâ banî Âdama khudzû zînatakum*).
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah*, asalkan selalu konsisten. Contoh: *السُّهَدَاءُ سَيَدُ خُلُوفِ الْجَنَّةِ* (*asy-Syuhadâ/ al-Syuhadâ Sayadkhulûna al-jannata*).
- d. Huruf *ta marbuthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat ditulis dengan *h*. Jika di tengah kalimat ditulis dengan *t*. Contohnya: *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ* (*Wa aqîmû ash-shalât wa âtu az-zakâh/ wa aqîmu al-shalât wa âtû al-zakâh*).
- e. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya. Misalnya: *إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* (*Inna Allâha Ghafûrun ar-Rahîmu/ al-Rahîmu*).

## **KATA PENGANTAR**

Puji dan syukur, penulis aturkan kehadiran Allah, yang dengan limpahan rahmat dan karunia-Nya penulis diberikan kekuatan fisik dan psikis sehingga dapat menyelesaikan disertasi ini. Shalawat beserta salam semoga selamanya tercurah atas Baginda Rasulullah, SAW., para keluarga, shahabatnya, serta pengikut syari'atnya hingga akhir zaman.

Terselesaikannya disertasi ini berkat adanya motivasi dan dukungan moril dari berbagai pihak, sehingga dapat diselesaikan dengan mulus. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Direktur Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama RI yang telah memfasilitasi penulis untuk belajar di Program Doktor pada Institut PTIQ Jakarta, melalui Program Beasiswa 5000 Doktor;
2. Bapak Prof. Dr. H. M. Nasaruddin Umar, M.A., Rektor Institut PTIQ Jakarta.
3. Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si, Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta sekaligus sebagai Pembimbing;
4. Bapak Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., Plt. Ketua Prodi Ilmu Tafsir pada Institut PTIQ Jakarta;
5. Bapak Dr. Abdul Muid, MA yang telah memotivasi dan membimbing penulis untuk penyelesaian disertasi ini;
6. Ibunda Dr. Hj. Nur Febriani, MA yang sebelum “istirahat sejenak” telah berjasa besar mendorong kami agar dapat menyelesaikan studi tepat waktu;
7. Segenap dosen dan civitas akademika Institut PTIQ Jakarta yang sudah memberikan pelayanan akademik yang maksimal terhadap penulis;

8. Kepala perpustakaan Institut PTIQ Jakarta, Perpustakaan Pascasarjana UIN Jakarta, dan Perpustakaan Umat Islam Iman Jama Lebakbulus yang sudah banyak memfasilitasi penulis dalam penyelesaian disertasi ini;
9. Istri tercinta Resnawati, S.Pd dan tiga anak-anak (Ithfa Riskhal Ilmi, Muhammad Aqil al-Fatih) yang menjadi cemeti bagi penulis agar cepat menyelesaikan pendidikan;, serta anak gadis kecil-ku yang sabar menanti kehadiran abunya ke ranah Minang.
10. Teman-teman Pascasarjana khususnya kelas beasiswa Program 5000 Doktor Kementerian Agama angkatan tahun 2016 yang senantiasa *sharing* tanpa lelah, dan umumnya seluruh pihak yang tidak bisa penulis sebutkan di halaman ini.

Berharap Allah memberikan balasan yang lebih baik kepada semuanya atas segala motivasi yang diberikan kepada penulis, dengan harapan mudah-mudahan disertasi ini memberikan manfaat buat masa depan keilmuan baik dalam tataran keilmuan maupun dalam wilayah praktis.

Jakarta, 9 September 2019.

Penulis,

**Muhammad Taufiq**

## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstraksi Bahasa Indonesia .....	ii
Abstraksi Bahasa Inggris.....	v
Abstraksi Bahasa Arab.....	vi
Halaman Pernyataan Keaslian Disertasi .....	vii
Halaman Persetujuan Disertasi .....	ix
Pedoman Transliterasi .....	xi
Kata Pengantar .....	xiii
Daftar Isi .....	xv
<b>BAB I      PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	17
C. Permasalahan .....	17
1. Pembatasan Masalah .....	17
2. Rumusan Masalah .....	17
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	17
1. Tujuan Penelitian .....	17
2. Manfaat Penelitian.....	18
E. Tinjauan Pustaka.....	18
F. Metodologi Penelitian .....	24
G. Sistematika Pembahasan .....	27
<b>BAB II     DISKURSUS SEPUTAR BUDAYA.....</b>	29
A. Konsep dan Eksistensi Budaya .....	29



1. Konsep Budaya .....	29
2. Eksistensi Budaya: Wujud dan Isi Kebudayaan.....	36
a. Sistem Religi.....	40
b. Sistem Bahasa dan Komunikasi .....	43
c. Sistem Pengetahuan .....	46
d. Sistem Keekerabatan dan Organisasi Sosial .....	48
e. Sistem Peralatan Hidup dan Teknologi .....	51
f. Sistem Ekonomi dan Mata Pencarian .....	54
g. Kesenian dan Keindahan .....	56
B. Adat Sebagai “Sumber” Hukum .....	58
1. Substansi <i>Urf</i> Sebagai Bagian dari Budaya.....	59
2. Adat Sebagai Sumber Hukum Islam .....	62
3. Adat Sebagai Sumber Hukum Adat .....	71
4. Dialektika Adat dan Islam di Nusantara .....	76
C. Budaya Dalam Al-Qur'an .....	79
1. Makna <i>Tsaqâfah</i> Dalam Al-Qur'an.....	79
2. Wujud Budaya Dalam Al-Qur'an .....	82
a. Material .....	83
b. Artefak .....	86
c. Ekspresi Budaya .....	88
3. Kreatifitas Menurut Al-Qur'an: Inti Budaya .....	89
4. Budaya Sebagai Identitas Manusia .....	96
a. Manusia MakhluK Berbahasa .....	97
b. Beragama Sebagai Fitrah Manusia .....	101
c. Manusia Memiliki Fitrah Berekonomi .....	103
d. Keekerabatan Sebagai Sunnatullah .....	106
e. Manusia Sebagai MakhluK Belajar .....	108
f. Manusia Sebagai MakhluK Berkemajuan .....	110
g. Seni dan Keindahan Manusia .....	112
<b>BAB III IDENTITAS BUDAYA MINANG .....</b>	<b>117</b>
A. Memaknai Alam Minangkabau .....	119
B. Minangkabau Dalam Perspektif Sejarah .....	125
1. Minangkabau Pra Sejarah .....	126
2. Periode Sejarah Minangkabau .....	128
C. Sejarah Religiusitas Masyarakat Minangkabau .....	130
1. Minangkabau Sebelum Islam .....	131
a. Kepercayaan Kuno .....	131
b. Hindu dan Budha di Minangkabau.....	133
2. Masuknya Islam ke Minangkabau .....	137
3. Minangkabau Pasca Paderi Sampai Hari Ini .....	142
D. Konsep dan Unsur Budaya Minang .....	149

E. Matrilineal: Identitas Suku Bangsa di Minangkabau .....	153
1. Hakikat dan Identitas Matrilineal.....	154
2. Matrilineal dan Kesetaraan Gender .....	159
3. Nilai Matrilineal yang Masih Dipertahankan .....	168
F. Konvergensi Adat dan Syarak di Minangkabau .....	170
1. Substansi <i>Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah</i> .....	170
2. Prosesi Sinergisitas Adat dan Syarak di Minangkabau	173
3. Implementasi Adat dan Syarak di Minangkabau .....	179
<b>BAB IV   PERNIKAHAN DALAM AL-QUR'AN DAN BUDAYA ..</b>	<b>183</b>
A. Konsep Pernikahan Dalam Berbagai Perspektif.....	184
B. Pernikahan Dalam Al-Qur'an .....	191
1. <i>Lafazh Nikâh</i> Dalam Al-Qur'an .....	193
2. <i>Lafazh az-Zawj</i> Dalam Al-Qur'an	197
C. Pernikahan Sebagai Akad <i>Mîtsâqan Ghalîzha</i> ...	201
D. Pernikahan Perspektif <i>Fuqahâ'</i> .....	206
1. <i>Al-Muharramât</i> Dalam Islam .....	207
2. Mahar dan Pemberian Sebelum Pernikahan... ..	223
3. <i>Khitbah</i> dan <i>Ta'âruf</i> Sebagai <i>Muqaddimah Ziwâj</i>	231
4. Kewajiban Pasca Nikah .....	237
E. Pernikahan Dalam Budaya Minangkabau .....	242
1. Syarat Pernikahan di Minangkabau .....	243
2. Model Perkawinan Eksogami Matrilokal ... ..	245
3. Jenis Perkawinan di Minangkabau .....	247
4. Prosesi Pernikahan Adat Minangkabau .....	252
5. Konsep Nikah <i>Sasuku</i> .....	260
<b>BAB V   PREFERENSI RELASI BUDAYA MINANG DAN AL-QUR'AN DALAM PERNIKAHAN ADAT MINANG.....</b>	<b>271</b>
A. Komparasi Budaya Pernikahan Adat Minang Dengan Al-Qur'an .....	273
1. Pra Akad Nikah .....	275
2. Akad Pernikahan .....	285
3. Pasca Akad Nikah .....	285
B. Nilai-Nilai Universal Al-Qur'an Dalam Pernikahan Adat Minangkabau .....	292
1. Relasi Universalitas Al-Qur'an dengan Budaya Lokal .	292
2. Nilai Universalitas Al-Qur'an Dalam Pernikahan Minangkabau .....	296
a. Berporos Egalitarianisme .....	297

b. Musyawarah Dalam Prosesi .....	304
c. Menciptakan Keadilan.....	308
d. <i>Ta'âwun</i> Dalam Pelaksanaan .....	312
<b>C. <i>Qur'anic Culture</i> Dalam Budaya Pernikahan Minang Kabau.....</b>	<b>316</b>
1. Konsep Dan Identitas <i>Qur'anic Culture</i> .....	317
a. Tauhid Sebagai Proses Ajaran.....	321
b. Sejalan Dengan Nilai Kefitrahan.....	323
c. Membawa Misi Rahmatan Lil'alamin.....	326
2. Dimensi Pernikahan Adat Minangkabau Menuju <i>Qur'anic Culture</i> .....	328
a. Revitalisasi Fungsi Kepala Rumah Tangga .....	330
b. Reinterpretasi Pola Pemilihan Jodoh .....	336
c. Redefinisi Eksogami Matrilokal .....	338
<b>BAB VI PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan .....	339
B. Saran .....	340
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>341</b>

## **BAB I PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Setiap suku bangsa terutama masyarakat adat (*indigenous peoples*)<sup>1</sup> diyakini memiliki filosofi hidup sebagai kekhasan identitas sosial yang menjadi dasar *world view*nya.<sup>2</sup> Indonesia sebagai negara kepulauan dihuni banyak masyarakat adat yang hidup bersuku dan berkelompok. Terdapat empat suku besar di Indonesia, yaitu Jawa, Sunda, Madura, dan Minangkabau. Semuanya tentu memiliki ciri-ciri dan filosofi hidup, seperti

---

<sup>1</sup> Istilah *indigenous peoples* diadopsi dan diterjemahkan menjadi masyarakat adat. Dari kata ini muncul istilah *indigenous and tribal peoples* yang berarti masyarakat hukum adat dan masyarakat tradisional. Kedua istilah itu sejalan dengan istilah yang dipergunakan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (HAM) dan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. Muazzin, Hak Masyarakat Adat (*Indigenous Peoples*) atas Sumber Daya Alam: Perspektif Hukum Internasional, dalam *Jurnal Ilmu Hukum* Padjajaran, Volume 1- No 2 - Tahun 2014, hal. 323.

<sup>2</sup> Menurut Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) bahwa ada 2.332 komunitas adat di Indonesia yang memiliki kekhasan identitas sosial berdasarkan tradisi, yang menjadi basis cara pandang dan cara hidup masyarakat tersebut. Identitas ini membentuk tata nilai, religiusitas dan budaya masyarakat adat. Selain itu, banyaknya populasi masyarakat adat hidup pada wilayah terpencil menjadi faktor penguat eksklusifitas masyarakat adat dalam relasinya dengan kelompok sosial lain. <https://geotimes.co.id/opini/masyarakat-adat-dan-upaya-inklusi-sosial/>. Diakses tanggal 2 Januari 2019.

Minangkabau<sup>3</sup> yang memiliki adagium budaya *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* (selanjutnya disingkat: ABS- SBK).<sup>4</sup>

Dalam tataran filosofis, berdasarkan adagium di atas, sejatinya budaya Minangkabau sejalan dengan Al-Qur'an. Segala sesuatu yang menjadi budaya masyarakat Minangkabau termasuk adat tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam Al-Qur'an. Bukankah landasan budayanya adalah syarak (*syari'at*) yang bersumber dari Al-Qur'an. Sebaliknya, jika ada ketentuan adat dan budaya Minangkabau yang bertentangan dengan Al-Qur'an, maka budaya tersebut bukanlah budaya Minangkabau dalam arti yang sebenarnya. Budaya yang sejalan dengan Al-Qur'an dan tidak ditemukan nilai-nilai yang bertentangan dengan Al-Qur'an penulis istilahkan dengan budaya qur'ani (*qur'anic culture*). Sebaliknya budaya yang tidak sejalan dengan Al-Qur'an, penulis sebut dengan budaya "jahiliyah".<sup>5</sup>

Sebagai satu teka-teki sosiologis, seperti komentar Bosquet yang dikemukakan Hadler,<sup>6</sup> Minangkabau tidak bisa dilepaskan dari tiga domain, yakni orang Minang penganut Islam yang taat, pengguna sistem kekerabatan matrilineal terbesar di dunia, dan memiliki tradisi merantau. Azra menyatakan, orang Minang adalah kelompok etnis yang sangat terkenal di Indonesia, terutama karena keahlian berdagang dan penetrasi intelektual mereka dengan tiga ciri-ciri besar: kepegangan yang kuat terhadap Islam,

---

<sup>3</sup> Minangkabau merupakan wilayah etnis-geneologis dari salah satu suku bangsa di Indonesia yang kultur dan sistem sosialnya dapat dibedakan dengan suku atau etnis lainnya dari sisi garis keturunan. Sementara Sumatera Barat salah satu nama dari wilayah administrasi pemerintahan di Indonesia. Suku Minangkabau mendiami sebagian besar daerah Sumatera Barat dan sebagian kecil berada di luar daerah administrasi pemerintahan Sumatera Barat, seperti di daerah Riau, Jambi, dan Bengkulu. Kamardi Rais, dalam <http://www.mantagibaru.com/2014/09/adat-perkawinan-di-minangkabau.html>. Diakses pada 25 November 2018.

<sup>4</sup> Adat yang tumbuhkembang di Minangkabau merupakan adat yang secara prinsip bersendikan hukum Islam (*syari'at*). Meskipun ada yang berpendapat 'syarak' dalam adagium tersebut tidak selamanya berarti hukum Islam yang bersendikan Al-Qur'an. Bagi kalangan tertentu menyebutkan kitabullah secara umum yang ditujukan tidak saja Al-Qur'an, akan tetapi semua kitab yang pernah diturunkan Allah seperti Taurat, Injil, Zabur dan shuhuf kepada para nabi dan rasul. Pendapat ini tidak berbasis data karena tidak semua kitab dan agama tersebut memiliki sejarahnya di Minangkabau.

<sup>5</sup> Yang penulis maksud dengan budaya jahiliyah adalah budaya yang bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam, baik pelanggaran besar yang berakibat kekafiran atau pelanggaran kecil yang tidak berakibat kekafiran. Budaya seperti ini diwarisi dari masyarakat sebelum Islam dan berlanjut sesudah masuknya Islam. Menurut Karen Armstrong, jahiliyah berarti barbarisme masa pra Islam yang senantiasa menjadi musuh bagi keimanan. Karen Armstrong, *Sejarah Islam: Telaah Ringkas-Komprehensif Perkembangan Islam Sepanjang Zaman*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, 2014, hal. 237-238.

<sup>6</sup> Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus; Matriarkat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*, terj. Samsudin Berlian. Jakarta: Freedom Institute, 2008, hal. xxxiii.

kepatuhan terhadap sistem matrilineal, dan kecenderungan yang kuat untuk merantau atau migrasi.<sup>7</sup> Tiga karakter tersebut sebagai pembeda suku Minang dari suku yang lainnya di Indonesia. Dalam penelitian ini penulis mengkaji keislaman orang Minang dan sistem kekerabatan matrilineal. Secara prinsip ketiga identitas tersebut di atas memiliki relasi dalam pembentukan kehidupan berbudaya khas ala Minangkabau.

Sebagai komunitas yang suka melakukan migrasi, orang Minang memiliki sifat dinamis dan adaptatif. Ungkapan “*dima bumi dipijak, disinan langik dijunjung* (dimana bumi diinjak, maka disana langit dijunjung) merupakan bentuk kemampuannya beradaptasi dengan lingkungan yang dihadapinya. Karakter itulah sebagai modal awal bagi orang Minang pergi merantau atau imigrasi.<sup>8</sup> Disebabkan karakter dasar itu, orang Minang termasuk suku bangsa yang siap menerima perubahan dan hidup penuh tantangan. Benar ungkapan Christine Dobbin bahwa Minangkabau merupakan sebuah etnik yang cepat tanggap terhadap pembaharuan dan perubahan.<sup>9</sup> Sifat adaptatif dan dinamis tersebut memiliki relasi terhadap pembaharuan dan perubahan budaya yang melekat dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Dari perspektif historis, pertemuan budaya Minang dan agama Islam (Al-Qur'an) telah melalui proses yang panjang. Hal ini sekaligus sebagai pembeda bentuk relasi Islam di Minangkabau dengan Islam yang ada di daerah lain di nusantara.<sup>10</sup> Menurut Ramayulis, ada tiga tahapan proses

<sup>7</sup> Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Surat Tradisional Dalam Transisi dan Modernisasi*, Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2017, hal. 31.

<sup>8</sup> Merantau merupakan suatu proses dan pola migrasi suku bangsa Minangkabau. Menurut Mochtar Naim adalah institusi sosial pada masyarakat Minangkabau yang *build in* dalam budaya mereka. Merantau merupakan proses meninggalkan kampung halaman dengan kemauan sendiri untuk jangka waktu lama atau tidak, dengan tujuan mencari penghidupan menuntut ilmu atau mencari pengetahuan, biasanya dengan maksud kembali pulang. Mochtar Naim, *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984, hal. 3.

<sup>9</sup> Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847*, Jakarta: INIS, 1992, hal. 379.

<sup>10</sup> Menurut teori yang dikemukakan Taufik Abdullah tentang tiga varian Islam Nusantara dengan corak dan keunikannya masing-masing diantaranya: a) Varian Jawa, terjadi proses akulturasi antara Islam dan budaya yang sama-sama kuat. Varian Islam Jawa menggambarkan hasil proses rekonsiliasi antara identitas, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam ini dengan sebutan “Sintesis Mistik”. b) Varian Minangkabau, lahir dari “Negosiasi Islam dan Adat” sebagai wilayah yang sangat kental nuansa Islam dan adat membuat warna dalam varian Islam di Minangkabau tidak lepas dari konflik antara dua pihak yang memberi peranan tersebut. c) Pola Gorontalo, dengan proses Islamisasi yang berbeda dengan kerajaan-kerajaan di Nusantara pada umumnya. Sejak periode awal perjumpaan Islam dengan budaya Gorontalo lebih berwujud “Integrasi antara Islam dan Adat”. Dalam bahasa lain, Taufik Abdullah membedakan tiga pola Islam masuk ke Indonesia yaitu *pertama*,

penyatuan Islam dengan budaya Minangkabau,<sup>11</sup> yaitu: Tahap pertama, adat dan syarak (Islam) berjalan sendiri-sendiri dalam batas yang tidak saling mempengaruhi dengan filosofi adat “*Adat Basandi Alur dan Patut- Syarak Basandi Dalil*” (adat berdasarkan aturan dan kepantasan, syarak berdasarkan dalil). Maksud dari ungkapan di atas adalah adat berdasarkan kepada jalur dan kepatutan sementara syarak (agama Islam) berdasarkan kepada dalil yang terdapat dalam Al-Qur’an dan Sunah Rasul.<sup>12</sup> Pada tahap ini, Islam diterima masyarakat Minang sebagai keyakinan meskipun berada pada posisi yang sama dengan adat. Adat dan Islam diterima sebagai *way of life* meskipun memiliki ranah yang berbeda. Adat mengatur hubungan sosial kemasyarakatan, sedangkan Islam mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Dari sisi ini mulai terjadi kemajuan beragama masyarakat Minang dari yang sebelumnya yang hanya berpedoman kepada alam sebagai sumber kebenaran yaitu *alam takambang jadi guru*.

Islam dan adat berjalan sendiri-sendiri secara paralel. Artinya Islam berjalan apa adanya tanpa dipengaruhi adat dan begitu juga sebaliknya tanpa terjadi asimilasi antara keduanya. Hal ini berarti bahwa orang Minang dalam aktifitas agamanya, terutama dalam bidang akidah dan ibadah berpedoman kepada syarak, sementara dalam bidang sosial masih mengikuti pola budaya lama.<sup>13</sup> Pada tahap ini, telah terjadi islamisasi Minang dalam cakupan terbatas. Perkawinan masih menganut ketentuan adat tanpa memperhatikan ketentuan syarak.

Ketika Islam telah diterima sebagai agama dan dipraktekkan dalam ranah terbatas serta masyarakat mengamalkan Islam dan adat secara simultan dalam ranah yang berbeda, maka mulai terasa eksistensi Islam sebagai panduan hidup sehingga timbul keinginan dari tokoh masyarakat untuk menghubungkan adat dan Islam secara simetris. Dalam konteks ini muncul adagium *Adat Basandi Syarak-Syarak-Basandi Adat (ABS- SBA)*/ (adat bersandikan kepada syarak dan syarak bersandikan kepada adat). Pepatah

Pasai; *kedua*, Malaka, Pattani, Gowa-Tallo dan Ternate; *ketiga*, pola Jawa. Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987, hal. 1-9.

<sup>11</sup>Ramayulis, Traktat Marapalam “*Adat Basandi Syara’- Syara’ Basandi Kitabullah*” Diktum Karamat Konsensus Pemuka Adat dengan Pemuka Agama dalam Memadukan Adat dan Islam di Minangkabau Sumatera Barat, Dalam *Jurnal Teologia*, tahun 2011, hal.7-10; Amir Syarifudin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung, 1984, hal. 137.

<sup>12</sup>Keislaman orang Minangkabau pada tahap pertama sangat dipengaruhi oleh budaya yang telah mengakar di tengah masyarakat sehingga mereka merasa “terusik” dengan kehadiran Islam apalagi pada bagian tertentu terjadi pertentangan antara adat Minangkabau dengan agama Islam. Islam di Minangkabau pada tahap ini seperti agama Islam ketika pertama kali disebarkan Nabi Muhammad di Mekah.

<sup>13</sup>Amir Syarifuddin, *Adat Basandi Syara’, Syara’ Basandi Kitabullah*, disampaikan pada seminar, *Reaktualisasi Adat Basandi Syara’, Syara’ Basandi Kitabullah*, di Bukittinggi, 22-23 Januari 2000, hal. 7.

adat ini mengandung arti bahwa adat dan syarak saling membutuhkan antara satu dengan yang lain tidak dapat dipisahkan. Syarak dan adat memiliki ekualitas dalam memainkan perannya, dimana masing-masing berfungsi sebagai landasan.<sup>14</sup>

Pada tahap ini, salah satu pihak menuntut haknya kepada pihak lain, sehingga keduanya sama-sama diperlakukan tanpa menggeser posisi yang lain; bahkan dalam realisasinya salah satu pihak menyandarkan kepada pihak yang lain. Hal ini membuktikan bahwa adat dan syarak saling membutuhkan dan tidak dapat dipisahkan. Pemberlakuan keduanya secara sekaligus tidak dipungkiri telah terjadi ketidakseimbangan, karena seseorang pada waktu yang sama harus mematuhi dua kewajiban yang berbeda yaitu adat dan agama.<sup>15</sup> Dari sisi epistemologis, budaya dan Al-Qur'an memiliki perbedaan mendasar. Al-Qur'an berasal dari Allah, kebenarannya absolut, bersifat final, abadi dan tidak mengenal perubahan dan ajarannya bersifat teologis. Sedangkan budaya bersumber dari manusia, bersifat partikular, relatif dan temporer sehingga bersifat antropologis.<sup>16</sup>

Budaya dan Islam saling mempengaruhi sehingga tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lain. Pepatah ini secara kongkrit tercermin dalam arsitek atap masjid atau surau di samping berbentuk kubah di bagian tengah, juga dilengkapi dengan atap *bagonjong* di bagian tepi ke tepi. Dalam bentuk perkawinan, Islam melarang perkawinan karena adanya hubungan *nasab*, maka adat menambah aturan berupa larangan nikah *sasuku* karena dianggap bersaudara yang dari nenek yang sama.<sup>17</sup> Dari sisi ini dapat dipahami telah terjadi "islamisasi" budaya secara perlahan meskipun belum terjadi islamisasi secara komprehensif.

Ketika relasi Islam dan budaya Minang dalam bentuk islamisasi adat budaya, maka ada kalangan tertentu yang merasa terusik dan memandang telah terjadi "penjajahan" secara sistematis terhadap adat Minang. Islam tidak lagi menyelamatkan, akan tetapi Islam dengan panduan kitab suci Al-Qur'an telah mengubah adat yang telah berurat berakar. Islam menata kebiasaan yang kurang baik dengan ketentuan agama yang sejalan dengan fitrah manusia. Jika budaya adu kerbau, sabung ayam, berjudi, dan minuman tuak

---

<sup>14</sup>Pada tahap ini mulai terjadi penyesuaian antara ajaran Islam dan budaya Minang. Islam diterima masyarakat sebagai agama meskipun adat yang telah lama berakar tidak bisa ditinggalkan. Daya adaptabilitas Islam mengakibatkan budaya Minang semakin diperkuat dengan adat. Perbenturan akan terjadi ketika tokoh adat atau tokoh agama saling mempertentangan antara satu dengan yang lain.

<sup>15</sup>Amir Syarifuddin, *Adat Basandi Syara'...*, hal. 7-8.

<sup>16</sup>Muhammad Qarib, *Solusi Islam, Mencari Alternatif, Jawaban terhadap Problem Kontemporer*, Jakarta: 2010, hal. 135.

<sup>17</sup>Safwan Rozi, *Negosiasi Islam Kultur Dalam Gerakan Paderi Rao Di Sumatera Tengah (1820-1833)*, dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 6, Nomor 1, Juni 2012, hal. 99.



masih dibiasakan, maka Islam sebagai landasan budaya memperbaiki penyimpangan yang bersifat fundamental. Kelompok yang seperti ini disinyalir Al-Qur'an sebagai pengagung budaya yang tetap kukuh dengan apa yang sudah ada, sebagaimana dalam banyak ayat Al-Qur'an,<sup>18</sup> diantaranya dalam surat al-Baqarah/2: 170:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ  
 آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (170)

“dan dikatakan kepada mereka ikutilah apa saja yang diturunkan Allah kepadamu mereka menjawab bahkan kami (hanya) mau mengikut apa yang telah terbiasa atas nenek moyang kami”

Ayat di atas turun berkaitan dengan ajakan rasul kepada orang Yahudi agar masuk Islam agar menjauhi berbagai bentuk kekafiran yang membudaya dalam kehidupannya. Akan tetapi orang Yahudi menolak ajakan tersebut dengan mempertahankan prinsip-prinsip budaya yang diwarisi dari nenek moyangnya.<sup>19</sup> Menurut Ibnu Taimiyyah, setiap orang yang tidak mau mengikuti dalil Al-Quran dan Sunnah, enggan mentaati perintah Allah dan Rasul-Nya lalu menjadikan adat dan tradisi nenek moyang dan masyarakat yang mereka temui sebagai “syariat” kehidupan, maka orang itulah yang benar-benar jahiliyah. Celaan yang sama juga ditujukan kepada orang yang mengetahui kebenaran, lalu mereka berpaling darinya yang pada akhirnya mengikuti adat istiadat yang telah mengakar dalam kehidupannya.<sup>20</sup> Jika budaya telah terinternalisasi dalam diri seseorang, maka mereka sulit mengubahnya, meskipun mereka tidak memahami keakurasian budaya tersebut.<sup>21</sup>

Dialektika Islam dan budaya Minang pada tahap selanjutnya, terjadi penyatuan budaya dan syarak di Minangkabau melalui konsensus bersama antara kaum adat dan kaum agama di Bukit Marapalam pada tahun 1837 yang dikenal dengan “*Traktat Marapalam*”<sup>22</sup> (Perjanjian Bukit Marapalam).

<sup>18</sup>Dalam surat al-Maidah/5: 104, QS. Luqman/31: 21, diungkap sikap orang jahiliyah yang kokoh dengan pendiriannya, dimana mereka menyatakan “cukuplah bagi kami apa yang kami peroleh dari nenek moyang kami atau cukup bagi kami ajaran nenek moyang kami”.

<sup>19</sup>Wahbah Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr...*, Juz II, hal. 73-74; Menurut Abu Su'ud objek yang dituju dalam ayat ini ada dua kemungkinan kelompok manusia yaitu orang musyrik dan orang-orang Yahudi. Kedua kelompok ini dipandang menolak ajaran yang disampaikan Nabi Muhammad dan mereka memilih untuk mengikuti ajaran yang mereka terima dari nenek moyangnya. Abu Su'ud, *Tafsîr al-Alâmah Abi Su'ûd aw Irsyâd al 'Aql al Salîm ila Mazaya al- Kitâb al-Karîm*, t.tp, Dar al Fikr, t.th, Juz I, hal. 223.

<sup>20</sup>Taqiyuddin Ahmad bin Taimiyyah, *Majmû' al-Fatâwa*, Jilid XX, Pakistan, Dar al-Wafa', 2005, hal. 225.

<sup>21</sup>Hamka, *Tafsîr al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1983, hal. 68-69.

<sup>22</sup>Tidak ada bukti tertulis tentang kepastian peristiwa kepastian waktu, tempat, dan pelaku peristiwa pencetus piagam sumpah satie Bukik Marapalam. Namun masyarakat

Paderi memiliki peran strategis dan kontribusi dalam mewujudkan kesepakatan tersebut<sup>23</sup> sehingga melahirkan aporisme “*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*” yang diimplementasikan dengan *Syarak Mangato, Adat Mamakai* (SM-AM/ apa yang dikemukakan oleh syarak dilaksanakan oleh adat)<sup>24</sup> menjadi acuan masyarakat Minangkabau dalam menata budaya.

Terjadinya relasi adat dan Islam dalam budaya Minang setelah sebelumnya berurat berakar berbagai macam budaya yang tidak dilandasi dengan Al-Qur’an merupakan bentuk kemajuan berislamnya orang Minang. Posisi Islam yang bersumber dari wahyu mendapat tempat tertinggi di samping adat. Kebiasaan lama yang bernuansa “jahiliah” dihapus dengan kebenaran agama yang berasal dari Al-Qur’an. Adat menjawab nilai-nilai yang terdapat dalam Islam. Aporisme “*syarak mangato adat mamakai*” (syarak menyatakan dan adat mengimplementasikan) sebagai garansi kepatuhan adat terhadap aturan Islam. Berbeda dengan Ter Haar dengan teori resepsinya bahwa syarak yang diakui dan diterima adat adalah syarak yang sudah masuk dalam kelembagaan adat dan disetujui oleh para penghulu adat. Pada tahap ini terkesan, adat adalah syariat Islam dan telah terjadi islamisasi secara komprehensif. Adat, masyarakat dan fungsionaris Minang telah masuk Islam secara *kâfah* yang sejalan dengan semangat surat al-Baqarah/2: 208.

Berpijak kepada pemaparan di atas tergambar kesuksesan gerakan Paderi berhasil mengislamkan ideologi adat Minang. Agama Islam dapat dijadikan landasan utama dalam segenap aktifitas adat dan budaya. Menurut Esten sebelum terjadi islamisasi adat, untuk menetapkan “*alua*” dan “*patuik*”

---

meyakini bahwa Piagam Sumpah Satie Bukik Marapalam atau lebih populer disebut sumpah satie Bukik Marapalam merupakan kesepakatan para pemuka adat dan ulama di puncak bukit itu masa perkembangan Islam di Minangkabau. Konsensus ini didasari sifat egaliter masyarakat Minangkabau yang memegang teguh kesetaraan. <https://palantaminang.wordpress.com/2008/04/07/piagam-sumpah-satie-bukik-marapalam>. Diakses tanggal 2 Juli 2018.

<sup>23</sup>Paderi merupakan gerakan pembaharuan dalam bidang agama yang dilakukan oleh beberapa tokoh muda Minang yang kembali dari Arab. Secara politis, kaum Paderi tidak sukses dalam berperangan melawan kaum adat yang bersatu dengan kaum tua yang memperoleh legalitas dari tokoh adat dan Belanda itu. Sementara dari sisi kultural, kaum muda telah memperoleh apa yang mereka inginkan dalam perjuangan itu. Kemenangan ini adalah adanya komitmen kolektif para fungsionaris adat untuk menjadikan Islam sebagai ideologi dan landasan konsepsi adat. Kontroversialitas antara pemuka agama yang beraliran lunak (*over tolerance*) yang biasa disebut *kaum tuo* (kaum tua) yang kemudian didukung oleh fungsionaris adat, dengan pemuka agama yang cukup radikal, yang biasa disebut dengan *kaum mudo* (kaum muda) yang akhirnya menimbulkan benturan fisik. Amir Syarifuddin, *Adat Basandi Syara’...*, hal. 9-10.

<sup>24</sup>Syarak yang bersumber dari Al-Qur’an sebagai ketentuan normatif yang diaplikasikan secara nyata dalam kehidupan sehari-hari orang Minangkabau. Islam (syarak) menyatakan tentang sesuatu, maka budaya Minangkabau mengamalkannya dalam bentuk praktis sehari-hari yang menjadi adat.

orang Minang biasanya menggunakan *raso* (perasaan) dan *pareso* (akal). Bila adat ingin merumuskan sesuatu kebijakan atau gagasan, standarisasinya adalah akal dan perasaan, artinya apabila sesuatu itu di luar kewajaran dan irrasional, maka ia tidak boleh dijadikan adat atau barometer perilaku masyarakat. Akan tetapi ketika selesai rekonsiliasi Bukit Marapalam, hak prerogatif utama akal dan perasaan, sebagai standar adat dan kebenaran, diambil alih oleh syarak (agama Islam).<sup>25</sup>

Pasca perang Paderi, adat dan agama dianggap memiliki relasi yang cukup kuat di Minangkabau. Aporisme di atas sebagai garansi kekukuhan orang Minang dalam beragama Islam. Aporisme ini dianggap sebagai identifikasi kultural sehingga keminangkabauan seseorang dilihat dari labelitas Islam yang melekat pada dirinya. Ideologi inilah yang akhirnya menginspirasi banyak kalangan, diantaranya Hamka yang kemudian melahirkan satu tesis bahwa “Minang adalah Islam”.<sup>26</sup> Adat (Minang) dan agama Islam bukanlah seperti minyak dengan air dalam susu, bukan tempelan-tempelan antara satu dengan yang lain.<sup>27</sup> Inilah identitas Minang yang tidak dimiliki oleh komunitas masyarakat lainnya di dunia. Pernyataan Hamka di atas terkesan *apologetik* yang ingin mempertahankan stigma budaya qur’ani bagi adat Minangkabau.

Relasi budaya Minang dan Islam secara prinsip terealisasi dalam berbagai segmentasi kehidupan. Dalam bidang pemerintahan digambarkan dalam simbolitas kelengkapan nagari (=desa), dimana masjid dan *balai adat* merupakan prasyarat utama sahnya berdiri satu nagari. Tidak lengkap satu nagari jika salah satu dari dua institusi ini tidak ada. Balai adat merupakan lembaga kebudayaan, sementara masjid merupakan lembaga agama.<sup>28</sup> Kedudukan masjid di samping *balai adat* merupakan pernyataan keharmonisan antara *niniak mamak* dan ulama dalam masyarakat Minangkabau dan keharmonisan budaya Minang dengan Islam (Al-Qur’an).

Relasi lain dapat dilihat dari sisi struktur kepemimpinan tradisional Minangkabau yang diistilahkan dengan *tungku tigo sajarangan* yang terdiri dari unsur *niniak mamak* sebagai pemangku adat, ulama dan kaum intelektual. Ketiga unsur ini memiliki otoritas dalam menentukan kebijakan adat yang akan menjadi acuan pada masing-masing *nagari*. Artinya, problematika sosial yang ada di tengah-tengah masyarakat merupakan kewenangan utama ketiga unsur ini dalam mencari solusi. Secara teoritis, mereka akan

---

<sup>25</sup>Mursal Esten, *Minangkabau: Tradisi dan Perobahan*, Padang: Angkasa Raya, 1993, hal. 60.

<sup>26</sup>Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985, hal. 134; Amir MS, *tanya Jawab Adat Minangkabau: Hubungan Mamak dengan Sumando*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2002, hal. 47-66.

<sup>27</sup>Hamka, *Ayahku*, Jakarta: Jayamurni, 1967, hal. 22.

<sup>28</sup>Hamka, *Ayahku...*, hal. 32.

melakukan musyawarah dengan mempertimbangkan kepentingan agama, kepatutan dan prinsip-prinsip dasar adat. Dalam catatan Sihombing, otoritas agama dalam menentukan kebijakan dan orientasi adat diperoleh pasca integrasi Islam ke dalam sistem adat Minangkabau.<sup>29</sup>

Pertanyaan yang dapat diajukan dalam rangka menguji adagium di atas adalah apakah benar budaya Minang memiliki relasi yang kuat dengan Al-Qur'an dalam bentuk implementasinya. Dalam konteks ini, wajar jika pemerhati kebudayaan merasa keheranan melihat sistem matrilineal yang termuat dalam kebudayaan Minangkabau yang digandengkan dengan keberagaman (keislaman)nya. Hal ini mengingatkan, Islam yang dianggap sebagai manifestasi kehidupan masyarakat Minang dan sekaligus sebagai ideologi utama kebudayaan yang menggerakkan “denyut nadi” kehidupan masyarakatnya, yang tertuang dalam aporisme adat “ABS-SBK” lebih cenderung kepada sistem matrilineal. Secara prinsip, Islam tidak menganut sistem kekerabatan matrilineal dan bukan pula menganut sistem patrilineal. Akan tetapi Islam menganut sistem parental, sebagaimana komentar Hazairin.<sup>30</sup> Jika dibenarkan komentar Hazairin tersebut, maka terkesan ketidaksejajaran antara konsep beragama orang Minang dengan sistem kekerabatan yang mereka anut. Bahkan ada riwayat yang dikemukakan yang terkesan melarang seseorang menisbahkan diri kepada selain ayah sebagaimana hadits:

عَنْ سَعْدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ  
ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ<sup>31</sup>

“Dari Sa’ad semoga Allah meredhainya dia berkata bahwa saya mendengar Nabi Saw bersabda: Barang siapa menisbahkan dirinya kepada selain ayah

---

<sup>29</sup>Herman Sihombing, *Hukum Adat Minangkabau Mengenai Tungku Tigo Sajarangan dan Tali Tigo Sapilin: Hukum Adat Minangkabau Dewasa ini dan Dikemudian Hari*, dalam A.A. Navis (ed), *Dialektika Minangkabau dalam Kemelut Sosial dan Politik*, Padang: Genta Singgalang Press, 1983, hal. 43.

<sup>30</sup>Hazairin dalam <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/01/12/o0tct6394-benarkah-pernikahan-dengan-sistem-matrili-neal-dilarang-agama>, diakses 12 Januari 2018. Ia menambahkan, tidak ada larangan *cross and paraillel cousin marriage*, yaitu perkawinan silang dan perkawinan antara saudara sepupu, yaitu perkawinan seorang laki-laki dengan anak wanita dari saudara ibunya, atau perkawinan seorang laki-laki dengan anak wanita saudara perempuan ayah dalam Islam seperti kasus pernikahan antara Ali bin Abi Talib (603 M-40 H/661 M) dan Fatimah az-Zahra (605- 633 M), yang sama-sama berasal dari satu klan (sepupu).

<sup>31</sup>Hadits ini terdapat dalam banyak kitab hadits. Hadits ini diungkap dalam berbagai kitab-kitab hadits *mu'tabar*, seperti *Shahih Bukhari*, Juz. V, hal. 190; *Shahih Muslim* Juz I, hal. 57; *Sunan Abi Daud* Juz IV, hal. 115, 490, 492; *Sunan Ibn Majah*, Juz. III, hal. 631, 632; dan *Musnad Imam Ahmad*, Juz I, hal. 174, 179; dan dalam berbagai kitab hadits lainnya. (*Maktabah Syamilah*).

*kandungnya padahal ia mengetahui bahwa itu bukanlah ayah kandungnya, maka diharamkan surga baginya”*

Dalam hadits di atas dijelaskan larangan menasabkan diri kepada selain ayah kandung. Hal ini dipahami dari lafaz “فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ” (surga haram ditempati oleh orang yang seperti itu). Di antara bentuk dosa (besar) yang dilakukan seseorang adalah menasabkan diri kepada selain ayah kandungnya. Hal di atas terkesan bentuk deviasi dari budaya Minang yang dikatakan berlandaskan Al-Qur’an. pertanyaannya, apakah orang Minang merubah sistem keturunan dan *nasab* disebabkan matrilineal dan apakah matrilineal menghambat orang Minang mengamalkan Islam secara komprehensif. Pada pembahasan selanjutnya penulis ingin membuktikan statemen Hazairin di atas.

Ketentuan sistem kekerabatan matrilineal di Minangkabau memiliki aturan tersendiri terutama dalam menata kehidupan bermasyarakat. Dalam aturan perkawinan ada ketentuan khusus sebagai tafsiran dari ketentuan yang ada dalam Islam, seperti larangan nikah *sasuku*, uang jempitan sebelum akad dilangsungkan, pembagian harta warisan yang sama dengan ketentuan *farâidh*,<sup>32</sup> dan sistem eksogami matrilineal. Budaya Minang membuat aturan tertentu dalam hal perkawinan yang tidak ditetapkan oleh Al-Qur’an. Apakah budaya Minang melampaui batas “wewenang”nya sebagai pelaksana dari aturan Islam atukah budaya Minang menafsirkan ketentuan yang telah ada dalam Al-Qur’an. Jika dalam Al-Qur’an ketentuan-ketentuan Islam sudah amat jelas yang disebut dengan *hudûd*,<sup>33</sup> maka sebagai muslim seharusnya bersikap menerima dan mengikutinya, maka seharusnya tidak ada ketentuan pernikahan di Minang yang membuat aturan yang bertentangan dengan syariat.

Matrilineal menuntut adanya hidup bersuku yang ditarik menurut garis ibu. Orang yang memiliki suku yang sama dipandang bersaudara meskipun tidak memiliki hubungan *nasab* dan tidak termasuk salah satu dari kelompok *al-muharramât*. Jika pada masa awal pembentukan kebudayaan, pada umumnya orang memiliki hubungan *nasab* tinggal di satu daerah dan membentuk suku tertentu. Suku Minang tersebut masih berlanjut sampai hari

---

<sup>32</sup>Dalam budaya Minangkabau, harta peninggalan seorang dikelompokkan menjadi tiga bagian; harta pusaka tinggi, harta pusaka rendah dan harta pencarian. Harta pusaka tinggi tidak dibagikan berdasarkan hukum *farâidh*, akan tetapi dibagi berdasarkan prinsip suku berdasarkan garis keturunan ibu “*dari mamak ka kamanakan*”(dari paman ke kemenakan perempuan).

<sup>33</sup>Banyak ayat yang menjelaskan tentang *hudûd* Allah yang harus dipatuhi umat manusia, diantaranya terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 229;

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Itulah ketentuan-ketentuan (hukum-hukum Allah), maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar ketentuan-ketentuan Allah maka mereka itulah orang-orang yang zalim”

ini meskipun ada empat suku sebagai suku pertama di Minang, telah berkembang menjadi lebih dari 90 macam suku dan tersebar di wilayah Minangkabau.<sup>34</sup> Persoalannya adalah ketika suku yang pada mulanya berasal dari satu keturunan dan senasab masih dianggap seperti awal pembentukan kebudayaan. Pertanyaan di atas penulis jawab pada bagian akhir dari penelitian ini.

Turunan lain dari sistem kekerabatan matrilineal adalah perkawinan dengan menganut sistem matrilokal yaitu seorang laki-laki pindah/menetap di rumah perempuan sesudah melangsungkan akad pernikahan. Pola seperti ini terkesan, budaya Minang mengalihkan tanggungjawab seorang suami sebagai penanggungjawab nafkah termasuk tempat tinggal. Bukankah dalam Al-Qur'an dijelaskan kewajiban laki-laki memberikan nafkah dan tempat tinggal bagi isterinya (QS. 65:2). Sebagai konsekuensi dari ketentuan di atas adalah sebagai kepala rumah tangga, suami tidak memiliki "kekuatan" penuh terhadap keluarganya, karena *mamak* bertanggungjawab atas kelangsungan ekonomi kemenakannya. Minang dengan ketentuan matrilokal seperti di atas, ketika laki-laki Minang bekerja sebagai petani, tinggal di *rumah gadang* dan bergantung dengan harta milik isterinya. Pola seperti itu semakin kurang dan keluarga baru membangun rumah sendiri. Terkesan budaya "lama" Minang semakin ditinggalkan dan menuju budaya "baru" yang terkesan lebih islami.

Ketika terjadi kematian, tidak semua harta dapat dijadikan sebagai warisan yang dibagi berdasarkan ketentuan *farâidh*. Harta dikelompokkan menjadi harta pusaka tinggi, harta pusaka rendah dan harta pencarian. Islam tidak mengenal ketentuan harta seperti pembagian dalam adat Minang. Berbeda dengan agama Islam, hanya mengenal satu harta saja yaitu harta yang dibagikan kepada ahli waris ketika terjadi kematian. Dari sisi inilah Ahmad Khatib al-Minangkabawiy<sup>35</sup> memandang budaya Minang tidak

---

<sup>34</sup>Ada yang berpendapat bahwa suku di Minangkabau telah lebih dari 126 nama suku yang tersebar di Kabupaten/kota se Sumatera Barat kecuali Kabupaten Mentawai.

<sup>35</sup>Sebagai seorang ulama besar Ahmad Khatib al-Minangkabawi memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan revitalisasi Islam di Indonesia. Dalam konteks budaya Minangkabau pendapatnya dipandang bertentangan dengan *mainstream* yang ada di Minangkabau. Ahmad Khatib menolak sistem pembagian harta pusaka menurut garis matrilineal. Menurutnya semua jenis harta itu harus tunduk pada ketentuan hukum *faraidh*, tanpa membedakan harta pusaka tinggi, harta pusaka rendah dan harta pencarian. Bahkan ia menulis satu buku yang berjudul *ad-Da'i al-Masmu' fi Radd 'ala Man Yuritsu al-Ikhwān wa Aulād al-Ahwat Ma'a Wujūd al-Ushūl wa al-Furū'* (terbit tahun 1309 H/ 1892 M). Ia berkesimpulan pola pembagian warisan di Minang termasuk pusaka model *jahiliyah*. Di Minangkabau, hukum adat yang tidak disukai oleh agama dinamakan adat jahiliyah dan harta benda yang diperoleh dari pusaka jahiliyah dianggap sebagai hasil rampasan dan pelakunya dipandang melakukan dosa besar karena menghabiskan harta benda yatim piatu. Lebih dari itu pelakunya dipandang *fasiq* dan tidak boleh bertindak sebagai saksi di pernikahan sebelum *taubat*. Jika tidak bertaubat maka pengambil harta pusaka ala Minang telah keluar dari agama Islam (*murtad*). A. Mujib, dkk. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan*

mencerminkan nilai-nilai islami sehingga ia tidak mau pulang kampung ke ranah Minang sampai meninggal dunia di Kota Mekah dan menyatakan budaya Minang adalah budaya jahiliyah.

Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa Islam dan budaya Minangkabau memiliki aturan yang jelas tentang perkawinan. Jika Islam menentang monatisisme, menganut prinsip hukum berpasangan *law of sex*<sup>36</sup> QS.adz-Dzariyat/51:49,<sup>37</sup> dan pembatalan pernikahan hanya untuk tujuan menikah lagi sehingga Islam disebut agama perkawinan.<sup>38</sup> Menikah merupakan aktifitas yang seusia dengan kehidupan mausia. Dalam konteks Islam, Aisyah menceritakan ada empat model pernikahan di masa jahiliyyah.<sup>39</sup> Hal yang sama dengan budaya Minang, pernikahan memiliki aturan tersendiri sebagai penafsiran atas pola perkawinan dalam Islam.

Kisah heroik yang dikemas dalam bentuk novel dan roman pernikahan di Minang seperti terbenamnya kapal Van Der Wijk, Siti Nurbaya dan beberapa kisah lainnya yang menggambarkan terhambatnya relasi positif antara budaya Minang dan Islam.<sup>40</sup>

*Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*. Cet. II. Jakarta: Diva Pustaka, 2004, hal. 88.

<sup>36</sup>M. Quraish Shihab, *Pengantin al Qur'an Kalung Permata Buat Anakku*, Pisanan, Lentera Hati, 2007, hal. 2-3.

<sup>37</sup>“dan Segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah). Kata *azwāj* dalam ayat tersebut berarti pasangan. Artinya semua ciptaan Allah dipermukaan bumi diciptakan dalam keadaan berpasangan.

<sup>38</sup>Muhammad Abdul Halim, *Memahami al-Qur'an Pendekatan Gaya dan Tema*, terj. dari *Understanding al-Qur'an Themes and Style*, oleh Rafiq Syuhud, Penerbit Marja': Bandung, 2002, hal. 66.

<sup>39</sup> عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّ النِّكَاحَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ. فَكَأَخٍ مِنْهَا نِكَاحُ النَّاسِ الْيَوْمَ. يَخْطُبُ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ وَلَيْتَهُ أَوْ ابْنَتَهُ فَيُصَدِّقُهَا، ثُمَّ يَنْكِحُهَا. وَنِكَاحُ آخَرَ كَانَ الرَّجُلُ يَقُولُ لِأَمْرَأَتِهِ: إِذَا ظَهَرَتْ مِنْ طَمَئِهَا أَرْسَلْ إِلَى فُلَانٍ فَاسْتَنْصِعي مِنْهُ وَاعْتَرِلْهَا رَوْجَهَا وَلا يَمْسُهَا حَتَّى يَتَبَيَّنَ حَمْلُهَا مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَنْصِعي مِنْهُ، فَإِذَا تَبَيَّنَ حَمْلُهَا أَصَابَهَا رَوْجُهَا إِذَا أَحَبَّ. وَ إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ رَعِيَّةٌ فِي نَجَابَةِ الْوَالِدِ. فَكَانَ هَذَا النِّكَاحُ يُسَمَّى نِكَاحَ الْإِسْتِنْصَاعِ. وَ نِكَاحُ آخَرَ يُجْتَمِعُ الرَّهْطُ دُونَ الْعَشْرَةِ فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ كُلَّهُمْ، فَيُصَيَّبُونَهَا. فَإِذَا حَمَلَتْ وَ وَضَعَتْ وَ مَرَّ لَيْالٍ بَعْدَ أَنْ تَضَعَ حَمْلَهَا أَرْسَلَتْ إِلَيْهِمْ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَنْ يَمْتَنِعَ حَتَّى يَجْتَمِعُوا عِنْدَهَا، فَتَقُولُ لَهُمْ: قَدْ عَرَفْتُمْ الَّذِي كَانَ مِنْ أَمْرِكُمْ، وَ قَدْ وَلَدْتُ فَهُوَ ابْنُكَ يَا فُلَانُ، فَتَسْمِي مَنْ أَحَبَّتْ بِاسْمِهِ. فَيَلْحَقُ بِهِ وَلَدُهَا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْتَنِعَ مِنْهُ الرَّجُلُ. وَ نِكَاحٌ رَابِعٌ يَجْتَمِعُ النَّاسُ الْكَثِيرُ وَ يَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ لَا تَمْتَنِعُ مِمَّنْ جَاءَهَا وَ هُنَّ الْبِغَايَا. يَنْصَبْنَ عَلَى أَنْوَابِ الرِّائِبَاتِ وَ تَكُونُ عَلَمَاً. فَمَنْ أَرَادَهُنَّ دَخَلَ عَلَيْهِنَّ، فَإِذَا حَمَلَتْ إِحْدَاهُنَّ وَ وَضَعَتْ جَمَعُوا لَهَا وَ دَعَوْا لَهَا الْآفَاقَةَ، ثُمَّ الْحَقُوا وَلَدُهَا بِالَّذِي يَرُونَ. فَالْتَأَطُّ بِهِ وَ دَعْوَى ابْنِهِ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ ذَلِكَ. فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا ص بِالْحَقِّ هَمَّ بِالنِّكَاحِ الْجَاهِلِيَّةِ كُلَّهُ إِلَّا نِكَاحَ النَّاسِ الْيَوْمَ. البخاري و ابو داود.

Hadits ini terdapat dalam *Kitab Shahih al-Bukhâri*, (Cet. India) Juz I, hal. 277, *Bab Man Qâla Nikâh illa bi al-Wali*, Juz XVI, hal. 86. Juga ditemukan dalam *Nail al-Authar* juz VI, hal. 178-179.

<sup>40</sup>Tenggelamnya Kapal Van der Wijck merupakan novel Hamka yang fenomenal. Salah satu nilai yang terpenting dalam novel ini adalah kritik pengarang terhadap pelaksanaan adat Minangkabau yang mengaku berlandaskan agama Islam yang tertuang dalam adagium Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK). Sementara dalam “kenyataan” di dalam novel ini adat justru bertentangan dengan ajaran agama. Harris Effendi Thahar, Nilai-Nilai ABS-SBK Dalam Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck Karya

Pilar adat yang diyakini oleh masyarakat Minangkabau bisa juga dianggap sebagai bentuk relasi yang substantif antara adat dan agama. Ada empat pilar adat yang salah satunya menegaskan bahwa antara adat dan agama merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupan sosial. Keempat pilar itu adalah; pertama, adat yang sebenar adat (*adat nan sabana adat*). Arrasuli mencatat bahwa yang dimaksud dengan ketentuan adat ini adalah ketentuan yang telah diwahyukan kepada kepada Tuhan melalui rasul-Nya Nabi Muhammad.<sup>41</sup> Singkatnya Al-Qur'an dan hadits merupakan acuan utama kebijakan lembaga kebudayaan di Minangkabau. konstitusi adat yang dihasilkan oleh *balai adat* dan kemudian akan menjadi acuan utama masyarakat Minang, seharusnya senafas dengan Islam yang substantif. Di sisi lain, perintah agama yang merupakan otoritas Tuhan merupakan bagian dari konstitusi adat yang harus dipublikasikan oleh masyarakat. Sementara tiga adat lainnya, *adat nan teradat*, *adat istiadat*, dan *adat nan diadatkan*, merupakan penjabaran dari *adat nan sabana adat*.

Dari sisi ini terkesan relasi yang kuat antara budaya pernikahan adat di Minangkabau dengan Al-Qur'an yang menyingkap fenomena pernikahan. Islam sebagai doktrin yang membangkitkan peradaban manusia ke arah yang konstruktif, diyakini memiliki syari'at yang mengandung maslahat bagi manusia. Aporisme ABS-SBK merupakan indikasi dari keselarasan antara adat dan agama di Minangkabau. Berdasarkan filosofi di atas, secara teoritis diyakini bahwa ketentuan adat dan agama seharusnya tidak bertentangan. Keduanya berjalan seiring tanpa harus terlibat konflik, karena adat sebagai institusi kebudayaan dalam masyarakat mendapat posisi yang selaras dan harmonis dengan agama.

Sebagai agama yang bersifat universal, Islam menembus batas bangsa, ras, suku dan agama. Keuniversalan Islam merupakan keistimewaan yang tidak ditemukan dalam agama sebelum Islam, meskipun sulit menepis adanya unsur-unsur Arab yang mempengaruhi ajaran Islam. Menurut Imarah ada isyarat tentang hubungan antara Islam sebagai agama dengan unsur Arab sebagai satu budaya, yaitu:<sup>42</sup> Pertama, Islam diturunkan kepada Muhammad bin Abdullah seorang Arab yang memiliki mukjizat Al-Qur'an. Sebagaimana memahami dan menguasai Al-Qur'an sangat sulit dengan bahasa apapun selain Arab. Implikasinya, Islam menuntut pemeluknya jika ingin menyelami

---

Hamka, dalam *Komposisi: Jurnal Pendidikan Bahasa, Sastra, dan Seni*, Volume XVII No. 1, Maret 2016, hal. 29.

<sup>41</sup>Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syarak...*, hal. 4.

<sup>42</sup>Muhammad Imarah, *al-Islâm wa al-'Arûbah*, al-Haiâh al-Mashriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1996, hal. 11-12.



dan mendalami makna kandungan Al-Qur'an, maka hendak mengarabkan diri.<sup>43</sup>

Kedua, dalam menyiarkan dakwah Islam yang universal, bangsa Arab berada di garda terdepan, dengan pimpinan kearaban Nabi dan Al-Qur'an, dan ketiga, jika agama-agama terdahulu mempunyai karakteristik yang sesuai dengan konsep Islam lokal, kondisional dan temporal, maka Islam memiliki karakter universal. Dalam konteks ini posisi mereka sebagai "garda terdepan", agama Islam dapat menembus batas wilayah tersebut.

Bagi sebagian kalangan, ada yang terlalu bersemangat memahami realitas seperti di atas, sehingga Islam disifati dengan sifat yang melekat bagi masyarakat tertentu. Dalam konteks ini lahirlah istilah "Islam Indonesia", "Islam Kultural", "Pribumisasi Islam", "Islam Sinkretik", "Islam Akulturatif", "Islam Kolaboratif", dan "Islam Nusantara".<sup>44</sup> Menurut penulis, pengistilahan untuk Islam di wilayah tertentu karena pola relasi Islam dan budaya di masyarakat tertentu sehingga terkesan memiliki kekhasan yang tidak ada pada masyarakat lainnya. Akan tetapi, Islam itu satu dengan ajaran yang satu meskipun diembel-embeli dengan sifat yang berbeda.

Kekukuhan orang Minang memaknai falsafah ABS-SBK berlangsung sampai hari ini, meskipun berbagai kalangan menduga bahwa telah "banyak" budaya yang ditinggalkan orang Minang dan diduga beberapa sisi dari budaya Minang tidak sejalan dengan Al-Qur'an. Semangat mempertahankan ABS-SBK terlihat ketika MUI menyebarkan semangat Islam Nusantara ke seluruh Indonesia<sup>45</sup> termasuk ke Minangkabau. Dalam konteks ini, MUI

<sup>43</sup>Istilah mengarabkan diri seringkali disamakan dengan kearab-araban. Mengarabkan diri lebih tepat dipahami sebagai upaya mengenal dan memahami segala sesuatu yang ada di Arab sebagai negara yang diturunkan wahyu kepadanya. Sementara istilah kearab-araban adalah orang yang mengagungkan segala yang berasal dari Arab meskipun mereka tidak paham yang dipakai tersebut dan memandang syariat Islam adalah segala sesuatu yang dipakai, dipraktikkan, dan ditadiskan orang Arab. Dalam pemahaman mereka, Islam *kaffah* adalah Islam yang ada dan berkembang di Arab, sehingga seluruh komunitas Islam harus mengikuti pola keberagamaan yang mereka anut dan mereka praktikkan. Tradisi dan adat Istiadat setempat bagi mereka merupakan bid'ah yang dapat mencemarkan ajaran Islam yang sesungguhnya. Jika di Arab, orang memakai baju jubah dan gamis, maka yang tidak memakainya tidak disebut syar'i. Berbeda dengan pandangan Gusdur, dimana arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah, akan tercerabutnya orang Indonesia dari akar budayanya sendiri. Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.

<sup>44</sup>Donald Qomaidiansyah Tungkagi, Variasi Islam Nusantara: Jawa, Minangkabau dan Gorontalo, dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 15, No. 2, 2017: 273-294, hal. 275.

<sup>45</sup>Istilah Islam Nusantara secara resmi berasal dari Nahdatul Ulama. Hal ini dikukuhkan secara resmi dalam muktamar NU ke-33 di Jombang, yakni Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan dunia. Islam Nusantara merupakan kelanjutan dari proses pribumisasi Islam yang dilahirkan oleh Gusdur di tahun 1980 yang terjadi di Nusantara. Dalam konteks ini, pribumisasi Islam merupakan strategi dasar dari Islam Nusantara.

Provinsi Sumatera Barat sebagai representasi ulama Minang menolak ide Islam Nusantara dan menyatakan bahwa Islam Nusantara tidak cocok untuk masyarakat Minang sebab di Minangkabau telah ada *pakem* beragama yang diwarisi dari nenek moyang dan menjadi semangat dalam beragama yang dikenal dengan ABS-SBK.<sup>46</sup>

Islam sebagai agama yang berkarakter universal, dengan pandangan hidup (*weltanचाung*) mengenai persamaan, keadilan, *takâful*, kebebasan dan kehormatan serta memiliki konsep teosentrisme yang humanistik sebagai nilai inti (*core value*) dari seluruh ajaran Islam, dan karenanya menjadi tema peradaban Islam.<sup>47</sup> Dalam penelitian ini penulis mengemukakan nilai-nilai universal Al-Qur'an sebagai tolok ukur dari keserasian antara ajaran Al-Qur'an dengan nilai budaya yang tumbuhkembang di Minangkabau.

Dalam penelitian ini penulis ingin membuktikan pola relasi adat Minang dan Al-Qur'an dengan menganalisis ketentuan dan prosesi pernikahan di Minangkabau. Apakah budaya Minang termasuk dalam budaya qur'ani (*qur'anic culture*) atautkah slogan ABS- SBK tidak terbukti dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Minangkabau.

Oleh karenanya, tulisan akan menelisik bentuk pengejawantahan nilai-nilai Al-Qur'an yang seharusnya tetap hidup dan bersemi dalam adat pernikahan masyarakat Minangkabau. Disadari atau tidak, sesungguhnya ayat-ayat Al-Qur'an telah mempengaruhi kehidupan masyarakat dan budaya Minang. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Minang, mengundang pertanyaan; seperti apa relasi Al-Qur'an dengan budaya Minang, dan apa pula dampak positif yang ditimbulkan dari adanya interaksi Al-Qur'an dengan budaya Minang tersebut di masa kini?

Hal ini merupakan sebagai bukti bahwa pemahaman umat Islam di Indonesia mampu berakulturasi dengan budaya lokal, dengan tanpa merusak apalagi bertentangan dengan nilai-nilai Islam secara syar'i. Sebab Islam di sini hanya berelasi dan beradaptasi dengan nilai-nilai budaya yang arif saja, bukan budaya yang secara esensi dapat merusak aqidah Islam. Dengan demikian, Islam (baca: Al-Qur'an) merupakan agama (wahyu) yang

---

<sup>46</sup>Dalam surat resmi yang dikeluarkan MUI Sumatera Barat berkaitan sikapnya tentang Islam Nusantara di Minangkabau; bahwa MUI Sumbar dan MUI Kabupaten/Kota se-Sumbar menyatakan tanpa ada keraguan bahwa Islam Nusantara dalam konsep atau definisi apapun tidak dibutuhkan di Ranah Minang (Sumbar). Bagi kami nama 'Islam' telah sempurna dan tidak perlu ditambah lagi dengan embel-embel apapun. Bagi masyarakat Minangkabau komitmen bersama melahirkan Sumpah Sati Bukit Marapalam dengan fasafahnya yang dipegang oleh masyarakat Minang sampai hari ini yakni Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato, Adat Mamakai merupakan pendekatan kultural dalam beragama Islam. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180725184710-20-316977/mui-sumbar-islam-nusantara-tidak-dibutuhkan-di-ranah-minang>, diakses tanggal 20 November 2018.

<sup>47</sup>Kuntowijoyo, *Paridigma Islam*, Bandung: Mizan, cet. III, 1991, hal. 229.

universal, dan berlaku bagi seluruh budaya dan suku yang ada di dunia, tak terkecuali di Indonesia khususnya Minang.

Penelitian ini berbeda dengan pendapat Ahmad Khatib Al-Minangkabawiy dan Hazairin yang memandang sistem matrilineal beserta turunannya tidak sejalan dengan Al-Qur'an. Di sisi lain penelitian ini sejalan dengan Syekh Sulaiman Arrasuli, Hamka, Khairuddin Nasution, A.A Navis, dan Yaswirman yang secara umum berpendapat bahwa Islam tidak menentukan model sistem kekerabatan termasuk matrilineal dan implikasi sistem kekerabatan ini juga tidak bertentangan dengan Al-Qur'an. Perbedaan disertai penulis tokoh di atas adalah penulis melihat ada beberapa sisi budaya pernikahan Minang yang sedang bermotamorfosis menuju budaya yang sejalan dengan Al-Qur'an (*qur'anic culture*).

Untuk mempertajam hubungan budaya Minang dengan Al-Qur'an, penelitian ini memakai teori relasi. Dalam kerjanya terdiri dari teori penolakan (*rejection*), negosiasi (*negotiation*), dan penerimaan (*domination*). Semua teori itu dipakai untuk mengukur sejauh mana relasi budaya Minang dengan Al-Qur'an.<sup>48</sup>

Perubahan budaya Minang menuju budaya baru dianalisis lewat kajian pola perubahan sikap manusia karena adanya interaksi dengan manusia lain dengan memakai teori relasi sosial. Melalui teori ini dipahami bahwa hubungan yang terjadi antara individu yang berlangsung dalam waktu yang relatif lama akan membentuk suatu pola yang disepakati secara bersama. Pola ini akan membuktikan bahwa manusia sebagai *social animal* (hewan sosial) akan selalu hidup dengan orang lain yang dalam bahasa Sukanto disebut *gregariousness*.<sup>49</sup> Talcott Parsons melahirkan teori fungsional tentang perubahan. Dalam teorinya, Parsons menganalogikan perubahan sosial pada masyarakat seperti halnya pertumbuhan pada makhluk hidup.<sup>50</sup>

Penelitian secara khusus melihat relasi budaya Minang dengan Al-Qur'an yang berjudul relasi budaya Minang dan Al-Qur'an dalam pernikahan adat di Minangkabau.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, banyak persoalan yang dapat disingkap dalam penelitian ini. Secara umum masalah tersebut adalah:

1. Bagaimana diskursus Al-Qur'an tentang budaya.

---

<sup>48</sup>Abdul Muid N, *Islam VS Barat Merajut Identitas Yang Terkoyak*, Jakarta: Eurabia, 2013, hal. 185.

<sup>49</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi; Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001, hal 101.

<sup>50</sup>Alimandan, *Sosiologi Masyarakat Sedang Berkembang*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 67.

2. Bagaimana respon Al-Qur'an terhadap budaya yang sudah mengakar di tengah kehidupan masyarakat.
3. Bagaimana prosesi pembentukan adat yang berlandaskan syarak di Minangkabau sehingga muncul ABS-SBK.
4. Bagaimana gender di Minangkabau dalam melihat posisi *Bundo Kanduang*.
5. Bagaimana bentuk relasi budaya Minangkabau dengan Al-Qur'an tentang pernikahan.
6. Apa saja nilai-nilai universal Al-Qur'an yang ditemukan dalam budaya pernikahan di Minangkabau.
7. Apa saja budaya ketentuan pernikahan di Minangkabau yang menuju *qur'anic culture*.

### **C. Permasalahan**

#### **1. Pembatasan Masalah**

Penelitian ini dilakukan dalam rangka menemukan relasi budaya Minangkabau dengan Al-Qur'an. Disebabkan budaya Minangkabau cakupannya terlalu luas dan banyak, maka penulis membatasi masalah penelitian ini dari sisi budaya pernikahan saja.

#### **2. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah dan pembatasan masalah di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

- a. Bagaimana relasi budaya pernikahan di Minangkabau dengan Al-Qur'an?
- b. Apa saja nilai universal Al-Qur'an yang terdapat dalam budaya pernikahan di Minangkabau?
- c. Apa saja budaya pernikahan di Minangkabau menuju *qur'anic culture*.

### **D. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

#### **1. Tujuan Penelitian**

Secara umum tujuan penelitian ini adalah untuk menelusuri dan mengetahui nilai-nilai Al-Qur'an yang terdapat dalam budaya Minangkabau terutama dalam bidang pernikahan. Sedangkan secara spesifik penelitian ini untuk mengetahui:

- a. Nilai Al-Qur'an yang terdapat dalam budaya Minang dengan menelisik falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* (adat bersendikan syarak dan syarak bersendikan Al-Qur'an).
- b. Relasi budaya Minang dengan Al-Qur'an dalam kasus pernikahan adat di Minangkabau.

- c. Internalisasi nilai-nilai Al-Qur'an yang terdapat dalam budaya Minangkabau.
- d. Nilai-nilai universal Al-Qur'an yang terdapat dalam budaya pernikahan masyarakat Minang.

## **2. Manfaat Penelitian**

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, ada dua manfaat yang akan didapatkan dari penelitian ini, yaitu:

- a. Manfaat teoritis, untuk:
  - 1) Mengungkap kajian ilmiah tentang relasi budaya Minangkabau dengan Al-Qur'an dalam kasus pernikahan.
  - 2) Mempertegas bahwa secara prinsip budaya pernikahan di Minangkabau berlandaskan kepada Al-Qur'an meskipun ada beberapa sisi budaya pernikahan menuju kesempurnaan pengamalan Islam.
- b. Manfaat praktis:
  - 1) Memberikan inspirasi bagi para intelektual muslim untuk lebih mengkaji ayat-ayat yang menyingkap tentang budaya dan pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat.
  - 2) Menemukan nilai-nilai universal dalam budaya Minang yang memiliki falsafah *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*.
  - 3) Mempertegas posisi suku Minangkabau yang identik dengan Islam serta berasaskan Al-Qur'an sebagai filosofi kehidupan;

## **E. Tinjauan Pustaka**

Minangkabau, sebagaimana dikemukakan pada bagian terdahulu, memiliki keunikan yang tidak ditemukan di suku bangsa lainnya di Indonesia. Keunikan itulah yang mendorong banyak peneliti, cendekiawan dan ulama menjadikan suku Minangkabau sebagai objek penelitian. Sebagai garis keturunan materilinal yang satu-satunya di Indonesia, berbagai jurnal, penelitian dan buku yang telah ditulis para pakar terdahulu.

Sebagai satu garis keturunan yang berbeda dari umumnya di Indonesia, penelitian tentang Minang banyak sekali. Menurut Hedler jika dihitung jumlah karya ilmiah tentang daerah-daerah di Indonesia, barangkali hanya Jawa dan Bali atau mungkin Aceh yang bisa menandingi Minangkabau. Karena berbagai fakta sosial dan sejarah yang telah diketahui secara elementer- mulai dari berbagai peristiwa sejarah sampai dengan sistem kekerabatan matrilineal- etnis Minangkabau termasuk yang paling populer sebagai sasaran penelitian ilmiah.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup>Hadler, *Sengketa Tiada Putus...*, hal. xxiv.

Sepanjang temuan penulis, ada beberapa jurnal, penelitian dan buku yang menyingkap fenomena keminangan. Namun penulis tidak menemukan penelitian yang sama dengan penelitian ini.

Disertasi yang ditulis oleh Fachri Syamsuddin pada tahun 2004 di IAIN Sunan Kalijaga yang berjudul “Pembaharuan Islam di Minangkabau awal abad XX, Studi Pemikiran Syekh M Djamil Djambek, Syekh Abdullah Ahmad, dan Syekh Abdul Karim Amarullah.”<sup>52</sup> Masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana bentuk pembaharuan Islam sebelum tahun 1900 atau awal tahun 1990. Kajiannya lebih menelisik pada pemikiran tiga ulama besar di Minangkabau dan ketiganya termasuk tokoh pembaharu di Minangkabau.

Temuan dalam penelitian ini adalah dalam bidang adat (budaya) yaitu apabila seseorang meninggal dunia maka harta yang ditinggalkan diwarisi oleh kemenakannya. Sementara dalam hal perkawinan, ninik mamak adalah orang yang berkuasa menentukan perkawinan wanita di Minang. Dalam konteks ini, jika terjadi pertentangan antara ayah dan bapak dalam menentukan calon suami seorang perempuan, maka yang diterima adalah pendapat ninik mamak (paman) meskipun yang mengakadkan dalam pernikahan adalah ayahnya sendiri. Di samping itu juga adat menentukan bahwa tugas utama mendidik, menjaga dan membesarkan seorang anak adalah mamak (saudara laki-laki ibu). Adat tidak membebani suami dengan tanggungjawab terhadap anak, isteri selain sekedar belanja membantu biasa makan dan minum anak dan isterinya. Setelah pembaharuan harta warisan dibagi menjadi dua bagian yaitu harta pencarian dan harta pusaka tinggi. Tanggungjawab terhadap anak adalah ayahnya baik untuk menikahkan maupun dalam memberi nafkah. Penelitian di atas tidak membahas hubungan Al-Qur’an sebagai kitab suci dengan budaya Minangkabau dan tidak membedah persoalan ABS-SBK dari sisi relasi sehingga penelitian penulis berbeda dari penelitian di atas.

Penelitian lain adalah tulisan Ramayulis dalam jurnal Teologia yang berjudul “*traktat marapalam, adat basandi syarak- syarak basandi kitabullah*” (diktum karamat konsensus pemuka adat dengan pemuka agama dalam memadukan adat dan Islam di Minangkabau Sumatera Barat. Latar belakang tulisan ini adalah karena melihat sudah semakin jauhnya pengamalan masyarakat Minang terhadap adat dan agama Islam. Ramayulis mensinyalir bahwa di antara faktornya adalah karena dampak negatif globalisasi yang sarat dengan pengaruh negatif barat seperti liberalisme, sekularisme, materialisme, hedonisme, individualisme dan sebagainya. Pada saat yang sama pemerintahan Sumatera Barat mencanangkan kembali ke nagari dengan memperkuat basis adat dan agama. Dalam menata kehidupan

---

<sup>52</sup>Disertasi yang ditulis oleh Fachrudin Syamsuddin dipertahankan dihadapan penguji pada tanggal 13 maret 2004 dalam Ilmu Agama Islam di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

bermasyarakat, budaya Minang memiliki satu konsensus besar yang disebut dengan Traktat Marapalam *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* (ABS-SBK). Konsensus ini merupakan hasil perjuangan orang Minangkabau, kemudian menjadi filosofi dan jati diri masyarakat adat dan agama. Secara prinsipil konsensus ini memberikan landasan filosofis, motivasi keramat dan energi dalam menyalakan spirit perubahan sekaligus sebagai standar dalam menentukan keabsahan setiap perubahan itu.

Dalam tulisan ini Ramayulis mengemukakan sejarah ABS-SBK; paling tidak ada tiga proses; *Adat Basandi Alur dan Patut – Syarak Basandi Dalil* (ABAP – SBD) kemudian *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Adat* (ABS-SBA) dan terakhir *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* (ABS-SBK). Penulis jurnal ini juga meyakini bahwa dengan penghayatan dan pengalamatan konsesus di atas akan efektif menjadi daya tangkal terhadap kemajuan teknologi dan budaya barat yang tercabut dari akar budaya Minang. Sebaliknya Ramayulis juga berkesimpulan bahwa kemunduran yang dihadapi sekarang dalam bidang sosial budaya telah didominasi barat. Tulisan ini berbeda dengan penelitian penulis, dimana Ramayulis membahas ABS-SBK dari berbagai perspektif. Sementara dalam penelitian penulis berorientasi pada analisis tentang relasi adat pernikahan Minangkabau dengan nilai-nilai Al-Qur'an tentang budaya Minangkabau. Titik temu tulisan penulis dan tulisan dalam jurnal ini adalah sama-sama membahas atau menyinggung ABS-SBK. Penulis menjadikan pembahasan ABS-SBK sebagai landasan awal dalam penelitian ini.

Penelitian lain adalah tentang perkawinan satu suku dalam masyarakat Minangkabau menurut pandangan hukum Islam studi kasus di kecamatan Banuhampu Sumatera Barat oleh Rahmat Hidayat. Masalah dalam penelitian ini adalah Minangkabau yang memiliki landasan filosofi ABS-SBK dalam arti kata semua hukum adat akan diselaraskan dengan ketentuan Allah sebagai pedoman utama dalam menjalankan adat. Menurut penulis penelitian ini, bahwa hal yang istimewa dalam aturan perkawinan di Minangkabau adalah ketentuan sesuku dipandang tabu (menurut hukum adat) sehingga terlarang melangsungkan pernikahan dengannya. Sementara dalam hukum Islam, tidak semua yang tergabung dalam satu suku (yang dilarang dalam adat juga dilarang agama).

Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bahwa dalam adat Minangkabau ada ketentuan larangan melakukan perkawinan bagi mereka yang memiliki suku yang sama sehingga jika ada yang melangsungkan maka ancaman dengan sanksi adat.

Hasil dari penelitian ini adalah ketentuan larangan nikah sasuku didasarkan pada beberapa hal. Pertama, karena hubungan darah, kedua, pada umumnya menyebabkan timbulnya cacat atau lemahnya keturunan, ketiga, demi menjaga keharmonisan hubungan sosial baik hubungan antar keluarga

maupun dengan masyarakat yang ada di kampung. Menurut penulis ini bahwa pernikahan satu suku dibolehkan dalam hukum Islam. Akan tetapi untuk menghindari kemudharatan dari perkawinan satu suku seperti lemahnya keturunan maka sebaiknya perkawinan seperti ini ditinggalkan. Persamaan tulisan ini dengan penelitian penulis adalah sama-sama menjadikan pernikahan satu suku sebagai isu sentral menurut adat Minangkabau meskipun dalam penelitian penulis masih ada beberapa bagian yang berkaitan dengan pernikahan di Minangkabau. Sementara perbedaannya adalah dimana penelitian penulis membahas budaya Minangkabau dalam perspektif Al-Qur'an dalam kasus pernikahan.

Penelitian lain tentang budaya matrilineal di Minangkabau yang dilakukan oleh Iva Ariani yang diterbitkan oleh Jurnal Filsafat UGM. Judul penelitiannya adalah nilai filosofis budaya matrilineal di Minangkabau relevansinya bagi pengembangan hak-hak perempuan di Indonesia.<sup>53</sup>

Masalah dalam penelitian ini terdiri dari dua bagian; pertama bagaimanakah nilai filosofis dari budaya matrilineal di Minangkabau; dan kedua bagaimanakah relevansi filsafat matrilineal Minang terhadap penegakan hak-hak perempuan di Indonesia.

Pengumpulan data dilakukan dengan cara melakukan wawancara dengan tokoh-tokoh adat dan masyarakat di Sumatera Barat dan melakukan observasi langsung serta ikut terjun dan tinggal beberapa minggu di Minangkabau untuk memahami dan mengetahui secara pasti kehidupan masyarakat Minangkabau terutama perempuan Minang. Data yang terkumpul kemudian dianalisis dengan menggunakan metode interpretasi dan hermeneutika untuk mendapatkan konsep yang jelas tentang nilai-nilai filosofis dalam budaya matrilineal Minangkabau. Jurnal ini menghasilkan beberapa kesimpulan mendasar; pertama budaya matrilineal pada mulanya dibawa oleh pasukan kerajaan Pagaruyung dengan tujuan untuk menghindari peperangan dengan tentara majapahit terus berkembang sampai saat ini. Budaya matrilineal di Minangkabau mengandung nilai-nilai filosofis khususnya nilai feminisme yaitu bahwa budaya matrilineal memposisikan perempuan menjadi sangat berharga dan menjadikan perempuan memiliki hak-hak penuh di kalangan luar rumah, sehingga para perempuan Minangkabau memiliki kepercayaan diri yang lebih dari pada yang lain. Kedua, Nilai-nilai yang terkandung dalam budaya matrilineal tersebut yang pada akhirnya memberikan masukan bagi gerakan feminis di Indonesia agar mereka memperjuangkan hak-haknya sebagai kaum perempuan dengan berdasar pada budaya lokal, dan bukannya berdasar pada budaya barat yang

---

<sup>53</sup>Iva Ariani, Nilai Filosofis Budaya Matrilineal Di Minangkabau Relevansinya Bagi Pengembangan Hak-Hak Perempuan Di Indonesia, dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015.



pelaksanaannya tidak memiliki kesamaan budaya dengan perempuan Indonesia.

Penelitian ini memiliki titik temu dan titik beda dengan penelitian penulis. Kesamaannya adalah sama-sama membahas Minangkabau dan menjadikan matrilineal sebagai isu sentral. Penulis ini juga menyingkap sejarah matrilineal, relasi gender dengan sistem kekerabatan matrilineal Minangkabau. Data ini juga penulis jadikan sebagai bahan awal dalam menganalisis tentang pernikahan di Minangkabau.

Sementara perbedaan penelitian penulis dengan jurnal ini adalah pertama, dari sisi muatan kajiannya. Penelitian ini hanya melihat sistem matrilineal di Minangkabau sebagai satu bagian budaya di Indonesia. Sementara penulis mendalami serta mengkaji relasi Al-Qur'an dengan budaya Minangkabau terutama dalam konteks pernikahan. Walaupun menyingkap sistem kekerabatan matrilineal namun hanya dijadikan sebagai landasan awal untuk menyingkap fenomena pernikahan tersebut. Perbedaan lain adalah dari sisi permasalahan dalam penelitian. Penulis dalam penelitian ini akan menyingkap relasi antara Al-Qur'an dengan budaya Minang dalam kasus pernikahan.

Penelitian lain yang berjudul sistem kekerabatan Minangkabau kontemporer: suatu kajian perubahan dan keberlangsungan sistem kekerabatan matrilineal Minangkabau yang ditulis Syahrial di *Prosiding of 4th International Conference on Indonesia Studies: Unity, Diversity and Future*. Penelitian ini bertujuan untuk menyingkap aspek-aspek yang bertahan dan berubah dari sistem keturunan matrilineal serta implikasinya terhadap hubungan kekerabatan itu sendiri berkaitan dengan kelompok kekerabatan dan posisi serta peran perempuan Minangkabau. Hasil dari penelitian ini adalah telah terjadi perubahan sosial dan budaya di Minangkabau dan sistem matrilineal Minangkabau juga mengalami pergeseran dan perubahan pada unsur-unsur pendukung seperti peran mamak sudah berkurang dan peran bapak semakin menguat dan bertambah kokoh. Di sisi lain penulis juga menyimpulkan bahwa perubahan tersebut tidak terlalu radikal. Hal ini ditandai dengan ciri-ciri utama sistem kekerabatan matrilineal Minangkabau yaitu uxori-lokal, harta pusaka masih menjadi milik bersama dan perkawinan eksogami masih berjalan.<sup>54</sup>

Penelitian penulis ini berbeda dengan kajian dan penelitian di atas, karena penulis ingin mengkaji matrilineal jika dilihat dari perspektif Al-Qur'an. Penelitian ini dalam rangka menyingkap kebenaran ABS-SBK yang dijadikan filosofi bagi masyarakat Minangkabau. Sementara dari sisi kesamaannya adalah sama-sama membahas dan atau menyinggung sistem

---

<sup>54</sup>Syahrial, Sistem Kekerabatan Minangkabau Kontemporer: Suatu Kajian Perubahan dan Keberlangsungan sistem Kekerabatan Matrilineal Minangkabau, *Prosiding of 4th International Conference on Indonesia Studies: Unity, Diversity and Future*.

kekerabatan matrilineal Minangkabau. Penelitian di atas penulis jadikan sebagai data pendukung dalam analisis relasi kekerabatan di Minang.

Di samping penelitian di atas, juga telah banyak buku yang menyingkap persoalan Minangkabau, seperti penelitian Taufik Abdullah dalam beberapa kajiannya telah menjelaskan perihal masyarakat Minangkabau yang sosio-kulturalnya diwarnai dengan elemen-elemen kaum agama dan kaum adat. Kedua-duanya, keberadaannya sampai saat ini sangat penting.<sup>55</sup> Deliar Noer dalam *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, juga membahas tentang kaum adat kaum agama di Minangkabau khususnya terkait dengan perjalanan sejarah gerakan Islam di Indonesia. Menurutnya, keberadaan kedua kelompok itu telah memainkan peranan penting dalam perkembangan masyarakat Minangkabau yang egaliter dan memiliki kontribusi terhadap pergerakan-pergerakan kuat atas dasar integritas adat dengan agama.<sup>56</sup> Kedua penelitian di atas, berbeda dengan penelitian penulis, dimana penelitian ini lebih menelisik Minang dari perspektif sejarah dan dalam kurun waktu tertentu. Sementara penelitian penulis dengan spesifikasi bidang Al-Qur'an yang kajian utamanya dalam bidang kebenaran pernyataan Adat dan Syarak di Minangkabau memiliki keterkaitan yang luar biasa.

Sementara itu di sisi lain ditemukan beberapa penelitian dan penulisan buku tentang Minang, seperti buku sistem kekerabatan di Minangkabau ditulis oleh Muhammad Rajab yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1969. Buku ini masih dijadikan rujukan bagi peneliti Minangkabau meskipun sistem Matrilineal Minangkabau secara prinsip sudah banyak yang berubah. Penelitian tentang pola migrasi dan merantau orang Minangkabau yang ditulis Mochtar Naim (1979), Tsuyosi Kato (1982) tentang merantau perspektif sejarah, Amir Syarifuddin (1984) tentang pelaksanaan hukum kewarisan Islam di lingkungan adat Minangkabau, Joke Van Reenen (1996) tentang peran perempuan Minangkabau, Peggy Reeves Sanday (1998) tentang posisi perempuan dalam struktur sosial Minangkabau, Frans Von Benda Beckman (2000) tentang properti dan keseimbangan sosial.

Dari beberapa buku, jurnal dan penelitian seperti disertasi yang penulis kemukakan di atas, tidak satupun yang memiliki pembahasan yang sama dengan penelitian dalam disertasi ini. Penelitian ini menjadi penting karena penulis ingin melihat kebenaran adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK)*.

## **F. Metodologi Penelitian**

---

<sup>55</sup>Taufik Abdullah, *Islam di Asia Tenggara Perspektif Sejarah*, Jakarta: LP3ES, 1989.

<sup>56</sup>Delier Noer, *Gerakan Merdern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta, LP3ES, 1996, hal. 271.

Metodologi dalam penelitian ini meliputi tiga tahapan: pertama, penentuan sumber dan data penelitian; kedua, penentuan pendekatan dan kerangka teori yang digunakan; dan ketiga penentuan langkah-langkah untuk mengolah dan menganalisis data.

### 1. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan tafsir tematik. Disebut kualitatif, menurut Bogdan dan Taylor dalam Kaelan,<sup>57</sup> karena berdasarkan prosedur penelitian menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata, catatan-catatan yang berhubungan dengan makna dan pengertian. Dipilih pendekatan tafsir tematik karena relevan dengan bahasan dan dinilai representatif serta fokus mengkaji sebuah tema dari tema-tema Al-Qur'an. Budaya pernikahan di Minangkabau penulis jadikan sebagai tema sentral dalam penelitian ini.

Dari sisi langkah-langkah operasional tafsir tematik, penulis merujuk pada pendapat al-Farmawi,<sup>58</sup> dan tafsir tematik kemenag. Langkah operasional al-Farmawi adalah (1) memilih atau menetapkan masalah Al-Qur'an yang akan dikaji. (2) melacak dan menghimpun ayat yang berkaitan dengan masalah yang ditetapkan, baik *makiyah*, maupun *madaniyah*, (3) menyusun ayat-ayat tersebut secara sistematis menurut kronologi turunnya yang disertai dengan pengetahuan *asbâb al-nuzûl*-nya. (4) mengetahui *munâsabah* antara ayat satu dengan yang lain. (5) menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang sistematis, (6) Melengkapi pembahasan dengan hadits, dan (7) mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan komprehensif dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung makna serupa, mengkompromikan antara yang *'am* dan *khash*, *mutlaq* dengan *muqayyad*, menjelaskan *ayat nâsikh* dan *mansûkh* sehingga diperoleh pemahaman yang utuh tentang masalah yang dikaji. Pada bagian-bagian tertentu penulis mempergunakan metode ini dalam rangka menjawab penelitian.

Selain menggunakan metode tematik di atas, penulis mempergunakan metode yang dipakai Kementerian Agama dalam tafsir tematik.<sup>59</sup> Penelitian tafsir yang berangkat dari berbagai persoalan dan realitas yang terjadi di masyarakat kemudian mencari solusinya dari Al-Qur'an disebut dengan pendekatan deduktif. Sejalan dengan penelitian ini yang berangkat dari fenomena budaya Minangkabau dan melihatnya secara mendalam dari sisi

---

<sup>57</sup>Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010, hal. 5.

<sup>58</sup>Abd Hayy Al-Farmawi, *al-Bidâyah al-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, Mishr: Mathba'at al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977, hal. 52.

<sup>59</sup>Tim Penyusun, *Moderasi Islam (Tafsir al Qur'an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012, hal. Xxxi.

kesejalannya dengan Al-Qur'an. Pada bagian-bagian tertentu penulis mempergunakan metode ini.

Untuk memperkuat penelitian ini penulis juga memakai analisis semantik. Langkah operasional semantik sebagai berikut: pertama, menentukan istilah Al-Qur'an yang merupakan kata kunci yang secara khusus menunjukkan dan membatasi bidang konseptual sejumlah kata kunci lainnya. Kedua, mengungkapkan makna dasar dan makna relasional dari kata fokus. Ketiga, mengungkapkan konsep-konsep yang ditawarkan Al-Qur'an.<sup>60</sup> Dalam penelitian ini penulis mencari makna budaya dan pernikahan dalam konteks Minangkabau.

## 2. Sumber Data

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, yakni penelitian yang menjadikan data-data kepustakaan, seperti buku, jurnal, majalah, makalah, presiding seminar, website dan lain-lain sebagai sumbernya, baik primer maupun sekunder. Data primer dalam disertasi ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki hubungan dengan budaya dan pernikahan. Penelitian ini menggunakan model penelitian tafsir, yaitu suatu penyelidikan secara seksama terhadap penafsiran Al-Qur'an yang pernah dilakukan generasi terdahulu untuk diketahui secara pasti tentang berbagai hal yang terkait dengannya.<sup>61</sup> Ayat-ayat tersebut ditafsirkan dengan menggunakan bantuan kitab-kitab tafsir, baik klasik maupun modern. Di antara kitab tafsir klasik dipilih beberapa kitab yang representatif, diantaranya: karya al-Thabari (W. 310 H),<sup>62</sup> Ibnu Katsir (W.774 H),<sup>63</sup> Zamakhsyari (467-538 H),<sup>64</sup> Ibnu 'Arabi (W.638 H),<sup>65</sup> al-Biqā'i,<sup>66</sup> Thaba'thaba'i,<sup>67</sup> Thanthawi Jauhari<sup>68</sup> dan Fakhr al-Razi (544-604 H).<sup>69</sup> Untuk kategori tafsir modern yaitu: al-Maraghi (L.1881

---

<sup>60</sup>Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003, hal. 10-22.

<sup>61</sup>Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 85.

<sup>62</sup>Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari al-Musammâ Jamî' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*.

<sup>63</sup>Abi al-Fida' al-Isma'il Ibn 'Umar Ibn Kathir al-Dimashqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*.

<sup>64</sup>Muhammad Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl*.

<sup>65</sup>Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Beirut: Dar Sadir, 1422 H/2002 M.

<sup>66</sup>Abu al-Hasan al-Biqā'i, *Nazm al-Durâr fi Tanasûb al-Ayat wa al-Suwar*, Maktabah Syamilah V. 2.

<sup>67</sup>Muhammad Husain al-Tabataba'i, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1397 H, cet. III.

<sup>68</sup>Tantawi Jauhari, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

<sup>69</sup>Muhammad al Razi Fakhr al Din, *Tafsîr Fakhr al Raziyy al Masyhûr al Tafsîr al Kabîr wa Mafâtih al Ghaib*, Beirut: Dar al Fikr, 1994.

M),<sup>70</sup> Rashid Ridha,<sup>71</sup> Wahbah Zuhaili,<sup>72</sup> Muhammad Quraish Shihab,<sup>73</sup> Tafsir al-Azhar karya Hamka,<sup>74</sup> dan lain-lain.

Di samping itu penulis juga memperoleh data melalui observasi langsung ke masyarakat di Minangkabau dan melakukan wawancara terbatas dengan tokoh dan pakar yang paham tentang budaya dan pernikahan di Minangkabau, seperti ketua Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM), beberapa penghulu di Minangkabau juga penulis jadikan sebagai sumber skunder dalam penelitian ini.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Semua data-data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset perpustakaan.<sup>75</sup> Untuk menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an terkait budaya dan Pernikahan penulis menggunakan bantuan beberapa kitab yakni *Mu'jam Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*,<sup>76</sup> dan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*.<sup>77</sup> Dua kitab ini berfungsi sebagai kamus untuk mempermudah melacak ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan menggunakan kata kunci. Sementara untuk melacak hadis-hadis terkait penulis menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Hadîs al-Nabawiy* karya A.J. Wensinck.<sup>78</sup> Kitab ini dapat digunakan untuk melacak hadis-hadis yang terdapat di dalam *kutub al-tis'ah*. Selain itu, data-data kepustakaan juga bersumber dari bahan tertulis baik hardcopy maupun softcopy yang bersumber dari kitab-kitab tafsir, buku-buku, jurnal, majalah, internet, *maktabah syâmilah* yang memiliki kaitan dengan penelitian ini.

---

<sup>70</sup>Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyah, 1418 H/1998 M.

<sup>71</sup>Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999 M/1420 H.

<sup>72</sup> Wahbah Zuhaili, *Tafsîr al Munîr fi al Aqîdah wa al Syarî'ah wa al Manhâj*, Beirut: Dar al Fikr al Mu'ashir, 1990.

<sup>73</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, 2010.

<sup>74</sup>Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsîr al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000.

<sup>75</sup>Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, hal. 112-113.

<sup>76</sup>Ibrahim Madkur, *Mu'jam Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, Cairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah al-Idarah al-'Ammah li al-Mu'jamat wa Ihya' al-Turath, 1988.

<sup>77</sup>Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, Cairo: Dar al-Hadith, 1986.

<sup>78</sup>A.J Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Hadîs al-Nabawiy*, Leiden : E.J Brill, 1962.

Sebagai panduan penulisan, penulis menggunakan buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an terbitan tahun 2017.<sup>79</sup>

#### 4. Teknik Analisis Data

Ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan budaya secara umum dan pernikahan yang telah dihimpun kemudian dianalisis dengan teknik:

- a) Melakukan penafsiran ayat-ayat tentang hal ihwal pernikahan dengan menggunakan bantuan kitab-kitab tafsir yang representatif serta melengkapi penafsiran dengan riwayat-riwayat yang diperoleh dari kitab hadits. Melengkapi dan mempertajam data penafsiran ayat tentang fenomena pernikahan dengan data-data ilmiah dari berbagai pendekatan kajian.
- b) Setelah memperoleh hasil penafsiran yang komprehensif tentang hal ihwal pernikahan, langkah selanjutnya adalah merumuskan korespondensi antara Al-Qur'an dan budaya Minangkabau sebagai bentuk keterkaitan Al-Qur'an dengan budaya.
- c) Langkah terakhir adalah upaya menarik kesimpulan sebagai jawaban atas pertanyaan dari rumusan permasalahan yang telah ditetapkan.

#### G. Sistematika Penulisan

Agar penulisan ini tersusun secara sistematis maka kerangka penulisan tersusun dalam bentuk bab per bab, kemudian tiap bab diuraikan dalam sub bab. Secara garis besar formulasi kerangka penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama berisi bab pendahuluan yang memaparkan latar belakang masalah, identifikasi masalah, fokus masalah, ruang lingkup perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua merupakan landasan teori yang berisikan diskursus budaya yang terdiri dari pengertian konsep budaya, eksisten budaya: wujud dan isi budaya yang terdiri dari sistem religi, bahasa dan komunikasi, sistem pengetahuan, sistem kekerabatan dan organisasi sosial, sistem peralatan hidup dan teknologi, sistem ekonomi dan mata pencarian, kesenian dan keindahan), adat sebagai sumber hukum, substansi *urf* sebagai bagian dari budaya, adat sebagai "hukum" Islam, adat sebagai sumber hukum adat, dialektika adat dan tradisi lokal di nusantara, budaya dalam Al-Qur'an, makna *tsaqafah* dalam Al-Qur'an, wujud budaya dalam Al-Qur'an, kreatifitas menurut Al-Qur'an: inti budaya, budaya sebaga identitas manusia dalam Al-Qur'an yang terdiri dari manusia makhluk berbahasa, beragama sebagai fitrah manusia, manusia memiliki fitrah berekonomi, kekerabatan

---

<sup>79</sup>Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.

sebagai sunnatullah, manusia sebagai makhluk belajar, manusia sebagai makhluk berkemajuan, seni dan keindahan manusia.

Bab ketiga berisi tentang Minangkabau: salah satu identitas suku bangsa, yang terdiri dari memaknai alam Minangkabau, budaya Minangkabau perspektif sejarah yang terdiri dari Minangkabau sebelum sejarah dan periode sejarah Minangkabau, selanjutnya sejarah religiusitas masyarakat Minangkabau yang terdiri dari Minangkabau sebelum Islam, kepercayaan kuno, masuknya Hindu dan Budha, masuknya Islam ke Minangkabau, Minangkabau pasca paderi sampai hari ini, selanjutnya konsep dan unsur budaya Minang, kemudian materilinal: identitas bangsa di Minangkabau, hakikat dan identitas Minangkabau, martilinal dan kesetaraan gender, materilinal yang masih dipertahankan, dan bagian akhir pada bab ini adalah konvergensi adat dan syarak di Minangkabau yang terdiri dari substansi ASB-SBK, substansi dan *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*, prosesi sinergisitas adat dan syarak di Minangkabau, dan implementasi ABS-SBK di Minangkabau.

Bab keempat berisikan tentang Pernikahan dalam Al-Qur'an dan budaya, yang terdiri dari konsep pernikahan dalam berbagai perspektif, pernikahan dalam Al-Qur'an, pernikahan sebagai akad *mitsaqan ghalizha*, Pernikahan perspektif fuqaha, dan pernikahan dalam budaya Minangkabau yang terdiri dari syarat perkawinan di Minangkabau, model perkawinan eksogami matriloal, jenis perkawinan di Minangkabau, prosesi perkawinan adat Minangkabau dan konsep nikah *sasuku*.

Bab kelima merupakan temuan penelitian yang berisikan preferensi relasi budaya Minang dan Al-Qur'an dalam pernikahan adat yang terdiri dari komparasi budaya pernikahan adat Minang dengan Al-Qur'an, nilai-nilai universal Al-Qur'an dalam adat pernikahan Minangkabau yang terdiri dari relasi universalitas Al-Qur'an dengan budaya lokal, nilai-nilai universalitas Al-Qur'an dalam pernikahan yaitu berporos egalitarianisme, musyawarah dalam prosesi, menciptakan keadilan, dan *taawun* dalam pelaksanaan, serta bagian terakhir bercerita tentang dimensi pernikahan Minang menuju *qur'anic culture* yang terdiri dari revitalisasi fungsi kepala rumah tangga, reinterpretasi pola pemilihan jodoh, dan redifinisi eksogami matriloal.

Sementara bab keenam merupakan penutup yang memuat kesimpulan dari penelitian ini dan saran-saran yang dibutuhkan serta rekomendasi kepada berbagai pihak.

## **BAB II**

### **DISKURSUS SEPUTAR BUDAYA**

#### **A. Konsep dan Eksistensi Budaya**

##### **1. Konsep Budaya**

Menarik ungkapan Mudji Sutrisno tentang kerumitan, kedalaman dan kepelitan masalah budaya “barangkali tidak ada kata yang lebih banyak ditafsirkan, diberi isi dan didefinisikan dari kata kebudayaan”.<sup>1</sup> Menurut Achmad Fedyani Saifuddin bahwa para ilmuwan seperti A.L Kroeber dan Clyde Kluckhohn, telah menemukan dan menyelidiki 164 definisi kebudayaan.<sup>2</sup> Ini menunjukkan amat kompleksnya makna budaya dan atau kebudayaan serta persoalan yang dikandungnya. Pada bagian ini penulis akan menyingkap diskursus budaya dari berbagai perspektif.

Dari sisi asal *muasaal* kata budaya berasal dari bahasa Sanskerta yaitu *buddhaya* yang merupakan bentuk jamak dari *buddi* yang berarti budi atau

---

<sup>1</sup>Mudji Sutrisno, *Filsafat Kebudayaan Ikhtisar Sebuah Teks*, t.tp: Hujan Kabisat, 2008, hal. 1.

<sup>2</sup>Dari keseluruhan definisi tersebut dikelompokkan menjadi enam: deskriptif, historikal, normatif, psikologis, struktural, dan genetik. Bahkan Kroeber, dkk juga mencatat ratusan definisi-definisi yang mereka anggap variasi dari definisi-definisi pokok, sehingga seluruh definisi yang mereka himpun mencapai sekitar tiga ratusan. Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer Suatu pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 83; Menurut Koentjaraningrat ada 179 definisi tentang kebudayaan yang pernah dirumuskan di atas kertas. Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 200, hal. 9-10.



akal.<sup>3</sup> Kata ini disepadankan dengan *culture* (bahasa Inggris), *cultuur* (bahasa Belanda), *kultur* (bahasa Jerman), dan *cultur* (bahasa Latin). Bahkan ada beberapa kata lain yang terkesan memiliki makna yang berdekatan dan kadangkala tumpang tindih seperti *civilization*<sup>4</sup> (bahasa Inggris dan Prancis), *civilta* (bahasa Italia) yang secara umum diartikan dengan peradaban.<sup>5</sup> Dalam bahasa Latin *cultur* berarti mengolah tanah atau bertani. Ada yang berpendapat, terkesan tidak ada korelasi antara *cultur* (bahasa Latin) dengan makna budaya yang berarti hasil daya akal manusia yaitu apa hubungan antara mengolah tanah dengan akal budi manusia. Menurut penulis, jika dihubungkan budaya dengan mengolah tanah maka korelasinya dari sisi adanya kerja keras untuk memperoleh hasil. Berbudaya sama dengan bertani yaitu sama-sama ada keseriusan bekerja sehingga menghasilkan sesuatu yang diwariskan kepada generasi selanjutnya.

Dari sisi pemahaman makna, ada yang membedakan antara budaya dan kebudayaan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) dijelaskan bahwa budaya berarti pikiran dan akal budi. Sementara kebudayaan berarti hasil kegiatan dan penciptaan akal budi manusia seperti kepercayaan, kesenian, dan adat istiadat.<sup>6</sup> Di lihat dari bahasa Latin, tidak ditemukan kata yang bisa membedakan antara budaya dan kebudayaan. Menurut penulis, poin terpentingnya adalah budaya atau kebudayaan merupakan sesuatu yang berhubungan dengan akal budi manusia. Berbeda dengan sebagian antropolog seperti Koentjaraningrat, berpendapat bahwa dalam istilah antropologi tidak ada perbedaan mendasar antara kedua istilah budaya dan kebudayaan. Kata budaya hanya dipakai sebagai satu singkatan dari kebudayaan sehingga menyebut budaya atau kebudayaan memiliki arti yang

---

<sup>3</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Radar Jaya Offset, 2000, hal. 181.

<sup>4</sup>*Civilization* dalam bahasa Indonesia berarti peradaban sering dipakai untuk menyebut suatu kebudayaan yang mempunyai sistem teknologi, seni bangunan, seni rupa, seni kenegaraan dan seni pengetahuan yang maju serta kompleks. Istilah ini biasanya dipakai untuk bagian-bagian dan unsur-unsur dari kebudayaan yang halus dan indah, seperti kesenian, ilmu pengetahuan, serta sopan santun dan sistem pergaulan yang kompleks dalam satu masyarakat dengan struktur yang kompleks. M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: Pustaka BOOK Publisher, 2009, hal. 25.

<sup>5</sup>Mudji Sutrisno, *Filsafat Kebudayaan...*, hal. 1. Menurut Alija, istilah *culture* (budaya) berbeda dengan *civilization* (peradaban). Secara etimologis makna *culture* berkaitan dengan sesembahan (*cult*) yang dalam bahasa latin berarti “*cultus*” dan “*culture*”. Sedangkan *civilization* berkaitan dengan kata “*cives*” yang berarti warganegara. Apabila budaya merupakan pengaruh agama terhadap diri manusia, maka peradaban adalah pengaruh akal pada alam. Alija Izebigovic, *Membangun Jalan Tengah*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 71.

<sup>6</sup>Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2005, hal. 169-170; Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 1974, hal. 80.

sama.<sup>7</sup> M. Abdul Karim berpendapat bahwa kata kebudayaan merupakan kata benda abstrak hasil penambahan “ke dan an” dari kata budaya.<sup>8</sup> Artinya kebudayaan merupakan kata jadian dari budaya. Dalam penelitian ini penulis sependapat dengan kalangan yang tidak membedakan antara budaya dan kebudayaan, sebab penekanan dalam tulisan ini adalah membahas budaya manusia yang dihubungkan dengan Al-Qur’an.

Secara terminologis, ditemukan banyak kalangan mendefinisikan budaya berdasarkan bidang keilmuan dan pemahamannya. Definisi tertua tentang budaya yang ditemukan hari ini adalah definisi yang dikemukakan oleh Edward B. Taylor (1832-1917).<sup>9</sup> Menurutnya budaya adalah keseluruhan yang kompleks yang terdiri dari pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum adat dan segala kemampuan serta kebiasaan lain yang diperoleh manusia sebagai seorang anggota masyarakat.<sup>10</sup> Kebudayaan berarti kompleksitas manusia dalam aktifitasnya sebagai bagian masyarakat yang hidup secara bersama yang dilakukan secara bersama-sama dan diterima secara bersama pula. Perincian dari definisi budaya di atas seperti pengetahuan, kepercayaan, kesenian dan lainnya merupakan hal yang lahir dan hidup serta berkembang di satu masyarakat yang merupakan realisasi dari hasil pemikiran manusia. Hal ini sejalan dengan pendapat Alfred Louis Kroeber.<sup>11</sup>

Lebih lanjut, Clifford Geertz mempertajam pengertian kebudayaan sebagai pola-pola arti yang terwujud sebagai simbol-simbol yang diwariskan secara historis melalui sarana yang dikomunikasikan, diabdikan, dan dikembangkan pengetahuannya oleh manusia dan sikap terhadap hidupnya.<sup>12</sup>

<sup>7</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 146.

<sup>8</sup>M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam...*, hal. 25-34.

<sup>9</sup>Edward B. Tylor adalah orang Inggris yang mula-mula mendapatkan pendidikan dalam kesusastraan dan peradaban Yunani dan Rom klasik yang kemudian tertarik pada dunia etnografi dan mulai melakukan beberapa kajian terkait fenomena keagamaan, salah satu bukunya yang terkenal dalam bidang budaya adalah *Primitive Culture; Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 48.

<sup>10</sup>E.B Tylor, *Primitive Culture*, 1871: hal. 1. Bandingkan William A. Haviland, *Antropologi*, Jilid 1, Jakarta: Erlangga, 1985, hal 332; Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 5.

<sup>11</sup>Kroeber, *The concept of Culture in Science*, dalam *High Points In Anthropology*, Paul Bahannan dan Mark Glazer eds, 13: 107, 1952; hal. 118-135. Sementara, R. Linton dalam bukunya *the Cultural Background of personality* menyatakan bahwa kebudayaan adalah konfigurasi dari tingkah laku yang unsur pembentukannya didukung serta diteruskan oleh anggota masyarakat. Sujarwa, *Manusia dan Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan 2005, hal. 8-9.

<sup>12</sup>Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, hal. 89; Tasnuji, Dkk, *Ilmu Alamiah Dasar*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011, hal.154.

Definisi budaya menurut antropolog, sebagaimana dikemukakan di atas, diurai, dirinci dan disempurnakan oleh antropolog kontemporer termasuk antropolog Indonesia, seperti Sidi Gazalba, ia berpendapat bahwa budaya merupakan cara berpikir dan cara merasa, (kebudayaan *batiniah*) yang menyatakan diri dalam seluruh segi kehidupan sekelompok manusia, yang membentuk kesatuan sosial dalam suatu ruang dan satu waktu.<sup>13</sup> Menurut Sukarno, budaya berarti ciptaan hidup manusia yang dapat dipelajari dan mencakup segala cara atau pola-pola berpikir, merasakan dan bertindak.<sup>14</sup> Dalam bahasa lain, Selo Sumardjan menyatakan budaya sebagai hasil daya akal manusia dalam bentuk karya, rasa dan cipta dalam posisinya sebagai anggota masyarakat sehingga dengan mudah diwariskan kepada generasi sesudahnya sehingga berubah menjadi budaya.<sup>15</sup> Liliweri menekankan budaya dari sisi hasil ciptaan manusia dalam bentuk pikiran, perasaan dan simbol sehingga membentuk kesatuan sosial yang mereka terima tanpa sadar<sup>16</sup> Menurut Lebra, kebudayaan merupakan serangkaian simbol-simbol abstrak, umum, atau ideasional dan perilaku yang merupakan serangkaian gerak organisme yang bertenaga, bersifat khusus dan bisa diamati. Dalam hal ini, perilaku merupakan manifestasi dari budaya atau kebudayaan yang memberi arti bagi manusia tersebut.<sup>17</sup>

Dari berbagai sudut pandang, sebagaimana dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa kebudayaan berarti satu kreasi, inovasi, dan aktivitas manusia yang berdasar pada tata nilai atau subsistem yang diciptakan bersama, baik berupa materi maupun non materi yang diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Secara umum pengertian budaya dikelompokkan kepada enam sudut pandang:

- a. Deskriptif, yakni definisi yang menekankan unsur-unsur kebudayaan.

---

<sup>13</sup>Sidi Gazalba, *Kebudayaan Sebagai Ilmu*, Djakarta: Pustaka Antara, 1979, hal. 72.

<sup>14</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001, hal. 173; Sidi Gazalba, *Kebudayaan Sebagai Ilmu...*, hal. 72. Supardi Suparlan melihat kebudayaan sebagai pengetahuan yang bersifat operasional, yaitu sebagai keseluruhan pengetahuan yang dipunyai oleh manusia sebagai makhluk sosial; yang isinya adalah perangkat-perangkat model-model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami dan menginterpretasi lingkungan yang dihadapi, dan untuk mendorong dan menciptakan tindakan yang diperlukan. Bachtiar Alam, *Globalisasi dan Perubahan Budaya: Perspektif Teori Kebudayaan*, dalam *Jurnal Antropologi* 54, tahun 1998, hal. 2.

<sup>15</sup>Selo Soemardjan dkk, *Setangkai Bunga Sosiologi* Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1964, hal. 113; Dalam UU no. 5 tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan. Menurut Menteri Pendidikan, UU ini secara efektif berlaku pada tahun 2018. <https://indopos.co.id/read/2018/08/30/148639/waduh-sudah-73-tahun-baru-miliki-uu-kebudayaan>. Diakses tanggal 20 November 2018.

<sup>16</sup>Alo Liliweri, *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*, Yogyakarta: PT Elks Pelangi Aksara, 2002, hal. 8.

<sup>17</sup>T.S. Lebra, *Japanese Patterns of Behaviour*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1976, hal. 42.

- b. Historis, yakni definisi yang menekankan bahwa kebudayaan itu diwarisi secara kemasyarakatan.
- c. Normatif, yakni definisi yang menekankan hakikat kebudayaan sebagai aturan hidup dan tingkah laku.
- d. Psikologis, yakni definisi yang menekankan kegunaan kebudayaan dalam penyesuaian diri kepada lingkungan, pemecahan persoalan, dan belajar hidup.
- e. Struktural, yakni definisi yang menekankan sifat kebudayaan sebagai suatu sistem yang berpola dan teratur.
- f. Genetik, yakni definisi yang menekankan terjadinya kebudayaan sebagai hasil karya manusia.

Kebudayaan milik manusia dan hanya manusia yang berbudaya. Budaya bukan milik Tuhan, malaikat, dan apalagi binatang. Ia melekat pada manusia karena budaya identik dengan akal pikiran yang hanya dimiliki manusia. Tuhan tidak berbudaya karena sifat mencipta langsung melekat pada diri-Nya melampaui karya manusia. Allah tidak butuh sesuatu dalam rangka mengkreasi alam dan segala isinya.<sup>18</sup> Hal yang sama juga dengan binatang yang tidak memiliki kemampuan mencipta berbasis akal pikiran. Kebudayaan selalu dipandang sebagai suatu yang khas manusia dan karena itu selalu dihubungkan dengan keindahan, kebebasan dan keluhuran. Kebudayaan itu tumbuh bersama dengan berkembangnya satu masyarakat manusia.<sup>19</sup> perubahan satu budaya menuju budaya baru merupakan satu keniscayaan. Hanya perubahanlah yang berlaku dalam konteks kebudayaan.

Ada relasi antara proses berfikir dengan kemunculan budaya serta kebenaran. Berpikir sebagai bentuk kerja dari sistem syaraf manusia yang berpusat di otak, terhadap sesuatu guna memperoleh ide tentang kebenaran. Menurut Khadziq ada dua macam pemikiran.<sup>20</sup> Pertama, pemikiran untuk mencari hakikat tentang sesuatu melalui panca indera yang diteruskan ke akal pikiran. Kedua, pemikiran untuk memecahkan persoalan yang melekat pada dirinya seperti lapar, sakit yang menuntut kerja akal untuk menyelesaikannya. Proses berpikir seorang manusia akan menghasilkan satu pernyataan kebenaran yang disebut ide yang dalam skala luas, pernyataan kebenaran ini disebut dengan teori yang merupakan pokok dari ilmu pengetahuan.

---

<sup>18</sup>Dalam Al-Qur'an digambarkan kemahakuasaan Allah dalam berbuat, berkehendak, dan mencipta yang merupakan wujud dari budaya itu sendiri, Allah cukup menyatakan كن (ada), maka langsung terjadi yang diinginkan-Nya tersebut. Ada 8 kali disebut Allah, kata كن (ada) yaitu: surat al-Baqarah/2: 117, Ali Imran/3: 47, al-An'am/6: 73, an-Nahl/16: 40, Maryam/19: 35, Yasin/36: 82, Ghafir/40: 68.

<sup>19</sup>Abdul Chaer, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 1995, hal. 217.

<sup>20</sup>Khadziq, *Islam dan Budaya Lokal Belajar memahami Realitas Agama dalam Masyarakat*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 29-30.

Seperangkat proses berpikir, berkeinginan dan berbuat pada substansinya itulah yang disebut kebudayaan. Hal ini hanya mampu dilakukan oleh manusia. Oleh karena itu budaya hanya milik manusia dan manusia adalah makhluk berbudaya. Aspek nyata dari budaya manusia adalah ketika manusia selalu berbuat sesuatu terhadap lingkungannya untuk merubah dari satu keadaan menjadi keadaan lain sesuai tingkat kebutuhannya. David J. Hesselgrave menyebut kebudayaan sebagai pengetahuan bersama untuk menciptakan bentuk-bentuk perilaku, pola komunikasi, nilai dan jenis alat yang khas bagi kebudayaan selanjutnya.<sup>21</sup> Artinya manusia selalu berpikir, melahirkan ide, dan akhirnya muncul dalam bentuk hasil pemikiran. Inilah budaya dan manusia selalu memproduksi satu budaya sesudah meninggalkan budaya lama.

Pertanyaannya, adakah budaya yang lebih baik dari budaya yang lain, kenapa manusia lebih senang dengan budaya baru dan berkecenderungan meninggalkan budaya lama, serta kapankah manusia berhenti berbudaya? Pertanyaan seperti ini muncul ketika manusia sudah berada pada zaman tertentu dan budaya yang berbeda dari budaya yang pernah dialaminya. Manusia cenderung “bernostalgia” dengan romantisme masa lalu. Di Minangkabau misalkan, pada tahun 1980, secara umum laki-laki remaja sampai berusia dewasa tidak ada yang tidur di rumah dan mereka tidur di *surau*.<sup>22</sup> Satu kehinaan bagi laki-laki yang tidur di rumah orang tuanya karena rumah hanya disediakan bagi anak perempuan. Surau ibaratkan “universitas” yang dapat menerpa diri dengan belajar ibadah dan bela diri seperti silat badan dan silat lidah. Berbeda dengan budaya hari ini, dimana hampir tidak ditemukan lagi, surau sebagai tempat tidur dan belajar bagi laki-laki. Di rumah orang tua sudah tersedia kamar tidur bagi anak perempuan dan anak laki-laki sehingga mereka sama-sama tidur di rumah orang tuanya. Apakah budaya seperti ini salah? Ternyata ketika manusia menerima satu budaya, maka secara otomatis akan meninggalkan budaya lama dan menerima budaya baru sebagai identitasnya. Perubahan budaya dilatarbelakangi oleh beberapa faktor;

---

<sup>21</sup>J. Hesselgrave, dkk, *Kontekstualisasi Makna, Metode dan Model*, terj. oleh Stephen Suleeman, Jakarta: Gunung Mulia, 1996, hal. 192.

<sup>22</sup>Menurut Sidi Gazalba, surau merupakan bangunan peninggalan kebudayaan masyarakat Minang sebelum datangnya Islam. Surau dalam sistem adat Minangkabau adalah kaum, suku atau *indu*. Sidi Gazalba, *Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pusat Antara, 1983, hal. 314-316. Sementara menurut Azyumardi, surau dimaksudkan berfungsi sebagai tempat bertamu, berkumpul, berapat dan tempat tidur bagi anak laki-laki yang telah akil balig dan orang tua yang uzur. Fungsi ini berkaitan dengan ketentuan adat bahwa anak laki-laki tidak mempunyai kamar di *rumah gadang* dan kamar di rumah yang dibangun orang tua adalah anak gadis. Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2017, hal. xviii.

- 1) Perbedaan adat istiadat. Adat istiadat adalah nilai tidak bersifat universal, artinya tidak untuk setiap masyarakat/kelompok menerima nilai tersebut, sehingga nilai antara suatu daerah dengan daerah lainya berbeda-beda.
- 2) Latar belakang agama. Agama sebagai faktor yang paling mempengaruhi norma dan nilai satu masyarakat, karena di setiap agama berbeda larangan dan ketentuan ibadahnya.
- 3) Persoalan lingkungan (tempat tinggal). Lingkungan dapat sebagai faktor dalam pembedaan nilai dan norma setiap daerah dan tempat masing, seperti lingkungan di pasar sangat berbeda dengan lingkungan di kampus.
- 4) Perbedaan suku. Suku-suku yang ada di Indonesia beraneka ragam sehingga mempengaruhi sikap masyarakat dalam berbudaya. Dalam konteks pernikahan terjadi beraneka ragam budaya sesuai dengan suku dan atau marga masing-masing.

Manusia tidak mungkin berpisah dari budaya dan selamanya manusia tidak akan akan berhenti. Selama manusia masih menjalani kehidupan di dunia, maka selama itu pula manusia akan tetap berbudaya. Kebudayaan merupakan penjelmaan manusia dalam menghadapi waktu, peluang, kesinambungan dan perubahan yakni sejarah. Selama manusia masih menjalani kehidupan dan berbuat maka akan muncul sejarah baru yang merupakan wujud dari budaya manusia.

Demikianlah beberapa persoalan yang berkaitan dengan budaya dan relasi budaya dengan manusia. Tidak ada kehidupan manusia tanpa adanya kebudayaan dan budaya sebagai wujud eksistensi manusia di dunia. Menurut antropolog, ada beberapa sifat kebudayaan yaitu: 1) Kebudayaan merupakan sesuatu yang berkesinambungan, sesuatu yang diwariskan, sesuatu yang saling mempengaruhi, sesuatu yang selalu berubah. 2) Kebudayaan merupakan suatu sistem lambang, artinya manusia mempunyai kebolehan berkomunikasi dengan menggunakan lambang-lambang. 3) Kebudayaan bersifat relatif, artinya setiap masyarakat mempunyai kebudayaan sendiri yang membedakannya dengan kebudayaan lain.<sup>23</sup>

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami ternyata cakupan budaya dan kebudayaan amat luas sehingga budaya dipandang tetap lestari dalam kehidupan manusia selama kehidupan masih ada di dunia ini. Sebagai satu cabang ilmu pengetahuan, budaya memiliki karakteristik yang dapat membedakannya dari ilmu yang lain, diantaranya:

- a. Setiap kebudayaan yang terdapat di suatu daerah tertentu akan berbeda dengan budaya di daerah lain sebagai satu bentuk dinstinktif.

---

<sup>23</sup>Atar Semi, *Kritik Sastra*, Bandung: Angkasa, 2013, hal. 55-56.

- b. Kebudayaan dapat dipelajari manusia sehingga dapat diwariskan ke generasi lain.
- c. Kebudayaan bersifat dinamis, dimana budaya selalu berubah dan mengikuti perkembangan zaman.
- d. Kebudayaan bersifat selektif. Artinya tidak semua yang dilakukan manusia menjadi satu budaya, akan tetapi hanya pola perilaku pengalaman manusia secara terbatas.
- e. Unsur budaya saling berkaitan satu dengan yang lain sehingga satu kebudayaan dapat diwariskan.
- f. Bersifat Etnosentrik. Maksudnya menganggap budaya milik sendiri sebagai budaya terbaik serta menganggap budaya lain sebagai budaya standar atau biasa.

## **2. Eksistensi Budaya: Wujud dan Isi Kebudayaan**

Di antara kelebihan manusia sebagai ciptaan Tuhan dibandingkan dari makhluk yang lain adalah memiliki perasaan. Perasaan tersebut akan melahirkan rasa sehingga dapat menciptakan seni dan budaya. Kebudayaan merupakan ciri khas setiap suku. Kebudayaan membedakan suku satu dengan suku lainnya. Setiap suku memiliki kebudayaan yang berbeda. Sebagai satu keseluruhan perilaku dan hasil cipta, rasa, dan karsa manusia, budaya lahir dan tersusun rapi dalam menata kehidupan masyarakat.

Secara otomatis budaya dipastikan melekat dengan manusia. Tidak ada kebudayaan tanpa kehadiran manusia di permukaan bumi dan eksistensi manusia didunia dapat dilihat dari kebudayaan yang diciptakannya. Dengan demikian, Nabi Adam dan anak keturunnya sebagai kreator budaya pertama di dunia. Salah satu contoh budaya yang diabadikan Allah dalam Al-Qur'an adalah kisah dua orang anak Nabi Adam yang diperintah berkorban yang berakhir tragis ketika salah seorang dari mereka membunuh yang lain. Ketika terjadi pembunuhan itu maka timbul keinginan untuk menguburkan korban meskipun pembunuh belum tahu caranya. Dalam konteks ini pembunuh belajar dari alam dengan diutusnya seekor burung gagak yang mengajari cara menguburkan yang meninggal dengan cara menggali tanah. Ini mengisyaratkan bahwa sejak awal manusia sudah mampu memberdayakan akal pikirannya dalam mencipta atau melakukan sesuatu. Kedatangan burung gagak ke Qabil merupakan proses terbentuknya budaya menguburkan manusia sebagai kreasinya sebagai manusia. Peristiwa itu menjadi warisan kemanusiaan dalam hal menguburkan orang yang sudah meninggal dunia sampai hari ini.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>Menurut Ali ash-Shabuniy, Perintah menceritakan kisah kedua anak Adam kepada orang Yahudi tentang Habil dan Qabil yaitu dua orang anak Adam. Disebabkan keirian salah seorang anak Adam AS karena faktor pernikahan yang tidak diterima oleh salah satu pihak. Akhirnya terjadi pembunuhan yang merupakan pembunuhan pertama di dunia. Namun ketika

Sebagai aktifitas akal budi manusia, eksistensi budaya dapat dilihat dari wujud dan unsur-unsur budaya yang tumbuhkembang di masyarakat. Menurut antropolog, wujud kebudayaan dapat dilihat dalam tiga model; 1) kebudayaan ideal<sup>25</sup>; 2) kebudayaan dalam bentuk aktivitas<sup>26</sup>; dan 3) kebudayaan dalam bentuk artefak.<sup>27</sup> Koentjaraningrat merinci wujud kebudayaan terdiri dari empat macam yang digambarkan dalam bentuk lingkaran; pertama, artefak atau benda-benda fisik seperti candi Borobudur, komputer dan kancing baju. Kedua kebudayaan sebagai sistem tingkah laku dan tingkah pola, ketiga kebudayaan sebagai sistem gagasan, dan keempat, kebudayaan sebagai sistem gagasan ideologis.<sup>28</sup> Wujud kebudayaan saling terkait dan saling mempengaruhi dunia ide, tindakan, dapat menghasilkan karya berupa benda kebudayaan yang bersifat fisik. Begitu pula sebaliknya, kebudayaan yang bersifat fisik dapat mempengaruhi pola-pola perbuatan dan pikiran.

Kebudayaan sebagai sistem ide bersifat sangat abstrak, tidak bisa diraba atau diphoto dan hanya terdapat dalam alam pikiran individu penganut kebudayaan tersebut.<sup>29</sup> Wujud kebudayaan sebagai sistem ide hanya bisa

terjadi pembunuhan, Anak Adam yang membunuh saudaranya tidak tahu cara menguburkannya. Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Shafwah at-Tafâsîr...*, Jilid. I, hal. 338-339. Allah mengajari anak Adam tentang cara menguburkan manusia ketika meninggal dunia dengan mengutus seekor gagak. Dengan memberdayakan akal budinya, Qabil belajar sehingga menjadi budaya bagi manusia di masa selanjutnya.

<sup>25</sup>Disebut dengan wujud ideal karena kebudayaan ini terletak di alam pikiran dalam bentuk ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, dan peraturan. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 187. Penyebutan ideal karena budaya manapun di dunia ini lahir, muncul dan hadir diawali dari ide seorang manusia dan lebih lanjut diikuti oleh manusia lain sesudahnya. Wujud kebudayaan sebagai kompleks ide, nilai, gagasan, serta norma bersifat mengatur dan memberi pedoman terhadap kegiatan atau aktivitas tindakan dan karya manusia.

<sup>26</sup>Disebut dengan wujud kebudayaan aktivitas karena kebudayaan dalam bentuk tindakan manusia dalam masyarakat yang sering disebut dengan sistem sosial. Sistem sosial ini karena terdiri dari aktivitas-aktivitas manusia yang saling berinteraksi, mengadakan kontak, serta bergaul dengan manusia lainnya menurut pola-pola tertentu yang berdasarkan adat tata kelakuan yang kesemua itu bersifat konkrit yang bisa diamati, didokumentasi dan di lihat. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 187.

<sup>27</sup>Artefak didalam arkeologi mengandung pengertian benda (atau bahan alam) yang pasti dibuat dengan (tangan) manusia atau jelas menampakkan (*observable*) adanya jejak-jejak dari buatan manusia padanya (bukan benda alamiah semata) dengan melalui teknologi pengurangan ataupun juga teknologi penambahan pada benda alam tersebut. Artefak dalam kebudayaan merupakan barang yang dapat diraba, dilihat, dan didokumentasikan dan bersifat sangat konkrit. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 188; Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi I...*, hal. 74-75.

<sup>28</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi I...*, hal. 74-75.

<sup>29</sup>Dalam masyarakat adat, kebudayaan dalam bentuk ideal sangat mendominasi jika dibandingkan dengan wujud kebudayaan yang lain. Hukum adat sebagai ketentuan hukum



dirasakan dalam kehidupan sehari-hari dalam bentuk norma, adat istiadat, agama, dan hukum atau undang-undang, seperti norma sosial. Norma sosial dibakukan secara tidak tertulis dan diakui bersama oleh anggota kelompok masyarakat tersebut. Misalnya ritual *Arat Sabulungan* bagi masyarakat Mentawai yang tidak tertulis, akan tetapi diikuti oleh masyarakatnya. *Arat Sabulungan* menganggap benda-benda yang ada di alam memiliki roh. Roh-roh juga dianggap memiliki kehidupan yang hampir sama dengan manusia, hanya saja tidak semua orang memiliki kemampuan untuk dapat melihat dan berkomunikasi dengan dunia roh yang *invisible* tersebut.<sup>30</sup> Pada masyarakat adat, pada umumnya, budaya dalam bentuk ideal termasuk banyak dan mendominasi.

Bentuk kebudayaan sebagai sistem ide secara konkrit terdapat dalam undang-undang atau suatu peraturan tertulis seperti ketentuan suku bagi setiap orang Minang. Secara normatif, tidak satupun orang Minang yang tidak memiliki suku meskipun mereka tidak memiliki keluarga *se-nasab*. Jika mereka tidak mempunyai saudara hubungan nasab, maka mereka akan membentuk suku baru atau bergabung dengan suku yang sudah ada.<sup>31</sup> Bahkan budaya yang terkesan bertentangan dengan syariatpun akan diterima dan menjadi budaya satu masyarakat selama diterima dalam ide masyarakat setempat seperti budaya *merari* bagi masyarakat Sasak.<sup>32</sup>

Kebudayaan sebagai sistem aktivitas merupakan satu kegiatan sosial yang berpola dari individu dalam suatu masyarakat. Sistem ini terdiri atas aktivitas manusia yang saling berinteraksi dan berhubungan secara berkelanjutan dengan sesamanya. Wujud kebudayaan ini bersifat konkrit dan

---

yang muncul di tengah masyarakat, pada umumnya hanya berupa ketentuan yang tidak tertulis dan berada dalam ide masyarakat.

<sup>30</sup>Stefano Coronese, *Kebudayaan Suku Mentawai*, Jakarta: Grafidian Jaya, 1986, hal. 37.

<sup>31</sup>Kata suku berarti golongan orang-orang (keluarga) yang seketurunan atau lebih, golongan orang sekaum yang seketurunan (matrilinial-menurut garis ibu). Pada awalnya, suku-suku terbentuk menurut keselarasan yang diletakkan oleh Dt. Katumanggungan dan Dt. Parpatiah nan Sabatang. Komponen suku di Minangkabau adalah *paruik/tungku*, *jurai* dan *suku*. Bustanul Arifin, dkk, *Manajemen Suku*, Jakarta: Solok Saiyo Sakato, 2012, hal. 51-54.

<sup>32</sup>Salah satu adat yang dipegang teguh oleh masyarakat suku Sasak adalah budaya *merari* yang berarti kawin lari. Secara terminologis, *merari* mengandung dua arti. *Pertama*, lari atau melarikan. Ini adalah arti yang sebenarnya. *Kedua*, keseluruhan pelaksanaan perkawinan menurut adat Sasak. Bagi masyarakat Sasak, *merari* berarti mempertahankan harga diri dan menggambarkan sikap kejantanan seorang pria Sasak, karena ia berhasil mengambil (melarikan) seorang gadis pujaan hatinya. Menurut Bustami Saladin perkawinan ini dari sisi *maqâshid asy-syari'ah* sah karena dalam kelangsungan akad nikahnya tetap memenuhi syarat dan rukun sebagaimana yang telah disyari'atkan Islam. Bustami Saladin, Tradisi *Merari* Suku Sasak di Lombok dalam Perspektif Hukum Islam, dalam *Jurnal al Ihkam*, Vol. 8 No .1 Juni, tahun 2013, hal. 21.

dapat dilihat seperti perkawinan masyarakat suku Dani di Papua.<sup>33</sup> Dalam pernikahan tersebut ada pihak yang dipertemukan oleh dua pihak keluarga yang akan menikah, kedua mempelai dan invidu lain yang memiliki keterkaitan dengan pernikahan tersebut seperti wali dan saksi.

Sedangkan kebudayaan sebagai sistem artefak adalah wujud kebudayaan yang paling nyata dalam kehidupan manusia sebagai hasil kreasi akal pikiran yang berwujud dalam bentuk produk/benda. Kebudayaan seperti ini merupakan kebudayaan fisik yang dihasilkan manusia melalui penggalian erkeologi, seperti gua, keris dan peralatan-peralatan kuno yang dapat ditemukan di berbagai dunia.

Dalam kehidupan manusia ketiga wujud kebudayaan tersebut saling berkaitan sehingga antara satu dengan lain akan saling melengkapi. Dalam konteks perkawinan misalkan, banyak pihak yang terlibat dalam prosesinya dengan menyediakan segala pendukung pernikahan termasuk *tando tunangan* (tanda pertunangan) seperti emas atau keris, benda yang difungsikan sebagai mahar, seperti seperangkat alat shalat, bahkan ada ketentuan tambahan seperti uang jempunan<sup>34</sup> atau uang hantaran<sup>35</sup> di sebagian daerah di Minangkabau. Pelaksanaan budaya pernikahan tersebut di masyarakat adat berdasarkan ketentuan yang pada umumnya tidak ditulis dan menjadi ketentuan baku bagi masyarakat pengikutnya.

Ketiga wujud kebudayaan dapat dirinci dalam isi kebudayaan yang berkembang di satu masyarakat. Soerjono mendasarkan pendapatnya pada Bronislaw Malinowski menyatakan ada empat sistem kebudayaan yang terdapat dalam budaya masyarakat di dunia. Pertama, sistem norma sosial

---

<sup>33</sup>Suku Dani merupakan salah satu suku yang cukup besar di Papua yang tinggal di Lembah Baliem. Disebabkan interaksinya dengan transmigrasi Muslim asal Jawa, Madura, Makasar, Ternate, dan Fak-Fak yang datang bertugas menjadi guru dan tentara, maka telah banyak yang beragama Islam. Satu hal yang menarik dalam budaya pernikahan muslim suku Dani adalah Islam, diantaranya adalah ketentuan pemberlakuan mahar berupa babi dan ketentuan upacara pembersihan pelaku zina (*pawi*) yang dalam istilah Suku Dani disebut *ima pegarek* (turun kali secara bersama) sebagai pengakuan massal atas pelanggaran seksual antar klen. Umar Yelepele dan Moh. Hefni, Perkawinan Adat Muslim Suku Sani di Papua, dalam *Jurnal al Ihkam*, No. 18 Vol.7, No.1, Juni 2012, hal. 18.

<sup>34</sup>Dalam Tradisi perkawinan di salah satu daerah Minangkabau ditemukan budaya *bajapuik*, yaitu satu bentuk perkawinan dimana pihak wanita yang meminang pihak pria membayar uang dalam jumlah tertentu kepada pihak laki-laki. Uang ini berbeda dengan mahar dan bukan pula pengganti uang mahar dari seorang laki-laki kepada keluarga wanita. Roswita Sitompul, Perkawinan *Bajapuik* dan Konsekwensinya dalam Keluarga Minang, *Marriage Bajapuik And Consequences In The Minang's Family*, Dalam *Jurnal JPPUMA: Jurnal Ilmu Pemerintahan dan Sosial Politik UMA*, 5 (1) 2017, hal. 10-13.

<sup>35</sup>Salah satu bentuk uang pemberian sebelum nikah di Minang disebut dengan budaya *panibo*. *Panibo* adalah bentuk hantaran mempelai pria kepada mempelai perempuan sebelum prosesi pernikahan dimulai. Aida Sumardi, Nilai Budaya *Panibo* Dalam Adat Perkawinan di Minangkabau, dalam *Jurnal Sasindo Unpam*, Volume 4, Nomor 1, Juni 2017, hal. 17.

yang memungkinkan kerja sama antara para anggota masyarakat untuk menyesuaikan diri dengan alam sekelilingnya. Kedua, organisasi ekonomi. Ketiga, alat-alat dan lembaga-lembaga atau petugas-petugas untuk pendidikan (keluarga adalah lembaga pendidikan utama), dan keempat organisasi kekuatan (politik).<sup>36</sup> Budaya seperti yang dikemukakan Malinowski di atas terkesan belum mencakup persoalan yang dihadapi masyarakat, apalagi jika dikaitkan dengan persoalan masyarakat di berbagai belahan dunia. Terlalu sempit cakupan budaya jika hanya menyingkap persoalan sistem sosial, organisasi ekonomi, alat pendidikan serta organisasi politik. Bukankah persoalan yang muncul dalam kehidupan manusia di berbagai negara, kultur, organisasi masyarakat, dan kelompok marjinal sangat banyak dan kompleks. Dari sisi ini agaknya, pendapat Malinowski belum komprehensif dalam rangka menjawab persoalan budaya universal.

Berbeda dengan Edward B. Taylor (1832-1917), ketika telah melakukan penelitian di berbagai negara, Ia menyimpulkan bahwa ada banyak budaya yang muncul dari masyarakat yang berbeda sehingga ditemukan banyak banyak varian budaya. Taylor menyimpulkan ada tujuh unsur budaya yang bersifat universal yang diistilahkan dengan *cultural universal*.<sup>37</sup> Secara keseluruhan adalah (1) sistem religi, (2) sistem bahasa, (3) sistem pengetahuan, (4) Organisasi Sosial, (5) Sistem peralatan hidup dan teknologi, (6) Sistem mata pencarian hidup, (7) kesenian.<sup>38</sup> Dalam tulisan ini penulis membahas ketujuh unsur budaya universal tersebut sebagai bentuk penyingkapan budaya secara komprehensif.

### a. Sistem Religi

Di antara kebutuhan dasar manusia dalam menjalani kehidupan adalah menganut agama. Religi<sup>39</sup> (sistem kepercayaan) berkaitan dengan agama dan kepercayaan yang dianut satu masyarakat. Menurut Koentjaraningrat, religi merupakan bagian dari kebudayaan.<sup>40</sup> Istilah religi digunakan sebagai terjemahan dari kata *religion* dan pemakaian kata religi agar terhindar kata

---

<sup>36</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 153.

<sup>37</sup>*Cultural Universal* merupakan "isi" kebudayaan. Disebut budaya universal karena unsur-unsur tersebut bisa didapatkan di dalam semua kebudayaan dari semua bangsa yang ada di dunia. Djoko Soekirman, *Kebudayaan Indis Dari Zaman Kompeni Sampai Revolusi*, Depok: Komunitas Bambu, t.th, hal. 29.

<sup>38</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 165.

<sup>39</sup>Dalam KBBI dijelaskan bahwa religi berarti kepercayaan kepada Tuhan; kepercayaan akan adanya kekuatan adikodrati di atas manusia; kepercayaan (animisme, dinamisme). Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 943.

<sup>40</sup>Syarif Moeis, *Religi Sebagai Salah Satu Identitas Budaya, dalam* <http://file.upi.edu/direktori/fpips/jur.pend.sejarah/195903051989011>, diakses tanggal 22 november 2018.

agama karena istilah ini bagi banyak sebagian kalangan di Indonesia sudah mempunyai arti tertentu seperti agama Islam, Nasrani dan Konghuchu.<sup>41</sup> Istilah religi relatif bersifat netral sehingga tidak merusak pemahaman tentang keyakinan dari perspektif budaya.

Sistem religi mempunyai wujud sebagai sistem keyakinan, dan gagasan tentang Tuhan, dewa, roh halus, neraka, surga, upacara keagamaan, benda-benda suci dan benda-benda religius, serta sistem nilai dan pandangan hidup.<sup>42</sup> Dalam temuan antropologi komponen pokok yang terdapat dalam setiap agama meliputi sistem kepercayaan, kesusastraan suci, sistem upacara keagamaan, komunitas keagamaan, ilmu gaib, sistem nilai dan pandangan hidup, sistem peralatan ritus, dan emosi keagamaan.<sup>43</sup> Kepercayaan itu menimbulkan perilaku tertentu dari individu ataupun masyarakat yang mempercayainya seperti berdoa, memuja dan lainnya, serta menimbulkan sikap mental tertentu, seperti takut, pasrah, optimis dan lain sebagainya. Menurut Koentjaraningrat, asal mula permasalahan fungsi religi dalam masyarakat adalah adanya pertanyaan mengapa manusia percaya akan adanya kekuatan gaib atau supranatural yang dianggap lebih tinggi daripadanya dan mengapa manusia melakukan berbagai cara untuk berkomunikasi dan mencari hubungan dengan kekuatan supranatural tersebut.<sup>44</sup>

Sistem religi dalam konteks budaya terjadi di setiap lapisan masyarakat, mulai dari golongan terkebelakang sampai masyarakat maju. Hal yang sama juga terjadi dalam agama yang dianut masyarakat dunia, seperti yang terjadi dalam agama Shinto di Jepang. Dalam proses kembali kepada Tuhan mereka mengenal budaya *harai*.<sup>45</sup> *Harai* merupakan upacara penyucian diri yang termasuk bagian dari upacara keagamaan Shinto. Menurut Citra Ayu Pratiwi terdapat tiga poin utama dalam ritual *harai*, pertama, manusia terlahir dalam keadaan suci, maka hidup manusia pada dasarnya juga suci. Kedua, hakikat kesucian adalah terhindar dari *kegare* (kekotoran) dan *tsumi* (dosa) secara fisik dan mental. Ketiga, masyarakat Jepang senantiasa menjaga alam dengan cara menghadap para dewa dalam

---

<sup>41</sup>Harsojo, *Pengantar Antropologi*, Bandung: Binatjipta, 1967, hal. 173-174.

<sup>42</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2009, hal. 165

<sup>43</sup>Rusmin Tumanggor, *Ilmu Sosial...*, hal. 27. Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial...*, hal. 8.

<sup>44</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial...* hal. 7.

<sup>45</sup>Dalam Shinto, kesucian adalah hal yang sangat penting dan utama. Pengikut Shinto diharuskan untuk senantiasa menjaga kesucian karena pada dasarnya, Shinto memandang bahwa hidup manusia itu adalah suci. Namun, dalam perjalanan hidupnya, kadang ada kalanya manusia bisa tercemar oleh kekotoran. Apabila manusia telah tercemar oleh kekotoran, maka ia diharuskan untuk melakukan upacara penyucian diri.

keadaan suci agar selalu mendapat keberkahan dari para dewa.<sup>46</sup> Ritual tersebut menunjukkan kebutuhan manusia terhadap kekuatan selain dari dirinya sendiri. Selama manusia masih memiliki rasa cemas dan takut maka selama itu pula dia butuh kepada kekuatan tempat mengadu dan mencari pertolongan. Ini bagian dari pola religi yang dianut umat manusia.

Satu hal yang pasti bahwa semua perilaku keagamaan atau religi adalah khas manusia. Dalam ajaran Islam, misalkan hampir seluruh aktifitas keagamaan itu sumbernya adalah wahyu Tuhan, dan hanya bagian lain yang muncul dari gagasan manusia. Demikian juga dalam agama-agama lain yang menganggap berbagai aktifitas itu sumbernya adalah Tuhan. Di sini agama itu dipisahkan dengan kebudayaan, pada aktifitas-aktifitas tertentu yang tujuannya adalah penyerahan diri (taat, bakti, doa, pemujaan, penyembahan dan sebagainya) pada Tuhan atau yang dianggap sebagai Tuhan, walaupun ada gagasan-gagasan atau tangan-tangan manusia yang turut didalamnya merupakan aktifitas keagamaan. Di sisi lain segala bentuk tindakan, gagasan, dan hasil tindakan khas manusia yang relatif tidak melibatkan unsur-unsur keagamaan atau tidak dimaksudkan sebagai bentuk ritual tertentu, itulah kebudayaan dalam bentuk yang sebenarnya.

Jika budaya muncul sebagai hasil kreasi manusia, maka agama-agama besar yang lahir karena kreatifitas pendirinya juga dipandang budaya, seperti agama Nasrani diambil dari negeri kelahirannya (Nazaret), Kristen diambil dari nama pembawanya (Yesus Kristus). Budha (Budhisme) dari nama pembawanya (Sang Budha Gautama), Zoroaster (Zoroasteranisme) dari pendirinya, Yahudi (Yudaisme) dari negerinya (Yudea).<sup>47</sup> Agama-agama di atas tepat dikatakan sebagai bagian dari budaya karena kemunculannya dilatarbelakangi oleh daya kreatifitas, dan daya akal manusia. Berbeda dengan Islam, kelahirannya tidak berbasis hasil perenungan dari Nabi Muhammad SAW, akan tetapi berdasarkan wahyu dari Allah. Dalam konteks ini tidak tepat pemakaian istilah “*Muhammadanisme*” oleh orang barat yang ditujukan kepada agama Islam. Mereka mengasosiasikan sebutan ini sama dengan agama lain yang dikaitkan dengan pendirinya.

Aktifitas keagamaan yang dilakukan manusia sebagai sarana pendekatan dirinya kepada sang Khaliq, jika muncul dari kreasi manusia maka sistem religi tersebut telah termasuk bagian dari budaya. Bagi sebagian masyarakat Minangkabau yang melakukan kegiatan *mandoa* (mendo'a/berdo'a) di hari ketiga, ketujuh, keempatpuluh serta keseratus di hari kematian seseorang, maka aktifas tersebut bagian dari budaya yang

---

<sup>46</sup>Citra Ayu Pratiwi, *Harai: Telaah Konsep Religi Koentjaraningrat*, dalam *Jurnal Japanology*, vol. 5, No. 2, Maret – Agustus 2017, hal. 173.

<sup>47</sup>Laode Monto Bauto, *Perspektif Agama dan Kebudayaan Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu Tinjauan Sosiologi Agama)* dalam *JPIS, Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial*, Volume 23, No. 2, Edisi Desember 2014, hal. 24.

tumbuhkembang dan termasuk bagian dari sistem religi. Secara sederhana, sistem religi tidak berbicara dalam tataran benar dan salah, akan tetapi menatap pola beragama seseorang atau komunitas dalam praktek sehari-hari.

### **b. Sistem Bahasa dan Komunikasi**

Sebagai sarana bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan sosial dalam berinteraksi, bahasa memiliki peran strategis dalam pembentukan budaya manusia. Dalam KBBI, bahasa berarti sistem lambang bunyi yang arbitrer yang digunakan oleh anggota masyarakat dalam rangka bekerjasama, berinteraksi, dan mengidentifikasi diri.<sup>48</sup> Sejalan dengan itu, Chaer berpendapat bahwa bahasa merupakan alat verbal untuk komunikasi,<sup>49</sup> yang dilakukan dengan orang lain. Sementara Syamsuddin merinci bahasa memiliki dua pengertian; Pertama, bahasa merupakan alat yang dipakai untuk membentuk pikiran, perasaan, keinginan, perbuatan dan dipakai untuk mempengaruhi atau dipengaruhi. Kedua, bahasa sebagai tanda kepribadian, tanda keluarga serta bangsa maupun tanda budi kemanusiaan.<sup>50</sup> Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa bahasa merupakan alat untuk berkomunikasi manusia, baik lisan maupun tulisan yang digunakan untuk menyatakan sesuatu atau digunakan dalam rangka mengungkapkan pokok pikiran, keinginan, dan perasaan kepada pihak lain sehingga dapat dipahami persoalan yang diungkap tersebut.

Sebagai bagian dari kajian ilmu antropologi, yang diistilahkan dengan antropologi linguistik,<sup>51</sup> bahasa memiliki identitas tersendiri yang tidak ditemukan dalam kajian ilmu lain. Meskipun belum ada kesepakatan tentang hakikat bahasa, secara umum dapat dikemukakan beberapa batasan bahasa yaitu (1) bersifat manusiawi (*human*), (2) dipelajari (*noninstinctive*), (3) memiliki sistem, (4) arbitrer (*voluntarily produced*), (5) sebagai simbol.<sup>52</sup> Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa bahasa memiliki peran dalam

---

<sup>48</sup>Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, hal. 88. Menurut Sturtevent bahwa bahasa merupakan sistem lambang sewenang-wenang, berupa bunyi yang digunakan oleh anggota-anggota suatu kelompok sosial untuk bekerjasama dan saling berhubungan. Sturtevent, <http://anaksastra.blogspot.com/2009/05/hubungan-bahasa-dengan-budaya.html>. Diakses tanggal 5 Oktober 2018.

<sup>49</sup>Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2003, hal. 30.

<sup>50</sup>A.R. Syamsuddin, *Sanggar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Universitas Terbuka, 1986, hal. 2.

<sup>51</sup>Antropologi linguistik (*linguistic anthropology*) merupakan bidang ilmu interdisipliner yang mempelajari hubungan bahasa dengan seluk-beluk kehidupan manusia termasuk kebudayaan sebagai seluk-beluk inti kehidupan manusia. Dalam berbagai literatur, terdapat juga istilah linguistik antropologi (*anthropological linguistics*), linguistik budaya (*cultural linguistics*), dan etnolinguistik (*ethnolinguistics*). Robert Sibarani, Pendekatan Antropolinguistik Terhadap Kajian Tradisi Lisan, dalam *Retorika: Jurnal Ilmu Bahasa*, Vol. 1, No. 1 April 2015, 1-17, hal. 1.

<sup>52</sup>A. Chaedar Alwasilah, *Sosilogi Bahasa*. Bandung: Angkasa, 1990, hal. 7.

pembentukan kebudayaan. Bukankah kemampuan manusia dalam membangun tradisi budaya, menciptakan pemahaman tentang fenomena sosial yang diungkapkan secara simbolik, dan diwariskan kepada generasi sesudahnya amat tergantung dari bahasa yang mereka gunakan sebagai penghubung komunikasi sehingga terbentuk satu budaya.

Mengenai hubungan bahasa dan kebudayaan ditemukan ada beberapa teori yang berbeda. Secara garis besar, teori-teori tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua kategori besar, yaitu kelompok yang menyatakan terjadinya hubungan yang bersifat subordinatif, di mana bahasa di bawah lingkup kebudayaan, maupun yang memandangnya dari sisi hubungan yang bersifat koordinatif, yakni hubungan yang sederajat dengan kedudukan yang sama tinggi. Kebanyakan ahli mengatakan bahwa kebudayaan menjadi *mainsystem*, sedangkan bahasa hanya merupakan *subsystem*, tidak ada atau belum ada yang mengatakan sebaliknya. Berkaitan dengan hubungan yang bersifat koordinatif antara bahasa dengan kebudayaan, ada yang berpendapat bahwa bahasa dan kebudayaan merupakan dua sistem yang “melekat” pada manusia karena kebudayaan merupakan sistem yang mengatur interaksi manusia, sedangkan bahasa merupakan sistem yang berfungsi sebagai sarana keberlangsungan sarana itu.<sup>53</sup> Menurut penulis bahasa dan budaya memiliki relasi dalam membentuk kehidupan harmonis manusia yang diwariskan kepada generasi sesudahnya.

Setiap masyarakat pendukung suatu kebudayaan memiliki simbol bunyi dan intonasi serta isyarat yang digunakan untuk menyampaikan maksud kepada pihak lain, baik secara lisan maupun tulisan.<sup>54</sup> Jangankan masyarakat modern yang sangat tergantung dengan bahasa dalam berkomunikasi, masyarakat terkebelakangpun menyampaikan sesuatu dengan bahasa yang mereka saling memahaminya.<sup>55</sup>

Bahasa sangat mempengaruhi kemampuan berpikir seseorang. Semakin tinggi pola pikir satu kelompok anak bangsa maka akan semakin bagus dan

---

<sup>53</sup>Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 1995, hal. 217-218.

<sup>54</sup>Rusmin Tumanggor, dkk, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 27. Dalam kajian budaya, unsur bahasa terdiri dari dua hal yaitu bahasa lisan dan bahasa tulisan.

<sup>55</sup>Manusia purba juga berbicara seperti manusia modern. Dalam satu penelitian yang dilakukan oleh Guardian Liberty Voice (20/12) University of New England bahwa hal ini diketahui dalam sebuah penelitian tentang manusia modern (*homo sapiens*) dengan manusia purba (*neanderthal*) yang hidup jutaan tahun lalu ditemukan kesamaannya dalam hal cara berbicara. Hal ini dikarenakan *neanderthal* memiliki struktur tulang kerongkongan yang sama dengan *homo sapiens*, disebut hyboid. Struktur tulang inilah yang membuat *neanderthal* bisa mengucapkan beberapa kata yang hingga kini akhirnya tetap digunakan. [https:// www.merdeka.com /teknologi/manusia-purba-ternyata-juga-berbicara-seperti-kita.html](https://www.merdeka.com/teknologi/manusia-purba-ternyata-juga-berbicara-seperti-kita.html). Diakses tanggal 2 Februari 2019.

indah bahasa yang digunakannya. Bahkan kemampuan berpikir seseorang dapat dilihat dari bahasa yang digunakannya sebagaimana komentar Bartens.<sup>56</sup> Semakin bagus bahasa seseorang diyakini akan semakin tinggi kebudayaan satu bangsa dan negara tersebut. Dengan demikian, bahasa dan budaya memiliki relasi yang kokoh. Tiada kemanusiaan tanpa bahasa, tiada peradaban tanpa bahasa tulis.<sup>57</sup> Dengan demikian bahasa sebagai unsur kebudayaan akan berfungsi sebagai media pengembangan satu kebudayaan.<sup>58</sup>

Dari perspektif antropologi, bahasa merupakan produk manusia sebagai *homo languens* yaitu makhluk yang berbahasa dan mampu memproduksi bahasa sesuai dengan keadaan dan tingkat kehidupan mereka. Bahasa lahir dan diproduksi oleh satu masyarakat berdasarkan kesepakatan mereka secara bersama. Ketika satu komunitas sepakat menamai satu benda dengan nama tertentu, maka secara sosiologis, masyarakat setempat akan menerimanya sebagai satu kebenaran dan yang tidak memakainya dianggap melakukan kesalahan. Dalam konteks ini tidak ada bahasa satu daerah lebih baik dari bahasa yang lain kecuali faktor lain termasuk bahasa Arab. Kelebihan bahasa Arab karena Islam lahir dari Arab, disampaikan seorang rasul berbahasa Arab dan banyak ibadah dilaksanakan dengan media bahasa Arab.<sup>59</sup> Kalau bukanlah karena faktor eksternal tersebut, maka bahasa Arabpun sama dengan bahasa lainnya termasuk bahasa Minang.

Bahasa merupakan alat komunikasi bagi manusia. Kehidupan akan terbentuk ketika manusia menjalaninya dengan komunikasi aktif sehingga dapat memproduksi budaya. Bahasa sebagai alat komunikasi dalam masyarakat secara lebih terperinci, dibedakan pada empat fungsi bahasa: (1) fungsi kebudayaan, (2) fungsi kemasyarakatan, (3) fungsi perorangan, dan (4) fungsi pendidikan. Keempat macam fungsi tersebut, ditemukan keterkaitan antara satu fungsi dengan fungsi yang lain, sebab perorangan adalah anggota 'masyarakat' yang hidup dalam masyarakat itu sesuai dengan pola-pola kebudayaannya yang diwariskan dan dikembangkan melalui pendidikan.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup>K. Berten, *Ada Kesatuan antara Pemakai dan Jalan Pemikirannya*, Kompas, 22 November 1980, hal. 4.

<sup>57</sup>M. Panggabean (ed.), *Bahasa, Pengaruh, dan Peranannya*. Jakarta: Gramedia, 1981. hal. 121.

<sup>58</sup>Nababan, *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar*, Jakarta: PT Gramedia, 1984, hal. 38.

<sup>59</sup>Dalam satu riwayat dikemukakan kelebihan bahasa Arab dari bahasa selainnya karena tiga faktor, sebagaimana hadits disampaikan Ibnu Abbas.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: أُجِبُوا الْعَرَبَ لِثَلَاثٍ: لِأَنِّي عَرَبِيٌّ، وَالْقُرْآنُ عَرَبِيٌّ، وَكَلَامُ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَرَبِيٌّ.

Dalam *Maktabah Syâmilah*, diinformasikan keberadaan hadits ini dalam berbagai kitab hadits, diantaranya terdapat dalam *Mu'jam al-Kabîr*, bab III, Juz. IX, hal. 387. Menurut penelitian para *muahditsîn* hadits ini termasuk kelompok hadits dhaif.

<sup>60</sup>Nababan, *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar...*, hal. 38.



Dengan demikian, bahasa merupakan identitas manusia yang melekat secara langsung dengan kehidupannya. Sesuai dengan karakter manusia yang selalu berkembang, maka bahasapun akan berkembang serta berevolusi sesuai dengan evolusi kehidupan manusia. Satu komunitas bisa jadi meninggalkan satu bahasa tertentu menuju bahasa lain yang dipadangnya cocok dengan zamannya. Evolusi manusia modern secara anatomis sering dikaitkan dengan pengembangan bahasa yang kompleks dan berbasis simbolis. Menurut Schepartz, bahasa berfungsi sebagai sistem kognisi dan komunikasi serta menjadi perilaku kunci dalam evolusi manusia yang dapat mengisolasi manusia modern dari leluhur mereka.<sup>61</sup> Seringkali kosakata dalam satu komunitas tertentu akan hilang disebabkan datangnya bahasa baru yang disepakati oleh masyarakatnya. Dalam konteks bahasa Minang telah banyak kata-kata asli Minang yang tidak lagi ditemukan dalam bahasa sehari-hari masyarakat Minang, seperti *anjo* berarti manja, *kaporoh* berarti meluap-luap.

### c. Sistem Pengetahuan

Dalam KBBI dijelaskan, pengetahuan berarti dengan segala sesuatu yang diketahui, kepandaian, atau segala sesuatu yang diketahui berkenaan dengan hal mata pelajaran.<sup>62</sup> Berbeda dengan Notoatmodjo, menurutnya pengetahuan merupakan hasil dari tahu dan ada setelah melakukan penginderaan terhadap objek tertentu melalui panca indera; indra penglihatan, pendengaran, penciuman, rasa dan raba.<sup>63</sup> Pengetahuan diperoleh karena reaksi manusia atas rangsangan melalui persentuhan anggota tubuh atas benda yang ada di alam sehingga menghasilkan sesuatu yang disebut pengetahuan.

Manusia hidup di dunia ini pada hakekatnya mempunyai keinginan untuk mencari pengetahuan dan kebenaran. Manusia tidak bisa berlepas diri dari keduanya. Pengetahuan merupakan hasil proses dari usaha manusia untuk tahu. Pengetahuan menurut arti sempit sebagai satu keputusan yang benar dan pasti.<sup>64</sup> Benar dan pasti tentu dapat dipahami dari sisi praktis dan pragmatis. Penganut kelompok pragmatisme, seperti John Dewey berpendapat bahwa tidak ada bedanya antara pengetahuan dan kebenaran (antara *knowledge* dan *truth*). Menurut Salam, pengetahuan itu harus benar dan jika pengetahuan tidak benar maka tidak disebut pengetahuan akan tetapi

---

<sup>61</sup>L.A. Schepartz, *Language and Modern Human Origins*, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan 481 09, dalam *Year book of Physical Anthropology*, Vol. 93, hal. 91.

<sup>62</sup>Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 1121.

<sup>63</sup>Jujun Surismantri, *Ilmu Dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001, hal 35.

<sup>64</sup>Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, Edisi Revisi, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 85.

kontradiksi. Jika pengetahuan berarti kebenaran, maka dalam kehidupan manusia memiliki berbagai pengetahuan dan kebenaran.<sup>65</sup> Ini menunjukkan bahwa manusia selalu mencari kebenaran yang bisa jadi diperoleh melalui pengetahuan yang diperolehnya.

Semua manusia memiliki pengetahuan dan pengetahuan tersebut amat tergantung dari persentuhannya dengan alam sekitar serta kemampuan dalam mengolah akal pikiran. Manusia yang memiliki pengetahuan akan mampu merubah pengalaman menjadi ilmu melalui proses berpikir sistematis.<sup>66</sup> Perilaku manusia yang melahirkan pengetahuan sehingga terjadi perubahan menjadi ilmu, dapat menciptakan beraneka ragam budaya.

Pengetahuan yang dimaksud di atas merupakan hal-hal yang terkait langsung dengan kehidupan nyata, lingkungan alam sekitar seperti alam flora, alam fauna, bahan-bahan mentah, juga berkaitan dengan diri manusia seperti kelakuan, ruang, waktu, dan bilangan.<sup>67</sup> Pengetahuan di atas termasuk hal-hal yang dapat ditangkap dan dipahami manusia dalam cakupan yang amat terbatas. Pengetahuan akan berkembang sejalan dengan evolusi budaya yang dilalui manusia. Semakin luas sentuhannya dengan alam maka akan semakin kompleks satu budaya manusia. Menurut penulis, pengetahuan di atas merupakan sebagai wujud pengejawantahan manusia sebagai ciptaan Allah yang mampu berfikir sehingga mampu memproduksi beranekaragam budaya sesuai kebutuhan.

Suku bangsa manapun di dunia ini akan tetap *survive* menjalani kehidupan selama mereka didukung peralatan yang memadai. Mulai dari zaman klasik sampai modern, manusia sangat tergantung dengan alam tempat mereka menjalani kehidupan. Peralatan dalam kehidupan yang dipergunakan dalam menata kehidupan amat tergantung dengan masa yang mereka hadapi. Dapat dikatakan bahwa semua masyarakat pendukung satu kebudayaan, dipastikan memiliki sistem pengetahuan yang utuh menanggapi keberadaan alam (*natural*) dan *supranatural*.<sup>68</sup> Sebaliknya, suku bangsa yang tidak

<sup>65</sup>Burhanuddin Salam, *Pengantar Filsafat*, Jakarta: Bumi Aksara, 2000, hal. 28.

<sup>66</sup>Kata ilmu berasal dari bahasa Arab, علم yang berarti mengetahui. Dalam bahasa Indonesia, ilmu sering disamakan dengan sains (Latin: *scientia*) yang berarti aktivitas sistematis yang membangun dan mengatur pengetahuan dalam bentuk penjelasan dan prediksi tentang alam semesta. Semua manusia akan berpengetahuan dan tidak semuanya berilmu pengetahuan, karena ilmu sudah sampai ke tingkat pengetahuan yang sistematis yang hanya diperoleh oleh orang yang mampu membedakan akal pikirannya secara maksimal. Soejono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Nurcahya, 1978, hal 10.

<sup>67</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Putra, 1992, hal. 8.

<sup>68</sup>Rusmin Tumanggor, *Ilmu Sosial...*, hal. 26. Dalam masyarakat Jawa, pranatamangsa sudah digunakan sejak lebih dari 2000 tahun yang lalu. Sistem pranatamangsa digunakan untuk menentukan kaitan antara tingkat curah hujan dengan kemarau. Melalui sistem ini para petani akan mengetahui kapan saat mulai mengolah tanah, saat menanam, dan saat memanen

mampu bertahan hidup disebabkan ketidakmampuannya menyesuaikan diri dengan alam serta waktu yang sedang mereka hadapi. Pada masa klasik, ketika manusia bergantung dengan alam dan manusia hidup berpindah-pindah dan keberlangsungan hidupnya amat tergantung dengan alam, maka manusia yang dapat memahami kondisi alam yang akan tetap bertahan. Dalam konteks ini pengetahuan tentang alam akan melahirkan sesuatu yang mendukung kehidupannya. Pada umumnya, pengetahuan yang bersifat abstrak akan terjawantahkan dalam wujud berupa benda dan akhirnya menjadi ilmu pengetahuan.

Sistem pengetahuan dalam budaya terbentuk dengan proses interaksi setiap anggota komunitas. Sebagai makhluk sosial (*homo sapiens*), manusia mengembangkan akal budi untuk memperbaiki kehidupan dari waktu ke waktu. Keberlangsungan hidup manusia karena warisan pengetahuan yang diterima dari generasi terdahulu sehingga menjadi sistem budaya yang berurat berakar di tengah masyarakat. Ini menunjukkan manusia membentuk budaya sesuai dengan alam, waktu dan pendukung lainnya sehingga manusia berbuat sesuai dengan budaya yang telah disepakati bersama.

#### **d. Sistem Keekerabatan dan Organisasi Sosial**

Secara geneologis, manusia berwujud dan lahir dunia karena ada pihak lain yang berkontribusi atas kelahirannya seperti ayah dan ibu. Tidak satupun manusia lahir ke dunia tanpa keberadaan ayah dan ibunya kecuali Adam AS dan Isa AS.<sup>69</sup> Dalam sejarah kemanusiaan, keekerabatan manusia bermula dari hubungan manusia dengan orang yang sangat dekat dengannya. Ketika sistem perkawinan belum terbentuk dan kehidupan manusia terpola secara alami seperti kehidupan binatang maka seorang anak manusia hanya mengenal ibu yang melahirkannya. Pengenalan seorang anak dengan ibu yang melahirkan itu sebagai modal pembentukan formasi keekerabatan manusia.<sup>70</sup> Jika satu

---

hasil pertaniannya karena semua aktivitas pertaniannya didasarkan pada siklus peristiwa alam.

<sup>69</sup>Dalam surat Ali Imran ayat 59 dijelaskan Allah bahwa penciptaan Isa AS seperti penciptaan Nabi Adam AS, di mana Allah menciptakannya dari tanah dan mengatakan jadilah (seorang manusia) maka jadilah dia. Ayat ini menggambarkan kemahakuasaan Allah dalam melakukan, menciptakan dan mengadakan sesuatu sehingga Ia tidak butuh media untuk mengadakannya.

<sup>70</sup>Menurut teori Lubbock bahwa manusia pada mulanya hidup serupa sekawan berkelompok, laki-laki dan perempuan bersetubuh dan melahirkan anak tanpa ikatan. Pada saat itu, kelompok inti *nuclear family* sebagai inti masyarakat waktu itu belum terbentuk. Berjalan waktu timbul kesadaran akal budi manusia akan hubungan anak dan ibu sebagai satu kelompok keluarga inti sehingga ibu dipandang kepala keluarga dan perkawinan dibolehkan di luar ibu dan anak sehingga timbul adat eksogami. Keadaan ini meluas sehingga diperhitungkan garis keturunan ibu yang sampai hari ini tetap memakai sistem ini diantaranya suku Minangkabau. Disebabkan laki-laki tidak puas dengan sistem keekerabatan ini sehingga membawa calon isteri dari kelompok lain dan membentuk keluarga sendiri

komunitas menganut sistem kekerabatan melalui garis ibu saja, maka sistem inilah yang disebut matrilineal.

Sistem kekerabatan akan terbentuk, ketika sistem perkawinan telah ada dan manusia membentuk hubungan dengan sesamanya sehingga tercipta satu budaya tertentu. Kekerabatan manapun dimulai dari jumlah terkecil yang terdiri dari ayah, ibu, anak, menantu, cucu, kakak, adik, paman, bibi, kakek, nenek, dan seterusnya.<sup>71</sup> Akan tetapi ketika jumlah mereka sudah banyak dan telah memiliki beberapa garis keturunan maka masing-masingnya akan membentuk kelompok baru yang diistilahkan kekerabatan baru. Secara berkelanjutan, formasi ini akan membentuk klan, suku bahkan sampai negara.

Sistem kekerabatan dalam cakupan budaya terdiri dari sistem kekeluargaan, sistem kesatuan hidup setempat, asosiasi dan perkumpulan-perkumpulan dan sistem kenegaraan.<sup>72</sup> Ini menunjukkan bahwa secara budaya manusia dipastikan akan membentuk kekerabatan sesuai dengan keadaan masing-masingnya.

Secara umum sistem kekerabatan terdiri dari sistem kekerabatan melalui jalur ibu (matrilineal), sistem kekerabatan melalui jalur ayah (patrilineal)<sup>73</sup> dan sistem kekerabatan melalui jalur keduanya (parental).<sup>74</sup>

dengan kepala rumah tangga seorang ayah yang melahirkan sistem keturunan patriarchaat. Ketika sistem kekerabatan ini juga tidak diterima maka lahirlah sistem keturunan patental. Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1980, hal. 80-81.

<sup>71</sup>M. D. Mansur, *Sistem Kekerabatan dan Pola Pewarisan*, Jakarta: PT. Pustaka Grafika Kita, 1988.

<sup>72</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial...*, hal. 8.

<sup>73</sup>Adapun sistem kekerabatan patrilineal adalah sistem kekerabatan yang hubungan keluarga didasarkan pada garis ayah (laki-laki). Adapun ciri-ciri kekerabatan patrilineal adalah: pertama, pasti menimbulkan kesatuan-kesatuan kekeluargaan besar, seperti klan, marga dan suku, sama dengan sistem kekerabatan matrilineal; kedua, garis kekeluargaan dihubungkan lewat garis ayah (laki-laki); dan ketiga, bentuk perkawinan adalah *exogami*, sama dengan matrilineal, bahwa nikah hanya boleh dengan orang di luar marga/suku/klan. Berarti dilarang perkawinan antar-satu suku (*indogami*). Khairuddin Nasution, *Arah Pembangunan Hukum Keluarga Indonesia*, Yogyakarta: Asy-Syaria Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, 2012, hal. 10.

<sup>74</sup>Sistem kekerabatan ini terdapat diberbagai belahan dunia. Sistem kekerabatan semacam parental merupakan percampuran antara patrilineal dan matrilineal, adakalanya keduanya beralan beriringan, namun adakalanya juga dalam kepentingan tertentu secara patrilineal dan kepentingan lain secara matrilineal. Suku bangsa Umbundu misalnya, suatu suku bangsa peternakan yang tinggal di daerah padang rumput di dataran tinggi Benguella di Angola, Afrika Barat, yang hidup dari peternakan lembu secara besar-besaran dan dikombinasikan dengan pertanian. Hubungan kekerabatan pada masyarakat ini diperhitungkan secara bilineal dan tiap individu mengurus ternaknya bersama kerabat ayahnya yang disebut oluse, serta bergotongroyong dalam pertanian bersama kerabat ibunya yang disebut oluina. Hukum adat waris orang umbundu menentukan bahwa ternak diwariskan secara patrilineal, sedangkan tanah secara matrilineal. Koentjaraningrat,

Pada umumnya masyarakat Indonesia menganut sistem patrilineal dan parental dan amat sedikit yang termasuk matrilineal.<sup>75</sup> Salah satu contoh dari unsur budaya dalam bentuk sistem kekerabatan di Indonesia adalah sistem kekerabatan Jawa yang berdasarkan garis keturunan bilateral (diperhitungkan dari dua belah pihak yaitu ibu dan ayah). Dengan prinsip bilateral atau parental ini, seorang keturunan Jawa akan berhubungan sama luasnya dengan keluarga dari pihak ibu dan juga ayah. Kekerabatan yang relatif solid akan terjalin dalam keturunan satu nenek moyang hingga generasi ketiga. Biasanya rasa persaudaran dan rasa kekerabatan akan semakin kurang jika sudah sampai ke tingkat keempat sampai selanjutnya. Dalam konteks ini tentu, memungkinkan terjadi hubungan baru seperti pernikahan jika dilakukan oleh orang yang tidak lagi merasa hubungan kekerabatan yang dekat.

Unsur budaya berupa sistem kekerabatan dan organisasi sosial merupakan usaha antropologi untuk memahami manusia dalam membentuk masyarakat melalui berbagai kelompok sosial. Sebagai satu kesatuan individu, suatu kelompok sosial memiliki beberapa identitas; 1) adanya sistem norma yang mengatur pola tingkah anggota kelompok. 2) memiliki kesadaran bersama. 3) adanya aktifitas yang dilakukan secara bersama. 4) adanya ketentuan hak dan kewajiban bersama. 5) adanya pimpinan yang mengatur kehidupan bersama.<sup>76</sup> Ketika satu kelompok masyarakat telah mampu membentuk satu sistem kekerabatan, maka akan muncul aturan yang disepakati dan dipakai bersama sehingga membentuk budaya tertentu. Suku di Minangkabau sebagai kumpulan banyak keluarga merupakan wujud nyata dari sistem kekerabatan yang nyata. Ketika masing-masing pimpinan suku dan diamini oleh anggota sukunya tentang satu hal, maka secara otomatis kesepakatan itu akan menjadi budaya yang diikuti secara bersama dan diwariskan kepada generasi sesudahnya. Dalam bahasa Minang sering didengar istilah *warih nan bajawek* (waris yang diterima) merupakan bukti nyata bahwa orang Minang adalah masyarakat yang berbudaya dan mempertahankan budaya tersebut.

Sistem kekerabatan mempunyai arti penting bagi masyarakat, baik masyarakat sederhana maupun masyarakat yang sudah maju terutama dalam menata hubungan kekerabatan dengan nenek moyang dan sifat kekerabatan. Hubungan dengan kerabat tersebut menjadi poros dari berbagai interaksi,

---

*Pengantar Antropologi II : Pokok-Pokok Etnografi*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1998, hal. 136.

<sup>75</sup>Dalam berbagai literatur dikemukakan bahwa di Indonesia hanya masyarakat Minangkabau yang memilih sistem keturunan melalui jalur ibu (matrilineal). Inilah keistimewaan Minangkabau yang terkesan mampu mensejajarkan adat dan agama Islam dan sekaligus sistem keturunan matrilineal. Hal ini akan penulis bahas secara mendalam pada bab III.

<sup>76</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1981, hal. 113.

kewajiban-kewajiban, loyalitas, dan sentimen. Dalam masyarakat manapun di dunia, loyalitas atas kekerabatan sangat penting dan dapat menggantikan loyalitas seseorang kepada yang lain. Artinya sistem kekerabatan sangat erat kaitannya dengan struktur sosial yang dibangunnya lebih lanjut dan sistem kekerabatan menentukan posisi seseorang dalam masyarakat, yaitu posisi laki-laki dan posisi perempuan.<sup>77</sup>

Sosial kekerabatan jika dihubungkan dengan fungsinya dalam satu komunitas maka ditemukan banyak hal seperti berfungsi dalam menatalaksana kehidupan rumah tangga, memelihara harta kelompok, kesatuan dalam mencari mata pencaharian hidup, melaksanakan gotong royong, melindungi dan memberi bantuan kepada warga yang berada dalam keadaan darurat, membina rasa persatuan kelompok, memelihara norma-norma dan adat tradisional, menyelenggarakan kehidupan keagamaan dari seluruh kelompok kesatuan, dan menjadi dasar organisasi politik.<sup>78</sup> Formasi kekerabatan terbentuk secara otomatis ketika anggota masyarakat dalam satu kekerabatan tersebut merasa membutuhkan dan merasakan manfaat hidup secara bersama. Ciri sistem kekerabatan secara umum dikenal ada dua bentuk, yaitu ketentuan yang berhubungan dengan tempat tinggal (*residence al-iqamah*) dan ketentuan yang berhubungan dengan keturunan (*descentian-nasab*). Hampir seluruh masyarakat tradisional menggunakan kedua pola ini di dalam mengorganisasi individu ke berbagai tipe kelompok kekerabatan.<sup>79</sup> Manusia secara otomatis akan hidup dalam formasi sosial dengan membentuk keluarga mulai dari keluarga terkecil sampai keluarga terbesar seperti negara.

#### **e. Sistem Peralatan Hidup dan Teknologi**

Manusia selalu berusaha untuk mempertahankan hidupnya dengan memanfaatkan alam sebagai alat bantu. Salah satu caranya adalah dengan menciptakan alat penunjang kehidupan. Perbedaan waktu akan melahirkan perbedaan peralatan yang dibutuhkan manusia. Perhatian awal para antropolog dalam memahami kebudayaan manusia berdasarkan unsur teknologi yang dipakai suatu masyarakat berupa benda-benda yang dijadikan sebagai peralatan hidup dengan bentuk yang masih sederhana, seperti keris, kujang, rencong, dan lainnya.

---

<sup>77</sup>Sri Meiyenti, dalam Robin Fox, *Perubahan Istilah Kekerabatan Dan Hubungannya Dengan Sistem Kekerabatan Pada Masyarakat Minangkabau*, dalam [www.Portalgaruda.Org](http://www.portalgaruda.org) Jurnal Antropologi, FISIF Universitas Andalas, 2012, hal 57.

<sup>78</sup>Koentjoroningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosia...I*, hal. 128.

<sup>79</sup>Edi Darmawijaya, Stratifikasi Sosial, Sistem Kekerabatan dan Relasi Gender Masyarakat Arab pra Islam, dalam *Jurnal Takamul*, Jurnal Studi Gender dan Islam serta Perlindungan Anak, Vol. 1 No. 1 Januari-Juni 2012, hal. 32.

Sistem peralatan dan perlengkapan hidup manusia berbentuk hal-hal yang diperlukan manusia dalam menjalani hidup agar lebih baik. Berdasarkan kajian etnografi, pada mulanya kelompok masyarakat sederhana terfokus pada hal-hal seperti (1) alat-alat produksi (2) alat membuat api (3) senjata (4) wadah (5) makanan (6) pakaian (7) tempat berlindung dan perumahan (8) alat-alat transportasi.<sup>80</sup> Masing-masing daerah, suku, dan bangsa memiliki kekhasan peralatan dan perlengkapan hidup yang diwarisi dari generasi sebelumnya.

Antropologi dan sosiologi menjumpai bahwa setiap warga masyarakat pendukung suatu kebudayaan memiliki kemampuan secara ideal dalam melaksanakan kegiatan bersama sehingga melahirkan peralatan hidup yang difungsikan untuk memenuhi kebutuhan pada pelbagai unsur kebutuhan budaya universal.<sup>81</sup> Inilah hakikat budaya, dimana manusia selalu berkembang dan berusaha menemukan sesuatu yang baru. Ketika seseorang menemukan yang baru dan meninggalkan budaya lama, maka penemuan tersebut dinamakan teknologi.<sup>82</sup> Teknologi merupakan perpanjangan tangan manusia untuk dapat memanfaatkan alam dan sesuatu yang ada di sekelilingnya agar lebih maksimal. Secara sederhana teknologi bertujuan untuk mempermudah pemenuhan kebutuhan hidup manusia. Hanya manusia yang mampu menciptakan sesuatu dan melahirkan teknologi karena hanya manusia yang mampu membedakan akal pikirannya. Teknologi tidak merusak budaya, akan tetapi teknologi merupakan budaya baru yang dilahirkan dari “rahim” zaman.

Manusia pada awalnya tidak mengenal konsep teknologi. Kehadiran manusia purba pada masa pra sejarah, hanya mengenal alat bantu yang difungsikan untuk mencari makan, berburu, dan mengolah makanan. Alat bantu yang mereka gunakan amat sederhana seperti peralatan yang terbuat dari bambu, kayu, batu, dan bahan sederhana lain yang mudah dijumpai di alam. Masyarakat purba menciptakan perapian dengan memanfaatkan bebatuan yang ada di sekelilingnya, mereka menangkap ikan dan binatang

---

<sup>80</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial...*, hal. 7.

<sup>81</sup>Rusmin Tumanggor, *Ilmu Sosial...*, hal. 26.

<sup>82</sup>Kata teknologi berasal dari bahasa Yunani, *techne* yang berarti keahlian dan *logia* yang berarti pengetahuan. Teknologi dapat pula dimaknai sebagai pengetahuan mengenai bagaimana membuat sesuatu (*know-how of making things*) atau bagaimana melakukan sesuatu (*know-how of doing things*), dalam arti kemampuan untuk mengerjakan sesuatu dengan nilai yang tinggi, baik nilai manfaat maupun nilai jualnya. Dalam pengertian yang sempit, teknologi mengacu pada obyek benda yang digunakan untuk kemudahan aktivitas manusia, seperti mesin, perkakas, atau perangkat keras. Rusman, dkk, *Pembelajaran Berbasis Teknologi Informasi dan Komunikasi*, Jakarta: Grafindo Persada, 2012, hal. 78; Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Postmodern, dan Postkolonial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 276.

hutan dengan alat sederhana yang diciptakan sendiri tanpa bantuan teknologi.<sup>83</sup>

Pada awalnya teknologi berkembang secara sangat lambat seiring dengan perkembangan kemajuan peradaban manusia. Namun seiring dengan kemajuan tingkat kebudayaan dan peradaban manusia maka perkembangan teknologi berkembang dengan cepat. Jika semakin maju satu kebudayaan, semakin berkembang teknologi.<sup>84</sup> Setiap ada kemajuan teknologi maka akan lahir budaya baru di daerah tersebut dan akan melahirkan kegoncangan budaya sebagai akibat dari perilaku sosial budaya. Menurut Ngangafi, kemajuan teknologi memiliki pengaruh terhadap perilaku sosial budaya manusia:

- 1) Perbedaan kepribadian pria dan wanita. Banyak pakar yang berpendapat bahwa kini semakin besar porsi wanita yang memegang posisi sebagai pemimpin, baik dalam dunia pemerintahan maupun dalam dunia bisnis sehingga terjadi perbedaan pola kehidupan dari masa sebelumnya.
- 2) Meningkatnya rasa percaya diri. Kemajuan ekonomi di negara-negara Asia melahirkan fenomena yang menarik. Perkembangan dan kemajuan ekonomi telah meningkatkan rasa percaya diri dan ketahanan diri sebagai suatu bangsa akan semakin kokoh. Bangsa-bangsa barat tidak lagi dapat melecehkan bangsa-bangsa Asia.
- 3) Tekanan. Kompetisi yang tajam di berbagai aspek kehidupan sebagai konsekuensi globalisasi, akan melahirkan generasi yang disiplin, tekun dan pekerja keras.<sup>85</sup>

Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa pada dasarnya, peralatan hidup dan teknologi manusia bermula dari hal yang paling sederhana dan berasal dari alam hingga yang paling canggih yang merupakan hasil dari karya manusia. Faktor yang paling berpengaruh terhadap proses perkembangan itu adalah ilmu pengetahuan dan pola pikir manusia yang semakin maju dari masa ke masa, seperti transportasi manusia di zaman purba hanya memanfaatkan bintang liar yang telah dijinakkan. Akan tetapi setelah manusia menemukan roda dan mengembangkannya menjadi pedati (kereta yang ditarik oleh hewan). Bahkan setelah revolusi industri, manusia mengembangkan mesin uap sebagai sarana transportasi jarak jauh, berupa kereta uap. Teknologi dan ilmu pengetahuan semakin berkembang

---

<sup>83</sup>Muhamad Ngafifi, *Kemajuan Teknologi Dan Pola Hidup Manusia Dalam Perspektif Sosial Budaya*, dalam *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, vol. II, No. 1, hal. 35.

<sup>84</sup>Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 254.

<sup>85</sup>Muhamad Ngafifi, *Kemajuan Teknologi...*, hal. 42.



berimplikasi pada perkembangan budaya baru yang belum ada pada generasi terdahulu.

Tingkat peradaban dan kebudayaan suatu masyarakat dapat dilihat pula dari sistem peralatan hidup dan teknologi yang mereka miliki. Semakin maju pola pikir dan tingkat ilmu pengetahuan, semakin tinggi tingkat peradaban dan kekayaan budaya mereka, khususnya budaya fisik.

#### **f. Sistem Ekonomi dan Mata Pencarian**

Sebagai *homo economicus*,<sup>86</sup> manusia akan melakukan apa saja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan kemauan memenuhi kebutuhan hidup tersebut sebagai wujud dari semangat untuk mempertahankan diri. Pemenuhan kebutuhan berbanding lurus dengan kehadiran manusia di muka bumi. Ketika perintah berkorban disyariatkan kepada dua orang anak Nabi Adam, maka secara otomatis keduanya telah melakoni satu profesi yang menuntut pengorbanan dari usaha tersebut.<sup>87</sup> Dalam konteks antropologi, sistem mata pencarian dari masa klasik sampai modern terdiri dari berburu dan meramu, perikanan, bercocok tanam, peternakan, perdagangan.<sup>88</sup> Dalam kajian etnografi, fokus penelitian dalam bidang ekonomi adalah mengkaji bagaimana bentuk mata pencarian suatu kelompok masyarakat atau sistem perekonomian mereka untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Sistem ekonomi pada masyarakat tradisional, antara lain berburu dan meramu, beternak, bercocok tanam, menangkap ikan, bercocok tanam menetap dengan sistem irigasi. Namun perkembangan zaman, sistem ekonomi seperti di atas dimodifikasi dengan peralatan terbaru sehingga terkesan mulai ditinggalkan.

Bercocok tanam menetap pertama-tama timbul di beberapa daerah yang terletak di daerah perairan di sungai-sungai besar disebabkan dorongan alam yang bersahabat karena kesuburan tanahnya. Banyak suku bangsa yang melakukan bercocok tanam di ladang dan sekarang mulai berubah menjadi petani menetap. Perubahan ini terjadi di daerah-daerah berpenduduk padat yang melebihi kira-kira 500 jiwa tiap km<sup>2</sup>. Ilmu antropologi yang menaruh

---

<sup>86</sup>Istilah *homo economicus* dipahami oleh masyarakat awam sebagai predikat bagi mereka kaum yang sangat mendewakan materi, mempunyai orientasi keuntungan pribadi, sehingga istilah ini kemudian bukan merupakan terminologi yang positif dalam kehidupan masyarakat. Menurut Satria Anandita, kata *homo economicus* berasal dari bahasa Latin yang berarti manusia ekonomi. Satria Anandita, *Homo economicus*, dalam [satria.anandita.net/](http://satria.anandita.net/) 50, diakses tanggal 12 Januari 2019.

<sup>87</sup>Allah memerintahkan kepada kedua anak Nabi Adam (Habil dan Qabil) untuk berkorban sesuai dengan keadaan mereka masing-masing. Kewajiban berkorban hanya dibebankan kepada orang yang mampu dari sisi ekonomi. Ini menunjukkan bahwa sejak generasi awal manusia di dunia ini telah melakoni ekonomi sesuai dengan kecenderungannya.

<sup>88</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial...*, hal. 8.

perhatian terhadap masalah yang berkaitan dengan mata pencaharian ini adalah tanah dan modal, tenaga kerja, teknologi (masalah organisasi irigasi, pembagian air dan sebagainya), konsumsi, distribusi dan pemasaran. Dari kelima sistem tersebut, seorang ahli antropologi juga hanya memperhatikan sistem produksi lokal termasuk sumber alam, cara pengumpulan modal, cara pengarahan dan pengaturan tenaga kerja, serta teknologi produksi, sistem distribusi di pasar yang dekat saja dan proses konsumsinya.<sup>89</sup>

Bahkan orang hutan yang jauh dari peradabanpun berevolusi dalam bidang mata pencarian. Menurut satu penelitian terhadap orang hutan yang merupakan masyarakat adat dengan salah satu karakteristiknya yang menonjol yaitu bahwa mereka masih menjaga tradisi peninggalan nenek moyangnya dan pada umumnya sistem ekonomi mereka adalah berburu dan meramu bahan makanan hasil hutan. Suku terkebelakang yang dianggap tidak mengenal teknologi, telah menerima kemajuan dan bahkan telah banyak yang meninggalkan kebiasaan lama. Dalam satu penelitian terhadap orang hutan di desa Bukit Suban Kecamatan Air Hitam Kabupaten Sarolangun ditemukan bahwa sistem ekonomi orang hutan tidak lagi berpindah-pindah. Akan tetapi sudah mulai bercocok tanam dengan sistem menetap.<sup>90</sup> Ini menunjukkan bahwa pada prinsipnya tidak ada manusia yang tidak siap menerima perubahan meskipun termasuk orang yang sangat terkebelakang.

Untuk menunjang kehidupan setiap masyarakat diyakini memiliki mata pencaharian utama sebagai pembeda dari masyarakat lainnya, sehingga terdapat kelompok suku bangsa memiliki mata pencaharian yang khas dibandingkan dengan suku bangsa lainnya; seperti suku bangsa Minangkabau yang tersebar diberbagai pelosok tanah air banyak berusaha di bidang perdagangan. Suku bangsa Bugis dan Madura banyak yang ahli dalam hal pelayaran tradisional. Begitu pula suku-suku bangsa lain di Indonesia memiliki khas sumber ekonomi dalam bidang pertanian, industri, dan pelayaran. Dalam satu penelitian tentang budaya masyarakat nelayan di pantai utara Jawa dalam melaut, terjadi perkembangan yang lamban jika dibandingkan dengan sektor kebaharian yang lain (seperti perkapalan dan perdagangan) namun budaya masyarakat nelayan juga mengalami perkembangan sejalan dengan modernisasi yang merebak di sektor-sektor yang terkait. Faktor ekologis telah memprekondisikan corak budaya nelayan

---

<sup>89</sup><http://aboutqudshylla.blogspot.com/2012/10/sistem-mata-pencaharian.html>. Diakses pada tanggal 30 November 2018.

<sup>90</sup>Rosyani, dkk, Peralihan Sistem Mata Pencaharian Hidup Orang Rimba (Studi Kasus Di Desa Bukit Suban Kecamatan Air Hitam Kabupaten Sarolangun), dalam *Jurnal Sosio Ekonomika Bisnis*, Issn 1412- 8241 61, hal. 61.

merupakan budaya yang khas jika dibandingkan dengan berbagai komunitas di sekitarnya.<sup>91</sup>

Manusia terlahir dari “rahim alam” dan sangat tergantung dengan alam yang mereka temui. Jika pada masa kuno, sumber mata pencarian berasal dari sesuatu yang amat sederhana, maka pada masa modern sumber mata pencarian juga berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Budaya akan lahir dari aktifitas manusia melakoni hidupnya sebagai *homo economicus* sepanjang kehidupan masih ada. Model ekonomi akan berkembang sejalan dengan perkembangan zaman. Jual beli online merupakan bagian dari model perekonomian di zaman modern.

#### **g. Kesenian dan Keindahan**

Kesenian merupakan kebutuhan dasar manusia untuk memenuhi kepuasan batinnya terhadap keindahan.<sup>92</sup> Tidak ada manusia yang tidak senang dengan keindahan dan keindahan itu selalu melekat dengan manusia. Sejalan dengan itu dalam KBBI dijelaskan bahwa seni merupakan keahlian membuat karya yang bermutu dilihat dari segi kehalusan dan keindahan.<sup>93</sup> Seni dan indah merupakan dua hal yang berkaitan erat. Seni mencakup keterpesonaan, imajinasi, pengungkapan dan penghayatan emotif yang semua itu diolah oleh manusia sebagai makhluk berakal. Menurut Herbert, seni merupakan usaha untuk menciptakan bentuk-bentuk yang menyenangkan. Bentuk-bentuk tersebut memuaskan penghayatan keindahan dan penghayatan itu dipuaskan pada saat manusia mampu untuk mengapresiasi kesatuan hubungan formal antara persepsi penghayatan.<sup>94</sup>

Dari sisi historis, seni sudah cukup lama sebagai pranata dari pemujaan (*cult institutions*) yang berkaitan dengan agama, sebagai satu bentuk ritual dan cara berhubungan langsung dengan para dewa ataupun roh-roh nenek moyang, ditemui budaya menyanyi dan pujian sebagai bentuk penghormatan terhadap leluhur. Model semacam itu merupakan kelanjutan dari aspek nilai budaya masyarakat prasejarah yang terus berlanjut sampai masa Hindu, Budha, Islam, dan sampai sekarang.<sup>95</sup>

Penelitian etnografi tentang seni berawal dari kajian tentang aktivitas kesenian masyarakat tradisional. Deskripsi yang dikumpulkan dalam penelitian tersebut berisi tentang artefak yang memuat unsur seni berupa

<sup>91</sup>Singgih Tri Sulistiyono, Mengenal Sistem Pengetahuan, Teknologi, dan Ekonomi Nelayan Pantai Utara Jawa, dalam *jurnal Agasty*, Vol. 04 No. 02 Juli 2014, hal. 1.

<sup>92</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 380.

<sup>93</sup>Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 1037.

<sup>94</sup>Herbert Read, *Art and Society*, New York: Shocken Book, 1970, hal. 16.

<sup>95</sup>Hermin Kusmayati A.M. “*Makna Tari dalam Upacara di Indonesia*” dalam Pidato Ilmiah Dies Natalis VI Institut Seni Indonesia Yogyakarta, Yogyakarta, 21 Juli 1990, hal. 25-26.

patung, ukiran, dan hiasan, seperti seni patung, seni relief, seni lukis dan gambar, seni rias, seni vokal, seni instrumental, seni kesusastraan, seni drama.<sup>96</sup> Secara umum kesenian dalam wujudnya terbagi dua macam; pertama, seni rupa yaitu seni yang ditangkap oleh mata, dan kedua, seni suara yang ditangkap oleh panca indera.<sup>97</sup> Hal ini disebabkan seni selalu berkaitan erat dengan keindahan yang secara khusus hanya dimiliki oleh manusia.

Penulisan etnografi awal tentang unsur seni pada kebudayaan manusia lebih mengarah pada teknik-teknik dan proses pembuatan benda seni saja. Selain itu, deskripsi etnografi awal juga meneliti perkembangan seni musik, seni tari, dan seni drama dalam suatu masyarakat. Berdasarkan jenisnya, seni rupa terdiri atas seni patung, seni relief, seni ukir, seni lukis, dan seni rias. Seni musik terdiri atas seni vokal dan instrumental, sedangkan seni sastra terdiri atas prosa dan puisi. Selain itu, terdapat seni gerak dan seni tari, yakni seni yang dapat ditangkap melalui indera pendengaran maupun penglihatan. Jenis seni tradisional adalah wayang, ketoprak, tari, ludruk, dan lenong. Sementara seni modern seperti film, lagu, dan koreografi, nyanyian, dan tarian. Kesenian berkenaan dengan hal-hal yang didasarkan etika dan estetika seperti seni gambar, musik, tari dan lainnya.<sup>98</sup>

Sebagai salah satu unsur kebudayaan, kesenian tidak hanya menyentuh dimensi keindahan semata-mata, akan tetapi juga berhubungan dengan persoalan kebudayaan secara komprehensif seperti cara berpikir, suasana cita rasa, diafragma pandangan kesejagatan, dan kebijakan mengelola kehidupan, kesemuanya berkaitan dengan gugusan nilai, makna, moral, keyakinan, serta pengetahuan yang menyeluruh dalam kebudayaan dimana kesenian itu hidup. Pada kesenian melekat ciri-ciri khas suatu kebudayaan. Kesenian merupakan unsur budaya yang dapat digolongkan dalam kebutuhan integratif. Ia merupakan unsur pengintegrasian yang mengikat dan mempersatukan pemenuhan kebutuhan yang berbeda-beda ke dalam suatu desain yang utuh dan menyeluruh, operasional serta dapat diterima sebagai sesuatu yang bernilai.<sup>99</sup>

Sebagai makhluk berkreasi, manusia merupakan ciptaan Allah yang melakoni aktivitas seni dan membuat karya seni. Alam tidak pernah berfungsi sebagai subjek kesenian, akan tetapi alam selalu dijadikan objek seni oleh manusia. sebatang pohon ketika masih berada di tengah hutan atau di pekarangan rumah hanya disebut benda alam dan bukan karya seni, tetapi setelah pohon tersebut dipindahkan ke ruang pameran maka pohon tersebut bisa saja berubah statusnya menjadi karya seni. Bentuk pohon itu sendiri

---

<sup>96</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial...* hal. 8

<sup>97</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 381.

<sup>98</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 154.

<sup>99</sup>Kholid Mawardi, Seni Sebagai Ekspresi Profetik, dalam *Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 11, No. 2, Juli - Desember 2013, ISSN: 1693-6736, hal. 133.

sebenarnya tidak mengalami perubahan hanya lingkungannya saja yang berubah dan itulah yang membuat statusnya berubah menjadi karya seni. Berkarya seni berarti mencipta sesuatu. Bisa jadi dilakukan dengan meniru (*imitative*), mengekspresikan (*expressive*) atau memanfaatkan saja. Semua itu tercakup dalam seni yang akan melahirkan kebudayaan.

Demikianlah penjelasan tentang tujuh unsur universal kebudayaan yang ada pada manusia. Kebudayaan itu akan tetap berkembang sesuai dengan perkembangan zamannya meskipun antara satu daerah dengan daerah lain terdapat perbedaan unsur kebudayaan yang menonjol dari daerah lainnya. Perbedaan tersebut sebagai khazanah budaya dan spesifikasi satu daerah dari daerah lainnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, budaya dalam bentuk wujud yang sebenarnya hidup dan berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Kebudayaan merupakan hasil interaksi manusia dalam kehidupan secara bersama. Manusia sebagai anggota masyarakat senantiasa akan mengalami perubahan-perubahan sikap. Budaya akan selalu bergerak ke arah konjungsi atau perubahan naik turunnya gelombang kebudayaan suatu masyarakat dalam kurun waktu tertentu yang dalam kajian antropologi disebut dinamika kebudayaan. Dalam proses perkembangannya, kreativitas dan tingkat peradaban masyarakat sebagai pemilikinya sehingga kemajuan kebudayaan yang ada pada suatu masyarakat sesungguhnya merupakan suatu cermin dari kemajuan peradaban masyarakat tersebut.

Perbedaan mendasar yang menempatkan manusia sebagai makhluk yang tertinggi adalah manusia memiliki budi atau akal pikiran sehingga manusia menjadi satu-satunya makhluk hidup yang memiliki kemampuan menciptakan hal-hal yang berguna bagi kelangsungan kehidupannya (makhluk berbudaya). Manusia mampu beradaptasi dengan lingkungannya untuk mengembangkan pola-pola perilaku yang akan membantu usahanya dalam memanfaatkan lingkungan demi kelangsungan hidupnya. Manusia juga membuat perencanaan-perencanaan untuk memecahkan masalah-masalah dalam kehidupan. Semua yang dihasilkan dan diciptakan oleh manusia dalam memenuhi berbagai kebutuhan hidup itu disebut kebudayaan.

## **B. Adat Sebagai “Sumber” Hukum<sup>100</sup>**

---

<sup>100</sup>Ada istilah lain selain dari sumber hukum yang dihubungkan dengan Al-Qur'an, sunnah, *al-'urf*, *istihsan*, dan lain-lain. Istilah sumber hukum (*mashâdir al-Ahkâm*) merupakan gabungan dari kata sumber dan hukum. *Mashdar* berarti asal dari segala sesuatu dan tempat merujuk segala sesuatu. Dalam kajian *ushûl al-fiqh* kata *Mashdar al-Ahkâm al-Syar'iyah* berarti rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam, yaitu Al-Qur'an dan sunnah. Sementara *al-adillah al-ahkâm* berarti petunjuk yang dijadikan landasan berfikir yang benar dalam memperoleh hukum syarak bersifat praktis, baik statusnya *qath'î* (pasti) maupun *zhanni* (relatif). Berdasarkan penjelasan di atas, ada kalangan, seperti Abdul Wahab Khalaf yang menyamakan pengertian *adillatul ahkâm* dengan *ushûl al-ahkâm* dan *mashar al-*

Adat merupakan cerminan kepribadian suatu bangsa yang menjadi salah satu penjelmaan dari jiwa bangsa yang bersangkutan dari abad ke abad.<sup>101</sup> Setiap bangsa di dunia ini memiliki adat istiadat berbeda yang secara tidak langsung menjadi identitas bagi suatu bangsa. Indonesia yang memiliki berbagai macam suku dan adat istiadat berbeda antara satu daerah dengan daerah lainnya memiliki adat kebiasaan. Kehidupan masyarakat adat juga dimulai dari hubungan interaksi sosial yang berlaku dalam tatanan suatu kelompok, yang mana meskipun tidak tertulis tetapi diakui keberadaannya.

### 1. Substansi *al-'Urf* Sebagai Bagian Dari Budaya

Sebelum menjelaskan hubungan antara adat<sup>102</sup> dan budaya, perlu dijelaskan hakikat adat dan hal-hal yang berkaitannya. Ada dua kata yang memiliki pengertian sama atau hampir sama yang mengacu pada satu objek yang sama yaitu kata *al-'adat* (selanjutnya ditulis: '*adat*') dan *al-'urf* (selanjutnya ditulis: '*urf*'). Kedua kata ini telah diadopsi bahasa Indonesia menjadi bahasa nasional, meskipun keduanya tidak memiliki arti yang sama.<sup>103</sup>

Secara etimologis, kata '*urf*' merupakan derivasi dari kata '*arafa-ya*'rifu-'*urf*an, yang berarti mengetahui,<sup>104</sup> juga berarti apa yang diketahui dan dikenal atau kebiasaan.<sup>105</sup> Kemudian kata ini dipergunakan dalam arti sesuatu yang diketahui, dikenal, dianggap baik, dan diterima oleh akal

*ahkâm*. Di sisi lain ada yang membedakannya, dimana *mashâdir al-ahkâm* hanya Al-Qur'an dan sunnah, sementara *dalil ahkâm* ditujukan kepada selain keduanya seperti ijma', qiyas, urf, dan lain-lain. Penulis sejalan dengan pendapat kedua ini. "sumber hukum" dalam pengertian di atas adalah dalil-dalil hukum. Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1...*, hal. 15-16.

<sup>101</sup>Surojo Wignjodipuro, *Pengantar dan Azas-Azas Hukum Adat*, Jakarta: CV Haji Masagung, 1968, hal 13.

<sup>102</sup>Adat memiliki beberapa arti; pertama, aturan (perbuatan dan seterusnya) yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala; kedua, cara (kelakuan dan seterusnya) yang sudah menjadi kebiasaan; ketiga wujud gagasan kebudayaan yang terdiri atas nilai-nilai budaya, norma, hukum dan aturan yang satu dengan yang lainnya berkaitan menjadi satu sistem. Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ketiga, hal. 7.

<sup>103</sup>Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa adat memiliki beberapa arti; pertama, aturan (perbuatan, dsb) yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala. Kedua, cara (kelakuan dsb) yang sudah menjadi kebiasaan. Ketiga, wujud gagasan kebudayaan yang terdiri atas nilai-nilai budaya, norma, hukum, dan aturan yang satu dengan yang lainnya berkaitan menjadi satu sistem. Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 6. Sementara uruf dalam praktek sehari-hari dipakaikan sebagai satu perbuatan yang sudah dikenal baik oleh masyarakat.

<sup>104</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, t.t., hal. 987; Ibnu Manzur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar al-Sidr, 1990, Jilid IV, hal. 311.

<sup>105</sup>Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law*, alih bahasa Hamid Ahmad, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: P3M, 1987, hal. 270.

sehat.<sup>106</sup> ‘Urf merupakan sesuatu yang sudah dikenal oleh masyarakat secara umum sehingga dapat diterima oleh akal sehat.

Sementara dari sisi terminologis, menurut kebanyakan ulama, ‘urf merupakan hal yang biasa dilakukan oleh manusia dalam kehidupan sehari-hari.<sup>107</sup> Al-Jurjani menyatakan ‘urf adalah sesuatu (baik perbuatan maupun perkataan) dimana jiwa merasakan ketenangan dalam mengerjakannya karena sudah sejalan dengan logika dan dapat diterima oleh watak kemanusiannya.<sup>108</sup> Dengan demikian, ‘urf merupakan perbuatan yang dilakukan atau dikatakan oleh seseorang sebagai bagian masyarakat dan diterima oleh akal sehat sehingga senang melakukan perbuatan tersebut.

Berbeda dari ‘urf, ‘*âdah* yang berasal dari Bahasa Arab berarti *al-‘awd* (berulang-ulang).<sup>109</sup> Menurut Ibnu Manzhur perkataan *âdah* merupakan sinonim dari *al-daydan* yaitu kebiasaan.<sup>110</sup> Penekanan adat pada sisi keberulangan satu pekerjaan sehingga menjadi terbiasa melakukannya. Pengarang *Mu’jam Lughat al-Fuqahâ*’ menambahkan dengan pekerjaan yang dilakukan secara rasional dan tanpa merasa terbebani oleh pihak lain yang bukan bagian dari nas.<sup>111</sup> Abdul Samad mengaitkan pelaku pekerjaan tersebut dengan sekelompok masyarakat sebagai subjeknya.<sup>112</sup>

Adat terbentuk karena akumulasi dari pengulangan aktivitas yang berlangsung secara terus-menerus sehingga membuat tenteram hati individu sebagai bagian dari masyarakat dalam melakukannya. Dalam konteks inilah berubah menjadi wilayah *muta’aruf*, dan saat ini pula adat berubah menjadi ‘urf (*haqîqat ‘urfiah*), sehingga adat merupakan unsur yang muncul pertama kali dan dilakukan berulang-ulang yang membuat tenteram hati pelakunya sehingga berubah menjadi ‘urf. Abdul Wahab Khalaf, memandang bahwa

<sup>106</sup>A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970, hal. 77; Rachmat Syafe’i, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka setia, 2007, hal. 128.

<sup>107</sup>Menurut Abdul Wahhab Khalaf, ‘urf adalah

مايتعارف الناس و يسبرون عليه غالبا من قول او فعل

Wahab Khalaf, *Mashâdir al-Tashrî‘ al-Islâmîy fi Mâ Laysa Nashsh fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972 M/1392 H, hal. 145.

<sup>108</sup>Syarif Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitâb at-Ta’rifât*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983, hal. 149; Fahmi Abu Sunnah, *Al-‘Urf wa al-‘Âdah fi Ra’y al-Fuqâha*’, Kairo: Lembaga Penerbitan al-Azhar, 1947, hal. 8.

<sup>109</sup>Muhammad bin Abi Bakar Abd al Qadir al Razi, *Mukhtar ash-Shihah*, Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1995, hal. 193.

<sup>110</sup> Muhammad bin Mukrim bin Manzhur, *Lisân al-Arab...*, Jilid. IV, hal. 316.

<sup>111</sup>Muhammad Rawwas Qal’aji et.al, *Mu’jam Lughat al-Fuqahâ*’ Beirut: Dar al Nafa’is, 1996, hal. 269; Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *Al-‘Urf wa al-‘Adah fi Ra’y al-Fuqahâ*’, Kairo: Lembaga Penerbitan Al-Azhar, 1947, hal. 10.

<sup>112</sup>Abdul Samad Idris, *Secebis Mengenai Adat Parpatih, Nilai dan Falsafahnya*, dalam Abdul Samad et.al, *Negeri Sembilan, Gemuk di Pupuk Segar Bersiram: Adat Meretas Zaman*, Seremban: Jawatankuasa Penyelidikan Budaya Menegri Sembilan & Kerajaan Negeri Sembilan, 1994, hal. 83.

'urf merupakan segala sesuatu yang telah dikenal manusia dan menjadi tradisi baik ucapan, perbuatan, atau larangan-larangan. Nama lain dari perbuatan itu adalah adat sehingga tidak ada perbedaan mendasar antara 'urf dan adat.<sup>113</sup> Menurut Khalaf sesuatu yang dibiasakan oleh manusia, dan dijalankannya dari tiap perbuatan yang telah populer di antara mereka, atau juga lafaz yang dikenal dengan sebuah arti khusus yang tidak dicakup bahasa serta hanya (cepat) memungkinkan makna ketika didengarkan.<sup>114</sup>

Uraian di atas mengisyaratkan bahwa ada dua persepsi ulama tentang makna 'adat dan 'urf. Ada kalangan yang menyamakan keduanya dan ada pula yang membedakannya. Bagi kalangan yang menyamakan kedua istilah tersebut maka penyebutan kedua nama tersebut hanya bagian dari istilah dari pekerjaan yang dilakukan secara berulang-ulang sehingga dikenal oleh masyarakat. Berbeda dengan kelompok yang membedakan seperti Musthafa Ahmad az-Zarqa' (1904-1999), dimana 'adat lebih umum dari 'urf. Suatu 'urf harus berlaku pada kebanyakan orang di daerah tertentu, bukan pada pribadi atau kelompok tertentu dan 'urf bukanlah kebiasaan alami sebagaimana yang berlaku dalam kebanyakan adat, akan tetapi harus muncul dari suatu pemikiran dan pengalaman.<sup>115</sup> Menurut penulis, secara prinsip 'urf maupun 'adat merupakan satu pekerjaan yang sudah diterima akal sehat, tertanam dalam hati dan dilakukan berulang-ulang serta sesuai dengan karakter pelaku suatu masyarakat.

Merujuk pada substansi budaya yaitu satu pekerjaan yang dilakukan secara sadar dan dilakukan berulang-ulang, maka 'urf merupakan bagian dari budaya yang dilakukan manusia. Bukankah 'urf sebagai perbuatan yang dilakukan berulang-ulang akan melahirkan sesuatu yang diterima secara bersama dan dijalankan milik bersama. Amat tepat pernyataan yang menyatakan bahwa adat merupakan budaya dalam bentuk ideal yang dijalankan manusia.

Disebabkan berulang-ulangnya satu pekerjaan dan dilakukan secara sadar serta diterima oleh masyarakat penggunanya, maka pekerjaan itu disebut adat. Jika dilaksanakan dengan daya akal sehat sehingga menjadi pekerjaan yang diterima oleh masyarakat banyak, maka pekerjaan tersebut berubah menjadi budaya. Dengan demikian, adat merupakan bagian dari budaya.

---

<sup>113</sup>Abdul Wahab al- Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, Jakarta: Pustaka Amani, 2003, hal. 117.

<sup>114</sup>Definisi  
 ما اعتاده الناس و ساروا عليه من كل فعل شاع بينهم او لفظ تعارفوا اطلاقوا علي معني خاص لا تالفو اللغة ولا يتبادر  
 غيره عند فهمه

Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Isâmi...*, Vol. II, Beirut: Dar al-Fikr, tt, 828; Ahmad Fahmi Abu Sunah, *al-'Urf wa al-'Adah fi Ra'yi al-Fuqahâ'*, Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947 M, hal. 8.

<sup>115</sup>Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, hal. 138-139.



## 2. 'Adat Sebagai Dalil Hukum Islam

Dalam satu ungkapan Imam al Sarakhsyi yang bermazhab Hanafi di dalam kitab *al-mabsuth* menyebutkan:

الثابت بالعرف كالثابت بالنص<sup>116</sup>

“sesuatu yang ditetapkan ‘urf seperti yang ditetapkan dalil nash”

Ungkapan di atas mengisyaratkan bahwa ketetapan yang lahir dari ‘urf dipandang sama dengan apa yang lahir nas Al-Qur’an, meskipun kesamaannya belum tentu dalam kualitas. Paling tidak ada isyarat bahwa Islam mengakomidir segala sesuatu yang hidup dan tumbuhkembang dalam masyarakat dan mengakui hukum yang hidup di masyarakat sebagai satu pertimbangan hukum.<sup>117</sup> Sejalan dengan itu, kaidah lain berbunyi:

العادة محكمة<sup>118</sup>

Berdasarkan kaidah di atas tersirat bahwa *adat* atau sesuatu yang dilakukan manusia atau masyarakat tertentu bisa dijadikan sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum. Kaidah tersebut bermakna bahwa adat (tradisi) merupakan variabel sosial yang mempunyai otoritas hukum Islam. Adat dapat mempengaruhi materi hukum secara proporsional. Hukum Islam tidak memposisikan adat sebagai faktor eksternal non-implikatif. Namun sebaliknya, hukum Islam memberi ruang akomodasi bagi adat. Dengan demikian eksistensi hukum adat diakui oleh Islam sebagai dalil hukum yang dipertimbangkan dalam menetapkan suatu hukum, selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam.<sup>119</sup>

Dari perspektif sejarah, Islam mengakomidir hukum yang berkembang dalam masyarakat Arab sebelum kedatangannya selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, seperti perwalian nikah bagi perempuan, tradisi menghormati tamu dan sebagainya. Dalam kajian hadits penetapan Nabi Muhammad SAW atas satu perbuatan yang dipandang baik disebut dengan sunah *taqririyah*.<sup>120</sup> Nabi Muhammad SAW dikenal sebagai orang yang sangat menghormati tradisi masyarakat Arab sebagai leluhurnya.

Dalam tradisi ulama salaf maupun khalaf, terutama dalam penetapan ijtihad, *âdat shahîh* yang berkembang dalam satu masyarakat selalu dijadikan bahan pertimbangan. Imam Malik misalnya mendasarkan banyak hukum kepada ‘urf ahli Madinah.<sup>121</sup> Imam Abu Hanifah berbeda pendapat dengan

<sup>116</sup>Al-Syarakhsiy, *al-Mabsuth*, Beirut: Dar al Fikr, tt, hal. 200.

<sup>117</sup>A. Djazuli, dkk, *Ushul Fiqh...*, hal. 187.

<sup>118</sup>Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, Jakarta : AMZAH, 2010, hal. 213.

<sup>119</sup>Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh...* hal. 79.

<sup>120</sup>Muhammad ‘Ajaj al-Khatib, *Ushûl al- Hadîth, Ulumûhâ wa Mustalâhuhu*, cet.-3, Damaskus: Dar al-Fikr, 1975, hal. 20.

<sup>121</sup>Banyak penyebab pilihan amal penduduk Madinah dijadikan sebagai pertimbangan (dalil hukum), diantaranya karena faktor personal Imam Malik yang lahir, besar dan

para pengikutnya karena *'urf*. Imam asy-Syafi'i, antara lain karena *urf* yang berbeda mempunyai *qaul qadîm* dan *qaul jadîd*. Dengan demikian, ijtihad para mujtahid tidak terlepas dari *'urf* yang berlaku dalam satu masyarakat tertentu. Agaknya kitab-kitab fiqh para mujtahid dan *fuqaha'* diwarnai adat kebiasaan masyarakat yang mereka hadapi.<sup>122</sup>

Di antara contoh yang didasarkan kepada adat kebiasaan, seperti dalam mazhab Abu Hanifah adalah larangan mengambil upah bagi pengajar Al-Qur'an dan mendirikan syi'ar-syi'ar agama, karena semua itu merupakan ibadah yang tidak diperkenankan mengambil upah. Akan tetapi, ketika telah jadi kebiasaan mengambil upah dari mengajarkan Al-Qur'an dan menjalankan syi'ar-syi'ar Allah, serta tidak mau melakukan hal itu tanpa upah, maka *fuqaha'* memperkenankan hal itu demi keterjagaan Al-Qur'an dan terselenggaranya syi'ar-syi'ar agama Allah SWT.<sup>123</sup> Terkesan bahwa Abu Hanifah, membolehkan sesuatu yang "dilarang" karena ada adat kebiasaan yang menjadi pertimbangan. Bukankah agama melarang mengkomersilkan agama dan menjadikan ajaran agama sebagai sumber penghasilan. Hal ini berlaku dalam ranah hukum yang tidak sampai menghalalkan yang haram atau sebaliknya. Akan tetapi hanya berada pada ranah dalil "*zhanni*" yang masih terbuka peluang dalam memperdebatkan keabsahan dalil tersebut. Ini menggambarkan kedinamisan hukum Islam dimana hukum *ijtihadiah* yang ditemukan dengan bersumber dari *urf* yang kemudian ditetapkan menjadi hukum Islam akan mengalami perubahan jika *'urf* yang menjadi sumber itu mengalami perubahan pula.<sup>124</sup>

Islam secara prinsip, Al-Qur'an mengakomodir *'urf* satu masyarakat selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an. Bukankah seringkali Allah memerintahkan manusia untuk mengerjakan yang *ma'rûf* selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai kebenaran, sebagaimana dalam surat al-A'raf/7: 199:

حُذِيَ الْعَفْوَ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (199)

"Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang *ma'ruf*, serta berpalinglah dari pada orang-orang bodoh".

meninggal di Madinah sehingga ia bisa melihat secara jelas amal yang dilakukan penduduk Madinah yang merupakan kota tempat hijrahnya rasul. Bukankah sebagai seorang *tabi'in* yang meninggal tahun 150 H, jarak antara Imam Malik dengan wafatnya rasul belum terlalu jauh sehingga nuansa kehidupan rasul masih terasa di Kota Madina.

<sup>122</sup>Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa budaya satu masyarakat tertentu akan mempengaruhi pendapat seorang mujtahid dan akan melahirkan keputusan yang berbeda pula. Andaikan ulama mujtahid "mutlak" hidup hari ini di Minangkabau diyakini akan terpengaruh kebijakannya dengan budaya matrilineal Minangkabau.

<sup>123</sup>Djazuli dkk, *Ushul Fiqh...*, hal. 191.

<sup>124</sup>Sucipto, *Urf Sebagai Metode Dan Sumber Penemuan Hukum Islam*, dalam *Jurnal Asas* Vol. 7 No. 1, tahun 2015, hal. 25.

Melalui ayat di atas ada perintah untuk berlaku *ma'rûf*. Secara harfiyah, kata *ma'ruf* merupakan *isim maf'ûl* yang berasal dari kata *عرف*--*يعرف* *معرفة* yang berarti mengetahui, mengenal atau mengakui, melihat dengan tajam atau mengenali perbedaan.<sup>125</sup> Sebagai *isim maf'ûl*, kata *ma'rûf* diartikan sebagai sesuatu yang dikenali, diketahui atau yang diakui, dan terkadang kata ini diartikan sebagai sesuatu yang pantas dan secukupnya. Dalam konteks ini Ibnu Manzhur menyimpulkan bahwa *ma'ruf* adalah:

اسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا عُرِفَ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ وَالْإِحْسَانِ إِلَى النَّاسِ، وَكُلِّ مَا نَدَبَ إِلَيْهِ الشَّرْعُ وَنَهَى عَنْهُ مِنَ الْمُحَسَّنَاتِ وَالْمُقَبَّحَاتِ وَهُوَ مِنَ الصِّفَاتِ الْغَالِبَةِ أَيَّ أَمْرٍ مَعْرُوفٍ بَيْنَ النَّاسِ إِذَا رَأَوْهُ لَا يُنْكِرُونَهُ<sup>126</sup>.

*Ma'ruf* adalah *ism jâmi'* bagi setiap hal yang dikenal, baik itu berupa keta'atan kepada Allah, bertaqarrub kepada-Nya, dan berbuat baik sesama manusia, dan juga termasuk setiap hal-hal baik yang dianjurkan agama untuk melakukannya dan menjauhkan diri dari hal-hal buruk. *Ma'ruf* merupakan suatu hal yang umum dikenal, artinya perkara tersebut sudah lumrah dalam masyarakat, jika mereka lihat maka mereka tidak akan mengingkari (kebaikannya).

Dari definisi yang dikemukakan di atas, makna *ma'rûf* berarti segala sesuatu yang dinilai baik oleh umat Islam, dikerjakan secara berulang-ulang, dan tidak bertentangan dengan watak manusia yang sehat berdasarkan petunjuk dari prinsip umum ajaran Islam. Hal ini sejalan dengan riwayat yang disampaikan Abdullah bin Mas'ud:<sup>127</sup>

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن<sup>128</sup>.

“*Sesuatu yang dinilai baik oleh kaum muslimin adalah baik di sisi Allah, dan sesuatu yang mereka nilai buruk maka ia buruk di sisi Allah*”

Ungkapan Abdullah bin Mas'ud di atas, baik dari segi redaksi maupun kandungannya, menunjukkan bahwa kebiasaan-kebiasaan yang berlaku di masyarakat muslim yang sejalan dengan tuntunan umum syari'at Islam merupakan sesuatu yang baik di sisi Allah. Sebaliknya, hal-hal yang

<sup>125</sup>Raghib al-Ashfahani, *Al Mufradât fî Gharib al Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1412 H, Juz 1, hal. 560.

عرف: المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم، وبيضاؤه الإنكار

*Al-Ma'rifah* yaitu mengetahui sesuatu dengan cara memikirkan dan mendalami pengaruh sesuatu hal, *Ma'rifah* lebih khusus dari Ilmu, antonimnya adalah *Al Inkâr*.

<sup>126</sup>Ibnu Manzhur, *Lisân al 'Arab...*, hal. 240.

<sup>127</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh...*, hal. 273.

<sup>128</sup>Riwayat ini mashur di kalangan masyarakat dan terdapat dalam berbagai kitab hadits dan kitab ilmu lainnya seperti ushul fiqh. Secara umum menurut para ulama berpendapat bahwa riwayat ini termasuk *mawqûf* yang hanya sampai ke jalur Ibnu Mas'ud, meskipun ada yang menyatakan ini hadits Nabi Muhammad seperti dalam kitab *al-Hawâri ma'a al-Mâlikiy*, Juz. I, hal. 92. (*Maktabah Syamilah*).

bertentangan dengan kebiasaan yang dinilai baik oleh masyarakat, akan melahirkan kesulitan dan kesempitan dalam kehidupan sehari-hari.

Kata *ma'rûf*' lebih berorientasi pada berbuat baik untuk orang lain dan memiliki efek kepada pihak lain dan dirasakan akibatnya secara nyata, seperti kasus ketika bersedekah lebih diutamakan untuk mengatakan yang baik daripada menyakiti penerima, QS. al-Baqarah/2: 263:

قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ (البقرة: 263)

*“perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima). Allah maha kaya lagi maha penyantun”*

Imam Thabari dalam tafsirnya menyatakan bahwa makna ayat ini adalah menolak pengemis dengan penolakan yang wajar dan kata-kata yang baik, serta permohonan maaf lebih diutamakan daripada memberi sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang dapat menyakiti penerima seperti ungkapan yang mengandung celaan dan perilaku yang menampakkan keangkuhan pemberi.<sup>129</sup>

Namun pertanyaannya apakah semua *'urf* diterima Islam sebagai dalil hukum. Bagi kalangan yang setuju dengan pendapat yang menerima *'urf* sebagai dalil hukum, paling tidak ada dua prasyarat yang harus dipenuhi. Pertama, ketetapan (*al-istiqrâr*) dan kedua kontinuitas (*al-istimrâr*). *Istiqrâr* menunjukkan bahwa *'urf* harus sesuatu yang memperoleh kesepakatan dari para pelakunya. Di pihak lain, adanya *al-istimrâr* dimaksudkan agar *'urf* dapat dijadikan pedoman hukum yang memadai dan permanen serta tidak berubah-ubah. Karena, bagaimana jadinya, jika hukum Islam yang semestinya didasarkan pada prinsip stabilitas hukum (*istiqâmât al-hukm*), tiba-tiba harus berubah-ubah dan berwatak temporer dalam tempo waktu yang sangat cepat.<sup>130</sup>

Dengan demikian, Islam datang bukan memusnahkan *'urf* yang tumbuh-berkembang di masyarakat. Akan tetapi, Islam hadir dalam rangka menyeleksi *'urf* yang ada. Islam menerima *'urf* yang tidak bertentangan dengan nilai universal yang dibawa Al-Qur'an sehingga menjadi syari'at Islam. Sebaliknya, jika satu tradisi bertentangan dengan nilai universal yang dibawa Islam maka dipastikan Islam akan memusnahkan atau memodifikasinya agar sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam.

<sup>129</sup>Ibnu Jarir ath-Thabari, *Tafsîr Thabari*, Kairo: Muassasah al Risâlah, 2000, Juz 5, hal. 520.

<sup>130</sup>M.N. Harisudin, "Tradisi Lokal Sebagai Urf Progresif, dalam *jurnal ISLAMICA*, Vol. 2, No. 1, September 2007.



Demikian juga dengan jual beli anak kecil juga dipandang tidak sah karena syarat jual beli harus dilakukan oleh seseorang yang telah baligh. Akan tetapi disebabkan pertimbangan *'urf* maka menurut para ulama jual beli tersebut diperbolehkan.<sup>135</sup>

Ketiga, generasi *tabi'in* yang hidup setelah sahabat juga memasukkan klausul *'urf* dalam sumber hukum Islam. Madzhab Hanafi misalnya membangun fiqhnya atas dasar *'urf*. An-Nu'man ibn Tsabit yang dikenal dengan Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M) menggunakan tradisi Kufah sebagai dasar penetapan hukumnya yang diakomodir dalam konsep *istihsan*. Bahkan, Abu Hanifah menolak qiyas demi mengunggulkan *'urf*.<sup>136</sup> Asy-Syaibani (w. 189 M/805 M), seorang pengikut Abu Hanifah, menyatakan bahwa aturan interpretasi yang sifatnya teoritis dan menunjukkan undang-undang berasal dari *'urf*.<sup>137</sup> Abu Yusuf (w. 182 H/795 M) mengatakan bahwa adat menjadi pertimbangan utama dalam sistem hukum mazhab Hanafi ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan.<sup>138</sup> Jika nash berasal dari adat kebiasaan atau tradisi tertentu dan kebiasaan tersebut kemudian mengalami perubahan, maka hukum yang ditegaskan oleh nash tersebut menjadi gugur. Hal demikian ini, menurut Abu Yusuf, bukan bentuk pengabaian nash, melainkan merupakan salah satu cara menakwilkannya.

Imam Malik juga menerima *'urf* sebagai sumber hukum Islam. Dalam kitab *al-Muwatta'*, *al-Mudawanah*, dan Fath al-Ali al-Malik mendasarkan hukum-hukumnya pada kemaslahatan umum, dimana *'urf* penduduk Madinah sebagai salah satu pertimbangan. Imam Malik sering menggunakan istilah "*praktek yang kita setuju*" menunjukkan bahwa *'urf* penduduk Madinah dalam pandangan Imam Malik merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat, bahkan lebih kuat daripada hadits *ahad*. Disebabkan dalil *'urf* Madinah, maka Imam Malik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan Al-Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka, karena adat para wanita ningrat di Madinah tidak menyusui anak-anak mereka.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup>Jual beli anak kecil diilhaqkan dengan jual beli *mu'atah* ketika yang demikian itu menjadi *'urf* di suatu daerah. Dengan demikian, jual beli anak kecil tetap sah berkaitan dengan hal-hal yang kecil seperti jajan anak-anak, rokok, dan sebagainya. Taqiyudin Abi Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifayat Akhyâr fi halli ghayat al-Ikhtisar*, Surabaya: Syirkah Nur Asia, tt, hal. 240.

<sup>136</sup>Asy-Syarkhasi, *Al-Mabsuth...*, Jilid XII, hal. 199.

<sup>137</sup>Ash-Shaibani, *al-Siyâr al-Kabîr*, Jilid I, Kairo: Syirkah Musahamah, 1953, hal. 194-198.

<sup>138</sup>Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadîr*, Jilid V, Kairo: Mathba'ah Mustafa Ahmad, 1937, hal. 282-283.

<sup>139</sup>Yasin Duton, *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003, hal.75-106.

Meskipun menentang ‘urf, Imam asy-Syafi’i ditengarai mempertimbangkan ‘urf dalam penetapan hukum. Hal ini terlihat ketika Imam asy-Syafi’i meralat pendapatnya dari *qaul qadim* (Irak) ke *qaul jadid* (Mesir). Tegasnya asy-Syafi’i meninggalkan pendapat *qaul qadim*-nya diganti dengan *qaul jadid* karena ‘urf di Mesir menghendaknya.<sup>140</sup> Izzudin Abdus Salam (w. 660 H), seorang pengikut Imam asy-Syafi’i menyatakan bahwa apabila dalam satu masyarakat terdapat ‘urf yang sama dengan pernyataan lisan, maka ‘urf tersebut dapat menggantikan ucapan dalam tindakan hukum.<sup>141</sup>

Imam Ibnu Hanbal (164-241 H) secara jelas menolak ‘urf sebagai sumber hukum Islam. Namun, para pengikutnya seperti Ibnu Qudamah (w. 620 H) menggunakan keberadaan ‘urf sebagai sumber hukum. Ibnu Qudamah mendasarkan diktum-diktum fiqhnya pada adat.<sup>142</sup> Ibnu Taimiyah, pengikut Ibnu Hanbal yang lain, juga menggunakan ‘urf sebagai sumber hukum. Ketika menyatakan *kafarat* (sanksi) karena melanggar sumpah dengan kewajiban memberi makan orang miskin dengan makanan secukupnya. Menurut Ibnu Taimiyah, kata “makanan secukupnya” dikembalikan pada ‘urf setempat.<sup>143</sup> Begitu jelasnya sikap para ulama tentang ‘urf yang memungkinkan dijadikan sebagai alasan dijadikan dalil hukum.

Penjelasan di atas mengisyaratkan penerimaan seluruh ulama mazhab, sebagaimana menurut Imam Syatibi dan Imam Ibnu Qayim al-Jauziyah menjadikan *urf* sebagai dalil syara’ dalam penetapan hukum, selama tidak ada nash yang menjelaskan hukum suatu masalah yang dihadapi.<sup>144</sup> Satu hal yang menjadi pertimbangan bahwa adat yang benar, dan sudah dibiasakan oleh manusia merupakan kebutuhan mereka, disepakati dan mengandung kemaslahatan. Sebaliknya, adat yang rusak, maka tidak boleh diperhatikan, karena memperhatikan adat yang rusak berarti menentang dalil syarak atau membatalkan hukum syarak.<sup>145</sup>

Dengan demikian, tidak semua ‘urf dapat diambil sebagai sumber hukum Islam, melainkan hanya ‘urf yang *shahih* sebagai lawan dari ‘urf

<sup>140</sup>Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Syafi’i*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001, hal. 150; Mun’im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996, hal. 107; Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh...*, hal. 90.

<sup>141</sup>Izz ad-Din ibn Abd al-Salam, *Qawâid al-Ahkâm fi Masâlih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt, hal. 107-119.

<sup>142</sup>Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VI, Beirut: Dar al-Fikr, 1984, hal. 485.

<sup>143</sup>Ibnu Taimiyah, *al-Fatâwâ al-Kubra*, Jilid III, Beirut: Dar al-Ma’rifah li al-Talabah wa al-Nashr, tt, hal. 412-413.

<sup>144</sup>Nasrun Harroen, *Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: logos wacana ilmu, 1997, hal. 142.

<sup>145</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh Kaidah Hukum Islam...*, hal.118-119.

*fâsid*.<sup>146</sup> Diterimanya ‘*urf*’ sebagai bagian dari syari’ah mengesankan syariat menerima akal publik. Jika akal publik menganggap baik, maka syari’at juga mengatakan demikian.

Untuk itu, para ahli metodologi hukum Islam mensyaratkan beberapa hal untuk penerimaan adat sebagai sumber hukum.<sup>147</sup> Pertama, kebiasaan tersebut berlaku secara umum minimal berlaku pada sebagian besar orang di sebuah tempat karena ‘*urf*’ itu harus didasarkan pada penilaian masyarakat pada umumnya. Jika banyak yang melaksanakan, maka hal ini dipandang satu ‘*urf*’. Di samping itu, ‘*urf*’ harus berlaku konstan yaitu sulit sekali untuk berubah-ubah. Jika ‘*urf*’ mudah berubah, maka tidak akan diterima sebagai ‘*urf*’ yang *shahîh*.<sup>148</sup> Ini bisa dipahami karena hal yang juga penting dalam penyiaran hukum Islam adalah stabilitas hukum.

Kedua, ‘*urf*’ sudah terbentuk sebelum atau bersamaan dengan masa penggunaannya. Karena itu berlaku kaidah: *la ibrata bil ‘urfi aty-tyâri*, kebiasaan yang baru muncul itu tidak diperhitungkan, misalkan istilah ulama yang secara ‘*urf*’ dikatakan sebagaimana ahli fiqh. Orang yang bukan ahli fiqh tidak dikatakan ulama menurut ‘*urf*’ sehingga ketika seseorang mewakafkan tanah pada ulama, maka tanah tersebut harus diberikan pada ahli fiqh. Artinya ‘*urf*’ yang akan dijadikan sandaran hukum itu lebih dahulu ada sebelum kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Kaitannya dengan hal ini adalah adanya satu kaidah *ushuliyah* yang berbunyi:<sup>149</sup> ‘*urf*’ yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama. Hal ini akan terus berlaku bahkan pada masa berikutnya meskipun istilah ulama itu mengalami pergeseran arti misalnya dengan arti yang lebih luas (bukan hanya ahli fiqh).

---

<sup>146</sup>Pertama *al-urf al-shahîh*, adalah kebiasaan yang berlaku dimasyarakat yang tidak bertentangan dengan *nas* (ayat atau hadits), tidak menghilangkan kemaslahatan mereka, dan tidak pula membawa *mudharah* kepada mereka, misalnya dalam masa pertunangan pria memberi hadiah kepada pihak wanita dan tidak dianggap sebagai mas kawin. Kedua, *al-urf al-fasid* adalah kebiasaan yang berlaku di masyarakat yang bertentangan dengan dalil-dalil *syara*” dan kaidah-kaidah dasar yang ada dalam *syara*, misalnya, kebiasaan menyajikan minuman keras dan memabukkan pada upacara-upacara resmi, seperti upacara pernikahan apalagi upacara keagamaan. Satria Effendi M. Zein, *Usul Fiqih*, Jakarta: Kencana, 2005, hal. 154.

<sup>147</sup>Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqh al-‘Am*, Beirut: Dar al-Fikr, 1967-1968, hal. 873.; Musthafa Ahmad az-Zarqa, *Al-Fiqh al-Islam fi Tsaubih al-Jadîd*, Beirut: Dar al-Fikr, 1968, hal. 874.; Abdul Azis al-Khayyath, *Nadzariyyah al-Urf*, Amman: Maktabah al-Aqsha, 1977, hal. 52-57.

<sup>148</sup>Muhammad al-Ruki, *Qawâ'id al-Fiqh al-Islâmi min Khilâl Kitâb al-Ishrâf ‘ala Masâ'il al-Khilâf*, Damaskus: 1998, Dar al-Qalam, 1998, hal. 218; Sauqi Abduh al-Sahi, *Al-Madkhal li Dirasah al-Fiqh al-Islâmi*, Kairo: al-Maktabah al-Nahdliyah al-Mishriyah, 1989, hal. 292-293.

<sup>149</sup>Zainal Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazhâir ‘ala Mazhab Abi Hanifah al-Nu'man*, Mesir: Mu'assasah al-Halabi wa Syurakah, 1968, hal. 133.



Ketiga, tidak terdapat ucapan atau pekerjaan yang secara jelas bertentangan dengan nilai substansial ‘urf. Dalam satu pasar misalnya, ada tradisi *tasqît ats-tsaman* (pelemparan alat tukar atau uang) sebagai tanda bukti pembayaran tanpa adanya ucapan. Tanpa mengucapkan kata, penjual dan pembeli menganggap bahwa penetapan harga sebagai bentuk nyata persetujuan transaksi jual beli. Jika pembeli ketika melempar uang, maka jual beli itu sah. Namun jika pembeli mengatakan bahwa tujuan melempar uang itu adalah hanya sekedar main-main, maka jual beli tidak sah. Ini sesuai dengan kaidah ‘segala sesuatu yang ditetapkan oleh adat tanpa disebutkan, maka bila dilakukan sebaliknya tidak bisa dilegalisasi’.

Pada dasarnya satu ‘urf itu tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu transaksi. Artinya, dalam suatu transaksi apabila kedua belah pihak telah menentukan secara jelas hal-hal yang harus dilakukan, maka ‘urf itu tidak berlaku lagi.<sup>150</sup> Atau dengan kata lain tidak terdapat persyaratan yang mengakibatkan ‘urf atau adat kebiasaan itu tidak dapat diterapkan sesuai dengan ketentuan-ketentuannya karena ‘urf itu secara implisit berkedudukan sebagai syarat.<sup>151</sup>

Keempat, ‘urf tidak bertentangan dengan teks syari’ah.<sup>152</sup> Dengan demikian, ‘urf tetap memperhatikan nash Al-Qur’an dan hadits. Sebaliknya tidak sampai menganulir seluruh aspek substansial nash. Bila isi substansi nash tidak teranulir, maka demikian ini tidak dinamakan bertentangan dengan nash karena masih terdapat beberapa nash yang tidak teranulir. Dalam kasus ini, ada dua acuan hukum yang digunakan: acuan hukum yang ditunjukkan nas serta tidak tereliminasi dan acuan hukum berdasarkan ‘urf tersebut,<sup>153</sup> contoh kebiasaan masyarakat dalam menyelenggarakan pesta yang disertai mabuk-mabukan dalam rangka memeriahkan suasana dan memberi hiburan untuk pengunjung.

Apabila dengan mengamalkan ‘urf tidak berakibat batalnya nas, bahkan dibenarkan oleh nas syar’i atau dapat dikompromikan antara keduanya, maka ‘urf tersebut dapat dipergunakan. Dengan persyaratan tersebut di atas para ulama memperbolehkan penggunaan *urf* sebagai sumber hukum Islam. Persyaratan di atas muncul bukan tanpa alasan, akan tetapi sangat terkait

<sup>150</sup>Izzudin ibn Abd Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t., Jilid II, hal. 178.

<sup>151</sup>Subhi Mahmarshani, *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islâm*, Beirut: Dar al-Kasysyaf, 1961, hal. 242.

<sup>152</sup>Musthafa Ahmad Al-Zarqa', *al-Fiqh al-Islâm fi Saubih al-Jadîd*, Beirut: Dar al-Fikr, 1968, Juz II, hal. 880.

<sup>153</sup>Contohnya adalah akad salam. Pada *ghalibnya*, akad ini tidak sah karena termasuk *bai al-ma'dum*, namun karena berdasarkan ‘urf, maka akad ini diperbolehkan. Jadi, ‘urf berupa akad salam diperbolehkan, meski termasuk *bai al-ma'dum* karena merupakan ‘urf. Namun *bai al-ma'dum* yang lain tetap tidak diperbolehkan. Abdul Karim Zaydan, *Al-Wâjiz fi Usul al-Fiqh*, Oman: Matkabah al-Batahir, 1994, hal. 256.

dengan persoalan teologis, dan sosio-historis-antropologis sebagai pertimbangan utama. Jika terjadi pertentangan antara *'urf* dengan nas Al-Qur'an maka sulit untuk menentukan ulama yang paling berwenang dalam menentukan keabsahan *'urf* sebagai dalil hukum. Apalagi jika teks-teks nas hanya dipahami oleh sekelompok umat tanpa melibatkan aspek pemaknaan lainnya, maka hal itu membuka terjadinya otoritarianisme di kalangan umat Islam. Tetapi, keyakinan bahwa Al-Qur'an, yang bersifat abadi itu, sebagai sumber hukum Islam akan terlihat jika terjadi proses akomodasi bukan transformasi.

### 3. Adat Sebagai Sumber Hukum Adat

Sebelum menyingkap persoalan adat sebagai sumber hukum di Minangkabau, perlu dibedakan antara adat dan hukum adat. Kadang keduanya terkesan sama sehingga menimbulkan kerancuan dalam penentuan batasnya.

Secara prinsip, adat merupakan sesuatu yang menjadi kebiasaan manusia yang dilakukan secara berulang-ulang. Jika Menurut M. Rasyid Manggis memaknai adat dengan sesuatu yang tidak bersifat kebendaan,<sup>154</sup> maka adat secara prinsip berarti sesuatu yang tidak bisa dilihat karena adat secara prinsip tidak dibukukan. Sementara Darwas berpendapat adat berasal dari bahasa Yunani; "a" berarti tidak dan "dat" berarti nyata. Jadi adat adalah sesuatu yang tidak nyata tetapi terasa seperti norma, etika, budi dan kemanusiaan.<sup>155</sup> Dalam bahasa Indonesia "adat" dimaknai dengan aturan (perbuatan dan sebagainya) yang lazim diikuti atau dilakukan sejak dahulu.<sup>156</sup> Dari term adat ini muncul istilah hukum adat yaitu hukum yang bersumber dari adat dan budaya suatu masyarakat. Cornelis Van Vollenhoven menyebutkan bahwa hukum adat adalah keseluruhan aturan tingkah laku positif yang disatu pihak mempunyai sanksi (hukum) dan dipihak lain dalam keadaan tidak dikodifikasi (adat).<sup>157</sup> Kusumadi Pudjosewojo menambahkan dengan syarat aturan hukum tersebut tidak tertulis.<sup>158</sup>

Dapat ditegaskan bahwa hukum adat merupakan hukum non statutair yang sebagian besar adalah hukum kebiasaan dan sebagian kecil hukum

---

<sup>154</sup>M. Rasjid Manggis, *Minangkabau: Sejarah Ringkas dan Adatnya*, Padang: Sridarma, 1971, hal. 85.

<sup>155</sup>D. Darwas, Dtk. Rajo Melano, *Filsafat Adat Minangkabau*, Lembaga Studi Minangkabau, t.tp., 1979, hal. 20.

<sup>156</sup>Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: 2008, hal. 8.

<sup>157</sup>Moh. Koesnoe, *Catatan-Catatan Terhadap Hukum Adat Dewasa Ini*. Surabaya: Airlangga University Press. t.t. hal. 15.

<sup>158</sup>Kusumadi Pudjosewojo, *Pedoman Pelajaran Tata Hukum Indonesia*, Aksara Baru, Jakarta, 1976, hal. 42; Supomo, *Kedudukan Hukum Adat di Kemudian Hari*, Jakarta: Kebangsaan Pustaka Rakyat, 1952.

Islam, hukum adat itupun melingkupi hukum yang berdasarkan keputusan-keputusan hakim yang berisi asa-asa hukum dalam lingkungan dimana ia berada untuk perkara. Hukum adat berurat berakar pada kebudayaan tradisional. Hukum adat adalah suatu hukum yang hidup karena menjelma perasaan hukum yang nyata dari rakyat, sesuai dengan fitrahnya sendiri, hukum adat terus menerus dalam keadaan tumbuh dan berkembang seperti hidup itu sendiri.<sup>159</sup>

Dalam ruang lingkup Indonesia, hukum adat berarti norma dan aturan yang berlaku di suatu wilayah adat yang ditaati dan dilaksanakan oleh masyarakat Indonesia dan pelanggarnya diberi sanksi berupa hukuman fisik atau hukuman sosial. Setiap suku bangsa memiliki aturan dan norma-norma yang mereka taati sejak zaman dahulu. Aturan dan norma ini kemudian dikenal dengan istilah hukum adat (*adatrecht*).<sup>160</sup> Menurut F.D. Holeman dalam pidato Inagurasinya yang berjudul "*De Commune Trek in Het Indonesische Recht Leren*" (Corak kegotongroyongan di dalam kehidupan Hukum Indonesia), ada empat sifat hukum adat yaitu:

- a. Sifat religio magis (*participirend cosmich/magisch religieus*). Sifat ini merupakan pembulatan/perpindahan kata yang mengandung unsur beberapa sifat atau cara berfikir seperti prelogika, pantangan, ilmu gaib, dan lain-lainnya.
- b. Sifat comun/commune yaitu sifat yang menghubungkan kepentingan umum dari kepentingan individu
- c. Sifat kontan (tunai). Sifat ini biasanya dalam masyarakat Indonesia transaksi itu bersifat kontan yaitu prestasi dan kontra prestasi dilakukan sekaligus bersama-sama pada waktu itu juga.
- d. Sifat konkrit (visual). Sifat ini pada umumnya dalam masyarakat Indonesia jika melakukan (mengadakan) perbuatan hukum itu selalu konkrit, misalnya dalam perjanjian jual beli, sipembeli menyerahkan uang panjar.<sup>161</sup>

Hukum adat telah melembaga dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang merupakan istilah diresepsi dari istilah yang dikembangkan oleh sarjana Belanda. Penyebutan istilah hukum adat pertama kali dikemukakan oleh Christian Snouck Hurgronje dalam penelitiannya di Aceh yang dipublikasikan dalam bukunya *De Acheher*.<sup>162</sup> Teori ini sebenarnya ingin

---

<sup>159</sup>R. Soepomo, *Bab-bab tentang Hukum Adat*, Jakarta: Pradnya Paramita, 2007, hal. 7.

<sup>160</sup>Soerojo Wignyodipoero, *Pengantar dan Asas asas Hukum Adat*. Jakarta: Haji Masagunng. 1990, hal. 19.

<sup>161</sup>Imam Sudiyat, *Azaz-Azaz Hukum Adat Buku Pengantar*, Yogyakarta: Liberty Gigyakarta, 1981.

<sup>162</sup>Abdurrahman MBP, dalam Jurnal *al Maslahah*, Jurnal Hukum Islam, hal. 373.

membantah teori *receptio in complexu* yang dikemukakan oleh L.W.C. van den Berg yang berpendapat bahwa hukum Islam akan berlaku untuk orang Islam tanpa membedakan apakah mereka merupakan muslim yang taat atau bukan.

Islam diterima secara damai oleh sebagian besar penduduk Indonesia sehingga sistem hukumnya mewarnai sistem hukum yang ada. Di beberapa wilayah seperti Sumatera Barat dan Aceh, pengaruh hukum Islam terasa sangat kuat sehingga hukum Islam menggantikan posisi hukum adat yang berlaku sebelumnya. Sementara di wilayah lainnya terjadi sinkretisasi, dialog dan harmoni antara Islam dan adat. Dari harmoni hukum ini muncul *theori receptio in complexu* yang menyatakan bahwa hukum yang berlaku di Indonesia adalah hukum Islam untuk orang-orang Islam.<sup>163</sup> Hazairin sering menyebut teori *receptie* sebagai teori iblis, yaitu makhluk halus iblis yang mempunyai tabiat menyesatkan manusia dengan tipu muslihatnya.<sup>164</sup> Perbedaan penerimaan ajaran Islam antara satu wilayah dengan yang lain, karena faktor budaya yang telah berdiri kukuh di satu wilayah dan karakter masing-masing daerah tersebut.

Setelah itu Belanda memberlakukan sistem hukum barat (*civil law*) di seluruh wilayah Indonesia yang menjadi daerah jajahannya. Sejak saat itu hukum barat menguasai sebagian besar sistem hukum nasional yang ada di negeri Indonesia. Sementara posisi hukum Islam hanya diberlakukan pada hukum-hukum perdata dan keluarga, sedangkan hukum adat tidak mendapat tempat yang layak. Nasib hukum adat sepertinya termarjinalkan karena disamping tidak tertulis, masing-masing hukum yang ada sedang memformat komunitas yang ditujunya.

Setelah Indonesia merdeka, secara tegas para pemimpin bangsa menyatakan bahwa negara Indonesia adalah negara hukum<sup>165</sup> yang berarti setiap permasalahan harus diselesaikan dengan hukum yang berlaku dan disepakati bersama. Kesepakatan hukum seluruh masyarakat Indonesia adalah berupa satu kesepakatan hukum nasional yang dilandaskan pada adat dan keyakinan agama bangsa Indonesia. Meskipun adat dijadikan landasan atau sumber bagi hukum nasional, namun ketika sudah diundangkan, dibukukan dan diputuskan di lembaga legislasi, maka ketentuan adat berubah menjadi hukum nasional.

Di Minangkabau dikenal ada empat macam adat yang secara silmultan dipraktikkan dalam masyarakat. Pertama adat yang tidak berubah karena perubahan zaman yang disebut dengan *adat nan sabana adat* (adat yang

---

<sup>163</sup>Sajuti Thalib, *Receptio a Contrario*. Jakarta : Bina Aksara. 1985, hal. 4.

<sup>164</sup>Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta : Bina Aksara. 1985

<sup>165</sup>Undang-undang Dasar Tahun 1945, setelah amandemen, pasal 1 ayat (3) "Indonesia ialah negara yang berdasar atas hukum (*rechtsstaat*).

sebenarnya).<sup>166</sup> Adat yang didasari atas ungkapan *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* ini dipegang teguh dan ada dalam pandangan hidup serta perilaku orang Minangkabau. Ungkapan tersebut jelas merupakan peleburan dari ajaran adat dan ajaran agama Islam. Pandangan ini bersifat universal, contoh api membakar dan air membasahi. Pandangan tentang kedamaian, keindahan, ketuhanan, kejujuran, keadilan, kasih sayang, kerjasama, dan empati adalah nilai-nilai universal yang ada dalam pandangan ideal masyarakat Minangkabau. Di samping pandangan hidup universal ini, juga terdapat pandangan hidup khas Minangkabau yang menjadi ciri dari *adat nan sabana adat*, salah satunya adalah *alam takambang jadi guru, adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*, dan falsafah alam.<sup>167</sup>

Di samping itu, terdapat tiga jenis adat lainnya yang boleh mengalami perubahan: (1) *adat nan diadatkan*; yaitu sumber dari pandangan hidup yang merupakan penjabaran terhadap nilai universal, lalu kemudian diadatkan atau dijadikan sebagai patokan hidup, misalnya dalam hal nilai kerjasama, perlindungan terhadap anak dan perempuan, dan lainnya. Jika *adat nan diadatkan* tersebut berubah, maka perubahan itu juga terjadi pada pandangan hidup masyarakat yang merubahnya. (2) *adat istiadat*; yaitu suatu perilaku yang sama-sama dipandang baik dan disepakati untuk dilaksanakan, misalnya pidato adat, ritual pasambahan untuk tamu, dan sebagainya. (3) *adat nan teradatkan*, yaitu perilaku yang disenangi untuk dilakukan secara berulang-ulang, serta memperoleh dukungan dari seluruh masyarakat. *Adat nan teradatkan* merupakan kesukaan anak nagari di satu daerah seperti kuliner dan pakaian daerah, olah raga, kesenian, pencak silat, randai, dan talempong. Adat yang terakhir ini pada hakikatnya penjabaran dari pandangan universal tentang keindahan, kedamaian, dan kebahagiaan.<sup>168</sup>

Dari keempat jenis adat di atas, maka *adat nan sabana adat* yang diakui sebagai yang paling tinggi dan paling utama. Setiap perilaku orang Minangkabau dipengaruhi oleh keempat adat tersebut. Khusus bagi *adat*

---

<sup>166</sup>Menurut Sulaiman ar-Rasuli, *adat nan sabana adat* adalah beberapa peraturan yang diturunkan Allah kepada rasul-Nya Nabi Muhammad dan disampaikan kepada umatnya dan diajarkan oleh guru kepada muridnya. Syekh Sulaiman ar Rasuli, *Pertalian Adat dan Syara'*, terj. oleh Hamdan Izmi, Jakarta: Ciputat Press, 2003, hal. 3.

<sup>167</sup>Dalam pepatah adat dikemukakan "*adat nan sabana adat, indak lapuak dek hujan, indakk lakang dek paneh, kok dicabuik indak mati, kok diasak indak mati* (adat yang sebenarnya adat, tidak lapuk karena hujan, tidak lekang karena panas, kalau dicabut indak mati, kalau dipindahkan tidak layu). Inilah *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*. Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau Tatananan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minangkabau*, Bukittinggi: Kristal media, 2016, hal. 149. Pembahasan tentang adat Minangkabau ini lebih dirinci secara mendalam pada pembahasan bab selanjutnya.

<sup>168</sup>Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau Tatananan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minangkabau*, hal. 150-153; Idrus Hakimy. Dt. Rajo Panghulu, *Pokok-Pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*, Bandung : Remaja Rosyda Karya, 1994, hal. 20.

*istiadat* dan *adat nan teradatkan*, peluang terjadinya perbedaan dengan syarak sangat besar, karena merupakan pengembangan dari nilai atau pandangan universal. Pengembangan yang berlebihan sering menimbulkan kritik dari pengkaji syarak. Tapi kritik yang timbul hanya pada penampilan dari *adat istiadat* ataupun dari *adat nan teradatkan*. Jarang kritik yang berusaha menggali nilai atau pandangan hidup yang terkandung di dalamnya.<sup>169</sup>

Dari keempat adat yang dikemukakan di atas, secara keseluruhan berfungsi sebagai dasar hukum bagi masyarakat Minangkabau. *adat nan sabana adat* merupakan ketentuan tertinggi dan tidak terjadi perubahan kecuali sebatas pemahaman.<sup>170</sup> Sementara ketiga adat yang lainnya berubah sesuai dengan keadaan dan situasi yang berlaku. Perubahan adat sejalan dengan perubahan waktu. Menurut Van Dijk perubahan hukum adat dapat terjadi karena pengaruh kejadian-kejadian dan keadaan hidup yang silih berganti. Perubahan peraturan hukum adat tidak dapat dilakukan secara tiba-tiba, mengingat sifat adat istiadat yang suci<sup>171</sup> dan sudah berlaku sejak dahulu. Peraturan hukum adat diterapkan dan diperkenalkan oleh pemangku adat terlebih dahulu pada situasi-situasi tertentu dalam kehidupan sehari-hari. Sifat hukum adat yang tidak tertulis mengakibatkan hukum adat sanggup beradaptasi dengan situasi baru.<sup>172</sup>

Adat sebagai materi dari hukum adat akan mengikat komunitasnya. Menurut Supomo, menebal atau menepisnya kekuatan material suatu peraturan hukum adat tergantung dari beberapa faktor; pertama, lebih atau kurangnya (*frekuentie*) penetapan yang serupa yang memberikan stabilitas kepada peraturan hukum yang diwujudkan oleh penetapan itu. Kedua, seberapa jauh keadaan sosial di dalam masyarakat yang bersangkutan mengalami perubahan, dan ketiga seberapa jauh peraturan itu selaras dengan syarat-syarat kemanusiaan.<sup>173</sup> Penerapan sanksi adat bagi pelanggar aturan adat di Minangkabau sejalan dengan konsistensi kaum adat menegakkan aturan adat tersebut. Jika ketentuan "*dibuang sapanjang adaik*" tidak lagi diperlakukan bagi masyarakat pelanggar adat, maka wibawa hukum adat akan semakin kurang dan hukum adat hanya sebatas norma yang tidak diikuti. Menurut penulis semakin banyak hukum adat yang tidak lagi diikuti secara bersama sehingga ketentuan adapun semakin diabaikan oleh

---

<sup>169</sup>A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi Guru...*, hal.75.

<sup>170</sup>Jika dianalogikan dengan Al-Qur'an dan tafsir, maka *adat nan sabana adat* (adat yang sebenar adat) merupakan Al-Qur'an yang tidak pernah mengalami perubahan. Yang memungkinkan terjadi adalah perubahan dalam penafsiran terhadap adat itu sendiri.

<sup>171</sup>Istilah suci menurut Van Dijk adalah sesuatu murni yang muncul dalam masyarakat dan bukan sesuatu yang bersifat rekayasa.

<sup>172</sup>R. Van Dijk, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, Bandung: Sumur Bandung, 1979, hal. 10-11.

<sup>173</sup>R. Soepomo, *Bab-bab tentang ...*, hal. 23.

komunitas Minang. Kadangkala peraturan indah sebatas dibaca dan dingkapkan bahkan didendangkan, akan tetapi dalam realita tidak ditemukan ungkapan indah tersebut. Hal ini seharusnya dapat dijadikan refleksi bagi masyarakat Minang yang memiliki cita-cita mengamalkan Islam dalam bentuk yang sebenarnya.

#### 4. Dialektika Adat dan Islam di Nusantara

Dalam tulisan ini penulis memakai istilah dialektika Islam di nusantara dan bukan dialektika Islam Nusantara. Pemakaian Islam Nusantara identik dengan pemikiran satu golongan tertentu di Indonesia.

Dialektika agama dan adat (bagian dari budaya) di mata masyarakat muslim secara umum melahirkan penilaian *subjektif-pejoratif*. Sebagian ada yang berusaha mensterilkan agama dari kemungkinan akulturasi budaya lokal karena landasan keduanya tidak bisa disatukan. Sebaliknya ada yang amat bersemangat mencari pola kesesuaian antar keduanya. Keadaan demikian berjalan secara periodik dari masa ke masa tanpa ada yang bisa membatasinya. Menurut Asep Permana Bahtiar, dialektika agama dan budaya termasuk dalam kategori pengertian budaya sebagai kata kerja, karena dalam proses dialektika tersebut pada dasarnya telah terjadi kerja budaya atau proses kreatif berbudaya dalam umat beragama. Hasil dari dialektika ini adalah agama yang berwawasan budaya.<sup>174</sup> Lebih lanjut, Bahtiar menyatakan: bahwa apabila yang dimaksud dengan budaya itu dalam pengertian kata benda, dialektika agama dan budaya tersebut bisa melahirkan sintesis budaya yang berwawasan agama. Dialektika model ini yang biasa diberlakukan pada budaya lokal.

Terlepas dari perbedaan di atas, yang jelas potret keberagamaan yang terjadi semakin menunjukkan suburnya pola akulturasi, bahkan sinkretisasi dalam agama. Indikasi terjadinya proses dialektika antara agama dan budaya itu, dalam Islam terlihat pada fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan dari tradisi Islam murni (*high tradition*) yang melahirkan berbagai corak Islam lokal seperti Islam Sunni, Islam Shi'i, Islam Mu'tazili, dan Islam Khawariji (*low tradition*). Dari tradisi Islam Sunni ala Indonesia, muncul Islam Sunni Muhammadiyah, Islam Sunni Nahdlatul Ulama, Islam Sunni Persis, Islam Sunni al-Wasliyah, dan Islam sunni Perti. Islam sunni tersebut jika dirinci maka akan muncul Islam Sunni NU yang termanifestasi menjadi Islam Sunni-NU-Abangan, Islam Sunni-NU-Santri dan Islam Sunni-NU-Priyayi. Tidak menutup kemungkinan, akan tampil berbagai corak keberagamaan baru yang lainnya, yaitu Islam ortodok, Islam moderat, dan liberal. Warna-warni ekspresi keberagamaan

---

<sup>174</sup>Asef Purnama Bahtiar, *Dialektika Agama dan Budaya*, Dalam M Thoyibi dkk., (ed.) *Sinergi Agama & Budaya Lokal*, Yogyakarta: Muhamadiyah Universiti Press 2003, hal. 200.

sebagaimana dilihat di atas mengindikasikan bahwa sedemikian kuatnya tradisi lokal (*low tradition*) mempengaruhi karakter asli agama formalnya (*high tradition*). Saling mempengaruhi itulah dalam bahasa sosio-antropologi dikenal dengan istilah proses dialektika agama dan budaya.

Jika dilihat dalam cakupan nusantara maka dialektika adat dan Islam terjadi perbedaan antara yang satu dengan yang lain. Varian Islam lokal terus lestari dan mengalami perkembangan di berbagai sisi. Islam lokal tetap menjadi ciri khas dari fenomena keislaman masyarakat nusantara yang berbeda dengan Islam yang ada di Timur Tengah maupun Eropa. Hal ini tidak lepas dari heterogenitas dan kemajemukan masyarakat nusantara yang tidak dimiliki oleh bangsa manapun di dunia ini. Identitas sebagai negara plural, tidak hanya beragam dari segi agama, keyakinan, budaya, suku bangsa dan juga bahasa. Negeri yang terdiri dari multietnik seperti Dayak, Kutai, Banjar, Makassar, Bugis, Jawa, Madura, Sunda, Batak, Aceh, Minang, Flores, Bali dan seterusnya.<sup>175</sup> Heterogenitas dan kemajemukan bangsa tersebut akan menempatkan Indonesia sebagai negara yang unik, khas, dan menarik, hal yang sama juga dalam pola keberagamaan yang dianut penduduk Indonesia. Agama yang tumbuh dan berkembang di Indonesia selalu berdialektika dengan budaya lokal yang kemudian mempunyai ciri khas dan keunikan tersendiri.

Dari perspektif sejarah, terbukti adanya dialektika Islam dengan tradisi lokal. Kasus pengharaman khamar secara gradual merupakan bukti nyata bahwa Al-Qur'an tidak membat habis adat satu masyarakat secara langsung meskipun adat tersebut bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam konteks ini Islam memberikan pengakuan atas adat yang berkembang dalam satu masyarakat dan meluruskan adat yang tidak benar sesuai dengan kesiapan masyarakat menerima perubahan tersebut.

Paling tidak ada empat model apresiasi '*urf*' terhadap tradisi lokal:<sup>176</sup> (1) apresiasi negatif, berupa penolakan atas segala bentuk tradisi yang dianggap menyimpang secara prinsip seperti praktek transaksi berbunga, (2) apresiasi *duplikatif*, berupa penerimaan secara utuh atas tradisi atau ajaran sebelumnya, seperti adopsi hukum rajam dari Yahudi, (3) apresiasi *modifikatif*, dengan mengambil tradisi yang disertai dengan modifikasi, seperti tradisi poligami, (4) apresiasi *purifikatif*, penerimaan tradisi yang disertai pemurnian karena dinilai mengandung unsur menyimpang seperti ibadah haji. Pengakuan atas '*urf*' yang berupa tradisi lokal— dalam sejarah hukum Islam memperlihatkan penerimaan atas tradisi Arab, Yahudi, dan Nasrani.

---

<sup>175</sup>Asman Aziz, Multikulturalisme: Wawasan Alternatif Mengelola Kemajemukan Bangsa, dalam *Jurnal Titik-Temu, Jurnal Dialog Peradaban*, Volume 2, Nomor 1, Juli-Desember, 2009, hal. 24.

<sup>176</sup>Faizal Fatawi, *Historisitas Syari'ah*, Yogyakarta: Pustaka Adief, 2003, hal. 38.



Dalam prosesnya, dialektika agama dan adat dapat melahirkan berbagai bentuk ketegangan, bisa jadi konstruktif ataupun destruktif. Ketegangan konstruktif dapat dimaknai dengan ketegangan bersifat kreatif akan menjadi dinamika kehidupan beragama agar bergerak menuju kemajuan yang lebih baik, sehingga melahirkan agama yang berwawasan budaya dan budaya yang berwawasan agama. Dalam pandangan Richard Niebuhr respon yang muncul dalam dialektika agama dan budaya ada lima macam yaitu: 1) agama mengubah kebudayaan, 2) agama menyatu dengan kebudayaan, 3) agama mengatasi kebudayaan, 4) agama dan kebudayaan bertolak belakang, 5) agama mentransformasikan kebudayaan.<sup>177</sup>

Kelima bentuk respon tersebut dikaitkan dengan dialektika agama Islam dengan budaya dapat dijelaskan sebagai berikut: pertama kelompok yang mengatakan bahwa satu satunya pedoman hidup manusia adalah Islam. Kelompok ini menolak segala bentuk kepercayaan tradisi dan budaya yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam walau sekecil apapun. Ajaran Islam adalah satu-satunya pedoman hidup dan kehidupan manusia. Pandangan ini melahirkan sikap keberagamaan yang eksklusif. Mereka meyakini bahwa Islam adalah agama yang telah mengatur segala aspek kehidupan manusia, karena itu tidak diperlukan lagi ideologi, kepercayaan dan budaya yang lainnya. Mereka biasa disebut kaum puritan dan dalam istilah Clifford Geertz disebut kaum santri.

Respon kedua adalah pandangan bahwa agama sejalan dengan kebudayaan. Pendapat inilah yang melahirkan sinkritisme agama, yaitu membaurkan pengamalan agama dengan kebudayaan (tradisi). Praktik-praktik keagamaan/kepercayaan sebelum Islam tetap diamalkan dan ditambah dengan nuansa keislaman. Pemujaan terhadap tempat-tempat keramat dan keyakinan terhadap benda-benda sakti tetap dipraktikkan disertai dengan nuansa keislaman. Pada masyarakat global, sinkritisme agama secara terbuka ditemukan di Afrika Barat, Asia Selatan, Asia Tenggara, dan bagian lain dimana umat Islam bersinggungan langsung dengan non Muslim. Seperti di Ghana pada abad ke-19 raja penyembah Ashanti bergantung kepada para pedagang Muslim untuk menjadi penghubung dalam kafilah dagang dan sebagai ahli pembuat azimat kekuatan. Ini menunjukkan ada masyarakat tertentu yang menikmati Islam secara sinkritis sehingga mereka tepat dikatakan sebagai pengamal sinkretisme.

Respon ketiga berpandangan bahwa agama mengatasi kebudayaan. Pendapat ini berdasarkan bahwa Islam adalah agama yang bertujuan untuk membimbing manusia agar selamat di dunia dan akhirat. Sehubungan dengan itu, Islam tidak menolak segala praktik kepercayaan, tradisi dan budaya yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Mereka berpandangan bahwa

---

<sup>177</sup>Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper and Row, 1951, hal. 21.

manusia dianugerahi akal oleh Allah untuk digunakan berikhtiar agar kehidupannya menjadi lebih baik dan tidak gersang dalam bentuk budaya. Mereka kebanyakan terdiri dari muslim intelektual.

Respons keempat, yaitu pandangan yang mempertentangkan agama dan budaya. Agama dan budaya tidak dapat dipertemukan karena medan cakupan keduanya berbeda. Agama untuk menjamin keselamatan manusia, selama manusia mengamalkan agama dengan sungguh-sungguh. Untuk mencapai keselamatannya, ia harus mengamalkan agama dengan cara menyucikan diri melalui pengamalan yang intensif dengan menafikan keterikatanannya dengan dunia. Peningkaran terhadap dunia hanya bisa dicapai melalui kesuciaan jiwa, mereka ini secara umum merupakan penganut golongan tarekat tertentu. Menurut Akhmad Rifa'i dan Agus Dwiyanto bahwa umat Islam di Indonesia pada umumnya memiliki orientasi mistik.<sup>178</sup>

Respons terakhir yang berpendapat bahwa agama memiliki fungsi transformator bagi ke hidupan manusia. Pandangan ini berpijak dari pemahaman bahwa agama adalah pedoman yang memberi arah bagi aktivitas manusia, sehingga tindak tanduknya memiliki makna. Agama adalah motivator untuk mengubah pola hidup menjadi lebih kreatif. Respons/pandangan terakhir telah dilakukan oleh para penyebar awal Islam di Nusantara dahulu yang telah mentransformasikan budaya masyarakat pra Islam menjadi Islami minimal tidak bertentangan dengan Islam.

Ketika agama Islam berdialektika dengan budaya lokal maka agama akan berkontribusi atas budaya lokal sehingga melahirkan keragaman budaya. Dialektika itu kemudian membentuk suatu varian Islam yang khas, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, Islam Bengkulu dan seterusnya. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar kemurniannya, tetapi Islam yang didalamnya telah berakulturasi dengan budaya lokal.<sup>179</sup>

## C. Budaya Dalam Al-Qur'an

### 1. Makna *Tsaqâfah* Dalam Al-Qur'an

Budaya, jika dirujuk dalam Arab berasal dari kata *tsaqâfah* yang terdiri dari tiga huruf; *tsa-qa-fa*. Menurut Raghîb Asfahaniy kata *al-tsaqf* berarti kepandaian dalam menemukan sesuatu sehingga dapat membedayakannya. Kemudian dari kata tersebut digunakan untuk mengatakan *al-mutsâqafah* (olahraga anggar). Ungkapan ثقفت كذا mengandung arti menemukan sesuatu

---

<sup>178</sup>Akhmad Rifa'i dan Agus Dwiyanto, "Muslim Society and Population Policy in Indonnesia", dalam Gavins W. Jones dan Mehtab S. Karim (ed.), *Islam, The State and Population*, London: Hurst dan Company, 2005, hal. 82.

<sup>179</sup>Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Dialektika Islam dan Budaya Madura" dalam *Jurnal El – Harakat*, Vol . 12 No. 2 edisi Juli Desember 2010 hal. 160.

sesudah melihat dengan kejelian.<sup>180</sup> Dari makna asal kata tersebut dapat dipahami bahwa *al-tsaqf* itu merupakan keahlian dalam menemukan sesuatu yang baru dan mampu memanfaatkan sesuai dengan fungsinya. Kata ini kemudian digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang dihasilkan berdasarkan akal budi manusia. Bukankah setiap akal budi selalu terikat dengan keseriusan bekerja. Agaknya dari sisi ini ditemukan titik temu antara budaya dan *al-tsaqf* dalam Al-Qur'an.

Dalam Al-Qur'an, kata *tsaqafa* dan derivasinya ditemukan sebanyak enam kali.<sup>181</sup> Jika budaya dalam berarti akal budi yang melahirkan cipta, rasa dan karsa manusia yang dapat diwariskan kepada generasi sesudahnya, maka kata *tsaqafa* tidak berarti budaya dalam pemahaman terminologis. Dalam konteks ini Basyir berpendapat bahwa tidak ada istilah kebudayaan dalam Al-Qur'an yang berbahasa Arab.<sup>182</sup> Pendapat di atas benar adanya jika dikaitkan dengan budaya sebagai hasil kreasi manusia. Berbeda dengan Nu'man, menurutnya istilah ini menunjukkan tentang sesuatu yang dilakukan secara berulang-ulang oleh pelakunya sehingga menjadi budaya yaitu perbuatan yang dilakukan secara reflek, muncul rasa yang menimbulkan kepemilikan.<sup>183</sup>

Dari semua kata *tsaqafa* dan derivasinya dalam Al-Qur'an, secara umum berbicara dalam konteks berperangan dan keharusan mempertahankan diri, sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 191:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ  
وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُفَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ  
جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (191)

*“dan bunuhlah mereka dimana saja kamu jumpai mereka dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah) dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Mesjidilharam, kecuali jika mereka memerangi kamu ditempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat mereka itu), maka bunuhlah mereka. demikianlah balasan bagi orang-orang kafir”*

Perintah membunuh dan memerangi orang musyrik dalam berperangan dan tidak boleh lengah terhadap musuh merupakan bentuk preventif atas usaha orang kafir yang ingin membinasakan orang beriman. Hal yang sama

<sup>180</sup>Raghib al-Asfahaniy, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, Kairo: Dar Ibn al Jauziy, 2012, hal. 86.

<sup>181</sup>QS al-Baqarah/2: 191, QS Ali Imran/3: 112, QS an-Nisa'/4: 91. QS al-Anfal/8: 57, QS. al-Ahzab/33: 61, dan QS al-Mumtahanah/60: 2. Muhammad Fuad Abd al Baqiy, *al Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh...*, hal. 202.

<sup>182</sup>Abdul Basyir, *Al-Qur'an dan Pembinaan Umat*, Yogyakarta, Lesfi, 1993, hal 48.

<sup>183</sup>Nu'man Abd. Al-Razzaq, *Mabâhith fîy al-Tsaqâfah*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.t, hal. 7-8.

perintah mengusir mereka sebagai balasan mereka telah mengusir orang beriman. Pembalasan seimbang itu disebabkan karena orang musyrik melakukan hal yang sama dengan orang-orang beriman. Dalam konteks ini perintah tersebut tidak hanya ketika orang musyrik Mekah memerangi orang beriman, akan tetapi berlaku ketentuan tersebut di tanah haram (Mekah dan sekitarnya) maupun di tanah halal (selain Mekah dan sekitarnya). Pemahaman ini dapat ditangkap dari kata *حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ* (dimana kamu temui mereka). Menurut Imam al-Maraghi, dalam ayat di atas Allah memerintahkan orang beriman untuk memerangi orang-orang kafir dimana saja ditemui ketika terjadi perang sedang berkecamuk.<sup>184</sup> Bukankah jika tidak mau memerangi orang-orang yang memerangi orang beriman maka akan terjadi *fitnah* seperti kemusyrikan dan perbuatan itu termasuk dosa besar yang lebih berbahaya dari pembunuhan.

Kata *تقف* dalam ayat di atas berarti menemui dan mendapatkan orang kafir di mana saja tempat dan waktunya selama dalam berperangan. Jika ayat ini berbicara dalam konteks orang musyrik di Mekah, maka dalam surat an-Nisa' ayat 91 Allah menyingkap persoalan mentalitas orang munafik di Madinah. Allah menyingkap bahwa orang beriman akan bertemu dengan orang munafik yang dengan mudah menyatakan beriman meskipun jika diajak kekekafiran dan kedurhakaan, merekapun tidak menolaknya. Jika menemukan orang seperti itu, maka perangi dan tawan mereka dimana saja ditemui.

Dalam ayat di atas ditemukan kata *أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ* (bunuhlah mereka dimana saja kamu temukan mereka). Ditemukan kata *tsaqiftumûhum* dari kata *تقف* yang mengandung arti kemudahan, kelincahan dan pengetahuan.<sup>185</sup> Meskipun demikian, orang beriman sangat pintar menemukan mereka, termasuk karena Allah membantu dan menolong orang beriman. Sejalan dengan peristiwa di atas, dalam surat al-Ahzab/33: 60-61 diceritakan tentang perintah memerangi dan menguasai orang munafik Madinah yang berpura-pura beriman, orang yang lemah imannya, dan orang yang menyebarkan berita bohong serta berita hoak yang menyakitkan hati masyarakat Madinah. Mereka yang disebut di atas akan terlaknat, dimaki, dan dihina dimana saja mereka ditemukan (*أَيْنَمَا تُقِفُوا*). Hal yang disebutkan di atas telah menjadi *sunnatullah* yakni kebiasaan dan hukum-hukum kemasyarakatan yang ditetapkan-Nya dan yang telah berlaku bagi umat terdahulu dan *sunnatullah* tidak akan ada yang dapat menggantinya.

Selain dari itu ayat yang menyingkap peristiwa di atas, juga ditemukan ayat lain yang menjelaskan tentang persoalan orang Yahudi yang memungkinkan diliputi kehinaan, sebagaimana dalam surat Ali Imran/3: 112:

<sup>184</sup>Ahmad Mustafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Maraghi...*, Juz. I, hal. 176.

<sup>185</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an...*, Jilid. II, hal. 667.

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَفَقَّوْا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا  
بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ  
وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (112)

“Mereka diliputi kehinaan dimana saja mereka berada, kecuali mereka berpegang teguh kepada tali (agama) Allah dan tali (perjanjian) dengan manusia, dan mereka mendapat kemurkaan dari Allah dan mereka diliputi kerendahan. Yang demikian itu karena mereka kafir kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang benar. Yang demikian itu disebabkan mereka durhaka dan melampaui batas”

Ayat di atas berbicara tentang keadaan orang Yahudi ketika menghadapi orang Islam, dimana mereka selalu diliputi kenistaan (*dzillah*)<sup>186</sup> kecuali ketika mereka berpegang teguh dengan tali agama Allah seperti berpegang teguh dengan agama Allah dan tali sesama manusia seperti membayar *jizyah* (pajak) sebagai warga yang berhak memperoleh keamanan setelah tunduk pada pemerintah Islam. Kata تَفَقَّوْا dalam ayat di atas berarti dimana saja mereka berada, artinya kehinaan dan kerendahan selalu meliputi mereka dimanapun mereka ditemui.<sup>187</sup>

Dari spektrum di atas terlihat bahwa kata تَفَقَّفَ dan derivasinya bermakna sesuatu yang mudah didapati atau ditemukan. Kata kunci dari kata di atas adalah kemudahan seseorang menemukan sesuatu yang ingin diperoleh. Dalam konteks perperangan, orang beriman dengan mudah bisa menemukan orang yang bermental ganda dan salah seperti munafik atau musyrik serta orang yang hatinya ada penyakit. Hal yang sama dengan orang Yahudi yang akan selalu diliputi kehinaan selama mereka tidak berpegang teguh dengan agama Allah serta hubungan sesama manusia dalam bentuk tali silaturahmi.

Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa kata *tsaqafa* atau *tsûqifû* dalam Al-Qur'an tidak satupun yang berbicara budaya perspektif terminologis. Agaknya, persentuhannya dapat dilihat dari sisi makna secara umum yaitu satu hal yang dengan mudah diperoleh oleh pelakunya sehingga tidak merasa terbebani ketika melakukannya. Baik budaya maupun *tsaqafa* dalam Al-Qur'an menjelaskan tentang hal itu.

## 2. Wujud Budaya Dalam Al-Qur'an

<sup>186</sup>Kehinaan adalah rasa rendah diri karena penindasan dan kehinaan yang merupakan akibat jauhnya jiwa dari kebenaran dan ketamakan untuk meraih kegemerlapan duniawi. Nista berkaitan dengan jiwa dan kehinaan berarti kerendahan yang berkaitan dengan bentuk dan penampilan. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, Vol. 2, hal. 225-226.

<sup>187</sup>Muhammad Ali Ash Shabuni, *Shafwah at-Tafâsir*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiy, 1999, Jilid. I, hal. 222.

Budaya dalam pengertian terminologis, meskipun tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, namun wujud kebudayaan yang dikemukakan oleh antropolog juga ditemukan isyaratnya dalam Al-Qur'an. Kebudayaan berupa ide, artefak, dan aktifitas merupakan wujud dari kerja akal seorang manusia. Dalam konteks ini Al-Qur'an sangat menyanjung orang-orang yang memberdayakan akal sebagai makhluk pilihan Allah. Bukankah orang yang memberdayakan akal dimuliakan Allah.<sup>188</sup> Bahkan amat berbeda antara orang mengetahui dan tidak mengetahui (QS. 39:9), orang yang memberdayakan memberdayakan panca indera dengan orang yang tidak memberdayakannya (QS. 13: 16). Dalam tulisan ini penulis mengemukakan wujud kebudayaan perspektif Al-Qur'an.

### a. Material

Material dalam budaya menunjukkan kepada barang-barang yang digunakan sebagai bahan untuk mendukung kehidupan agar berjalan dengan baik. Barang yang dimaksud dalam budaya terdiri dari makanan, pakaian, tempat tinggal, alat transportasi, bahkan baju besi, sebagaimana pada bab sebelumnya. Al-Qur'an sangat memperhatikan material yang dilahirkan manusia sebagai bentuk kebudayaan. Di antara contoh ayat yang menyingkap ini adalah keutamaan Nabi Daud AS, sebagaimana dalam surat Saba'/34: 10-11:

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِيبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارَ لَهُ الْحَدِيدَ (10) أَنْ  
 أَعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (11)  
 “dan sesungguhnya telah Kami berikan kepada Daud karunia dari Kami, (Kami berfirman): “Hai gunung-gunung dan burung-burung, bertasihlah berulang-ulang bersama Daud, dan Kami telah melunakkan besi untuknya. (Yaitu) buatlah baju besi yang besar dan ukurlah anyamannya dan kerjakanlah amalan yang shaleh. Sungguh Aku melihat apa yang kamu kerjakan”

Menurut Hasan al-Bashri, sebagaimana dikutip Ibnu Katsir, bahwa anugerah yang diberikan Allah kepada Nabi Daud AS. adalah kemampuan yang sangat luar biasa dalam menipiskan atau membakar besi,<sup>189</sup> sehingga Nabi Daud AS. tidak alat lain untuk memipihkannya. Akan tetapi, cukup dengan lipatan tangannya seperti yang dilakukan tukang jahit. Karena itu, Allah berfirman kepada Daud AS., buatlah baju besi yang besar-besar.

Ini merupakan budaya manusia menciptakan satu karya monumental berupa baju besi. Daud AS. dipandang sebagai pencipta pertama baju besi

<sup>188</sup>Kata-kata *aqal* dan derivasinya dalam Al-Qur'an sebanyak 59 kali. Bahkan Allah menyalut manusia dengan mempertanyakan “orang-orang yang tidak memberdayakan akalannya dengan ungkapan” أَفَلَا تَعْقِلُونَ

<sup>189</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir...*, Juz. VI, hal. 497 (Maktabah Syâmilah).

yang ada di dunia dan belum ditemukan para nabi dan orang sebelumnya yang mampu membuat baju besi yang dapat dijadikan tameng. Demikian komentar Ibnu Katsir.<sup>190</sup> Nabi Daud telah menciptakan satu produk yang dapat dilihat oleh orang lain sebagai satu bentuk budaya yang diwariskan kepada generasi sesudahnya.

Dalam Al-Qur'an banyak sekali budaya material yang diungkap Allah seperti pakaian, makanan dan lain-lain. Berikut ini penulis kemukakan matrik beberapa bagian dari ayat Al-Qur'an yang menyingkap budaya dalam bentuk material.

No.	Frasa	Di antara Ayat dan Surat	Terjemahan/pemahaman	Ket.
1.	القلائد	QS. al-Maidah/5: 2	<i>al-Qalaid</i> berarti binatang <i>hadya</i> yang diberi kalung, supaya diketahui orang bahwa binatang itu telah diperuntukkan untuk dibawa ke Ka'bah	
2.	الأزلام	QS. al-Maidah/5: 3	<i>al-Azlam</i> berarti anak panah yang belum memakai bulu	
3.	القراطيس	QS. al-An'am/6: 91	<i>Qarathîs</i> berarti lembaran-lembaran kertas	
4.	التنور	QS. Hud/11: 40	<i>Tannur</i> berarti dapur membakar roti yang diletakkan di dalam tanah yang terbuat dari tanah liat yang pada umumnya tidak ada air di dalamnya.	
5.	السيارة	QS. Yusuf/12: 19	<i>Sayyârah</i> berarti sekelompok orang musafir	

<sup>190</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir...*, Juz. VI, hal. 497 (*Maktabah Syâmilah*). Kata *ukurlah anyamannya* dalam ayat di atas merupakan isyarat agar jangan terlalu melunakkan penyambungan antar lempengan karena akan membuat longgar dan berisik serta jangan pula terlampau mengencangkan anyamannya karena bisa mereka. Namun, buatlah sesuai dengan ukuran tertentu. Bentuk baju, perisai, alat perang, seperti panah, tombak, pedang, atau jenis alat perang lainnya di zaman Nabi Daud AS. <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/15/08/19/ntbpf313-nabi-daud-penemu-baju-besi>. Diakses tanggal 2 Maret 2019.

6.	الدرهم	QS. Yusuf/12: 20	<i>Darâhim</i> berarti beberapa dirham	
7.	صواع المالك	QS. Yusuf/12: 72	<i>Shuwâ'un Malik</i> berarti piala (bekas) minum raja	
8.	المحراب	QS. Maryam/19: 11	<i>Mihrâb</i> berarti mihrab	
9.	الجلابيب	QS. al- Ahzab/33: 59	<i>Jalâbib</i> berarti sejenis baju kurung yang longgar yang menutupi semua aurat wanita	
10.	السراويل	QS. Ibrahim/14: 50	<i>Sarâbil</i> berarti pakaian	
11.	القلم	QS. al- Qalam/68: 1	<i>al-Qalam</i> berarti pena	

Matrik di atas merupakan gambaran dari informasi Al-Qur'an tentang adanya kebudayaan secara material yang telah ada pada masa umat-umat terdahulu. Kalimat *al-qalâid* yang berarti larangan mengganggu binatang qurban yang sudah ditandai berupa kalung dari tali yang menunjukkan bahwa binatang itu dipersiapkan secara khusus untuk dikurbankan dan dihadiahkan kepada Ka'bah. Menurut pendapat yang lain, termasuk juga orang-orang yang memakai kalung yang menunjukkan bahwa dia hendak mengunjungi Ka'bah yang tidak boleh diganggu seperti yang dilakukan orang Arab pada zaman jahiliyah. Ada identitas tersendiri dari binatang kurban *al-qalâid* yaitu binatang yang ditandai dengan tali sebagai pertanda dikhususkan sebagai hewan kurban.

Dalam ayat ini Allah menguraikan sepuluh makanan yang diharamkan Allah, diantaranya adalah mengundi nasib dengan anak panah. Kebiasaan orang jahiliyah yaitu dengan mengambil tiga anak panah yang belum ada bulunya, salah satunya ditulis *amaranî rabbî* (Tuhanku menyuruhku), anak kedua ditulis *nahânî rabbî* (tuhanku melarangku), dan anak panah ketiga tidak ditulis apa-apa. Menandai anak panah berarti melahirkan satu kreasi terhadap panah yang diciptakannya. Semangat menciptakan inilah yang diwarisi sebagai budaya manusia yang berlanjut sampai sekarang.



Hal sama dengan contoh yang lain, seperti *al-qarâthis*, *darâhim*, dan lain-lain. Hal paling mendasar adalah Al-Qur'an telah menguraikan beberapa bentuk kreasi manusia sehingga tercatat sebagai budaya material seperti makanan, perhiasan, perkakas rumah tangga, mata uang, pakaian dan alat tulis. Semua produk tersebut merupakan hasil kreasi manusia terdahulu dan merupakan inti dari kebudayaan.

### **b. Artefak**

Arkeologi erat kaitannya dengan ilmu sejarah dan artefak. Arkeologi dan sejarah bertujuan untuk merekonstruksi kehidupan masa lampau dan mengungkap fakta-fakta yang ada di suatu masa hingga ke masa lainnya. Arkeologi dapat ditemukan melalui dua jenis benda yaitu benda-benda (artefak) dan bangunan (fitur).<sup>191</sup>

Sebagai hasil karya yang dibuat manusia dengan tangannya sendiri (bukan benda alamiah tanpa modifikasi), artefak ditemukan dalam banyak ayat dan beberapa kasus sebagaimana diungkap dalam Al-Qur'an, seperti *maqam Ibrahim* sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 125:

... وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ... (125)

“...dan jadikanlah dari *maqam Ibrahim* tempat shalat”

Ayat di atas bagian dari kisah Ibrahim bersama putranya Ismail membangun kembali dan membersihkan Ka'bah, rumah peribadatan pertama yang dibangun manusia. Dalam ayat di atas, seluruh manusia yang berkunjung ke sana diajak untuk menjadikan *maqam Ibrahim* sebagai tempat shalat. *Maqâm* bukanlah kuburan, akan tetapi tempat berdiri yaitu tempat berdiri ketika membangun Ka'bah.<sup>192</sup> Menurut penelitian Ali Akbar, *Maqam Ibrahim* masih dapat disaksikan saat ini. Batunya ditutup atau dilindungi dengan pengaman dari rangka logam. Artefak arkeologi berupa bekas telapak kaki itu menjadi bukti ukuran telapak kaki dan perkiraan tinggi Nabi Ibrahim kurang lebih sama dengan orang zaman sekarang. Demikian pula halnya dapat diperkirakan ukuran telapak kaki dan tinggi Nabi Muhammad SAW.<sup>193</sup> Ini bagian dari fenomena artefak yang diungkap Allah dalam Al-Qur'an. Penulis berkesimpulan bahwa Al-Qur'an telah menceritakan kisah para nabi dan rasul serta menyingkap karakter mereka agar menjadi pelajaran bagi umat masa datang yang banyak mengandung budaya dari sisi artefak.

---

<sup>191</sup>Karina Pradinie Tucunan, Utari Sulistyandari & M.Ihham PerkasaI, Artefak dalam Konsep Perkembangan Kawasan Heritage Islamic, dalam *Jurnal Planologi*, Vol. 15, No. 2, Oktober 2018, hal. 137.

<sup>192</sup>Abi Su'ud, *Tafsîr Abî as-Su'ûd...*, Juz. I, hal. 199.

<sup>193</sup>Ali Akbar dalam <https://republika.co.id/berita/kolom/wacana/ppxme2282/maqam-ibrahim-mengkaji-artefak-arkeologi>. Diakses 4 Mei 2019.

Dalam surat al-Fajr/89, dikemukakan dua contoh artefak yang dibangun oleh pelaku budaya di masanya yaitu kaum 'Ad yang merupakan umat Nabi Hud yang mendiami daerah yang disebut Ahqaf di Hadramaut Yaman. Mereka terkenal sebagai bangsa yang kuat yang mampu membangun gedung yang tinggi dan kokoh serta ukuran yang besar. Mereka membuat bangunan sebagai bagian dari budaya artefak yang dapat dilihat oleh generasi sesudahnya. Hal yang dengan kaum Tsamud, mereka mampu membangun gedung-gedung megah di tempat-tempat datar dan memotong, memahat batu dipergunungan untuk tempat istirahat, serta membuat relief-relief dan perhiasan dari batu atau marmer. Ini bentuk peradaban umat masa lalu dan bagi generasi belakangan menjadi cagar budaya dalam bentuk artefak.

Berikut ini penulis kemukakan beberapa contoh artefak yang diungkap Allah dalam Al-Qur'an dan berbagai surat:

No.	Frasa	Di antara Ayat dan Surat	Terjemahan/pemahaman	Ket.
1.	التابوت	QS. al-Baqarah/2: 248	<i>al-Tabût</i> berarti tempat Taurat yang membawa ketenangan bagi mereka	
2.	الألواح	QS. al-A'raf/7: 145	<i>al-Alwâh</i> berarti kepingan-kepingan dari batu atau kayu yang tertulis padanya isi Taurat yang diterima Nabi Musa AS sesudah bermunajat di bukit Thur Sina.	
3.	الرقيم	QS. al-kahfi/18: 9	<i>al-Raqîm</i> berarti batu bersurat atau nama anjing	
4.	مقام ابراهيم	QS. al-Baqarah/2: 125	<i>Maqâm Ibrahim</i> berarti makam atau tempat berdiri Nabi Ibrahim	
5.	الفلك	QS. Hud/11: 37	<i>al-Fulk</i> berarti bahtera.	

Uraian di atas mengisyaratkan penjelasan Al-Qur'an tentang artefak sebagai bagian hasil karsa manusia masa lampau berdasarkan daya akalunya. Dalam Al-Qur'an diceritakan kaum terdahulu yang berkarya sesuai dengan keadaannya seperti *al-Shâbîn* (QS. 2: 62), *ashab al-kahfi* (QS. 18: 9), kaum Nuh, Ad, Tsamud (QS. 9: 70), *al-A'rab* (QS. 9: 97), *ahl al-bait* (QS. 11: 73),

*al-hawariyyîn* (QS. 3: 52), *ashab al-aikah* (QS. 13: 78), *ashab al-hijr* (QS. 13: 80), *ashab al-rass* (QS. 25: 38), dan *qaum tubba'* (QS. 44: 37).

### c. Ekspresi Budaya

Ekspresi budaya sebagai aktifitas manusia dalam bentuk ide, gagasan, nilai, norma dan peraturan. Ekspresi budaya merujuk kepada maksud sesuatu yang ingin disampaikan seseorang secara individu atau kelompok melalui ungkapan dan perasaan dan diikuti serta diterima sebagai norma bagi orang sesudahnya. Berikut ini penulis kemukakan beberapa contoh budaya dalam bentuk norma yang diterima dari umat terdahulu dan masih berlaku hari ini.

No.	Frasa	Di antara Ayat dan Surat	Terjemahan/pemahaman	Ket.
1.	حجرا محجورا	QS. al-Furqan/25: 22	<i>Hijran mahjûra</i> merupakan satu ungkapan yang biasa disebut orang Arab ketika menemui musuh yang tidak dapat dielakkan lagi atau ketika ditimpa sesuatu bencana yang tidak dapat dihindari. Ungkapan ini berarti semoga saya terhindar daripada bahaya.	
2.	تظاهرون	QS. al-Ahzab/33: 4	<i>Zihar</i> merupakan perkataan seorang suami kepada istrinya: “punggungmu haram bagiku karena punggungmu seperti punggung ibuku” atau perkataan lain yang sama maksudnya. Ini merupakan adat kebiasaan orang Arab Jahiliyyah yang masih diadopsi oleh Islam. Perbedaannya dari sisi efek ucapan tersebut, dimana bagi orang Arab jahiliyah, seorang suami haram menggauli istrinya untuk selama-lamanya. Sementara dalam Islam, ketentuan selama-lamanya diganti dengan kebolehan bergaul setelah membayar <i>kafarah</i> .	

3.	أف	QS. al-Isra'/17: 23	<i>Uff</i> merupakan perkataan “ah”
4.	الموعدة	QS. al-Takwir/81: 8	<i>al-Ma'ûdah</i> merupakan bayi yang dikubur hidup-hidup (perkataan ini hanya digunakan pada masa <i>jahiliyyah</i> )

Dari matrik di atas tergambar beberapa contoh ungkapan yang terdapat dalam Al-Qur'an serta menjadi budaya masyarakat atau kaum tertentu pada masa dan tempat yang khusus pula. Ungkapan tersebut menjadi bagian dari budaya lisan yang menggambarkan kondisi masyarakat tertentu dengan budaya tertentu. Ada yang masih terpakai dan dipergunakan sebagai ungkapan dalam budaya, seperti kata *ah* sebagai perlambang ketidaksenangan seseorang kepada orang lain atau orang tua.

Sebagai kekhasan manusia dalam menjalani kehidupan, maka budaya melekat dengan kepribadian satu suku, masyarakat, bangsa dan negara tertentu. Al-Qur'an menyingkapnya secara mendalam dalam berbagai bentuk. Berdasarkan teori evolusi bahwa setiap manusia tumbuh dan berevolusi bersama, dan dari evolusi itulah tercipta kebudayaan.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an sebagai sumber nilai ajaran Islam hadir dalam rangka menstimulasi manusia untuk bersosialisasi yang pada akhirnya melahirkan suatu kebudayaan. Sebagai ajaran yang datang dari Allah, Al-Qur'an tidak bertentangan dengan manusia, karena Allah merupakan sumber ajaran agama dan pencipta manusia.

### 3. Kreatifitas Menurut Al-Qur'an: Inti Budaya

Jika budaya atau kebudayaan berarti daya (hasil) dari budi berupa cipta,<sup>194</sup> karsa,<sup>195</sup> dan rasa,<sup>196</sup> yang menghasilkan satu kreasi sebagai hasil

<sup>194</sup>Cipta adalah kemampuan untuk mengadakan sesuatu yang baru; angan-angan yang kreatif. KBBI, *data buku soft copy*. Dengan demikian, cipta berarti kerinduan manusia untuk mengetahui rahasia segala hal yang ada dalam pengalamannya, yang meliputi pengalaman lahir dan batin. Hasil cipta berupa ilmu pengetahuan.

<sup>195</sup>Karsa adalah daya (kekuatan) jiwa yang mendorong makhluk hidup untuk berkehendak. Bisa juga berarti kehendak niat. KBBI *data buku soft copy*. Dengan demikian, kartas berarti kerinduan manusia untuk menginsafi tentang hal “sangkan paran”. Dari mana manusia dari sebelum lahir (sangkan), dan kemana manusia sesudah mati (paran). Hasilnya berupa norma-norma keagamaan/kepercayaan. Timbullah bermacam-macam agama karena simpulan manusiapun bermacam-macam pula.

<sup>196</sup>Rasa adalah tanggapan indera terhadap ransangan saraf, seperti manusia, seperti masam dan manis. Juga berarti apa yang dialami oleh badan, tanggapan hati terhadap sesuatu (indera), dan pendapat (pertimbangan) mengenai baik atau buruk, salah atau benar. KBBI, *data buku soft copy*. Dengan demikian, rasa berarti kerinduan manusia akan keindahan

dari kreatifitas, maka Al-Qur'an sangat merespon setiap kebudayaan.<sup>197</sup> Dalam konteks Al-Qur'an aktifitas tersebut dinamakan 'amal.

Kata *amal*<sup>198</sup> sebagai kegiatan manusia yang menunjuk kepada kebudayaan yang berfungsi sebagai "proses" merupakan salah satu ajaran pokok Al-Qur'an. Kualitas seseorang akan sangat ditentukan dari sejauhmana dia mampu mengembangkan potensi dirinya dengan beramal yang sesuai dengan fitrah manusia.

*Amal* merupakan perbuatan yang dikerjakan dan dengan niat tertentu. Dalam al-Quran kata amal jika dilihat dari maknanya sebagai perbuatan, maka berdekatan dengan beberapa kata atau ungkapan lain, seperti *fi'il*, *sa'yu*, *shan'u*, *kasab*, dan *jarah*. Letak persamaan antara semua ungkapan tersebut adalah kesemuanya meliputi perbuatan manusia. Namun walaupun secara makna mereka berdekatan tetapi masing-masing memiliki fokus makna yang berbeda. Semisal antara kata *amal* dan *fi'il*. Amal memiliki makna yang lebih khusus dari kata *fi'il*. Term amal hanya khusus merujuk pada perbuatan-perbuatan yang dilakukan manusia dan hewan, sedangkan term *fi'il* juga digunakan untuk menunjuk perbuatan benda-benda mati.<sup>199</sup> Begitupun dengan ungkapan-ungkapan lainnya, memiliki perbedaan makna dengan term *amal*.

Term *amal* kemudian berderivasi menjadi kata *mu'amalah*. Sebuah term dengan *wazan* yang menunjukkan makna hubungan/aturan tingkah laku antara satu manusia dengan manusia lainnya. Istilah *mu'amalah* ini sangat populer dalam kajian hukum islam, saat membedakan antara perilaku manusia yang hubungannya dengan Tuhan dan yang hubungannya dengan sesama manusia (Hubungan dengan Allah disebut dengan ibadah dan hubungan dengan manusia disebut dengan *mu'amalah*).<sup>200</sup> Derivasi dari kata *amal* kepada term *mu'amalah* ini yang memberikan pengertian tambahan kepada term *amal* bahwa didalamnya terdapat keniscayaan perbuatan yang mempertemukan manusia dengan manusia yang lain. Dari sini maka amal-muamalah akhirnya terkadang disejajarkan pula dengan istilah *akhlaq* dan *etika*.<sup>201</sup> Sebab semuanya dianggap berkaitan dengan pembicaraan tentang

sehingga menimbulkan dorongan untk menikmati keindahan. Manusia merindukan keindahan dan menolak keburukan/kejelakekan. Buah perkembangan rasa ini terjelma dalam bentuk berbagai norma keindahan yang kemudian menghasilkan macam kesenian.

<sup>197</sup>Djoko Widagdho, *Ilmu Budaya dasar*, Jakarta: Bumi Aksara, 2001, hal. 20-21.

<sup>198</sup>Kata *عمل* dan derivasinya dalam al qur'an ditemukan sebanyak 369 kali. Muhammad Fuad Abd. Al Baqiy, *al-Mu'jam li Alfazh al-Qur'an...*, hal. 613-720.

<sup>199</sup>Al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat al-faz al-Quran*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), hal. 360.

<sup>200</sup>Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia; Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKis, 2005.

<sup>201</sup>Qurais Syihab, "Iman dan Amal Saleh", *Majalah Amanah*, No 87, November 1988, hal. 177.

aturan laku yang terdapat dalam hubungan antara sesama manusia. Kebudayaan dalam bentuk yang sebenarnya meniscayakan perbuatan yang memberi manfaat bagi manusia lain.

Allah memerintahkan agar Nabi Muhammad SAW. dan umatnya bekerja karena pekerjaan yang dilakukan akan dilihat oleh Allah, rasul dan orang beriman, sebagaimana dalam surat al Taubah/9: 105:<sup>202</sup>

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ  
وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (105)

“dan katakanlah: “Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang beriman akan melihat pekerjaanmu itu dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang mengetahui semua yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan”

Menurut as-Sa’di ayat di atas merupakan perintah kepada Nabi Muhammad SAW agar mengatakan kepada orang-orang munafik agar bekerja sesuai dengan persepsi mereka dan jangan salah duga bahwa Allah, rasul dan orang beriman tidak melihat hasil perbuatannya.<sup>203</sup> Perintah dalam ayat di atas tidak saja ditujukan kepada orang munafik, akan tetapi ditujukan kepada semua umat manusia, sehingga orang yang sukses adalah orang yang bekerja sesuai dengan standar yang dibuat Allah dan sejalan dengan fitrah manusia (QS. an-Nal/16: 97).<sup>204</sup>

Amal atau kerja adalah upaya rasional manusia dan efektif yang dipergunakan olehnya untuk menguasai lingkungan serta alamnya. Amal atau aktifitas budaya merupakan aktifitas hidup yang disadari, dimengerti dan direncanakan serta berkaitan erat dengan nilai-nilai. Dengan demikian, kebudayaan dalam Al-Qur’an dipandang sebagai proses mewujudkan totalitas manusia dalam kehidupan. Memandang kebudayaan sebagai proses berarti meletakkan kebudayaan sebagai eksistensi hidup manusia. Al-Qur’an lebih mementingkan amal dibandingkan dari kebudayaan dari sisi ide dan artefak.

Islam hadir dalam rangka merekonstruksi kehidupan yang berkualitas. Segala sesuatu yang mendukung terciptanya tujuan tersebut, maka Al-Qur’an merekomendasikan agar umat manusia melakukannya. Islam tidaklah dalam posisi menghancurkan budaya yang telah berurat berakar pada masyarakat, akan tetapi dalam waktu yang bersamaan Islam membimbing umat manusia agar melakukan satu kreatifitas sehingga tercipta kehidupan yang baik dan

<sup>202</sup>Di samping ayat di atas, banyak lagi ayat-ayat yang menjelaskan bahwa manusia merupakan makhluk berbudaya, diantaranya QS. 11: 7, QS. 18: 30, 110, QS. 39: 39-40, QS. 67: 2.

<sup>203</sup>As-Sa’di, *Tafsir as-Sa’di*, Juz. I, hal. 351 (*Makbatah Syamilah*).

<sup>204</sup>Dalam ayat tersebut Allah bahwa orang yang bekerja shaleh akan diberikan oleh Allah kehidupan yang baik, berupa kesuksesan dalam beraktifitas, berbudaya, dan berkreatifitas.

berkualitas. Inilah bimbingan Islam agar manusia tetap menjaga budaya yang sudah ada dan sudah berkembang.

Islam sebagai satu sistem tidak saja dengan mudah menerima kebudayaan yang muncul dalam kehidupan. Ada beberapa prinsip dasar pengembangan kebudayaan secara maksimal yang terkandung di dalam Al-Qur'an dan hadits sehingga budaya dapat berkembang dan sejalan dengan perintah Allah.

Banyak dalil yang mendukung eksistensi budaya dalam bentuk aktifitas. Bukankah akal sebagai pusat pengendali kehidupan manusia mampu diberdayakan jika manusia menyadari hakikat dirinya. Islam menempatkan akal pikiran dalam posisi yang tinggi, sebagaimana firman-Nya dalam Surat Ali Imran:190, 191:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191)

“*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.*(QS/3: 190-191).”

Allah menyanjung *ulil albab* yaitu orang yang memiliki akal (murni) yang tidak dicampuri kabut ide.<sup>205</sup> Orang seperti itu tidak pernah melupakan Allah dan memberdayakan akalnya secara sempurna setiap waktu. Yang muncul dalam ungkapannya adalah tidak ada yang tidak tepat dalam penciptaan Allah dan semua yang dilihatnya selalu muncul ungkapan *ta'ajub* atas kemahakuasaan Allah sebagai pencipta.

Membahas hubungan antara Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan bukanlah dengan cara mencari-cari teori ilmu tertentu dalam Al-Qur'an seperti teori ilmu politik, teori ekonomi, dan teori-teori lainnya. Akan tetapi yang lebih utama adalah melihat jiwa ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an, adakah yang menghalangi perkembangan ilmu pengetahuan atau sebaliknya, serta adakah ayat-ayat di dalam Al-Qur'an yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang telah mapan. Oleh karena itu, posisi Al-Qur'an

---

<sup>205</sup>Menurut ash-Shabuniy, ayat ini berbicara secara jelas tentang kemampuan manusia memberdayakan akalnya sehingga mampu menangkap rahasia Allah yang ada di alam ini. Lihat Muhammad Ali Ash Shabuniy, *Shafwah al Tafasir...*, Jilid. I, hal. 252.

adalah sebagai sumber motivasi dan inspirasi bagi lahir dan berkembangnya ilmu pengetahuan bukan merupakan sumber segala ilmu.<sup>206</sup>

Pada sisi lain, Al-Qur'an mengingatkan manusia agar tidak *taklîd* dalam mengikuti sesuatu tanpa ada dasar ilmu pengetahuan, sebagaimana dalam surat al Isra'/17: 36;

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (36)

“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawaban.” (QS al Isra'/17: 36).

Allah memberi kemampuan dan kebebasan bagi manusia agar bisa berkarya, berpikir dan menciptakan suatu. Islam mengajarkan kepada umatnya untuk selalu beramal dan berkarya, untuk selalu menggunakan pikiran yang diberikan Allah dalam rangka mengolah alam dunia ini menjadi sesuatu yang bermanfaat bagi kepentingan manusia. Jangan mengikuti sesuatu yang tidak diketahui kebenarannya. Dalam konteks ini dapat dikatakan bahwa agama Islam telah berperan sebagai pendorong bagi manusia agar hidup selalu berbudaya.

Bentuk kebudayaan selalu ditentukan oleh nilai-nilai kehidupan yang diyakini dan dirasakan oleh pembentuk kebudayaan tersebut. Kebudayaan yang berdasarkan pada nilai-nilai Islam disebut kebudayaan Islam. Dalam pandangan ajaran Islam, aktivitas kebudayaan manusia harus memperoleh bimbingan agama yang diwahyukan oleh Allah SWT melalui para Nabi dan Rasul-Nya. Akal dan fikiran manusia tidak mampu menentukan semua kebaikan/keburukan, karena itu banyak hal yang dianggap baik oleh akal fikiran ternyata buruk menurut agama. Begitu pula hal yang dianggap tercela oleh akal fikiran, justru dianggap baik oleh agama. Dengan demikian, agar kebudayaan terlepas dari jalan yang sesat maka harus dilandasi dengan ajaran agama.

Dengan demikian, Islam telah berperan sebagai pendorong manusia untuk “berbudaya“. Islamlah yang meletakkan kaidah, norma dan pedoman. Oleh karena itu, bisa jadi kebudayaan berasal dari agama. Kebudayaan Islam adalah peradaban yang berdasarkan pada nilai-nilai ajaran Islam. Menurut Muhammad al-Ghazali menegaskan bahwa kaidah ilmu dan perangkat pemahamannya merupakan produk manusia dan usaha manusia yang diliputi relativitas atau kenisbian, sedangkan wahyu Allah (Al-Quran) tidak seorangpun yang berhak mereduksinya<sup>207</sup>

<sup>206</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 41.

<sup>207</sup>Syaikh Muhammad Al-Ghazali, *Berdialog dengan Al-Quran*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, Jakarta: Mizan, 1996, hal. 267.



Ketika dialog intelektual terus dilakukan terhadap Al-Qur'an dalam bentuk respon umat Islam terhadap ciptaan Allah dan sepanjang hal itu tetap berada dalam payung Al-Qur'an, maka ilmu yang lahir daripadanya bersifat Qur'ani. Semua implikasi yang bersifat mengiringi ilmu-ilmu tersebut dengan sendirinya juga bersifat Qur'ani. Dalam perkataan yang lain, dialog intelektual umat Islam terhadap Al-Qur'an dengan sendirinya akan melahirkan produk budaya, baik berupa pemikiran, aturan-aturan, hukum-hukum, perilaku individu dan kolektif, serta produk-produk material lainnya, yang bersifat Qurani dan sekaligus Islami.

Sebagai kitab suci yang bertujuan untuk memberikan petunjuk bagi manusia, dapat dipastikan bahwa Al-Qur'an senantiasa akan berhadapan dan berdialog dengan beraneka macam budaya. Dari sudut pandang ini, ketika budaya dimaknai sebagai suatu model pendekatan terhadap Al-Qur'an, maka Al-Qur'an bisa berfungsi melegitimasi, meluruskan, dan menolak sama sekali budaya tersebut. Sudah lumrah diketahui bahwa posisi Al-Qur'an terhadap kebudayaan Arab misalnya, adalah berkisar pada tiga fungsi di atas. Al-Qur'an misalnya melegitimasi tradisi musyawarah yang biasa dilakukan oleh pemerintahan konfederasi suku-suku Quraish sebelum kedatangan Islam. Al-Qur'an meluruskan posisi anak perempuan di atas anak laki-laki mereka. Al-Qur'an juga menolak untuk menerima cara-cara jahiliah yang melakukan praktek riba.<sup>208</sup>

Dengan demikian dapat dipertegas bahwa bekerja merupakan inti dari budaya. Pekerjaan itu akan melahirkan sesuatu yang dapat dilihat, diraba, dirasakan oleh orang lain sehingga menjadi satu peradaban tertentu. Apabila yang dimaksudkan dengan budaya atau kebudayaan adalah totalitas kegiatan intelektual yang dilakukan oleh individu atau masyarakat dengan semua implikasinya,<sup>209</sup> maka Al-Qur'an merupakan sumber kebudayaan yang sangat luas. Bahkan dapat dikatakan Al-Qur'an berbicara dari hulu sampai ke hilir dari sisi kebudayaan.

Jika budaya merupakan daya akal, maka Islam sangat memperhatikan akal dan memuliakan orang yang memberdayakan akal. Akal berbeda dari otak, karena akal berarti daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia; daya yang dalam Al-Qur'an digambarkan memperoleh pengetahuan alam sekitarnya (QS. 2: 164, QS. 13: 3, QS. 16: 12, QS. 26: 28, QS. 6: 151). Pengertian akal di dalam Al-Qur'an dipakai untuk memahami realitas yang kongkrit dan realitas ghaib, baik yang terdapat di dalam Al-Qur'an maupun dalam alam dan manusia, serta kaitannya dengan hati yang mempunyai kemampuan memahami realitas. Realitas kongkrit dipahami oleh pikiran dan

---

<sup>208</sup>Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jilid 1, Jakarta: Kalam Mulia, 2002, hal. 112-137.

<sup>209</sup>Asy'arie, Musa, *et.al*, *Agama, Kebudayaan dan Pembangunan*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988, hal. 24.

realitas spiritual oleh hati, keduanya merupakan instrumen akal sebagai daya rohani untuk memahami kebenaran.

Al-Qur'an memberikan semangat untuk terus melakukan pengembangan kebudayaan dalam hal apapun demi mengangkat martabat, kemajuan, dan perkembangan hidup manusia di dunia, sebagaimana dinyatakan di dalam QS: al-Hasyr/59: 18; QS: Ali Imran/3: 190-191. Perkembangan tersebut diharapkan mengarah kepada hal-hal yang positif-progresif,<sup>210</sup> demi terealisasinya misi "*khalifah fil ardlī*" sebagai representasi dari perintah mengabdikan kepada Allah (QS: adz- Dzariyat/51: 56) sehingga secara tegas Nabi Muhammad SAW, menyampaikan misi risalahnya di dunia sebagai penyempurna budaya-budaya yang sebelumnya dirasa melenceng dari Islam.<sup>211</sup> Dakwah yang disampaikan cara-cara yang baik (*hikmah*),<sup>212</sup> persuasif (*mau'idzah hasanah*), dan dialogis (*wa jaadilhum billati hiya ahsan*) sebagai bukti bahwa Al-Qur'an memberikan apresiasi atas kebudayaan yang muncul dalam kehidupan manusia.

Satu hal yang menarik, dalam Al-Qur'an, *amal* sering digandengkan dengan *shaleh*. Dua kata yang memiliki makna tertentu yang jika dibangunkan memiliki makna amalan yang sesuai dengan kehendak Allah. Jika amal dimaknai dengan bekerja yang menghasilkan sesuatu, maka *saleh* berasal dari kata *sa-lu-ha* yang berarti "baik", yang menjadi antitesis dari makna "rusak".<sup>213</sup> Dari kata *salaha* kemudian menghasilkan bentuk kata *sulhan* dan *yaslahu*, bermakna "berhentinya sesuatu dari kerusakan dan berubah menjadi baik dan manfaat". Dalam Al-Quran dijumpai kata *islāh* dengan segala bentuk perubahannya sebanyak 40 kali. Sedangkan kata *salah* dengan berbagai perubahannya ditemukan sebanyak 140 kali.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup>Hal senada dengan isi Undang-undang Dasar Negara Indonesia, pasal 32, walaupun secara praktik dan perinciannya terdapat perbedaan-perbedaan yang sangat menyolok. Dalam penjelasan UUD 1945, pasal 32, disebutkan: "Usaha kebudayaan harus menuju ke arah kemajuan adab, budaya dan persatuan, dengan tidak menolak bahan-bahan baru dari kebudayaan asing yang dapat memperkembangkan atau memperkaya kebudayaan bangsa sendiri, serta mempertinggi derajat kemanusiaan bangsa Indonesia.

<sup>211</sup>Seperti yang disabdakan di dalam haditsnya "Aku diutus hanya untuk memperbaiki *akhlak*. (HR. Malik).

<sup>212</sup>Kata "*Bi al-Hikmah*" di dalam ayat itu, oleh Imam Al- Sya'rawi dalam tafsirnya ditafsirkan dengan "cara lemah lembut, percontohan, pembudayaan, sehingga menjadi terbiasa". *Al-Mau'idzah al-Hasanah* adalah dengan komunikasi edukatif. al-Mutawalli al- Sya'rawi, *Tafsir al- Sya'rawi*, Beirut: Dar al- Kutub al- Ilmiah, 2004, hal. 281.

<sup>213</sup>Ahmad Ibnu Faris bin Zakariyya, mu'jam maqayis al-lughah, 1392 H – 1972 H, hlm 145; Tafsir Thabari (Maktabah Syamilah no 1428). Pengertian dasar ini disebabkan oleh karena dalam beberapa ayat yang bercerita tentang amal saleh (yang bergandengan dengan kata iman) selalu bergandengan dengan ayat yang menjelaskan tentang aktifitas kafir (yang merusak).

<sup>214</sup>Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufharras li Alfaz al-Quran al-Karim*, Beirut, Dar Fikr 1981, hal. 410-412.

Kata *saleh* dalam Al-Quran secara makna sejalan dengan kata *khaer*, *birr*, *husn*, *ma'ruf* dan *haq*. Semua ungkapan tersebut menyimpan makna tentang “kebaikan”. Namun juga terdapat fokus makna yang berbeda pada masing-masing ungkapan tersebut. Makna khusus term *saleh* bisa dicermati pada dua bentukan kata tadi, yaitu *islâh* dan *salah*. Kata kerja yang berbentuk *islâh* misalnya, memberi kesan bahwa objek yang dikenai pekerjaan sedang mengalami kerusakan dan pekerjaan tersebut diusahakan untuk menjadikan objek tersebut serasi dan baik. Bentuk kata *salah* menggambarkan terpenuhinya nilai dalam perbuatan itu sendiri.<sup>215</sup>

Dua kosa kata ini kemudian berpadu membangun makna dalam term *amal saleh*. Artinya amal saleh dapat diartikan sebagai suatu perbuatan baik yang bermuara pada kebaikan dalam kehidupan manusia secara luas. Menurut Zamakhsyari amal saleh adalah segala perbuatan yang sesuai dengan dalil *aqal* al-Quran dan sunnah.<sup>216</sup> Perbedaan pemaknaan ini disebabkan oleh karena tiadanya kejelasan Al-Quran dalam menyebutkan secara eksplisit tentang bagaimana bentuk perbuatan baik yang berujung pada term amal saleh tersebut. Jika amal saleh adalah berkaitan dengan perbuatan baik antara manusia, maka secara sederhana dapat dilihat dalam beberapa contoh perbuatan baik yang disebutkan dalam Al-Quran.

Perbuatan-perbuatan baik dalam Al-Quran ini yang kemudian bisa disebut sebagai “bagian” dari amal saleh. Beberapa di antaranya adalah; saling menasehati tentang kebenaran dan kesabaran, tidak bekerja sama untuk keburukan (QS. 5:2) kerjasama antara manusia untuk mencapai *al-birr* (QS. 2:177) serta pekerjaan-pekerjaan yang menciptakan taqwa (QS. 3: 134-135 dan QS. 39: 33), menyejahterakan dan mengangkat derajat manusia: (QS. 2:22) (QS. 11: 61) (QS. 20:53) (QS. 67:15) (QS. 78: 7) (QS. 82:7).

Salah satu bentuk penegasannya yang paling nyata, untuk menunjukkan keterkaitan antara amal saleh dengan hal-hal yang eksatologis dalam Islam adalah pada penyandingan kata amal saleh dan “iman” dalam al-Quran. Dalam Al-Quran iman dan amal saleh disebutkan sebanyak 62 kali dalam 37 surat.<sup>217</sup> Pertanyaannya apakah berbudaya termasuk nilai ibadah dihadapan Allah? Jawabannya tentu jika dilandasi dengan iman serta memberi nilai manfaat bagi manusia, maka termasuk bagian dari nilai *amal shaleh*.

#### 4. Budaya Sebagai Identitas Manusia

Di antara kelebihan manusia dari makhluk yang lain adalah manusia memiliki jiwa yang dari jiwa itulah lahir kebudayaan. Demikian komentar Sidi Gazalba. Kebudayaan diartikan sebagai cara berfikir dan cara merasa

<sup>215</sup>Qurais Syihab, “*Iman dan Amal Saleh*.... hal. 177.

<sup>216</sup>Rif’at Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh; Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 175.

<sup>217</sup>Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu’jam al-Mufharras* ...hal. 483-484.

yang menyatakan diri dalam seluruh segi kehidupan dari segolongan umat manusia yang membentuk kesatuan sosial, dalam suatu ruang dan waktu.<sup>218</sup> Berbudaya berarti usaha manusia untuk mewujudkan fungsinya sebagai makhluk sosial yang dibuktikan dengan berbuat dan bersikap dalam kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an membuat *blue print* agar manusia tidak melakukan hal-hal destruktif dalam hidupnya termasuk berbudaya. jangan berbuat kebinasaan di muka bumi (QS. 7: 85), dalam menata kehidupan agar tidak menjadi budak nafsu yang dalam Al-Qur'an Allah mengajukan pertanyaan keheranan atas orang yang berperilaku seperti itu (QS. 25: 43, 45: 23). Pada bagian ini penulis akan menyingkap nilai-nilai budaya yang diungkap Allah dalam Al-Qur'an dengan mengambil "semangat" dari unsur universal budaya.

#### a. Manusia Makhluk Berbahasa

Berbahasa merupakan ciri yang paling khas dan manusiawi untuk membedakan manusia dengan makhluk Tuhan lainnya. sejak awal penciptaannya, manusia telah diberi potensi untuk berbahasa. Menurut Raharjo teori tentang asal mula bahasa masih kabur dan demikian beragam, dari yang bersifat mitos, religius, mistis sampai yang agak ilmiah. Menurut Hidayat, sebagaimana dikutip Raharjo, secara garis besar terdapat tiga perspektif teoritik mengenai asal usul bahasa yang dapat dipakai bahan diskusi ilmiah, yakni teologik, naturalis, dan konvensional. Aliran teologik umumnya menyatakan bahwa kemampuan berbahasa manusia merupakan anugerah Tuhan untuk membedakannya dari makhluk ciptaan-Nya yang lain.<sup>219</sup> Penulis sependapat dengan teori teologik ini, dimana manusia bisa berbahasa karena dipandaikan oleh Allah dengan telah sempurnanya perangkat yang dibutuhkan.

Sejak awal manusia sudah diajari bahasa dan ilmu tentang segala sesuatu agar dapat berkomunikasi dengan benar. Dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa Allah telah mengajarkan *asma'* kepada Nabi Adam AS. yang menjadi personifikasi manusia di dunia. Hal ini diungkap Allah dalam surat al-Baqarah ayat 31:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ  
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)

“dan Dia mengajarkan kepada Nabi Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para malaikat, lalu

<sup>218</sup>Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, Jakarta: Pustaka Antara, 1963, hal. 43-44.

<sup>219</sup>Mudjia Rahardjo, dalam <https://www.uin-malang.ac.id/r/150301/spekulasi-tentang-asal-usul-bahasa.html>. Diakses tanggal 20 Oktober 2018.

*berkata: “sebutkanlah kepadaKu nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang tahu”*

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah mengajarkan nama-nama kepada Adam, nama-nama tersebut bisa dikatakan sebagai bagian dari simbol bahasa. Tiada keterangan bagaimana terjadinya proses belajar-mengajar tersebut antara Allah dan Nabi Adam AS, namun yang jelas bahwa manusia pertama yaitu Nabi Adam AS belajar bahasa melalui proses belajar-mengajar, tidak diciptakan alat otomatis sehingga manusia bisa bahasa (nama-nama) tanpa melalui proses belajar mengajar. Menurut Quraish Shihab, manusia dianugerahi Allah potensi untuk mengetahui nama atau fungsi dan karakteristik benda-benda, misalnya fungsi api, fungsi angin dan lain-lain.<sup>220</sup> Namun begitu, perangkat bahasa atau *chips* yang sudah diciptakan oleh Allah dan terpasang dalam tubuh manusia, diantaranya: akal pikiran, pendengaran, penglihatan, mulut, tenggorokan, dll. Allah SWT berfirman:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ  
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ( النحل: 78 )

*“Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.(QS. An-Nahl:78)*

Di antara para mufassir juga terdapat perbedaan pandangan memaknai *الْأَسْمَاء* dalam surat al-Baqarah 31 di atas, apakah Nabi Adam AS diajari seluruh nama, seluruh bahasa atau beliau hanya diajari nama-nama bagian kecil dari bahasa saja. Perbedaan-perbedaan tersebut diterangkan dalam dalam kitab tafsir ath-Thabary, kitab tafsir al-Mawardiyy, dan kitab tafsir Ibnu al-Jauziy secara garis besar pendapat-pendapat tersebut terbagi dua:

Golongan yang menafsirkan bahwa Allah SWT mengajarkan Nabi Adam AS seluruh nama-nama yang ketahu manusia, seperti: manusia, hewan, tanah, laut, gunung, keledai, kuda, unta, jin, hewan-hewan liar, dan menamai juga segala sesuatu yang lain. Imam Al-Mawardiyy lebih lanjut menerangkan bahwa kalau dimaknai bahwa Allah SWT mengajarkan Nabi Adam AS seluruh nama-nama maka haruslah dimaknai bahwa Allahlah yang mengajarkan seluruh bahasa di bumi ini, dengan rentetan: 1. Allah SWT mengajarkan Nabi Adam AS nama-nama/semua bahasa. 2. Nabi Adam AS mengajarkan anak keturunannya bahasa tersebut, 3. Ketika anak keturunan Nabi Adam AS berpecah mereka berbicara dengan bahasa yang mudah menurut mereka (bahasa berkembang) sehingga mereka lupa bahasa asalnya.

Golongan yang menafsirkan bahwa Allah SWT mengajarkan Nabi Adam AS hanya nama-nama tertentu, disini para sahabat berpandangan: Allah SWT hanya mengajarkan nama-nama spesies/jenis seperti manusia, malaikat, Jin, dan hewan. Yang mengatakannya adalah sahabat Ikrimah.

<sup>220</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah...*, Vol. 1, hal. 176-177.

Menurut ath-Thabari, Allah SWT mengajarkan Nabi Adam AS nama-nama malaikat dan nama-nama keturunan Nabi Adam AS saja, bukan nama-nama seluruh jenis makhluk.<sup>221</sup> Lebih lanjut lagi, al-Alusiy menggambarkan gambaran terhadap proses belajar Nabi Adam AS dalam tafsirnya *Rûh al-Ma'âniy fî tafsir al-Qurân al-'Adzim wa al-Sab'i al-Matsâniy* dengan dibuka sebuah pertanyaan: bagaimana bisa terjadi pengajaran, toh pengajaran butuh tahapan dan waktu? al-Alusiy kemudian menjelaskan bahwa Allah SWT telah menciptakan bagi Nabi Adam AS perangkat tubuh untuk menerima ilmu pengetahuan tersebut sehingga melewati proses pengajaran.<sup>222</sup>

Yang menarik adalah keterangan al-Alusiy tentang posisi para ahli teologi yaitu Imam Asy'ari menjadikan hujjah ayat ini (al-Baqarah:31) bahwa pencipta dan peletak bahasa adalah Allah SWT, selanjutnya bahasa tersebut dikembangkan lagi oleh manusia. Sedangkan kalangan mu'tazilah berpendapat peletak bahasa adalah Nabi Adam AS dan dikembangkan manusia lainnya, pendapat mu'tazilah ini dinamakan *madzhab ishthilah*.<sup>223</sup>

Allah dengan tegas memerintahkan Adam untuk memberi nama benda-benda (tidak menghitung benda). Menurut penganut aliran teologik kemampuan Adam untuk memberi nama benda tersebut tidak saja sebagai peristiwa linguistik pertama kali dalam sejarah manusia, tetapi juga sebuah peristiwa sosial yang membedakan manusia dengan semua makhluk ciptaan Tuhan yang lain. Tak bisa dipungkiri bahasa kemudian menjadi pembeda yang sangat jelas antara manusia (*human*) dengan makhluk yang bukan manusia (*non-human*). Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa manusia merupakan makhluk yang secara fitrah memiliki potensi untuk berbahasa dan mengembangkan bahasa dan memahami bahasa orang lain. Bukankah Adam AS belajar bahasa dari Allah dan Adam mampu menyampaikannya.

Potensi yang dimiliki Nabi Adam AS tersebut diwarisi manusia sepanjang zaman. Tidak ada manusia tanpa bahasa; dan juga tidak ada bahasa tanpa manusia. Bahasa berfungsi sebagai alat untuk beriteraksi dan atau alat untuk berkomunikasi, dalam arti alat untuk menyampaikan pikiran, gagasan, konsep atau perasaan. Dalam Al-Qur'an surat an-Naml/27: 18-19 dicontohkan kemampuan Nabi Sulaiman memahami bahasa semut, dimana Nabi Sulaiman AS akan melewati rumah semut dan rajanya memerintahkan kepada umatnya: Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarang kamu, agar tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya sedang mereka tidak mengetahuinya. Nabi Sulaiman tersenyum lagi tertawa mendengar perkataan

---

<sup>221</sup> Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Juz I, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972, hal. 480.

<sup>222</sup> Mahmud al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni*, Kairo: Al-Muniriyyah, t.th., cet.4, jilid II, hal. 261.

<sup>223</sup> Mahmud Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani...*, hal. 261.

semut itu.<sup>224</sup> Penjelasan di atas menggambarkan bahwa bahasa merupakan hal yang berkembang dalam kehidupan umat manusia. Bahkan Al-Qur'an juga mengisyaratkan adanya bahasa isyarat yang terjadi antara Nabi Musa dengan Nabi Khidir. Hal ini diungkap Allah dalam surat al Kahfi/18: 71-82.

Al-Qur'an sebagai perkataan Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad yang berbahasa Arab tentu hadir kepada masyarakat yang berbudaya bahasa. Bukankah masyarakat Arab dikenal dengan masyarakat yang memiliki bahasa yang bagus. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Nabi Muhammad diutus kepada kaumnya dengan bahasa kaumnya sendiri (QS. Ibrahim/14: 4), Nabi Muhammad adalah orang yang fasih dalam berbicara dan kalam Muhammad yang memukau orang kafir sehingga Al-Qur'an dianggapnya sihir (QS Yunus/10:2, Shad/38: 4) meskipun Nabi Muhammad termasuk rasul yang *ummy*.<sup>225</sup>

Al-Qur'an merupakan perkataan Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhamad yang berbahasa Arab. Hanya Allah yang tahu secara pasti tentang bahasa yang disampaikan kepada malaikat Jibril. Namun diyakini Jibril menyampaikan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad dengan bahasa yang dipahami oleh Nabi Muhammad. Disebabkan Al-Qur'an merupakan bahasa, maka terjadi perdebatan teologis tentang ke-*Qadim*-an Al-Qur'an yang berujung kafir mengkafirkan.<sup>226</sup> Menurut penulis, ketika Al-Qur'an telah dibaca, ditulis, dibukukan maka segala aktifitas tersebut telah masuk ke ranah budaya karena tulisan dari Al-Qur'an lahir berdasarkan daya nalar dan aktifitas manusia.<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup>Surat An-Naml ayat 18-19. Diantara kelebihan berupa mukjizat bagi Nabi Sulaiman adalah kemampuannya berbicara dengan binatang dan mampu mengendalikan alam binatang.

<sup>225</sup>Penjelasan *ummy*nya rasul terdapat dalam surat al-A'raf/7: 157, 158; al-Jum'ah/62:2.

<sup>226</sup>Perdebatan teologis tentang hakikat Al-Qur'an muncul di kalangan para ulama yang berasal dari kelompok Mu'tazilah dan kelompok Asy'ariyah. Menurut Mu'tazilah, Al-Qur'an bukanlah sifat tetapi perbuatan Tuhan. Dengan demikian al-Qur'an tidak bersifat kekal tetapi bersifat baru (*hadis*) dan diciptakan Tuhan (*makhluk*). Sedangkan menurut Asy'ariyah, Al-Qur'an adalah sifat Tuhan yang kekal sebagaimana kekekalan Tuhan. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2010, hal.143.

<sup>227</sup>Nasr Hamid menyatakan bahwa sebagai teks bahasa, al-Qur'an disebut sebagai teks sentral dalam sejarah Arab. Maksudnya adalah dasar-dasar ilmu dan budaya Arab berinteraksi dengan Islam berangkat atas landasan teks. Teks tidak akan membentuk suatu peradaban jika teks berdiri sendiri tanpa adanya suatu realitas budaya yang mengiringi teks tersebut, akan tetapi peradaban dan kebudayaan akan terbentuk ketika adanya proses interaksi antara manusia, realitas dan teks. Oleh karena itu, Nasr mempunyai pandangan bahwa Al-Qur'an adalah sebagai produk budaya (*Muntaj as-Saqafi*). Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nâs*, Terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal.1.

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa sistem bahasa sebagai bagian dari unsur budaya universal sangat mempengaruhi budaya yang berkembang di tengah masyarakat. Bahkan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an merupakan serapan dari berbagai bahasa lain selain bahasa asli Arab. Akan tetapi ketika telah menjadi bahasa Arab maka kata tersebut sudah menjadi bagian integral dari bahasa Arab.

### **b. Beragama Sebagai Fitrah Manusia**

Mendefinisikan agama, bukanlah sesuatu yang mudah, apalagi secara *defakto* agama di dunia amatlah banyak. Lebih dari itu, pandangan seseorang akan sangat dipengaruhi oleh agama yang dianutnya. Menurut Qurasih Shihab, ketika pengaruh gereja di Eropa menindas para ilmuan akibat penemuan mereka yang dianggap bertentangan dengan kitab suci, para ilmuan pada akhirnya menjauh dari agama bahkan meninggalkan agama.<sup>228</sup> Kesulitan lainnya menurut Abudin Nata adalah karena agama adalah soal batini, subjektif dan individualis sifatnya, sangat tergantung dengan emosional seseorang dalam beragama serta pemahaman seseorang terhadap agama dipengaruhi oleh orang yang mendefinisikannya.<sup>229</sup> Secara sederhana, agama berarti sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya.

Dalam pandangan Islam, keberagamaan adalah fitrah (sesuatu yang melekat pada diri manusia dan terbawa sejak lahir), sebagaimana terdapat dalam surat ar-Rum/30: 30:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30)

*“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Islam; sesuai dengan fitrah Allah disebabkan telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”*

Ayat di atas menyuruh Nabi Muhammad meneruskan tugasnya dalam menyampaikan dakwah, dengan membiarkan kaum musyrik yang keras kepala dalam kesesatannya.<sup>230</sup> Dalam ayat di atas Allah mengistilahkan dengan kata *fitrah*<sup>231</sup> yang berarti agama. Islam memerintahkan agar

<sup>228</sup>Quraish Shihab, *Wawasan al Qur'an...*, hal. 375.

<sup>229</sup>Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo, 2011, hal. 8.

<sup>230</sup>*Tafsir Kemenag*, Penafsiran surat ar-Rum ayat 30 (melalui website tafsir kemenangan).

<sup>231</sup>Kata '*fitrah*' berasal dari bahasa Arab *fitrah* dengan akar kata dan huruf-huruf *fa-tha-ra*, yang antara lain berarti mencipta. Abi al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam al-Maqâyis fi al-Lughah*, Cet.I, Bair t: Dar al-Fikr, 1994 M/1415 H, hal. 843. Quraish Shihab menyatakan bahwa sejumlah ahli menambahkan bahwa *fitrah* berarti



mengikuti agama yang lurus (Islam) dan mengikuti fitrah Allah.<sup>232</sup> Fitrah manusia berarti penciptaan manusia.<sup>233</sup> Fitrah bertuhan berarti manusia diciptakan Allah dengan membawa naluri bertuhan, yakni Tuhan Yang Maha Esa, atau membawa naluri beragama yang dalam Islam disebut dengan bertauhid.

Kata ‘fithrah Allah’ pada ayat berarti ciptaan Allah. Oleh karena itu, adalah suatu yang tidak wajar apabila ada manusia yang tidak beragama tauhid. Mereka tidak beragama tauhid hanyalah karena pengaruh lingkungan sosial-budaya yang melingkupinya. Hal ini sejalan dengan hadits yang disampaikan Abu Hurairah:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ  
يُمَجِّسَانِهِ، (البخارى<sup>234</sup>)

“Setiap orang dilahirkan dalam keadaan fitrah, dan kedua orang tuanyalah menjadikan dia Yahudi, Nasrani, atau Majuzi”

Bahkan dalam ayat lain dijelaskan kontrak antara manusia dengan Allah ketika akan diciptakan, sebagaimana dalam surat al-A’raf/7: 172, *Bukankah Aku ini tuhanmu?*” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami, kami bersaksi)”. Sebagai personifikasi manusia bangkang kepada Allah, Fir’aunpun tetap mengakui eksistensi Allah ketika hampir tenggelam di laut merah (Qs Yunus/10: 90).

Penjelasan di atas mengisyaratkan keberagaman manusia dan kebutuhan manusia beragama. Bahkan memilih tidak beragampun (*ilhâd/ateis*) juga merupakan satu keyakinan. Namun kebutuhan manusia beragama itu tumbuh kembang sejak lahirnya, bisa jadi ketika dewasa maupun ketika sudah tua dan bahkan hampir meninggal seperti halnya Fir’aun.

Al-Qur’an juga menjelaskan tentang larangan mencela Tuhan agama lain karena emosi keagamaan mereka akan muncul sehingga mencela Tuhan umat Islam (QS. al-An’am/6:108). Isyarat ini menunjukkan adanya emosi mempertahankan agama muncul mempertahankan tuhan mereka ketika agamanya dicela oleh orang lain. Variasi model keberagaman menunjukkan

menciptakan sesuatu untuk pertama kalinya (tanpa ada contoh sebelumnya). Dengan demikian, kata tersebut dapat juga dipahami dalam arti “asal kejadian, atau bawaan sejak lahir. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al- Qur’an...*, hal. 53.

<sup>232</sup>Ada beberapa pendapat ulama tentang makna fitrah dalam ayat di atas; pertama fitrah berarti Islam sebagaimana dikatakan Abu Hurairah, Ibnu Syihab dan lain-lain. Kedua, fitrah berarti kejadian yang dengannya Allah menjadikan anak mengetahui Tuhannya. *Tafsir Kemenag*, Penafsiran surat al Rum ayat 30 (melalui website Tafsir Kemenag).

<sup>233</sup>Ibn 'Asyur, asy-Syaikh Muhammad ath-Thahir, *Tafsîr al-Tahrîr wa al - Tanwîr*, Jilid VIII, Juz XVIII-XXI, Tunis: Dar Suhnun, 1997, hal. 89-90.

<sup>234</sup>Hadits ini terdapat dalam banyak jalur, diantaranya terdapat daam *shahih Bukhari*, Juz. II, hal. 125. Sementara dalam *shahîm Muslim* الْفِطْرَةَ عَلَى الْفِطْرَةِ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ; dihubungkan dengan ayat 30 surat ar-Rum;

adanya semangat untuk mempertahankan agama dan keyakinan masing-masing. Dalam mengajawantahan religi, Allah menentukan syari'at masing-masing umat sebagai bukti adanya beragama (QS. al-Maidah/5: 48, asy-Syura/42: 13, al Jatsiyah/45: 18).

Ada beberapa keyakinan yang disebut agama dalam Al-Qur'an seperti Yahudi, Nasrani, *Shabiy*, *majusi* dan keyakinan lainnya (QS. al-Baqarah/2: 62, al-Maidah/5: 69, dan al-Hajj/22). Namun Al-Qur'an menjelaskan rambu-rambu bahwa semua keyakinan tersebut akan selamat apabila mereka beriman dan beramal shaleh. Ini menunjukkan secara qodrati manusia membutuhkan Tuhan dalam bentuk peribadatan dan manusia bebas menentukan pilihan dalam beragama. Bukankah Allah memfasilitasi manusia agar dapat hidayah, namun hidayah akan diberikan kepada orang yang siap dan mau menerimanya (QS. 18: 29).

Sistem religi dan upacara keagamaan merupakan produk manusia sebagai *homo religius*. Artinya se-primitif apapun seseorang manusia maka diyakini dia akan menyembah dan memohon kekuatan Tuhan untuk memberinya keselamatan. Dalam Islam, sistem keyakinan berupa keimanan seseorang kepada Allah sebagai Tuhannya, merupakan sesuatu yang amat mendasar. Iman menjadi titik-tolak permulaan seseorang menjadi pemeluk Islam (muslim). Seseorang yang menyatakan diri memeluk Islam harus mengikrarkan dua kalimat syahadat, mengakui Allah sebagai Tuhan dan Muhammad SAW sebagai Rasul-Nya. Implementasi dari semua itu, seorang beriman akan menjalankan konsekwensi logis dari keimanannya tersebut. Mereka ibaratkan seorang pedagang yang menjual dirinya kepada Allah. Al-Qur'an menggambarkan, orang yang menyatakan beriman (mukmin) ibarat melakukan transaksi jual-beli dengan Allah SWT. Orang tadi "membeli" surga dengan jiwa-raganya, atau "menjual" jiwa, raga, dan hartanya pada Allah SWT dengan bayaran keridaan-Nya.<sup>235</sup>

Orang yang memiliki keyakinan (keimanan) yang kokoh diduga akan menjalankan segala sistem yang ada dalam agama dan keyakinannya karena beragama adalah kebutuhan setiap manusia dan merupakan fitrah penciptaan-Nya. Menurut William James, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, selama manusia masih memiliki naluri cemas dan mengharap, selama itu pula ia beragama (berhubungan dengan Tuhan) masih dibutuhkan. Itulah sebabnya mengapa perasaan takut merupakan salah satu dorongan yang terbesar untuk beragama.<sup>236</sup>

### c. Manusia Memiliki Fitrah Berekonomi

---

<sup>235</sup>Di antara ayat yang menyatakan hal itu terdapat dalam surat al Baqarah/2: 107, dan at Taubah/9:111.

<sup>236</sup>Quraish Shihab, *Wawasan al Qur'an...*, hal. 376.

Sebagaimana dikemukakan pada bab sebelumnya, mata pencaharian atau aktivitas ekonomi suatu masyarakat menjadi fokus kajian penting etnografi. Islam memerintahkan manusia agar memenuhi kebutuhan hidupnya secara maksimal. Model pemenuhan kebutuhan hidup tergantung dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia. Pada masa tradisional pemenuhan kebutuhan dengan cara berburu dan meramu, beternak, bercocok tanam di ladang, menangkap ikan, bercocok tanam menetap dengan sistem irigasi. Berbeda dengan zaman moderen, manusia memenuhi kebutuhan hidupnya dengan lebih banyak lagi sumber ekonomi dan aktifitas perekonomian.

Sebagai makhluk ekonomi (*homo economicus*), manusia akan selalu berorientasi pada materi. Manusia akan terus mengejar kebutuhan materi selama ia masih hidup, karena kebutuhan manusia akan terus bertambah seiring dengan kehidupannya. Sudah menjadi kodrat manusia bahwa apabila suatu kebutuhan terpenuhi maka akan muncul kebutuhan yang lain, begitu seterusnya. Karena sifat manusia tersebut tidak pernah merasa puas. Manusia sebagai *homo economicus* yang matrealistis akan selalu bersikap rasional, artinya segala prilaku dan kegiatannya selalu didasarkan pada keuntungan yang bersifat materi.

Ada karakteristik yang biasanya dimiliki manusia dalam kedudukannya sebagai *homo economicus*, yaitu: pertama, selalu bertindak secara rasional dengan mempertimbangkan antara pengorbanan dengan hasil yang diperoleh. Kedua, memiliki rasa ketidakpuasan yang tidak terbatas. Ketiga, selalu berusaha untuk mendapatkan yang terbaik dengan menjunjung norma agama, adat istiadat, dan norma yang berlaku di masyarakat. Keempat, bertindak berdasarkan dorongan pada kepentingan sendiri untuk memenuhi kebutuhannya secara efisien. Kelima, cenderung memilih suatu aktivitas yang paling dekat dengan pencapaian tujuan yang diinginkan.<sup>237</sup>

Allahlah yang menciptakan bumi ini bagi manusia dan di bumi ini pula disediakan semua sumber kehidupan (QS. al-A'raf/7:10);

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (10)  
 “Dan sungguh Kami telah menempatkan kamu di bumi dan di sana Kami sediakan (sumber) penghidupan untukmu. (Tetapi) sedikit sekali kamu bersyukur”

Ayat di atas mengesankan bahwa Allah telah merencanakan bumi sebagai tempat tinggal manusia dan sekaligus Allah telah menyiapkan segala sumber ekonomi. Menurut an-Nasafiy, *ma'âyish* berarti segala sesuat yang menghidupi manusia baik berupa makanan, minuman dan selain dari

---

<sup>237</sup>Septiana Dwiputri Maharani, Manusia Sebagai Homo Economicus: Refleksi Atas Kasus-Kasus Kejahatan Di Indonesia, dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 26, No. 1, Februari 2016, hal. 48-49.

keduanya.<sup>238</sup> Kesan dari ayat ini adalah dimana Allah telah memberikan banyak karunia kepada manusia dan manusia bebas berusaha dalam batas-batas yang telah digariskan, diberi perlengkapan kehidupan serta dilengkapi dengan sesuatu yang membuatnya bisa hidup seperti tumbuh-tumbuhan, binatang ternak, ikan di lautan. Bahkan semua yang ada di bumi diperuntukkan bagi manusia, sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 29.

Dari fasilitas yang telah disediakan Allah untuk manusia, maka muncullah beraneka ragam sumber penghidupan seperti pertanian, peternakan, perkebunan, perusahaan, dan lainnya. Dalam konteks ini muncullah pelakunya yang menjalankan aktifitas ekonomi.

Yang dimaksud dengan sistem ekonomi Islam (Al-Qur'an) adalah sebuah sistem ekonomi yang berdasarkan ketuhanan dan etika Islam yang terpancar dari akidah *islamiyyah*. Islam sengaja diturunkan Allah untuk seluruh umat manusia, sehingga ekonomi Islam bekerja sekuat tenaga untuk mewujudkan kehidupan yang baik dan sejahtera bagi manusia. Namun, hal ini bukanlah sebagai tujuan akhir, sebagaimana dalam sistem ekonomi yang lain. Ekonomi Islam bertitik tolak dari Allah sebagai satu-satunya sesembahan dan memiliki tujuan akhir pada Allah.

Sistem ekonomi Islam merupakan sistem yang berlandaskan kepada Al-Qur'an, sunnah dan ijtihad ulama. Adapun sistem ekonomi Islam meliputi antara lain: adanya pengakuan atas hak milik individu sepanjang tidak merugikan masyarakat, individu mempunyai perbedaan yang dapat dikembangkan berdasarkan potensi masing-masing, adanya jaminan social dari negara untuk masyarakat terutama dalam pemenuhan kebutuhan pokok manusia, mencegah konsentrasi kekayaan pada sekelompok kecil orang yang memiliki kekuasaan lebih, melarang praktik penimbunan barang sehingga mengganggu distribusi dan stabilitas harga, melarang praktik asocial (mal bisnis).

Sistem ekonomi perspektif Al-Qur'an, bukanlah sistem ekonomi kapitalis dan bukan pula sistem ekonomi sosialis. Namun sistem ekonomi dalam Al-Qur'an adalah sistem ekonomi yang membudayakan nilai-nilai keseimbangan dalam kehidupan manusia, sistem ekonomi Islam menganut lima nilai universal, yakni: tauhid (keimanan), 'adl (keadilan), *nubuwah* (kenabian), *khilafah* (pemerintahan), dan *ma'ad* (hasil).

Al-Qur'an menyuruh umat manusia bertebaran di permukaan bumi dalam rangka penemuan kebutuhan hidup, sesudah menjalankan ketaatan kepada Allah, sebagaimana dalam surat al-Jum'ah/62: 10

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ  
كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (10)

<sup>238</sup>An Nasafiy, *Tafsir an-Anasafiy*, Jilid I, hal. 362, (Maktabah Syamilah).

“apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi, dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung”

Berdasarkan penjelasan di atas terlihat bahwa banyak ayat dalam Al-Qur'an yang menggambarkan tentang keharusan manusia memperhatikan ekonomi dan sumber pendapatan. Secara prinsip, Islam melarang manusia melakukan sesuatu yang bertentangan dengan perintah agama.<sup>239</sup> Bukankah prinsip dasar dalam bermuamalah adalah boleh selama tidak ada dalil yang melarangnya.

Islam tidak melarang manusia mengumpulkan harta. Bukankah dalam Al-Qur'an kata *al-mâl* terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 25 kali dan dalam bentuk jamak *amwâl* terulang sebanyak 61 kali. Islam tidak mencela orang yang mengumpulkannya selama tidak menjadi budak dunia seperti orang kafir. Kalimat lain yang menunjukkan persoalan ekonomi dalam Al-Qur'an adalah *bai'* yang berarti jual beli. Dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 15 kali, *tijârah* sebanyak 9 kali, dan *dain* hutang piutang sebanyak 5 kali. Al-Qur'an sangat peduli tentang ekonomi umat manusia. Allah akan melapangkan jalan mencari kehidupan selama mereka tetap berada di jalan Allah. Bahkan dalam konteks tertentu Allah akan berikan rezeki tanpa diusakan jika menjalankan perintah Allah (QS. 65: 3).

#### **d. Kerabatan Sebagai Sunnatullah**

Secara fitrah manusia akan hidup berkelompok dan membentuk formasi sosial yang dapat membentuk kesatuan hidup, baik dalam kelompok besar maupun dalam bentuk keluarga secara utuh. Dalam lintasan sejarah keluarga (*family*) dikenal setidaknya tiga bentuk keluarga. Pertama, keluarga batih (*nuclear family*), yaitu suatu satuan kekerabatan terdiri atas suami dan istri dan keturunan langsung. Mereka memelihara suatu rumah tangga dan bertindak bersama-sama sebagai suatu kesatuan sosial. Kedua, keluarga luas (*extended family*) yaitu suatu kelompok kekerabatan yang terdiri atas sejumlah keluarga yang satu kesatuan sosial. Ketiga, persekutuan kelompok keturunan (*corporate descent group*) yaitu ikatan kekerabatan diperluas menjadi persekutuan kelompok keturunan yang lebih besar, sehingga mencakup sejumlah besar individu dalam suatu lingkungan kekerabatan.<sup>240</sup>

Jika ditilik dalam lintasan sejarah, dari sudut sistem kekerabatan, maka keluarga masyarakat Arab pra-Islam atau permulaan Islam dapat dibedakan atas lima bentuk, yaitu: kabilah (*qabilah/tribe*), sub-kabilah (*'ashirah*), suku

---

<sup>239</sup>Berkaitan dengan ekonomi, ada satu istilah yang dipandang mewakili ketentuan-ketentuan yang harus dijaga dalam berekonomi; MAGHRIB (*Maisir, Gharar, Riba*) dan *Zulm*.

<sup>240</sup>Sanderson, *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, terjemahan Farid Wajidi dan S. Meno, Jakarta: Rajawali Pers, 1993, hal. 428-429.

(*hamulah/clan, lineage*), keluarga besar (*a'ilah/extended family*), dan keluarga kecil (*usrah/nuclear family*).<sup>241</sup> Dalam Al-Qur'an disebutkan di antara pola kekerabatan di atas, sebagaimana dalam surat al-Hujurat/49:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi maha mengenal.

Ayat di atas mengisyaratkan akan kehidupan manusia yang hidup berkelompok, berkomunitas, dan bermasyarakat. Hal ini dipahami dari kata *شُعُوبًا وَقَبَائِلَ*. Menurut al-Maraghi, kata *الشعوب* jamak dari *الشعب*, berarti suku besar yang bernasab kepada suatu nenek moyang, seperti suku Rabi'ah dan Muhdar. Sedang *قَبَائِلَ* lebih kecil lagi, seperti kabilah Bakar yang merupakan bagian dari Rabi'ah, dan kabilah Tamim yang merupakan bagian dari Muhdar.<sup>242</sup>

Manusia yang mempertahankan kelompoknya masing-masing dan memandang keakuan kelompoknya merupakan bagian dari fitrah manusia normal. Al-Qur'an tidak membatalkan semua itu bahkan Al-Qur'an megizinkan manusia untuk membentuk kelompok selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai ketuhanan.

*Homo Socius* artinya manusia sebagai makhluk sosial, yang dapat hidup bermasyarakat, bukan seperti binatang yang hidup bergerombolan yang hanya mengenal hukum rimba. Berbeda dengan manusia, kehidupan mereka diatur dengan prinsip-prinsip yang telah mereka sepakati dan terima secara bersama sehingga tidak ada pihak yang dirugikan dan terzalimi. Sebagai satu bagian dari budaya, sistem kekerabatan merupakan usaha untuk memahami manusia dalam membentuk masyarakat melalui kelompok sosial. Manusia tidak pernah bisa hidup tanpa ada pihak lain yang hidup bersama mereka sehingga prinsip tolong menolong dalam hal-hal yang bersifat positif adalah identitas manusia. Manusia tidak mampu menjalani hidup sendirian tanpa bantuan orang lain sehingga Islam memerintahkannya hidup tolong menolong dalam kebajikan dan taqwa (QS al-Maidah/5:2).

Dalam konteks Al-Qur'an, kekerabatan berfungsi sebagai kesatuan sosial terdekat dan mendasar. Al-Qur'an memerintah seseorang agar menjaga keluarganya dari kebinasaan dengan memberi peringatan kepadanya (QS.

<sup>241</sup>Hisham Sharabi, *Neo Patriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1988, hal. 31.

<sup>242</sup>Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid. IX, Beirut: Dar al Fikr, 2010, hal. 194.

asy-Syu'ara'/26: 214), dan Allah perintahkan agar memelihara diri dari kesengsaraan (QS. at-Tahrim/66: 6). Bahkan secara tegas Al-Qur'an mengakui adanya hubungan kekerabatan antar manusia, seperti adanya syari'at kewarisan sebab hubungan nasab (QS an-Nisa'/4: 11-12).

Dalam bidang perkawinan Islam menentukan keharaman seseorang dengan wanita lain disebabkan faktor kekerabatan Qs. an-Nisa'/4: 23. Bahkan Islam melarang menikahi wanita yang pernah dinikahi oleh orang tua karena bisa merusak kekerabatan Qs. an-Nisa'/4: 22. Setiap masyarakat pendukung kebudayaan akan selalu terdapat variasi kelompok warga masyarakat (kemargaan, jaringan kawin, kampung, keetnisan, profesi dan politik).<sup>243</sup> Sistem Kekerabatan ini merupakan Sistem organisasi kemasyarakatan merupakan produk dari manusia sebagai *homo socius*.

Demikian bentuk sistem kekerabatan sebagai bagian dari kebudayaan yang dianut Al-Qur'an. Islam memerintahkan umatnya menjaga ketahanan hidup bermasyarakat sebagai pengejawantahan dari sistem kekerabatan. Islam tidak menentukan secara pasti model kekerabatan yang dianut Islam. Tidak mengelompokkan diri pada kekerabatan patrilineal, matrilineal maupun parental.

Dalam sistem kekerabatan, hukum Islam yang sangat berpengaruh adalah hukum perkawinan dan kewarisan. Sebab kedua hukum ini berkaitan langsung dengan sistem kekeluargaan. Secara tekstual, hukum Islam lebih mendahulukan sistem kekerabatan patrilineal daripada matrilineal dan bilateral. Hal ini tercermin dalam surat an-Nisa' ayat 34, dimana dalam ayat di atas secara tekstual menunjukkan bahwa kedudukan ayah atau suami lebih tinggi daripada isteri atau ibu, karena laki-laki merupakan pemimpin bagi perempuan. Hal yang sama juga dengan kewarisan dimana bagian laki-laki memiliki bagian seperti bagian dua perempuan. Namun kedua kasus di atas tidak dalam rangka berbicara tentang sistem kekerabatan dalam Islam. Menurut penulis, Al-Qur'an tidak menentukan secara pasti sistem kekerabatan tertentu.

#### e. Manusia Sebagai Makhluk Belajar

Ilmu menempati kedudukan yang sangat penting dalam ajaran Islam. Hal ini terlihat dari banyaknya ayat Al-Qur'an yang memandang orang berilmu dalam posisi yang tinggi dan mulia (QS al-Mujadalah/58: 11). Di samping itu, amat banyak hadits yang mendorong manusia agar terus menuntut ilmu, seperti menuntut ilmu wajib seorang muslim.<sup>244</sup> Dalam Al-

<sup>243</sup>Rusmin Tumanggor, *Ilmu Sosial...*, hal. 27.

<sup>244</sup> عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ ، وَوَاضِعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ كَمَقْلَدِ الْخَنَازِيرِ الْجَوْهَرِ وَاللُّؤْلُؤِ وَالذَّهَبِ.

Terdapat dalam kitab *Sunan Ibn. Majah*, Jilid. I, Juz. I, hal. 151.

Qur'an, kata ilmu dalam berbagai bentuknya digunakan lebih dari 800 kali,<sup>245</sup> Ini menunjukkan bahwa ajaran Islam sangat kental dengan nuansa yang berkaitan dengan ilmu, sehingga dapat menjadi ciri penting dari agama Islam sebagaimana dikemukakan oleh Mahadi Ghulsyani bahwa salah satu ciri yang membedakan Islam dengan yang lain adalah penekanannya terhadap masalah ilmu (sains), Al-Qur'an dan sunah mengajak kaum muslim untuk mencari dan mendapatkan Ilmu dan kearifan, serta menempatkan orang-orang yang berpengetahuan pada derajat tinggi.<sup>246</sup>

Sebagai khalifah di permukaan bumi (QS. al-Baqarah/2: 30) Allah menganugerahi manusia kemampuan untuk mengetahui dan mencari ilmu. Bukankah Allah sebagai sumber ilmu dan pemberi ilmu bagi manusia (QS. al-Baqarah/2: 31).<sup>247</sup> Inilah kelebihan yang diberikan Allah kepada manusia sehingga manusia tetap survive dalam menjalani kehidupannya. Dalam konteks inilah Allah memuliakan orang yang berilmu pengetahuan (+orang beriman) jika dibandingkan dengan makhluk yang lainnya (QS. al-Mujadalah/58: 11). Tidaklah sama antara orang berilmu dan orang yang tidak berilmu pengetahuan (QS az-Zumar/39: 9).

Dalam kajian antropologi budaya sebagaimana dikemukakan sebelumnya, sistem pengetahuan berkaitan dengan pengetahuan tentang alam, flora, fauna, zat-zat dan bahan-bahan mentah, fisiologi, kelakuan sesama manusia, ruang, waktu, dan bilangan.<sup>248</sup> Sistem pengetahuan dalam budaya berkaitan dengan kemampuan manusia dalam menghadapi berbagai hal yang didorong oleh kodrat rasa ingin tahu. Rasa ingin tahu akan melahirkan keinginan untuk bertanya sehingga melahirkan ilmu pengetahuan. Bertanya merupakan gerbang ilmu sehingga ada perintah untuk selalu bertanya kepada orang yang ingat dan tahu (QS an-Nahl/16:43).

Ilmu merupakan kumpulan sistematis sejumlah pengetahuan tentang alam semesta yang diperoleh melalui kegiatan berfikir. Oleh karena itu ilmu yang meliputi seluruh aspek tentang alam semesta ini sewajarnya bila bersifat terbuka, artinya ilmu pengetahuan itu sendiri dapat menerima suatu kebenaran dari luar, sehingga ilmu sendiri dapat semakin komprehensif. Pemahaman yang teratur tentang ilmu, dengan demikian juga diharapkan

---

<sup>245</sup>Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi', *Mu'jam al Mufakhras li al-Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm...*, hal. 332-333 dan 718. Ilmiy Zaadah Faiddullah al-Husniy al Maqdisiy, *Fath al-Rahman Li Thalab Ayat al-Qur'an*, Indonesia: Maktabah Dahlan, tt, hal. 274. Raghîb al-Isfahaniy, *Mu'jam al-Mufradat li al-Alfâzh al-Qur'an al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 2007, hal. 526.

<sup>246</sup>Mahdi Ghulsaniy, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an, Kata Pengantar Haidar Bagir*, Bandung : Mizan, 1991, hal. 3.

<sup>247</sup>Adam dalam ayat di atas merupakan personifikasi umat manusia secara keseluruhan. Allah ajari Adam semua nama-nama benda yang tidak Allah ajarkan kepada makhluk yang lain.

<sup>248</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial...*, hal. 8.



menjadi lebih jelas ialah pemaparan menurut tiga ciri pokok sebagai serangkaian kegiatan manusia atau aktivitas, dan proses, sebagai tata tertib tindakan pikiran atau metode dan sebagai keseluruhan hasil yang dicapai atau produk (pengetahuan). Berdasarkan tiga kategori tersebut, yakni proses, prosedur dan produk yang kesemuanya bersifat dinamis dan berkembang menjadi aktivitas penelitian, metode kerja, dan hasil penelitian.

Rasa ingin tahu manusia selalu mendorong tumbuhnya pengetahuan. Pengetahuan adalah segala sesuatu yang diketahui melalui indra yang dimiliki oleh manusia. Pengetahuan dapat diperoleh melalui pengamatan, logika berpikir, intuisi, dan juga wahyu Tuhan. Perkembangan pengetahuan yang telah logis, sistematis, dan metodik melahirkan ilmu pengetahuan.

Islam memerintahkan umatnya untuk berjalan di permukaan bumi dan melihat akibat dari perbuatan manusia yang tidak pada tempatnya (QS. 27: 14). Hasil perjalanan panjang melihat kehidupan yang ada melahirkan satu kebijaksanaan yang memunculkan ilmu pengetahuan. Bahkan dalam konteks alam, Allah memerintahkan manusia untuk meneliti ciptaan Allah (QS. 88: 17-20). Berdasarkan hasil olah pikir selain menghasilkan karya nyata, juga mampu mengembangkan imajinasi ke arah nyata yaitu dalam bentuk budaya dan pengetahuan yang tidak dapat dikembangkan oleh makhluk lainnya. Imajinasi manusia tentang alam ini disertai oleh pola pikirnya untuk terus berfikir secara kritis untuk mengungkap rahasia alam serta menarik manfaatnya. Pola pikir yang kritis akhirnya akan 'menemukan' pengetahuan yang dapat mensejahterakan kehidupan manusia. Sepanjang kehidupan manusia telah sedemikian banyak pengetahuan yang telah dikembangkan untuk memahami alam ini dan terutama tentang apa dan siapakah manusia, tetapi semakin bertambah pula ketidaktahuan tentang alam dan manusia itu sendiri.

#### **f. Manusia Makhluk Berkemajuan**

Manusia menjalankan kehidupannya amat tergantung dengan alat pendukung. Penemuan alat amat tergantung dengan kemajuan cara berpikir manusia pengendali budaya. Mulai dari perkakas sederhana sampai alat yang amat canggih.

Teknologi merupakan manifestasi dari imajinasi manusia tentang dunia yang lebih baik. Melalui teknologi manusia membangun masa depan kebudayaan dan kehidupannya.<sup>249</sup> Sesuai dengan perkembangannya, awal manusia menjalani kehidupan dengan peralatan yang sederhana seperti dalam pengoalahan sawah dan perkebunan. Akan tetapi karena perkembangan zaman, kemajuan teknologi, manusia melakukan peremajaan terhadap peralatan yang sederhana itu.

---

<sup>249</sup>Yasraf Amir Piliang, *Budaya Teknologi Di Indonesia : Kendala Dan Peluang Masa Depan*, dalam *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 28 Tahun 12, April 2013 247, hal. 247.

Perkembangan teknologi ditentukan oleh banyak nilai budaya. Bahkan dapat membentuk budaya-budaya baru: budaya media, budaya informasi atau budaya virtual. Dalam relasi antara teknologi dan budaya, ada sebuah paradoks. Dimana budaya memperhatikan hal-hal yang telah muncul pada masa silam sebagai satu kebudayaan, sementara teknologi memperhatikan kemajuan yang diperoleh manusia karena daya akal pikirannya.

Ada banyak isyarat yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an mendorong umat manusia untuk memperoleh kemajuan, seperti Allah mengajarkan Nabi Daud membuat baju besi sebagaimana dalam surat al Anbiya'/21:80:

وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ (80)

*“Dan telah Kami ajarkan kepada Daud membuat baju besi (perisai) untuk kamu, guna memelihara kamu dalam peperanganmu. Maka hendaklah kamu bersyukur (kepada Allah).”*

Ayat di atas mengisyaratkan tentang mengenai ilmu pengetahuan dan teknologi dalam hal mengerjakan logam (besi) agar bisa dibuat baju besi (perisai) sehingga pemakainya tahan terhadap sebetan pedang dan tidak tembus panah. Hal ini dipahami dari ayat 25 surat al-Hadid/57.

Ayat-ayat dalam Al-Qur'an selalu merangsang akal manusia untuk berpikir lebih lanjut tentang isi ayat-ayatnya yang banyak menyangkut tentang ilmu pengetahuan dan teknologi. Ayat-ayat Al-Qur'an juga tidak ada yang menghambat kemauan ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan sebaliknya Al-Qur'an selalu menantang manusia untuk menggunakan akalnyanya agar mendapatkan pelajaran dari ayat-ayatnya, contoh dalam Surat Ar Rahman/55: 33:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (33)

*“Hai sekalian jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan.”*

Ayat di atas mengandung isyarat bahwa manusia harus mempunyai kekuatan untuk mengalahkan gaya tarik bumi, mana kala manusia ingin menembus penjuru langit meninggalkan bumi. Kekuatan apa yang dimaksud ini? Untuk manusia yang hidup pada zaman maju sekarang ini, tentulah tidak sulit untuk mengatakan bahwa kekuatan yang dimaksudkan adalah penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi tentang peroketan yang dapat mengantarkan manusia ke luar angkasa.

Contoh di atas mengisyaratkan bahwa Al-Qur'an sangat merespon apa saja yang diperoleh manusia sebagai makhluk berbudaya. Allah tidak menghambat kemajuan ilmu teknologi meskipun Al-Qur'an bukanlah buku teori ilmu pengetahuan.

### g. Seni dan Keindahan Bagi Manusia

Seni adalah keindahan. Ia merupakan hasil ungkapan akal dan budi manusia dengan segala prosesnya. Seni juga merupakan ekspresi jiwa seseorang yang kemudian menghasilkan ekspresi jiwa sehingga berkembang menjadi bagian dari budaya. Hal itu merupakan fitrah yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya.

Di sisi lain Islam memperkenalkan agama Islam adalah agama yang lurus sebagai agama yang sesuai dengan fitrah manusia, sebagaimana dalam surat ar Rum/30: 30. Agaknya tidak mungkin jika Allah menganugerahkan manusia potensi untuk menikmati dan mengekspresikan keindahan, kemudian Dia melarangnya. Bukankah Islam adalah agama fitrah, sehingga semua yang bertentangan dengan fitrah ditolak. Sebaliknya segala sesuatu yang mendukung kesucianya ditopang dan didukungnya.

Penciptaan alam semesta dan segala isinya, di samping menampakkan kemahakuasaan Allah, juga Allah menyuruh umat manusia agar melihat keserasian dan keindahannya (QS. Qaf/50: 6). Allah tidak hanya menciptakan langit, melainkan juga menjaganya. Tidak saja *hifzhan* (menjaga) akan tetapi juga *zînah* (hiasan yang indah) (QS. ash-Shafat/37: 6-7 dan Fushilat/41: 12). Bahkan lautpun bukan hanya sekedar mendapatkan “daging segar”, tetapi juga hiasan yang memperindah penampilan seseorang, sebagaimana dalam surat an Nahl/16: 14:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا  
وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِيَبْتَلِيَكُمْ فِيهِ وَلِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (14)

“Dan Dialah (Allah) yang menundukkan lautan (untukmu) agar kamu dapat memakan dariNYa (laut itu) daging yang segar (ikan) dan kamu dapat mengeluarkan darinya (lautan itu) perhiasan yang kamu pakai, serta kamu dapat melihat bahtera berlayar padanya...”

Allah, di samping Maha benar, juga disebut sebagai Maha indah dan mencintai keindahan. Nilai kebenaran, kebaikan dan keindahan sekaligus menjadi prinsip perbuatan Tuhan dalam penciptaan. Alam yang diciptakan Tuhan adalah indah, dan keindahan merupakan bagian dari strukturnya. Pernyataan Tuhan mengenai langit dihiasi dan bintang bintang merupakan ungkapan kehendak Tuhan agar alam ini diciptakan oleh-Nya (QS. al-Mulk/67: 6). Bahkan pada binatang sekalipun terdapat keindahan yang diciptakan oleh-Nya (Q.S. an-Nahl/16: 6). Ketika Tuhan mengajak manusia untuk mengenal diri-Nya melalui pemahaman terhadap ciptaan-Nya adalah sebagai jalan menuju kesadaran tentang Tuhan.<sup>250</sup>

Kemampuan berseni merupakan salah satu perbedaan manusia dengan makhluk lain. Jika demikian, Islam pasti mendukung kesenian selama

---

<sup>250</sup>Ismail Raji al-Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. IIIT, Herndon Virginia, 1995, terutama bab XIII.

penampilannya lahir dan mendukung fitrah manusia yang suci itu, dan karena itu pula Islam bertemu dengan seni dalam jiwa manusia, sebagaimana seni ditemukan oleh jiwa manusia di dalam Islam. Dalam Al-Qur'an ada dua contoh seni yang banyak diungkap serta menjadi perdebatan para ulama. Kedua seni itu adalah pertama seni pahat, lukis dan patung, kedua seni suara dan musik.

Di antara contoh seni dalam Al-Qur'an adalah seni lukis, pahat, atau patung. Ada beberapa ayat yang menceritakan tentang patung,<sup>251</sup> diantaranya surat al-Anbiya'/21: 51-58 tentang patung-patung yang disembah oleh "ayah" Nabi Ibrahim dan kaumnya. Sikap Al-Qur'an terhadap patung-patung itu, bukan sekadar menolaknya, tetapi merestui penghancurannya. "*Maka Ibrahim menjadikan berhala-berhala itu hancur berpotong-potong, kecuali yang terbesar (induk) dari patung-patung yang lain, agar mereka kembali (untuk bertanya) kepadanya*"

Ada satu catatan kecil yang dapat memberikan arti dari sikap Nabi Ibrahim di atas, yaitu bahwa beliau menghancurkan semua berhala kecuali satu yang terbesar. Membiarkan satu diantaranya dibenarkan karena ketika itu berhala tersebut diharapkan dapat berperan sesuai dengan ajaran tauhid. Melalui berhala itulah Nabi Ibrahim membuktikan kepada mereka bahwa berhala betapapun besar dan indahya tidak wajar untuk disembah. "*Sebenarnya patung yang besar inilah yang melakukannya (penghancuran berhala-berhala itu). Maka tanyakanlah kepada mereka jika mereka dapat berbicara, "Sesungguhnya kamu sekalian adalah orang-orang yang menganiaya (diri sendiri).*" (QS. al-Anbiya'/21: 63-64). Sekali lagi Nabi Ibrahim tidak menghancurkan berhala yang ter-besar pada saat berhala itu difungsikan untuk satu tujuan yang benar. Jika demikian, yang dipersoalkan bukan berhalanya, tetapi sikap terhadap berhala, serta peranan yang diharapkan darinya.

Penjelasan di atas mengisyaratkan akan kemajuan manusia dalam membuat sembah dan membuat patung sebagai medianya. Dalam menafsirkan surat Saba'/34: 12-13, al-Qurthubiy menyatakan bahwa patung-patung itu terbuat dari kaca, marmer, dan tembaga, dan konon menampilkan para ulama dan nabi-nabi terdahulu.<sup>252</sup> Di sini, patung-patung tersebut karena tidak disembah atau diduga akan disembah, keterampilan membuatnya serta pemilikannya dinilai sebagai bagian dari anugerah ilahi.

Di samping itu, juga ditemukan isyarat tentang seni suara. Terjadi perdebatan para ulama tentang kebolehan nyanyian sebagai ekspresi seni suara. Ada yang membolehkan, ada yang mengharamkan dan bahkan ada

---

<sup>251</sup>Selain surat al-Anbiya'/21: 55, juga surat Saba'/34: 12-13, Ali Imran/3: 48-49.

<sup>252</sup>Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubiy*, Jilid VI, hal. 93, *Maktabah Syamilah*.

yang memakruhkan.<sup>253</sup> Perbedaan para ulama berawal dari penafsiran terhadap ayat-ayat yang menggambarkan keharusan agar waspada dari akibat buruk yang ditimbulkan dari suara tersebut, diantaranya dalam surat al Isra' ayat 64:

وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْتُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (64)

“Hasunglah siapa yang kamu sanggup (*hasung*) di antara mereka (*manusia*) dengan suaramu, dan kerahkanlah terhadap mereka pasukan berkuda dan pasukanmu yang berjalan kaki dan berserikatlah dengan mereka pada harta dan anak-anak, dan berjanjilah mereka. Tidak ada yang dijanjikan oleh setan kepada mereka kecuali tipuan belaka”

Seni di sini untuk memenuhi implikasi negatif di balik pernyataan *la ilaha illallah* bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Dia benar-benar berbeda dari manusia dan alam. Namun, seni Islam juga untuk mengekspresikan dimensi positif tauhid (yang menekankan apa Tuhan itu). Akan tetapi, aspek yang terpenting adalah transeden yang diajarkan doktrin Islam adalah bahwa Allah tidak terbatas dalam setiap aspek (dalam rahmat, dalam pengetahuan, dalam cinta). tak berawal dan tak berakhir, yang memberi kesan tak terbatas merupakan cara terbaik untuk mengekspresi doktrin tauhid dalam seni.

Menurut pemikiran al-Faruqi bahwa ekspresi seni dalam Islam dibangun berdasarkan paradigma tauhid yang menegaskan bahwa tanpa tauhid tidak akan ada agama Islam. Tauhid memberikan identitas peradaban Islam yang mengikat semua unsur-unsurnya menjadi suatu kesatuan yang integral dan organis. Karena itu tauhid merupakan fundamen penting baik dalam dimensi normativitas dan historisitas agama Islam.<sup>254</sup>

Seni yang dikehendaki Islam adalah seni yang bisa mendatangkan manfaat, bukan mendatangkan mudarat seperti menimbulkan kemungkaran, syirik, menimbulkan syahwat, dan lain sebagainya.

Islam mendukung kesenian selama tidak melenceng dari nilai-nilai agama. Sebaliknya apabila seni itu bertentangan dengan ajaran agama dilarang secara keras. Apabila seni membawa manfaat bagi manusia, memperindah hidup dan hiasannya yang dibenarkan agama, mengabadikan nilai-nilai luhur dan menyucikannya, serta mengembangkan serta memperhalus rasa keindahan dalam jiwa manusia, maka sunnah Nabi mendukung, tidak menentangnya. Karena ketika itu ia telah menjadi salah satu nikmat Allah yang dilimpahkan kepada manusia.

<sup>253</sup>Perdebatan itu bermuara pada pemahaman atas ayat-ayat tentang larangan bernyanyi seperti surat al-Isra'/17: 64, an-Najm/53: 59-61, dan Luqman/31: 6.

<sup>254</sup>Masmedia Pinem, Ekspresi Seni dalam Islam Kajian atas Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi, Jakarta, Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 5, No. 2, 2012, hal. 275 – 286.

Adapun kerangka teori estetika yang dibangun oleh al-Faruqi adalah pemahaman tauhid secara komprehensif. Baginya, estetika Islam merupakan pandangan yang muncul dari pandangan dunia tauhid (*world view of taward*) sebagai inti ajaran Islam, yang bisa membawa kesadaran kepada ide transendental. Untuk memahami estetika dan seni Islam merupakan pekerjaan indera perasaan dan intuisi dalam Islam.

Demikianlah penjelasan tentang kesenian sebagai ekspresi jiwa manusia yang mencintai keindahan. Menurut Quraish Shihab, Al-Qur'an sangat menghargai segala kreasi manusia termasuk kreasi manusia yang lahir dari penghayatan rasa manusia terhadap seluruh wujud ini. Selama kreasi tersebut sejalan dengan fitrah kesucian manusia.<sup>255</sup>

Dilihat dari tujuan dan sudut pandang tentang definisi kebudayaan, menunjukkan bahwa kebudayaan bersifat sangat luas, namun esensinya adalah bahwa kebudayaan itu melekat dengan diri manusia. Artinya, manusia itu pelaku dan pencipta kebudayaan. kebudayaan hadir bersama dengan kelahiran manusia itu sendiri. Dari penjelasan tersebut kebudayaan dapat dilihat dari dua sisi, yaitu kebudayaan sebagai satu proses dan kebudayaan sebagai satu produk.

Al-Qur'an memandang kebudayaan sebagai proses, dan meletakkan kebudayaan sebagai eksistensi hidup manusia. kebudayaan merupakan suatu totalitas kegiatan manusia yang meliputi kegiatan akal, hati dan anggota tubuh yang menyatu dalam satu perbuatan. Oleh karena itu, secara umum kebudayaan dapat dipahami sebagai hasil akal, budi, cipta rasa, karsa, dan karya manusia. Ia tidak mungkin lepas dari nilai-nilai kemanusiaan, namun bisa lepas dari nilai-nilai ketuhanan.

---

<sup>255</sup>Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 401.

### **BAB III**

#### **IDENTITAS BUDAYA MINANGKABAU**

Sebagai salah satu negara terbesar di dunia, Indonesia memiliki lebih dari 260 juta penduduk yang terdiri dari 16.056 pulau<sup>1</sup> serta mempunyai lebih dari 1.300 suku bangsa yang memiliki identitas dan spesifikasi masing-masing.<sup>2</sup> Khazanah kekayaan suku bangsa tersebut diperkaya dengan beragamnya kebudayaan, adat-istiadat dan suku-suku yang beragam yang tersebar dari Sabang sampai Merauke. Klasifikasi dari beragam suku bangsa di wilayah Indonesia yang mendasarkan sistem lingkaran hukum adat yang mula-mula disusun oleh Van Vollenhoven masih menjadi pertimbangan para ilmuwan. Ia membagi Indonesia ke dalam 19 daerah yaitu: Aceh, Gayo-Alas dan Batak, Nias dan Batu, Minangkabau, Mentawai, Toraja, Sulawesi Selatan, Ternate, Ambon Maluku, Kepulauan Barat Daya, Sumatera Selatan,

---

<sup>1</sup>Menurut Direktur Jenderal Bina Administrasi Kewilayahan Kementerian Dalam Negeri bahwa delegasi pemerintah Indonesia telah melaporkan 16.056 pulau bernama di Indonesia ke Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Jumlah ini merupakan hasil akumulasi dari 13.466 pulau pada tahun 2006-2007 dan ditambahkan dengan 2.590 pulau pada tahun 2012-2016. <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/04/20442371/indonesia-daftarkan-16056-pulau-bernama-ke-pbb>. Diakses 20 Oktober 2018.

<sup>2</sup>Dari kesemua suku yang ada di Indonesia, suku Jawa merupakan suku terbesar dengan penduduk lebih dari 100 juta orang. Sementara urutan suku kedua dan selanjutnya Sunda, Tionghoa, melayu, Madura, Batak, Minangkabau dan Betawi. <http://sejarah-republik-indonesia.blogspot.co.id/p/jumlah-suku-bangsa-terbesar-di.html>. Diakses tanggal 30 Oktober 2018. Jika dibandingkan dengan data dari bab I, maka berarti suku Minang tidak lagi pada posisi empat terbanyak, akan tetapi berada pada posisi ketujuh.

Enggano, Melayu, Bangka dan Belitung, Kalimantan, Sangir-Talud, Gorontalo, Irian, Timur, Bali dan Lombok, Jawa Tengah dan Timur, Surakarta dan Yogyakarta, dan Jawa Barat.<sup>3</sup> Pembagian daerah adat ini masih diakui sebagai sarana dalam pendekatan sistem kekerabatan, walaupun telah terjadi perubahan dalam cakupan tertentu. Menurut Kasra, keberadaan 19 wilayah hukum adat dengan sistem kekerabatan patrilineal, matrilineal dan parentalnya akan tetap bertahan namun perlahan-lahan akan mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan zaman dan sistem kekerabatan parental bilateral akan semakin banyak dipakai oleh masyarakat Indonesia.<sup>4</sup>

Ketika membicarakan Minangkabau, paling tidak empat sisi yang dapat dihubungkan dengan alam Minangkabau; yakni sisi geografis, sisi politis, sisi etnis dan sisi budaya. Dari berbagai sisi tersebut, kajian terhadap Minangkabau, dalam tulisan ini, lebih melihatnya dari perspektif kebudayaan daripada bentuk negara atau kerajaan yang pernah ada dalam sejarah. Hal itu mungkin karena dalam catatan sejarah yang dapat dijumpai hanyalah hal pergantian nama kerajaan yang menguasai wilayah ini.

Membincang Minang berarti membicarakan salah satu identitas suku bangsa yang memiliki distingsi budaya dari suku yang ada di Indonesia. Perbedaan mendasar yang ada pada Minangkabau adalah dari sisi kemampuannya mensinergikan antara Islam dan budaya, dapat berjalan dengan akur yang tidak saling mengalahkan. Hal ini juga berkontribusi atas sikapnya dalam mengelola kehidupan dan kemampuannya menghadapi segala macam perubahan. Sebagaimana dikatakan Christine Dobbin.<sup>5</sup> Kemampuan menyesuaikan diri tersebut sebagai modal awal dalam *merantau* dan memainkan peran dalam menjalani aktifitas di berbagai bidang. Elizabeth E. Graves memandang Minangkabau sebagai etnik paling sukses dan berhasil dalam memanfaatkan peluang yang tercipta dari negara kolonial karena memiliki posisi dan peran penting dalam proses pembentukan republik Indonesia serta berada dalam jajaran elit baru negara Indonesia.<sup>6</sup>

Oleh sebab itu, mereka dikenal sebagai masyarakat dinamis, berwawasan keluar dan bertauhid.<sup>7</sup> Menurut Taufik Abdullah, semua itu berasal dari harmoni alam yang menjaga kesinambungan tradisi asli dengan sikap terbuka dan fleksibel terhadap elemen-elemen baru. Hal ini penting

---

<sup>3</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009, hal. 246-248.

<sup>4</sup>Helwan Kasra, *Prospek 19 Wilayah Hukum Adat dilihat dari Menguatnya Sistem Kekerabatan Parental Bilateral Dalam Bidang Hukum Keluarga*, hal. 1 (tidak terbit).

<sup>5</sup>Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2008, hal. 379.

<sup>6</sup>Elizabeth E. Graves, *Asal-Usul Elite Minangkabau Modern Respon Terhadap Kolonial Belanda*, Jakarta: YOI, 2007, hal. xiv.

<sup>7</sup>Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriakat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*, Jakarta: Freedom Institute, 2010, hal. 1.



untuk mencapai dan menciptakan kehidupan sosial yang ideal.<sup>8</sup> Dalam tulisan ini ada beberapa persoalan mendasar yang penulis ungkap dalam rangka menyingkap identitas Minangkabau.

### A. Memaknai Alam Minangkabau

Minangkabau merupakan suatu lingkungan adat terletak kira-kira di propinsi Sumatera Barat. Dikatakan kira-kira, karena pengertian Minangkabau tidaklah persis sama dengan pengertian Sumatera Barat.<sup>9</sup> Minangkabau lebih cenderung mengandung makna sosial kultural, sedangkan Sumatera Barat lebih tepat bermakna geografis administratif.<sup>10</sup> Dari segi sosial budaya, Minangkabau jauh melampaui teritorial Sumatera Barat sekarang.<sup>11</sup> Orang di luar Minangkabau menyebut orang Minang dengan orang padang karena Padang merupakan ibukota provinsi Sumatera Barat meskipun orang Minang tidak semuanya tinggal di Padang dan amat jarang orang Minangkabau disebut orang Sumatera Barat. Dalam tulisan ini penulis menggunakan term alam Minangkabau karena sejalan dengan pendekatan budaya.

Penamaan alam Minangkabau, dilatarbelakangi oleh luasnya teritorial dan pengaruh Minang melebihi batasan teritorial propinsi Sumatera Barat seperti beberapa daerah rantau dari sungai besar di sebelah timur, yakni Rokan, Tapung, Siak, Kampar, Kuantan atau Indragiri, dan Batanghari. Daerah-daerah rantau Minang tersebut juga merupakan bagian Kerajaan Minangkabau di zaman dahulu.<sup>12</sup> Dari sisi ini, alam Minangkabau tidak saja mengandung pengertian geografis akan tetapi juga mengandung pengertian politis.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatera (1927-1933)*, Ithaca: Cornell University, 1971, hal. 1.

<sup>9</sup> Sumatera Barat adalah sebagian kecil dari Pesisir Sumatera, yang pada pertengahan abad ke-7 M dikuasai oleh Belanda dengan nama *Sumatera's Wetkust* (Pesisir Sumatera). Pada masa pendudukan Jepang bernama *Nishi Kaigan Shu*. Kemudian pemerintah Indonesia merubah menjadi "Keresidenan" dan terakhir menjadi Propinsi Sumatera Barat. Yaswirman, *Hukum Keluarga Adat dan Islam: Analisis Sejarah, Karakteristik dan Prospeknya dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*, Padang: Andalas University, 2006, hal. 100. Sekarang Sumatera Barat merupakan bagian dari wilayah adat Minangkabau. M.D Mansoer *et.al.*, *Sejarah Minangkabau*, Jakarta: Bhratara, 1970, hal. 1.

<sup>10</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Desertasi UIN Jakarta, 1982, hal. 233.

<sup>11</sup> Duski Samad, "Tradisionalisme Islam di Minangkabau: Dinamika, Perubahan dan Kontinuitasnya", dalam *Tajdid: Jurnal Nasional Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Juli 2003, vol 6, No. 2, hal. 120.

<sup>12</sup> Mochtar Naim, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984, hal. 16.

<sup>13</sup> Gusti Asnam, "Rantau Minangkabau Abad 15 dan 18," dalam *Jurnal Kebudayaan Genta Budaya*, No. 2 Tahun I, Nopember 1995 / Januari 1996, hal. 62.

Pendapat lain mengenai alam Minangkabau, ada yang memaknainya lebih luas dari sebatas teritorial. Menurut Musyair, ada beberapa kandungan makna dari alam Minangkabau yakni (1) alam secara fisik yaitu ranah Minang/wilayah yang termasuk pada wilayah administrasi kabupaten/kota dalam provinsi Sumatera Barat (2) alam fikiran orang Minang yang didasari dengan akal budi yang merupakan paduan akal dan perasaan untuk menimbang yang baik dan buruk dan (3) alam ghaib/akhirat sebagai dogma yang termaktub dalam ABS-SBK yang bersumber Al-Qur'an, *syarak mangato, adat mamakai*<sup>14</sup> memadukan ketiga alam; fisik, pikiran dan ghaib secara *defakto* menjadi identitas orang Minang. Akan tetapi memaknai alam Minangkabau dengan ketiga alam tersebut merupakan satu model penafsiran yang lepas dari konteks alam itu sendiri.

Beberapa spekulasi para ilmuwan tentang *asal muasal* Minangkabau.<sup>15</sup> Dalam penelitian ini penulis kemukakan tiga pendapat yang masyhur di kalangan ilmuwan dan pendapat masyarakat umum. Pertama pendapat yang menyatakan bahwa Minangkabau berasal dari *manang kabau* yang berarti kerbau yang menang. Penamaan ini berasal dari cerita secara turun temurun yang menggambarkan kecerdikan kerbau orang Minang yang kecil yang diadu dengan kerbau besar kerajaan dari daerah Jawa. Pernyataan di atas sebagai kiasan bahwa ada kerajaan kecil yang mempunyai kerbau kecil ingin melepaskan diri dari kerajaan besar Majapahit dengan kerbau besarnya. Dalam pertarungan tersebut kerbau besar dapat dikalahkan oleh kerbau kecil sehingga memperoleh kemenangan.<sup>16</sup> Pendapat kedua, Menurut Van Der Tuuk sebagaimana dikutip M. Nasroen, Minangkabau berasal dari *Pinang Khabu* yang berarti tanah asal.<sup>17</sup> Tidak diketahui secara pasti tanah asal yang dikemukakan oleh Tuuk di atas. Kedua pendapat di atas tidak bisa ditelusuri asal usulnya. Hal ini lebih tepat dikatakan sebuah dongeng yang tidak bisa diyakini kebenarannya.

---

<sup>14</sup> Musyair Zainuddin, *Eksistensi Adat Minangkabau dalam Otonomi di Ranah Minang, Rekomendasi Penelitian*, Badan Peneliti dan Pengembangan Provinsi Sumatera Barat, 2005, hal. 6.

<sup>15</sup> Selain dari nama yang dikemukakan di atas, ada nama lain yang terkenal seperti "Minangkabwa", "Minangkamwa", "Minangtamwan" dan "mainang kabau yang berarti memelihara kerbau.

<sup>16</sup> M. Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971, hal. 19; Diceritakan pada abad ke-13, kerajaan Singasari melakukan ekspedisi ke Minangkabau. Untuk mencegah pertempuran, masyarakat lokal mengusulkan untuk mengadu kerbau Minang dengan kerbau Jawa. Pasukan Majapahit menyetujui usul tersebut dan menyediakan seekor kerbau yang besar dan agresif. Sedangkan masyarakat Minang menyediakan seekor anak kerbau yang lapar dengan dipersenjatai pisau di tanduknya. Dalam pertempuran, anak kerbau Minang mencari dan mengejar kerbau Jawa dan langsung mencabik-cabik perut, karena menyangka kerbau tersebut adalah induk yang hendak disusunya. <http://roezyhamdani.blogspot.com/p/suku-minangkabau.html>. Diakses tanggal 2 Oktober 2018.

<sup>17</sup> M. Nasroen, *Dasar Falsafah Adat...*, hal. 19.

Pendapat ketiga, Minangkabau berasal dari *Minangakamwa* atau *Minangkamba* berarti Minang (sungai) kembar yang merujuk pada dua sungai kampar yaitu kampar kiri dan sungai kampar kanan. Sedangkan istilah *Minangatamwan* yang merujuk kepada sungai kampar yang dalam prasasti kedudukan bukit disebutkan bahwa pendiri kerajaan Sriwijaya yang bernama Dapunta Hyang melakukan migrasi massal dari hulu sungai kampar (*Minangatamwan*) yang terletak di sekitar daerah Lima Puluh Kota Sumatera Barat.<sup>18</sup>

Beraneka ragam pendapat tentang asal-usul nama Minangkabau seperti dikemukakan di atas, secara umum cerita tersebut berasal dari cerita rakyat yang disampaikan dari mulut ke mulut dan tambo<sup>19</sup> dan *kaba*.<sup>20</sup> Menurut Gusti Adnan, istilah Minangkabau pertama kali muncul dalam Negarakartagama pada tahun 1365.<sup>21</sup> Berdasarkan penelitian para ilmuwan seperti ahli sejarah, ahli sosiologi, antropologi, dan lainnya, belum dapat dipastikan dengan pasti asal-usul nama Minangkabau yang sebenarnya. Dari berbagai pendapat di atas, penulis lebih sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa asal Minangkabau dari *Minangatamwan* karena dari perspektif artefak budaya, ditemukan bukti di daerah dekat Kampar Riau sebagai pertanda telah ada kehidupan manusia purba sebagai bagian dari kebudayaan.

Dari sisi geografis, Minangkabau berbeda dengan Sumatera Barat. Sumatera Barat satu provinsi yang terdiri dari 19 Kabupaten/kota yang secara keseluruhan selain Mentawai termasuk Minangkabau. Selain itu ditambah

---

<sup>18</sup>Yaswirman, *Hukum Keluarga Adat dan Islam...*, hal. 98.

<sup>19</sup>Term *tambo* berasal dari bahasa Sangsakerta, *tamboy* atau *tambe* yang berarti bermula. Tsuyosi Kato memahami *Tambo* sebagai cerita zaman dahulu kala atau historiografi tradisional. *Tambo*, yang pada awalnya disampaikan secara lisan yang kemudian ditulis dengan bahasa Arab, merupakan kumpulan cerita tentang asal usul, ketentuan-ketentuan serta hukum adat. Ia melukiskan perihal asal usul serta batas-batasan alam Minangkabau serta merumuskan antara darek dan rantau. lebih kongkritnya, ia menjelaskan tentang *asal muasal* adat dan detil-detil aturan serta regulasi tentang masyarakat, hubungan interpersonal dan etika sosial. Secara umum *Tambo* bisa dikategorisasikan kedalam dua jenis; *tambo alam*, yaitu mengisahkan tentang asal usul nenek moyang serta bangunya kerajaan Minangkabau, *tambo adat*, yaitu tambo yang bermuatan adat atau sistim serta regulasi pemerintahan Minangkabau masa lalu. A. A. Nafis, *Alam Berkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Cet. I, Jakarta: Tempriint, 1984, hal. 45.

<sup>20</sup>*Kaba* merupakan cerita rakyat dalam bentuk bahasa yang liris, susunan kalimat yang tetap, empat buah kata dalam satu kalimat dan dengan penggunaan pantun yang dominan. Menurut pendapat yang umum, *kaba* berasal dari bahasa Arab *akhbar* yang kemudian terintegrasikan ke dalam bahasa Indonesia menjadi kabar dan ke dalam terminologi Minangkabau *kaba*. A. A. Navis, *Alam Berkembang Jadi...*, hal. 243-253. Azra memahami *kaba* sebagai legenda cerita kepahlawanan. *Surau: Pendidikan Islam...*, hal. 4.

<sup>21</sup>Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau*, Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau, Cet. I, 2003, hal. xxv.

beberapa daerah di sebelah barat propinsi Riau dan Jambi yang berbatasan dengan Sumatera Barat. Wilayah yang luas dan tidak ada batas geografis secara pasti. Dari sisi ini, tepat penyebutan *alam Minangkabau*<sup>22</sup> dalam rangka melihat budaya Minangkabau secara umum.

Alam Minangkabau tidak mengenal batas-batas geografis seperti yang digunakan provinsi, dengan menggunakan istilah utara, selatan, barat, dan timur. Akan tetapi batas-batas wilayah tersebut mereka kenal seperti yang tertuang dalam pidato adat:

*Dari ombak nan badabuo  
Sampai kasikilang Aia Bangih  
Masuak ka Rao Mapat Tunggua  
Lapeh ka sialang balantak basi  
Dari taratak aia itam  
Hinggo aia babaliak mudiak  
Sampai ka durian ditakuak rajo  
Lapeh ka buayo putih daguak.*<sup>23</sup>

Pengertian ungkapan di atas, sebagaimana dikemukakan Idrus Hakimy Datuk Rajo Penghulu; *dari ombak nan badabuo* maksudnya, daerah pantai barat yaitu Sumatera Barat sekarang; *sampai ka sikilang aia bangih* yang meliputi daerah-daerah yang terletak di sekitar Pasaman Timur seperti, Air Bangis, Ampalu, Cubadak, dan Simpang Tonang. Daerah-daerah tersebut berdekatan dengan Sibolga kabupaten Tapanuli Selatan, provinsi Sumatera Utara; *masuak ka Rao Mapat Tunggul* adalah daerah di sekitar Rao Kabupaten Pasaman Timur yang berbatasan dengan Muara Sipongi Kabupaten Tapanuli Selatan Provinsi Sumatera Utara; dan *lapeh ka sialang balantak basi* yaitu, daerah yang terletak di sekitar Gunung Mas, dan Gunung Sailan yang berbatasan dengan daerah Pasia Pangaraian Provinsi Riau.<sup>24</sup> Luasnya alam Minangkabau melebihi teritorial Sumatera Barat, seperti masuknya bagian dari provinsi Riau, Jambi, Medan dan bahkan Bengkulu. Penggunaan alam itu karena luasnya cakupan budaya Minangkabau.

Selanjutnya *dari taratak aia itam*, adalah daerah di sekitar Bangkinang (kabupaten Kampar provinsi Riau); *hinggo aia babaliak mudiak* yakni, daerah pesisir sebelah timur pulau Sumatera termasuk Propinsi Riau, yang airnya berbalik ke hulu waktu pasang naik, daerahnya adalah Teluk Kuantan, Lubuk Jambi, Rengat, Basrah, Kuala Tungkal, dan Pangian; *sampai ka*

---

<sup>22</sup>Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, Yogyakarta: Gre Publishing, 2001, hal.18.

<sup>23</sup> Andar Indra Sastra, *Bagurau dalam Basaluang: Cerminan Budaya Konflik*. Yogyakarta: Program Studi Pengkajian Seni Pertunjukan (Jurusan Ilmu Humaniora), Universitas Gadjah Mada, 1999, hal. 41-42.

<sup>24</sup> Idrus Hakimy Datuk Rajo Penghulu, *Pokok-Pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*. Cet. Ke-2. Bandung: Remadja Karya CV. 1984, hal. 20-21.

*durian ditakuak rajo*, ialah daerah-daerah yang terletak dalam wilayah propinsi Jambi, sebelah barat meliputi daerah Muaro Bungo, Muaro Tebo, dan Muaro Tembesi; *lapeh ka buayo putih daguak*, daerah yang terletak di sekitar Indropuro (Pesisir Selatan) yang berbatasan dengan daerah propinsi Bengkulu sebelah utara.<sup>25</sup>

Dalam tambo adat Minangkabau, secara geografis, ekonomis, politis dan sosio kultural, Minang disebut dengan pesisir, darat dan rantau.<sup>26</sup> Selain itu juga dalam daerah Minangkabau juga dikenal istilah luhak dan laras.<sup>27</sup> Menurut Joung, sebagaimana dikutip Yaswirman, para peneliti cenderung mempermudah pembagian wilayah adat Minangkabau kepada dua bagian, yakni:<sup>28</sup>

1. *Minangkabau darat*, terdiri dari luhak Agam, luhak Tanah Datar dan luhak 50 Kota.
2. *Minang rantau*, merupakan koloni dari luhak-luhak yang ada, yakni:
  - a. *Rantau Luhak Agam*, meliputi Pesisir Barat, mulai dari Tiku Pariaman sampai ke Air bangis, Lubuk Sikaping Pasaman;
  - b. *Rantau Tanah Datar*, meliputi Kubang Tigabelas, Pesisir Barat/selatan dari Padang sampai Indrapura, Kerinci dan Muara Labuh;

---

<sup>25</sup>Idrus Hakimy Datuk Rajo Penghulu, *Pokok-pokok Pengetahuan...*, hal. 20-21.

<sup>26</sup>Pesisir adalah daratan rendah yang membentang sebelah Barat Bukit Barisan dan berbatasan dengan Samudera Hindia; mulai dari Tiku Pariaman sebelah Utara sampai ke Indrapura sebelah Selatan. Darat adalah daratan tinggi Bukit Barisan, mulai dari Gunung Singgalang, Gunung Tandikat, Gunung Merapi dan Gunung Sago. Darat Menjelma menjadi "Minang darat"/"Minang Asli"/"Minangkabau". Rantau adalah daerah sungai dan anak sungai dari lembah Bukit Barisan yang bermuara ke Selat Sumatera dan laut Cina Selatan. Daerah ini disebut dengan "kolonisasi" alam Minangkabau. M.D Mansoer, dkk, *Sejarah Minangkabau...*, hal. 2-4.

<sup>27</sup>Luhak secara geografis berasal dari lereng-lereng bukit barisan yang berhutan lebat, berjurang terjal dan dalam. Dari sini muncul kesatuan sosio ekonomis, politis dan kebudayaan, lalu menjadi tiga luhak yakni luka Agam di lembah dataran tinggi gunung Singgalang dan Merapi; Luhak 50 Kota di lembah dataran tinggi Gunung Sago; dan Luhak Tanah Datar di Lembah dataran tinggi Gunung Tandikat-Singgalang dan Marapi. Ketiga daerah tersebut disebut dengan "luhak nan Tigo". Sementara daerah Pasaman dan sekitarnya termasuk pesisir, daratan atau rantau; tetapi termasuk kolonisasi alam Minangkabau yang berkebudayaan ganda, yakni kebudayaan Minangkabau yang matrilineal dan Batak Mandailing yang patrilineal. Sawahlunto Sijunjung termasuk Solok dan Muaro Labuah disebut dengan *ikue rantau* (ekor rantau), karena berada di daerah perbatasan dengan Riau dan Jambi. Kebudayaan di sini merupakan sosial kebudayaan peralihan antara Melayu Minangbau, Melayu Riau dan melayu Jambi. Laras berarti "hukum", "dasar pemerintahan adat", atau "tatacara adat turun temurun". Hukum ini dirumuskan oleh dan disebut menurut nama-nama mitologis, yang oleh orang Minangkabau dianggap sebagai cikal bakal mereka. M. D. Mansoer, *et.al.*, *Sejarah Minangkabau...*, hal. 4. Laras kemudian menjadi populer dengan ciri khas kesukuan Minangkabau yang berdampak hukum sangat luas, lalu muncul sistem kekerabatan matrilineal dan kesukuan.

<sup>28</sup>Yasmirman, *Hukum Keluarga Adat...*, hal. 102.

c. *Rantau Luhak 50 Kota*, meliputi Bangkinang, Lembah Kampar kiri dan kanan serta Rokan.

Laras kemudian memunculkan dua tokoh yang bernama Datuk Parpatiah nan Sebatang yang merumuskan induk suku Bodi Caniago dan Datuk Ketemanggungan<sup>29</sup> dengan induk suku Koto Piliang.<sup>30</sup> Bodi Caniago berarti budi yang berharga, sebagai cermin ketinggian Datuk Parpatiah nan Sebatang dan Koto Piliang berarti kata pilihan yang berasal dari Datuk Ketemanggungan yang bersifat aristokrat, juga berarti perintah yang selektif. Bodi Caniago memandang derajat manusia sama, sedangkan Koto Piliang yang hidup bertingkat-tingkat, dengan kata pilihannya melihat manusia menurut tingkatnya. Induk suku ini berkembang menjadi anak suku sehingga berjumlah kurang lebih 128 nama.<sup>31</sup> Navis menyebutkan 96 nama.<sup>32</sup> Nama-nama suku ini ada yang berasal dari nama tumbuh-tumbuhan seperti Jambak, nama benda seperti Guci; nama desa seperti Padang Datar, Padang Laweh; nama orang seperti Dani, si Magek. Masing-masing suku dikepalai oleh seorang penghulu. Penghulu suku mengepalai keempat suku yang pertama; pengulu payung mengepalai suku setelah terjadi pemekaran; penghulu induk mengepalai suku yang telah membelah diri dari sepayung. Selain penghulu, ada "*tungganai*" (kepala rumah tangga dari satu nenek) dan "*mamak*" (pemimpin kaum).

---

<sup>29</sup>Dalam majalah Panji Islam tentang "Asal Usul Raja Pagaruyung", sebagaimana dikutip Sanusi Latief disebutkan bahwa Sang Sapurba (Maharaja Diraja) kawin dengan adik Suri Dirajo yang bernama Puti Indo Cati dan melahirkan seorang anak yang bernama Datuk Ketemanggungan. Setelah sang Sapurba meninggal, Puti Indo Cati kawin lagi dengan Cati Bilang Pandai dan memperoleh anak laki-laki bernama Si Balun dan 4 orang anak perempuan. Si Balun kemudian diberi gelar dengan Datuk Perpatih Nan Sabatang. Datuk Ketemanggungan kemudian bertahta di Sungai Tarab dan Datuk parpatih Nan Sabatang bermukim di Limo Kaum. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Muda di Minangkabau 1907-1969*, dalam Disertasi Doktor di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1986, hal. 8.

<sup>30</sup>Suku (Sankskerta) berarti "kaki". Diibaratkan dengan satu badan (bianatang) yang mempunyai empat kaki. Satu kaki artinya seperempat dari satu kesatuan. Di Malaysia suku berarti seperempat. Dalam pengertian Minangkabau, suatu nagari mempunyai empat suku, yakni Bodi, Caniago, Koto dan Piliang. Syarat berdirinya satu nagari harus mempunyai keempat suku tersebut.

<sup>31</sup>M.D Mansoer, dkk, *Sejarah Minangkabau...*, hal. 5.

<sup>32</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi...*, hal. 129-130. Faktor pemekaran suku antara lain karena integrasi etnik lain ke dalam laras yang ada dan menjadi kaula raja. Kemudian muncul laras ketiga, yakni "Laras nan Panjang" dibawah pimpinan Datuk nan Sekelap Dunia (tiga jelas apa maksud Datuk Nan Sekelap Dunia ini) yang membentuk lima suku lainnya, yakni Kutianyir, Pitopang, Banuhampu, Salo, dan Jambak. Pendatang yang menjadi Kaula Raja Pagaruyung mendirikan suku Melayu, Mandailing, Kampai, Singkuang dan Bendang. Akibatnya kelarasan tidak lagi menjadi anutan suku, melainkan menjadi anutan nagari, seperti ada suku Caniago mendiami kelarasan Koto Piliang sebagaimana di Luhak Kubang Tiga Belas.

Uraian di atas menunjukkan cakupan arti alam Minangkabau yaitu: Pertama, sebagai kesatuan lingkungan alam (geografi); kedua kesatuan kultural dan; ketiga kesatuan sosiologis. Sebagai kesatuan wujud interaksi antara dua kawasan alam Minangkabau yang tumbuh dan berkembang mengikuti dinamika sejarahnya. Ketiga hubungan ini dapat dilihat dalam hubungan politik dan bentuk hubungan dagang, ikatan politis dan hubungan perdagangan.<sup>33</sup> Meskipun tidak ada data yang pasti tentang penamaan Minangkabau, akan tetapi Minangkabau diakui sebagai satu suku bangsa terbesar di Indonesia<sup>34</sup> dengan sistem kekerabatan matrilineal.

## B. Minangkabau Dalam Perspektif Sejarah

Kesulitan mendasar dalam menggali sejarah Minangkabau terutama sejarah awal adalah terlalu sedikit ditemukan sumber tertulis yang dapat mendukung keabsahannya. *Tambo* dan *kaba* merupakan sumber utama dalam pengungkapan sejarah Minangkabau pada periode awal, meskipun kebenarannya sangat diragukan.<sup>35</sup> Sejarah Minangkabau dari *tambo* dan *kaba* (berita) yang berisikan cerita rakyat yang dipusakai secara regenerasi dari mulut ke mulut. Kemudian cerita tersebut ditulis dengan menggunakan abjad Arab dalam bahasa Melayu dan kemudian menggunakan huruf latin.<sup>36</sup>

Dalam catatan sejarah, orang pertama yang datang ke Minangkabau berasal dari bangsa serumpun dengan Austronesia secara bergelombang dari dataran Asia Tenggara.<sup>37</sup> Mereka adalah pendukung kebudayaan neolitikum

---

<sup>33</sup>Syafnir Aboe Naim. *Tuanku Imam Bonjol...* hal. 14-15.

<sup>34</sup>Menurut hitungan Mochtar Naim, orang Minangkabau hanya berjumlah 3% dari seluruh penduduk Indonesia. Namun Minang termasuk satu dari empat suku terbesar di Indonesia, yaitu di samping Jawa, Sunda, dan Madura; Sementara di Pulau Sumatera merupakan kelompok etnis terbesar. Mochtar Naim, *Merantau Pola Migrasi...*, hal. 14. Sementara dalam website lain dikemukakan bahwa Minangkabau termasuk suku ketujuh terbesar di Indonesia sesudah Jawa, Sunda, Tionghoa, melayu, Madura, Batak. <http://sejarah-republik-indonesia.blogspot.co.id/p/jumlah-suku-bangsa-terbesar-di.html>. Diakses pada 30 Oktober 2018.

<sup>35</sup>*Tambo* sebagai sumber sejarah Minangkabau, meskipun diregauri kebenarannya, akan tetapi dipakai sebagai referensi dalam menyingkap Minang. *Tambo* diyakini oleh orang Minang sebagai peninggalan orang tua. Dalam penulisan sejarah biasanya tanggal, tempat dan pelaku sangat diutamakan, sementara *tambo* tidak terlalu mengutamakan penanggalan, akan tetapi menilik kepada peristiwanya. *Tambo* lebih bersifat sebuah kisah, sesuatu yang pernah terjadi dan berlaku. Batuah et al, *Tambo Minangkabau*, Jakarta: Balai Pustaka, 1956, hal. 7.

<sup>36</sup>HB Zulfahmi, *Lintas Budaya dan Adat Minang Kabau*, Jakarta: PT. Kartika Insan Lestari, 2003, hal.1.

<sup>37</sup>Ada teori lain yaitu teori Kentiki yang dikemukakan Thor Heyerdhal. Teori ini mengatakan bahwa gelombang perpindahan penduduk bukan dari daratan Asia ke pulau-pulau di Asia Tenggara, melainkan sebaliknya. Pada mulanya mereka datang dari Amerika Selatan melintasi Pasifik dengan menggunakan rakit dan berlayar mengikuti arus laut. Berbeda dengan Taufik Abdullah mendukung teori etnolinguistik. Dyan melalui

yaitu manusia zaman batu baru. Hal ini dibuktikan dengan peninggalan berupa alat perkakas dari batu seperti mata tombak dan pisau yang ditemukan di beberapa gua di Jambi Hulu dan sekitar danau Kerinci. Awal perpindahan itu diperkirakan semenjak tahun 2000 SM.<sup>38</sup> Data ini menunjukkan bahwa alam Minangkabau telah ada jauh sebelum kelahiran Nabi Muhammad SAW dan bahkan telah ada sebelum Nabi Isa AS. Penulis tidak menemukan data yang memastikan kebenaran data tersebut.

Sebagai satu suku bangsa besar di dunia yang memiliki keunikan dan “kelebihan”.<sup>39</sup> Minangkabau telah ada jauh sebelum perkembangan peradaban manusia modern. Menurut para ahli, sejarah Minangkabau dapat dibagi kepada beberapa fase; pra-sejarah, zaman sejarah dan zaman Islam.<sup>40</sup> Pada bagian ini penulis uraikan zaman pra-sejarah dan zaman sejarah. Sementara zaman Islam akan dibahas pada bagian bab religiusitas masyarakat Minangkabau.

### 1. Minangkabau Pra-Sejarah

Periode pra-sejarah merupakan periode dimana pada masa itu “diduga” telah ada manusia meskipun belum ditemukan adanya keterangan tertulis. Menurut M. Nasroen ada enam periode pada masa pra sejarah ini.<sup>41</sup> Dari keenam periode tersebut, secara umum dikelompokkan pada tiga bagian besar; zaman Paleolithicum, zaman Neolithicum, zaman Perunggu.

Zaman Paleolithicum adalah zaman batu tua yang diperkirakan terjadi di 2000 tahun sebelum masehi. Pada zaman ini belum ditemukan kebudayaan yang dapat dijadikan bukti sejarah, baik berupa artefak, apalagi ide dan maupun tindakan. Dalam konteks hubungan sosial manusia tidak ada warisan sejarah yang dapat diungkap. Sementara zaman Neolithicum (zaman batu baru); menurut Yoshihiro Shiratori –sebagaimana diungkap Dt. B Nurdin Y-bahwa bahwa terjadi perpindahan rumpun bangsa-bangsa Austronesia bergelombang dari daratan Asia Tenggara 2000 SM. Perpindahan bangsa-bangsa itu terus berlanjut.<sup>42</sup> Mereka lari karena pergolakan-pergolakan,

---

penyelidikan bahasa dengan menggunakan metode tertentu, berkesimpulan bahwa teori Kentiki tidak mustahil. Mochtar Naim, *Merantau Pola Migrasi...*, hal. 57-58.

<sup>38</sup>A.A Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 2.

<sup>39</sup>Menurut Azra, keunikan itu karena di Minangkabau berlaku sistem sosial yang bersifat matrilineal, sistem pembagian harta pusaka, sawah ladang, dan tempat kediaman, kaum wanita menempati kedudukan yang dominan. Bahkan semakin unik dan khas bila dilihat dalam hubungan dengan Islam. Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Ciputat: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), 2017, hal. ix-xi. Sementara “kelebihan” orang Minang adalah orang yang suka merantau, memegang teguh adat dan taat beragama.

<sup>40</sup>Dt B. Nurdin Yakub, *Minangkabau Tanah Pusaka, Sejarah Minangkabau Buku Pertama*, Bukittinggi: Pustaka Indonesia, 1991, hal. 13.

<sup>41</sup>M. D. Mansoer, *Sedjarah Minangkabau...*, hal. 30.

<sup>42</sup>Dt B. Nurdin yakub, *Minangkabau Tanah Pusaka...*, hal. 13.



keadaan hidup, jauh sampai ke tepi pantai Asia Tenggara dan terus ke selat Sumatera dan akhirnya tiba di Minangkabau. Pada zaman ini telah ditemukan hasil kebudayaan seperti batu-batu kecil di beberapa gua di Jambi hulu dan di sekitar danau Kerinci. Di samping itu juga ditemukan pecahan periuk dari tembikar di sekitar danau Kerinci.<sup>43</sup> Pada periode ini sudah ditemukan kebudayaan sehingga manusia pada saat itu sudah tepat dikatakan manusia berbudaya. Kebudayaan berupa artefak sudah ditemukan meskipun dalam bentuk kebudayaan terbatas. Namun tidak ditemukan penjelasan tentang model kebudayaan berupa ide dan tindakan yang dapat diwarisi, seperti model pernikahan dan hubungan sosial lainnya. Penulis tidak menemukan data akurat tentang kepastian gua dan pecahan periuk sebagai hasil dari kebudayaan manusia di masa itu. Bisa jadi secara kebetulan gua atau serpihan tembikar seperti buatan manusia. Bukankah gua bisa terbentuk secara alami tanpa hasil kreasi manusia.<sup>44</sup>

Periode terakhir dari zaman pra-sejarah adalah zaman perunggu yang diperkirakan berada sekitar 300 tahun SM. Minangkabau diduga telah didiami oleh pendukung kebudayaan perunggu yang dibuktikan dengan penemuan di daerah Bangkinang dan daerah di tepi danau kerinci seperti bejana perunggu yang berbentuk periuk besar yang serupa dengan periuk ditemukan di daratan Asia Tenggara.<sup>45</sup> Sebagai bangsa kepulauan, nenek moyang orang Minangkabau telah diketahui sebagai bangsa pengembara di lautan. Mereka menggunakan perahu bercadik dan berkemudi ganda di kedua sisi bagian belakangnya sebagai perahu khas bangsa di Asia Tenggara. Mereka berlayar ke timur hingga Ocenia di Pasifik dan ke barat sampai Afrika Barat. Gelombang kedatangan orang dengan perahu dari pulau Sumatera itu telah banyak mempengaruhi kebudayaan dan bahasa penduduk Madagaskar.<sup>46</sup> Menurut Dugaan, pertemuan pelaut Sumatera dengan pelaut

---

<sup>43</sup> A. A. Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 2, M. D. Mansoer, *Sedjarah Minangkabau...*, hal. 30.

<sup>44</sup> Gua merupakan suatu lubang di tanah, atau di batuan, atau di gunung yang terbentuk secara alamiah. Jadi bentukan-bentukan seperti gua yang dibuat manusia sebenarnya tidak dapat dikelompokkan sebagai gua, tapi lebih tepat sebagai suatu terowongan. Gua adalah suatu bentukan alam yang umumnya terjadi akibat adanya suatu proses alam yang melubangi batuan. Bisa berbentuk suatu lorong yang panjang, gelap dan berkelok-kelok, tetapi dapat pula sebagai suatu ceruk dalam. Secara umum dikenal terjadi pada dua batuan yang jauh berbeda, yaitu pada batu gamping yang sangat intensif dan luas kejadiannya, dan pada kasus-kasus khusus di aliran lava basalt, tetapi dapat pula terjadi pada semua jenis batuan yang mengalami tingkat abrasi / erosi yang kuat melewati struktur-struktur tertentu. <https://cfcunesa.wordpress.com/proses-terbentuknya-goa-4/>. Diakses tanggal 25 Agustus 2019.

<sup>45</sup> Dt B. Nurdin Yakub, *Minangkabau Tanah Pusaka...*, hal. 16.

<sup>46</sup> C. Nooteboom, *Sumatera dan Pelayaran di Samudera Hindia*, Jakarta: Bhratara, 1972, hal. 12-14. Hal yang sama juga dikemukakan Jan Laurens Andries Brandes, dalam risalahnya yang terkenal *Bijdrage for de vergelijkinge Klaukeer der Westerse afdeling van*

Funisia pada masa Nabi Sulaiman (950 SM) telah menyebabkan Gunung Ophir yang terletak di Minangkabau dianggap sebagai tambang emas Nabi Sulaiman seperti diceritakan dalam Injil.<sup>47</sup> Menurut penulis dugaan di atas sangat spekulatif dan sangat sulit dibuktikan kebenaran informasinya.

Penjelasan di atas mengisyaratkan telah ditemukan kebudayaan khas pada masa perunggu dan bahkan orang Minang telah mampu saling mempengaruhi dengan kebudayaan bangsa lain. Pada masa ini amat memungkinkan telah terjadi pertukaran budaya dengan bangsa lain. Menurut penulis, disebabkan bersifat “dugaan” maka ada kemungkinan benar atau salah data di atas. Akan tetapi, dari sisi hasil karya manusia purba berupa benda dapat dikatakan kebudayaan berupa artefak. Sementara di sisi lain, kebudayaan dalam bentuk aktifitas sosial seperti model pernikahan, pesta perkawinan, dan model beribadah tidak ditemukan data secara pasti. Penjelasan di atas diterima sebagai kebenaran yang disampaikan secara oral yang diwarisi berdasarkan “sanad” yang tidak diyakini kebenarannya.

Berkaitan dengan agama dan keyakinan orang Minang juga tidak ditemukan kepastian bentuk pengamalan agamanya. dalam catatan sejarah ditemukan bahwa sebelum masuknya agama di Minangkabau, selain menaati peraturan adat, masyarakat Minangkabau juga menganut kepercayaan pra-agama, baik *animisme* maupun *dinamisme*. Bentuk aktual dari kepercayaan ini berupa mengultuskan suatu tempat yang dianggap keramat, menaruh sesajian di tempat tersebut dengan harapan dan tujuan tertentu.<sup>48</sup> Dari sisi sumber, pendapat di atas tidak dapat dibuktikan kebenarannya karena tidak ada bukti nyata yang mendukung pendapat di atas. Namun karena Islam belum masuk ke alam Minangkabau “memungkinkan” nenek orang Minang menyembah batu dan sebagai wujud dari pemenuhan kebutuhan manusia terhadap Tuhan.

Periode pra-sejarah Minangkabau, merupakan masa yang sulit dibuktikan kebenaran informasinya. Jika *tambo* yang dijadikan rujukan sejarah dan cerita tentang Minang yang hanya memiliki kebenaran kurang dari 10 persen, maka tentu kebenaran berita tentang Minangkabau periode pra-sejarah berada dalam posisi ini.

## 2. Periode Sejarah Minangkabau

---

*de Maleis-Polinesise taalfamilie*, sebagaimana dikutip Zuber Usman bahwa bahasa Malagasi di Madagaskar banyak sekali persamaannya dengan bahasa Nusantara. Secara kultural dapat dikatakan bahwa Madagaskar merupakan ujung kepulauan Indonesia bagian barat. Zuber Usman, *Fungsi dan Peranan Bahasa dan Sastra Minang dalam Kebudayaan Lokal maupun Nasional*, Makalah Seminar Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau, Batusangkar, t.p, 1970, hal. 3.

<sup>47</sup>A.A Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 3.

<sup>48</sup>Tamrin Kamal, *Purifikasi Ajaran Islam Pada Masyarakat Minangkabau*, Padang: Angkasa Raya, 2005, hal. 55.

Pengetahuan sejarah bangsa-bangsa yang mendiami pulau Sumatera sampai abad ke-4 SM. dipandang masih samar. Sejarah Sumatera baru jelas baru ketika Anexecritus yang berada di India, karena dibawa oleh Iskandar Zulkarnaen (356-323 SM) menemukan perahu-perahu dari Sumatera yang secara teratur mengunjungi negeri ini. Selanjutnya seorang duta dari Sumatera bernama Rachias telah datang ke istana Kaisar Romawi, Claudius pada abad ke-1 M.<sup>49</sup> Menurut M.D Mansoer, periode ini terdiri dari dua bagian; zaman awal sejarah dan zaman Minangkabau Timur.

Periode awal sejarah (proto sejarah) yaitu antara abad I sampai abad 7 masehi. Sumber informasi yang ditemukan sangat terbatas dalam jumlah yang sedikit. Pada umumnya data tersebut ditemukan dalam *tambo* dan *kaba*<sup>50</sup> yang diduga banyak mengalami kekeliruan. Pada periode ini termukan kebudayaan dalam bentuk artefak seperti batu bertulis di Kubu Rajo Limo Kaum, Saruaso dan Kumani. Menurut penulis juga tidak bisa dipastikan batu bertulis tersebut sebagai pertanda telah adanya kehidupan pada masa itu dan sebelumnya. Berbeda dengan dengan hubungan luar negeri, menurut Yakub sejak tahun 500 M saudagar asing telah berdatangan ke Minang karena dirayu oleh perdagangan lada yang amat mahal di luar negeri sampai ke negara-negara Eropa. Hal yang sama juga pelaut berdatangan seperti pelaut bangsa Arab dari Teluk Persi, orang Hindu dari India Selatan dan orang Cina dari daerah timur.<sup>51</sup>

Dengan kedatangan bangsa-bangsa asing untuk berdagang maka agama dan kebudayaan asingpun mulai masuk dan dibawa oleh saudagar-saudagar. lembah-lembah aliran sungai kampar kanan dan Kampar kiri serta lembah sungau Batanghari dan Sungai Dareh menjadi pusat perdagangan lada dan pusat ekonomi, politik dan budaya. Daerah-daerah rantau berkembang sejak abad VI sampai abad XIV dan daerah inilah yang disebut Minangkabau Timur. Navis memasukkan periode ini ke zaman melayu sebagai bagian dari sejarah Minangkabau, dimana nama Melayu telah dikenal sejak abad ke-1 M.<sup>52</sup> Terjadinya interaksi masyarakat Minang dengan pendatang dari berbagai daerah lain, maka diduga terjadi akulturasi budaya sehingga menghasilkan budaya baru. Pada tahap ini, penulis juga tidak menemukan data model akulturasi budaya Minang dengan budaya luar yang masuk ke Minangkabau.

---

<sup>49</sup>C. Nooteboom, *Sumatera dan Pelayaran...*, hal. 14.

<sup>50</sup>Menurut M.D Mansoer kebenaran tambo dan kaba tentang Minangkabau hanya 2 % dan 98 % termasuk mitology. Tidak ada yang kepastian tentang kebudayaan Minangkabau yang dapat diungkap pada periode ini. M.D. Mansoer, *Sedjarah Minangkabau...*, hal. 37-38. Di antara bentuk kaba yang salah, seperti “diduganya” pada masa ini orang Minang telah mengenal ejaan Arab dan orang Minang sudah pandai tulis baca Arab. Namun kenyataannya orang Minang mengenal tulisan Arab sesudah Islam masuk ke Minangkabau.

<sup>51</sup>Dt B. Nurdin Yakub, *Minangkabau Tanah Pusaka...* hal. 18-19.

<sup>52</sup>A. A Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 5,

Sementara zaman Minangkabau Timur dimulai dari abad ke-7 sampai 1350 masehi. Pada periode ini Minangkabau telah mengalami kemajuan dalam berbagai segi dan telah terbebas dari berbagai macam isolasi. Bahkan pada masa ini, Minangkabau telah mengalami perkembangan politik dengan adanya pengaruh kebudayaan. Zaman ini disebut dengan “tiga fase dari badan yang satu”. Tiga fase itu adalah pertama kalinya Minangkabau memiliki kekuasaan dalam bentuk kerajaan, Minangkabau sebagai produsen dan penyalur lada terbesar di pesisir barat selat Sumatera.

Pada periode ini pula lahir dan berkembang kerajaan darmasraya di Minangkabau. Meskipun usia kerajaan ini sekitar dua abad, namun pada periode ini lahirlah seorang yang bernama Aditiawarman yang nanti akan menjadi raja di Pagaruyung pusat Minangkabau pada tahun 1343. Ia memerintah di kerajaan Minangkabau selama 35 tahun dari tahun 1340 sampai 1375 M.<sup>53</sup>

Pada periode ini ditemukan kebudayaan dalam arti gagasan dan aktifitas budaya seperti pernikahan raja Aditiawarman dengan saudara sepupunya yaitu putri raja di Malayapura. Akan tetapi juga tidak ditemukan proses dan model pernikahan.<sup>54</sup> Berbeda dengan kebudayaan dari sisi artefak ditemukan beberapa bukti sejarah seperti prasasti yang bertebaran di sekitar Pagaruyung. Dalam penelitian ini penulis membahas sejarah Minangkabau jika dikaitkan dengan budaya sampai periode ini saja. Agaknya sudah tergambar bahwa sejak awal “diduga” orang Minang sudah melahirkan kebudayaan mulai dari hal yang sederhana sampai puncaknya melahirkan kebudayaan maju seperti zaman sekarang. Dalam tulisan ini penulis membatasi sejarah Minangkabau sampai periode ini, sementara periode selanjutnya penulis kaitkan dengan religiusitas masyarakat Minang.

### C. Sejarah Religiusitas Masyarakat Minangkabau

Religiusitas merupakan kata yang terbentuk dari *religi*. *Religi* menurut etimologi berasal dari bahasa Latin “*religio*” yang akar katanya adalah “*re*” dan “*legare*” yang berarti mengikat kembali.<sup>55</sup> Menurut Mensen religiusitas berarti mengikat secara erat atau ikatan kebersamaan. Religiusitas merupakan ekspresi spiritual seseorang yang berkaitan dengan sistem keyakinan, nilai, ritual, hukum yang berlaku.<sup>56</sup> Menurut Spranger, religiusitas merupakan keyakinan dimana seseorang merasakan dan mengakui adanya

---

<sup>53</sup>M.D Manoer, *et.al.*, *Sedjarah Minangkabau...*, hal. 51-72. Mansoer merinci sejarah perjalanan kerajaan Pagaruyung dari awal sampai keruntuhannya.

<sup>54</sup>A.A Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 15.

<sup>55</sup>Dadang Rahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 13.

<sup>56</sup> Ahmad Thontowi, *Hakekat Religiusitas*, dari: [sumsel.kemenag.go.id](http://sumsel.kemenag.go.id). Diakses tanggal 25 November 2018, hal.1.

kekuatan tertinggi, yang menaungi kehidupan dan hanya kepada-Nya bergantung serta berserah hati.<sup>57</sup>

Dengan demikian religi berarti aturan-aturan dan kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi dan mempunyai fungsi untuk mengikat diri seseorang dalam hubungannya dengan sesama, alam dan Tuhan.<sup>58</sup> Dalam konteks Islam, bagi seorang muslim religiusitas dapat diketahui dari seberapa jauh pengetahuan, keyakinan, perilaku dan menghayatan atas agama Islam.<sup>59</sup> Jadi yang penulis maksud dengan religiusitas masyarakat Minang adalah sejauhmana keberagamaan masyarakat Minangkabau melalui ajaran agama yang dianutnya terinternalisasi dalam diri dan tercermin dalam perilaku sehari-hari.

Sebagaimana dikemukakan di atas, sejarah Minangkabau diduga telah dimulai sejak 2000 tahun sebelum masehi. Sejarah Minang diungkap melalui data yang tidak akurat dan pasti, terutama tentang pola keyakinan orang Minang pada sebelum tahun 500 masehi. Data ini dipergunakan sebagai satu pendekatan dalam memahami sejarah keberagamaan orang Minang dan relasinya dengan agama Islam yang dijadikan panduan dalam berbudaya dan beragama. Dalam penelitian ini penulis membagi periodisasi sejarah religiusitas Minangkabau kepada tiga bagian; periode sebelum Islam, periode Islam dan periode pasca perang Paderi.<sup>60</sup>

## 1. Minangkabau Sebelum Islam

### a. Kepercayaan Kuno

Prinsip dasar manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah<sup>61</sup> dan lingkungan sangat menentukan kefitrahannya, tersebut apakah masih tetap bertahan atau sudah berubah. Menurut K.B Taylor bahwa agama (keyakinan) satu masyarakat berkembang dari tingkat rendah menurut evolusi tertentu.

<sup>57</sup>Dister, *Psikologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 31. Ada kalangan yang membedakan antara religiusitas dengan spritualitas, dimana religiusitas dianggap bersifat formal dan institusional karena merefleksikan komitmen terhadap keyakinan dan praktek-praktek menurut tradisi (keagamaan) tertentu, sementara spiritualitas diasosiasikan dengan pengalaman personal dan bersifat fungsional serta merefleksikan upaya individu untuk memperoleh tujuan dan makna hidup.

<sup>58</sup>N. Driyarkara, *Percikan Filsafat*. Jakarta: PT. Pembangunan, 1988, hal. 6.

<sup>59</sup>Fuad Nashori, dkk, *Mengembangkan Kreativitas dalam Perspektif Psikologi Islam*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2002, hal. 71.

<sup>60</sup>Menurut Dt B. Nurdin Yakub sejarah keagamaan Minangkabau terbagi empat agama yang pernah dianut oleh masyarakat Minangkabau yaitu periodisasi agama yang agama Budha (Hinayana), agama Islam (sunnah), agama Budha (Mahayana) dan agama Islam (Syi'ah).

<sup>61</sup>Ungkapan manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah berarti bahwa manusia memenuhi janji sucinya dengan Allah bahwa manusia menyatakan atau menyaksikan bahwa Allah adalah Tuhannya (QS. 7: 172), dan Allah memerintahkan manusia agar menghadapkan wajahnya kepada agama yang lurus (QS. 30: 30).

Pada tingkat pertama berupa animisme, terus meningkat sesuai dengan perkembangan berpikir manusia, sehingga sampai pada tingkat tertinggi, yaitu monoteisme.<sup>62</sup> Disebabkan dakwah islamiyah belum sampai ke Minangkabau, sejalan dengan teori di atas, kepercayaan yang dianut oleh orang Minangkabau kuno ialah animisme, dinamisme dan naturalisme.<sup>63</sup> Menurut M. D Mansoer orang Minang menyembah roh nenek moyang di gunung-gunung dan kuburan.<sup>64</sup> Bahkan dalam pepatah orang Minang sering disebut bahwa nenek moyangnya berasal dari gunung Merapi.<sup>65</sup> Di samping itu nenek moyang orang Minang juga memuja roh-roh nenek moyang mereka dengan mematuhi keputusan dan undang-undang mereka, dimana mereka telah mengeluarkan *sumpah satie*, sehingga siapa saja yang melanggar aturan itu akan terkena akibat sumpah yaitu sengsara dalam hidup dan akan punah.<sup>66</sup> Dari bukti sejarah tidak ditemukan data konkrit yang menunjukkan bahwa nenek moyang orang Minang sebagai penyembah berhala sebelum mereka menganut agama tauhid. Dalam konteks ini penulis tidak menemukan data konkrit atas kepastian agama yang dianut oleh nenek moyang orang Minang. Hal ini sejalan dengan sumber informasi sejarah Minang yang kebanyakannya berasal dari mitos dan *kaba*.

Sama halnya dengan nenek moyang orang Indonesia, dari sisi kepercayaan orang Minang seperti percaya pada benda-benda mati, menyembah roh nenek moyang mereka, percaya pada roh benda-benda yang jika tidak diikuti bisa mengakibatkan sakit dan mendatangkan kematian. Bahkan telah ada sejumlah ritual yang dilembagakan seperti prosesi penyambutan bayi, perkawinan dan kematian. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia telah beradab dan telah memiliki aturan hidup. Menurut Alwi Shihab, sisa-sisa peninggalan kuno tersebut dalam bentuk batu dan tempat peribadatan dapat ditemukan di Jawa Timur dan Sumatera.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup>Koentjaraningrat, *Metode-Metode Antropologi*, Jakarta: Univ. Jakarta, 1952, hal. 148-158.

<sup>63</sup>Animisme merupakan kepercayaan kepada roh-roh yang mendiami setiap benda, seperti kayu, batu, sungai, gunung dan lainnya. dinamisme kepercayaan terhadap segala sesuatu mempunyai kekuatan atau tenaga yang dapat mempengaruhi kejayaan atau kegagalan usaha manusia dalam mempertahankan hidup. Sementara naturalisme adalah kepercayaan bahwa tidak ada kekuatan selain dari alam.

<sup>64</sup>M.D Mansoer, dkk, *Sedjarah Minangkabau...*, hal. 33-34.

<sup>65</sup>*Dari mano asa tabik palito, dari tangling nan barapi, dari mano asa nenek moyang kito, dari lereng gunung marapi.* Menurut Sidi Gazalba bahwa adat Minangkabau telah terbentuk sejak 1000 tahun sebelum Masehi, dimasa pengembara Austronesia menemukan tanah subur di lereng gunung Merapi Kepercayaan. Sidi Gazalba, *Konflik dan Penyelesaian Antara Adat, Agama dan Pengaruh Barat*, Padang: t.t., 1969, hal. 12.

<sup>66</sup>Sidi Gazalba, *Konflik dan Penyelesaian...*, hal. 12.

<sup>67</sup>Alwi Shihab, *The Muhammadiyah Movement and It's Controversy with Cristian Missin in Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzy, *Membendung Arus: Respon Gerakan*

Bentuk aktual dari kepercayaan ini berupa mengultuskan suatu tempat yang dianggap keramat, meletakkan sesajen di tempat tersebut dengan harapan dan tujuan tertentu.<sup>68</sup> Nenek moyang orang Minang menyembah selain Tuhan karena agama apapun belum ada yang “sampai” kepada mereka. Penyembahan terhadap roh dan alam semesta berubah ketika agama sudah menyentuh mereka.

Sebelum kedatangan Islam, bahkan sebelum masuknya Budha dan Hindu ke wilayah Minangkabau, masyarakat Minangkabau telah mempunyai peradaban. Pada masa-masa awal, masyarakat Minangkabau menjadikan *alam* sebagai sumber inspirasi dan dasar dari falsafahnya. Menurut Muchtar Naim –sebagaimana dikutip Amir M.S- bahwa adat Minangkabau sebelum bersentuhan dengan Islam adalah adat yang praktis, tidak mengenal ajaran kosmologi-okultisme, yaitu pengetahuan tentang asal usul kejadian bumi, serta kejadian tentang kekuatan gaib.<sup>69</sup> Bahkan, mereka tidak mengenal ajaran spiritisme-animisme apapun. Ajaran tentang spiritisme-animisme adalah ajaran yang berhubungan dengan pemujaan terhadap roh nenek moyang, dan kepercayaan bahwa benda-benda alam seperti pohon, gua, gunung dan lain-lain mempunyai roh. Menurut Samry, kebudayaan Hindu-Budha dan Jawa-Hindu yang pernah masuk ke Minangkabau lenyap begitu saja tanpa meninggalkan bukti-bukti nyata yang berarti.<sup>70</sup> Dalam praktek sehari-hari, diduga pengaruh agama Hindu dan Budha di Minangkabau dapat dilihat dari sisi penamaan daerah seperti *Nagari Biaro* dari Biara, Pariangan berasal dari *Parahyangan*, dan dari sisi keberagaman seperti budaya pada saat kematian seperti *manigo hari* (3 hari), *menujuh hari* (7 hari), *maapek belas hari* (14 hari), *maampek puluh ampek hari* (44 hari) dan *manyaratuih hari* (100 hari).

### **b. Hindu dan Budha di Minangkabau**

Sejak abad pertama masehi telah terjadi hubungan perniagaan antara penduduk nusantara dengan bangsa yang menganut agama Hindu sehingga diduga melahirkan akulturasi budaya. Di antara hasil akulturasi tersebut adalah lahirnya kerajaan-kerajaan di nusantara seperti kerajaan Melayu di Muara Kampar yang diyakini sebagai kerajaan Minangkabau.<sup>71</sup>

*Muhammadiyah Terhadap Gerakan Penetrasi Kristen di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998, Cet. I, hal. 16-17.

<sup>68</sup>Tamrin Kamal, *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau*, Padang: Angkasa Raya, 2005, hal. 55.

<sup>69</sup>Amir MS, *Tanya Jawab Adat Minangkabau*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2002, hal. 61.

<sup>70</sup>Wannofri Samry, et al, Fenomena Pengaruh Hindu Di Minangkabau, dalam Prosiding -Seminar Nasional, *Agama, Adat, Seni dan Sejarah Di Zaman Milenial*, ISBN : 978-602-52255-1-2, hal. 371-375.

<sup>71</sup>Sidi Gazalba, *Konflik dan Penyelesaian...*, hal. 5.

Dilihat dari lintas sejarah, agama Hindu dan Budha masuk ke Minangkabau melalui dua cara. Pertama melalui cara non formal yaitu melalui jalan dagang dan kedua melalui jalan formal yaitu dengan jalan kekuasaan pihak yang memenangkan perang. Kedua pola tersebut sudah disepakati oleh ilmuan yang beritanya lebih banyak bersifat dugaan. Menurut Wannofri, Jika dilihat beberapa kajian sejarah Minangkabau mengenai periode sebelum Islam, agaknya terlalu banyak informasi yang diwariskan secara lisan sehingga beberapa fakta sejarah menjadi kabur. Bahkan fenomena masuknya Islam seakan melupakan perkembangan sejarah sebelumnya. Naskah-naskah setelah masuknya Islam, yang sudah ditulis dengan huruf Jawi/Arab Melayu umumnya bercerita mengenai Islam. Beberapa fakta sejarah sebelum Islam seakan tersembunyi dibawah arus.<sup>72</sup>

Agama Budha diduga masuk ke Minangkabau timur mulai dari tahun 500 masehi yang dibawa oleh nahkoda dan pedagang dari India.<sup>73</sup> Agama inilah yang mula-mula berkembang di Minangkabau timur.<sup>74</sup> Masuknya agama Budha karena kontak dagang antara orang Minang dengan saudagar India yang membeli dagangan berupa hasil bumi seperti lada dan cengkeh.

Agama Hindu dan Budha di Minangkabau banyak dianut oleh raja-raja dan kaum bangsawan saja walaupun mereka juga tidak memahami dan menghayati ritual serta ibadahnya. Mereka hanya mementingkan upacara-upacara dan ajaran yang mengangungkan dewa-dewa untuk kepentingannya, sementara masyarakat non bangsawan tidak banyak yang menganut agama ini meskipun ajarannya sampai ke masyarakat luas.<sup>75</sup> Dari semua agama yang ada dan berkembang hari ini di Minangkabau, agama Budha dan Hindu termasuk agama terkecil di Minangkabau dan pada umumnya dianut oleh orang yang bukan termasuk orang Minangkabau.

Kerajaan-kerajaan Budha yang datang dan berkembang di Minangkabau Timur menjadi pusat-pusat perniagaan di masa itu. Melayu tua dengan Muara Tembesi sebagai bandar utamanya di sebelah utara dan Sriwijaya tua dengan muara Sabak Jambi sebagai bandar utama di sebelah selatan. Secara prinsip tidak ditemukan peninggalan sejarah agama Budha di Minangkabau seperti candi dan tempat pemujaan lainnya seperti halnya di pulau Jawa. Akan tetapi ditemukan pengaruh budaya non artefak seperti

---

<sup>72</sup>Wannofri Samry, *et.al.*, *Fenomena Pengaruh Hindu...*, hal. 373.

<sup>73</sup>Agama Hindi masuk ke Minangkabau sekitar abad ke-5 M, disusul dengan Agama Budha sekitar abad ke-7 M hingga abad ke-10 M. Agama ini masuk dibawa dari pendatang dari Hindustan (India) dan dibawa oleh kerajaan-kerajaan yang mengekspansi daerah pulau Sumatera. Tamrin Kamal, *Purifikasi Ajaran Islam...*, hal. 56.

<sup>74</sup>Dt B. Nurdin yakub, *Minangkabau Tanah Pusaka...* hal. 22. Sementara menurut Amir Syarifudin pengaruh dan pengembangan agama Budha dalam tahapan ini diperkirakan berlangsung abad ke-IV M.

<sup>75</sup>Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Cet. IV, Bandung: Mizan, 1990, hal. 35.



budaya bahasa misalkan shalat diganti dengan sembahyang, nagari Pariangan yang berasal dari Dewa Parahiangan, melakukan tradisi *mandoa tigo hari, tujuh hari sampai 100 hari* yang diyakini menghibur roh jenazah pada moment tersebut.<sup>76</sup>

Tahap kedua penyiaran agama Budha di Minangkabau adalah ketika raja Adityawarman memerintah di Minangkabau pada tahun 1347-1375 M. Ia merupakan seorang pangeran dari Majapahit yang dilahirkan oleh seorang ibu yang berasal dari Melayu yang bernama Dara Jingga. Hubungannya dengan keraton Majapahit ialah karena raja Jayanegara yang menjadi raja kedua Majapahit merupakan anak dari saudara ibunya yang bernama Dara Petak. Dara Petak dan Dara Jingga adalah dua orang putri raja Melayu yang dibawa pulang ke Jawa oleh pasukan singosari dalam ekspedisi Pamalayu pada tahun 1275. Sebagai orang dekat dengan Keraton ia dididik di Pura Majapahit, kemudian diangkat menjadi pembesar kerajaan dan pernah menerima kepercayaan menjadi utusan ke Tiongkok.<sup>77</sup>

Dalam usaha perluasan kekuasaan ke pusat pulau Sumatera, Majapahit mengirimkan suatu ekspedisi ke Minangkabau. Dalam perang diplomasi, ekspedisi ini mengalami kekalahan. Dalam *tambo* perang diplomasi ini dilambangkan dengan adu kerbau, atas kemenangan adu kerbau tersebut, yang kemudian dinamai Minangkabau (menang kerbau). Menurut cerita *tambo*, cerita ini sebagai bagian dari asal penamaan Minangkabau dan dijadikan warisan informasi dari generasi ke generasi selanjutnya.

Sebagai penebus kekalahan pertama itu, Majapahit mengirimkan ekspedisi kedua dibawah pimpinan putra asal Melayu yaitu Adityawarman. Kedatangan pasukan Adityawarman diterima oleh pimpinan Minangkabau bukan dalam bentuk pertempuran, mengingat pasukan itu cukup besar, tetapi dengan siasat dan akal sehat. Dt Ketumanggungan dan Dt Perpatih Nan Sabatang menyerahkan alam Minangkabau dan mengangkatnya menjadi Yang Dipertuan. Datuk yang berdua itu menjadikannya sebagai *urang sumando* (ipar) dan mengawinkan dengan adiknya yang bernama Putri Reno Mandi. Peristiwa tersebut sebagai cikal bakal Minangkabau sebagai daerah taklukan dan jajahan Majapahit.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> mentara ritual menghadapi kematian seperti mengadakan kegiatan takziah sampai tiga hari, yang berlanjut hari ketujuh, lima belas hari, empat puluh hari, seratus hari, dan bahkan melakukan kegiatan di hari keseribu dan selanjutnya diyakini berawal dari agama HiSecara prinsip tidak ditemukan bentuk amalan yang berlandaskan ajaran agama Hindu dan Budha yang hari ini masih dipraktekkan oleh masyarakat Minang. Penamaan nama daerah juga tidak bisa dipastikan juga berasal dari agama Hindu dan Budha. Penulis berpendapat bahwa penisbahan nama-nama tersebut juga diduga sebagai satu yang kebetulan berdekatan. Sendu dan Budha meskipun dari sisi prakteknya berbeda.

<sup>77</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 128.

<sup>78</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 130.

Sebagai seorang raja yang berada dibawah pengaruh Majapahit, ia diperintahkan untuk melebarkan kekuasaannya ke pedalaman Sumatera secara masif agar Majapahit bisa merebut pundi-pundi perdagangan lada di Minangkabau, yang sekaligus sebagai wadah mengembangkan agama Budha dan membendung perkembangan agama Islam yang sudah mulai masuk ke daerah itu.

Meskipun raja Adityawarman sudah berkuasa di Minangkabau, namun ia tetap *urang sumando*.<sup>79</sup> Menurut pandangan orang Minangkabau sebagai *urang sumando* kekuasaan di rumah isteri hanya sebatas bendul pintu dan di luar, sedangkan kekuasaan tetap berada di tangan *mamak rumah* (keluarga laki-laki istri/paman). Ini berarti bahwa Adityawarman ditempatkan pada tempat yang lebih terhormat sebagai “Yang Dipertuan”, tetapi kekuasaan praktis berada di tangan dua datuk, yaitu Dt Perpatih sebagai perdana menteri dan Dt. Ketumanggungungan sebagai senopati. Pembagian wewenang seperti tersebut di atas sesuai dengan pepatah adat: “kata raja kata melimpahkan, kata penghulu kata menyelesaikan”.

Setelah berakhirnya kekuasaan Adityawarman di Minangkabau, maka tidak ada lagi yang melanjutkan kekuasaannya. Dapat dipastikan bahwa tidak lama sesudah Adityawarman, daerah Minang telah ditinggalkan oleh penjajahnya. Dalam waktu kekosongan, antara pemerintahan Adityawarman dengan kedatangan Belanda, masuknya agama Islam ke Minangkabau. Dengan masuknya agama Islam ke Minangkabau, maka secara perlahan kebudayaan Hindu/Budha lenyap dari Minangkabau tanpa meninggalkan pengaruh yang berarti terhadap kebudayaannya.

Minangkabau dengan kebudayaannya telah ada sebelum datangnya Hindu dan Budha memasuki wilayah nusantara dan kebudayaan Minangkabau, secara khusus, telah mencapai bentuknya yang terintegrasi dan kepribadian yang kokoh. Oleh karena itu kebudayaan luar yang datang tidak mudah memasukkan pengaruhnya ke masyarakat Minang. Penerimaan kebudayaan dari luar berjalan secara selektif dan ajaran yang bertentangan dengan dasar falsafah adatnya tidak akan dapat bertahan di Minangkabau.<sup>80</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas dapat dipahami bahwa agama Hindu dan Budha datang dan pergi dari Minangkabau dalam keadaan damai. Kehadirannya tidak mempengaruhi tatanan beragama dan sosial kemasyarakatan Minangkabau. Kedua agama ini terkesan eksklusif sehingga pengaruh agama ini secara signifikan hanya pada tingkat suprastruktur yang dipertahankan oleh kelompok penguasa. Sementara mayoritas masyarakat

---

<sup>79</sup>Dalam pepatah Minang dikenal satu ungkapan “*sumando bak abu diateh tunggua*” (semenda ibaratkan abu yang hinggap di atas tunggul). Pepatah ini menunjukkan bahwa seorang semenda tidak memiliki kekuatan di rumah seorang isteri dan sangat mudah “dibuang” jika tidak dibutuhkan lagi.

<sup>80</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal.128.

tidak memahami dengan baik pemikiran filosofis dan teologis Hindu-Budha, orientasi mereka lebih besar terhadap aspek estetika ketimbang spekulasi intelektual dan dimensi metafiksiknya. Paling tidak ada lima faktor yang bisa dikategorisasikan sebagai *first factor* ketidakmampuan agama Hindu dan Budha mempengaruhi keberagamaan orang Minang. Pertama, agama itu dibawa dari Majapahit ke Minangkabau oleh para “penjajah” yang menimbulkan citra dan kesan yang kurang simpatik bagi masyarakat. Kedua sekalipun Aditiawarman dapat menguasai wilayah ini, tetapi otoritas kekuasaannya lebih merupakan simbolitas saja, ia tidak memiliki kekuasaan yang substantif, sehingga ia tidak bisa bersentuhan dengan masyarakat Minang yang tinggal di wilayah-wilayah terpencil terutama Luhak Nan Tigo, yang merupakan wilayah kultural utama masyarakat Minangkabau. Ketiga, motifasi politik Aditiawarman sebagai penguasa lebih besar ketimbang motifasi agama, sehingga perhatiannya terhadap aktivitas konversi agama tidak memadai kalau tidak ingin dikatakan tidak ada sama sekali, sehingga ia tidak menyiapkan juru dakwah yang profesional ke arah itu. Keempat keterikatan orang Minang terhadap perilaku adat lamanya cukup mendominasi segenap aktivitas kehidupan mereka, sehingga sulit untuk dimasuki oleh sistem baru yang tidak relevan dengan akar budaya sosial masyarakatnya. Kelima, sistem kasta yang tercermin dalam kedua agama tersebut cukup kontradiktif dengan akar budaya Minang yang lebih cenderung demokratis.

Demikianlah sejarah masuknya agama Hindu dan Budha ke Minangkabau. Secara prinsip kedua agama ini datang ke Minangkabau lebih banyak dilatarbelakangi oleh faktor dagang sehingga ketika perdagangannya berakhir maka berakhir pula kekuasaan agamanya di Minangkabau. Pada bagian selanjutnya dibahas masuknya Islam ke Minangkabau.

## 2. Masuknya Islam ke Minangkabau

Ahli sejarah tidak sepakat dalam penentuan waktu pasti kedatangan agama Islam ke Minangkabau. Namun dari beberapa literatur, dapat disimpulkan bahwa Islam masuk ke Minangkabau berkisar antara abad ke-7<sup>81</sup> hingga abad ke-13 Masehi.<sup>82</sup> Dengan meneliti literatur yang berkembang dan beberapa hasil pertemuan ilmiah yang berhubungan dengan Islam di Minangkabau dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa masuk dan berkembangnya Islam di Minangkabau melalui tiga tahap yaitu: melalui perdagangan yang dibawa oleh saudagar Islam yang berkunjung ke Minangkabau dan menyebarkannya secara diam-diam dan tidak terencana. Kedua melalui pengaruh dan kekuasaan aceh di pesisir barat Minangkabau

---

<sup>81</sup>Hamka, *Antara Fakta dan...* hal. 58-59; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 31.

<sup>82</sup>Amura, *Sejarah Islam di Minangkabau*, Majalah Kebudayaan Minangkabau, No. 11, Januari 1980, hal. 4.

yang menyiarkan agama. Ketiga melalui penguasa Minangkabau sendiri yang menyiarkan secara teratur dan terencana.<sup>83</sup> Dari ketiga cara masuknya Islam ke Minangkabau, maka cara ketiga yang paling lancar jika dibandingkan cara yang lainnya.

Tahap pertama yaitu melalui jalan dagang. Disebabkan sifat keterbukaan suku bangsa Minangkabau serta memiliki komoditi dagang yang dibutuhkan berbagai bangsa di dunia sehingga mengundang kedatangan saudagar-saudagar untuk memasuki dan mengembangkan pengaruhnya di Minangkabau.<sup>84</sup> Pada abad ke VII M. Pedagang-pedagang yang berasal dari Persia, Arab dan Gujarat telah banyak mendatangi perdagangan lada di Minangkabau sebelah timur. Pada waktu itu pedagang-pedagang yang datang dari Persi, Arab maupun gujarat telah memeluk agama Islam.<sup>85</sup>

Pada pertengahan abad ke-7 masehi agama Islam sudah mulai memasuki Minangkabau. Namun pada waktu itu perkembangan Islam di Minangkabau belum terencana bahkan dapat dikatakan usaha yang kebetulan saja, karena adanya pedagang-pedagang yang beragama Islam datang ke Minangkabau. Pengaruh Islampun hanya terbatas di daerah yang dikunjungi pedagang Islam, yaitu di sekitar kota-kota dagang di pantai Timur Sumatera. Masuknya agama Islam baik yang secara langsung dibawa oleh pedagang Arab maupun dibawa oleh pedagang India atau lainnya. Artinya Islam masuk ke Minangkabau bukan disampaikan secara langsung oleh para juru dakwah yang datang dari Arab.<sup>86</sup>

Sesuai dengan sifat seorang muslim yang merasa terpenggil untuk berdakwah secara berkelanjutan, maka tidak mustahil pada masa itu telah berlangsung penyiaran agama secara tidak resmi, baik melalui pergaulan maupun perkawinan. Penyiaran Islam melalui perdagangan ini dapat dipahami dari penggunaan kata *labai* untuk guru atau pengajar agama sampai waktu ini. Kata tersebut berasal dari kata "*Illepai*" dari bahasa Tamil yang berarti saudagar.

---

<sup>83</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal.133-135.

<sup>84</sup>Diperkirakan pada abad ke-6 M, Minangkabau telah terkenal sebagai daerah yang produksi lada sehingga membuat para pedagang dari berbagai bangsa seperti India, Cina dan Arab datang untuk berdagang. Pada saat yang sama beberapa pedagang memberitakan mengenai keelokan negeri Minangkabau, seperti It sing seorang pendeta Budha menyebutkan bahwa ia pernah singgah di sebuah tempat di Minangkabau Timur. Rasjid Manggis, *Minangkabau: Sejarah Ringkas dan Adatnya*, Padang: Sridarma, 1971, hal. 50; MD Mansoer, *Sejarah Minangkabau...*, hal.41.

<sup>85</sup>Tentang masuknya Islam ke Melayu Sumatera melauai saudagar dan da'i secara perorangan sudah mulai pada masa pemerintahan daulat Umawiyah, seperti diungkapkan. Syalabi dalam *Mausu'ah fi Tariki al Islami wa Hadarah Islamiyah II*, hal. 112.

<sup>86</sup>Duski Samad, "Tradisionalisme Islam di Minangkabau: Dinamika, Perubahan dan Kontinuitasnya", dalam *Tajdid...* hal. 120.

Salah satu versi sejarah juga menyingkap bahwa keharuman rempah ratus di Sumatera telah mengundang Khalifah Umar bin Abdul Aziz untuk mengirim surat kepada raja Sriwijaya di Jambi yang bernama Sri Maharaja Lokitawarman dan mengajarkannya beragama Islam. Raja ini akhirnya menganut agama Islam pada tahun 99 H/718 M. Akan tetapi raja Sriwijaya ini hancur di tangan Tiongkok dan digantikan oleh Sriwijaya (Palembang) yang beragama Budha. Menurut Mansoer, perkembangan Islam sesudah itu tidak diketahui lagi dan bahkan diberitakan bahwa Islam lenyap dari bumi Indonesia selama empat abad yaitu sejak tahun 730 M sampai 1128 M karena situasi politik Arab dan kemarahan kerajaan Cina.<sup>87</sup>

Uraian di atas mengisyaratkan bahwa orang Minang telah beragama Islam sejak abad pertama hijriyah ketika Khalifah Bani Umayyah yang sampai ke Minangkabau timur dan sebagian orang Minang diduga telah menganut agama Islam. Hal ini memberi petunjuk bahwa mula-mula penyiaran, yang mengajarkan agama Islam adalah para saudagar yaitu pada masa ramainya perdagangan lada di Minangkabau timur yang diperkirakan berlaku pada abad ke VII M atau awal abad ke VIII M.<sup>88</sup> Bahkan menurut Hamka, pada tahun 684 M sudah didapati suatu kelompok masyarakat Arab di Minangkabau yang notabene mereka beragama Islam.<sup>89</sup> Hal ini berarti bahwa 42 tahun setelah Nabi Muhammad SAW wafat, orang Arab sudah mempunyai perkampungan di Minangkabau. Sehubungan dengan itu Hamka memperkirakan bahwa kata Pariaman,<sup>90</sup> nama salah satu kota di pesisir barat Minangkabau berasal dari bahasa Arab, *barri aman* yang berarti tanah daratan yang aman sentosa. Selanjutnya diduga pula bahwa orang-orang Arab di samping berdagang juga berperan sebagai juru dakwah yang giat melakukan dakwah Islam, sehingga pada waktu itu diperkirakan sudah ada orang Minangkabau yang memeluk agama Islam.

Penyiaran agama Islam tahap kedua berlaku pada saat pesisir barat Minangkabau berada dibawah pengaruh Aceh. Aceh adalah salah satu bagian

---

<sup>87</sup>M.D. Mansoer, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Minangkabau*, disampaikan dalam Seminar Islam di Minangkabau, t.tp, t.p, 1969, hal. 10; A. A. Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 25.

<sup>88</sup>MD Mansoer, *Sedjarah Minangkabau...*, hal. 134. Tidak ditemukan budaya yang diwarisi dari peninggalan Islam pada periode ini baik budaya berupa ide, aktifitas maupun artefak. Bahkan tidak ada catatan sejarah yang menyatakan tentang orang yang pertama kali masuk agama Islam.

<sup>89</sup>Pendapat ini juga dikemukakan Hamka dengan mengutip Sir Thomas Arnold yang juga mengutip dari W.P. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago and Malacca*, dikumpulkan dari sumber China, 1880.

<sup>90</sup>Pariaman merupakan salah satu kabupaten/kota yang ada di Sumatera Barat. Daerah ini berada di pesisir pantai yang merupakan daerah yang sangat memungkinkan di kunjungi oleh para pendatang dari daerah dan negara lain. Sementara Pariaman yang berasal dari *barri* dan *aman* juga tidak ditemukan data yang pasti tentang tentang itu.

pulau Sumatera yang lebih dahulu masuk Islam, karena letaknya di pintu terdepan yang lebih dulu dapat kemungkinan untuk menerima pengaruh dari luar. Pada abad ke XV, seluruh pesisir barat Minangkabau telah berada di bawah pengaruh politik dan ekonomi Aceh.<sup>91</sup>

Sebagai umat yang berasal dari wilayah Indonesia yang lebih dahulu memeluk Islam, saudagar juru dakwah Aceh giat menyiarkan Islam di daerah pesisir yang telah menjadi daerah pengaruh Aceh. Dapat disimpulkan bahwa pengislaman Minangkabau secara besar-besaran dan terencana terjadi setelah pesisir di bawah pengaruh Aceh.

Salah seorang putra Minangkabau asal Koto Panjang Pariaman bernama Burhanuddin, pergi ke Aceh untuk menuntut ilmu agama Islam dari Syekh Abdur Ra'uf. Sepulangnya dari Aceh ia mengajarkan agama Islam secara teratur dan mengambil tempat di Ulakan. Perguruan ini dikunjungi oleh orang-orang Minangkabau dari seluruh pelosok negeri. Melalui murid-murid syekh Burhanuddin ini Islam semakin merata berkembang sampai ke darek. Dari kejadian ini muncul pepatah adat: "*Syarak mandaki adat manurun*" (Islam mendaki dari pesisir, dan adat datang dari daerah daratan) yang berarti bahwa agama Islam mula-mula berkembang di pesisir kemudian meluas ke *darek*. Karena *darek* mempunyai tempat yang lebih ketinggian letaknya dari pesisir. maka diibaratkan dengan kata "*syarak mendaki*". Adat berasal dari *darek* dan berkembang ke pesisir, hingga dikatakan "*adat menurun*"<sup>92</sup>

Di bagian lain masuknya Islam ke Minangkabau melalui pesisir timur berkembang pula ajaran Islam dan meluas sampai ke *darek* (daratan). Hal ini dapat terjadi karena adanya hubungan antara alam Minangkabau dan Malaka. Sebagai tanah asal dengan rantaunya, berlangsung saling kunjungan antara Minangkabau dengan Malaka. Dalam abad ke XIV M. Islam sudah merata berkembang di Malaka. Seseorang yang berasal dari Siak (Minangkabau Timur) bernama Syekh Labai Panjang Janggut, setelah mempunyai pengetahuan yang cukup tentang agama Islam di Malaka, pulang ke Siak dan mengajarkan agama Islam disana. Karena kepintarannya menyiarkan agama, maka dalam waktu yang cepat banyak orang yang mengikuti ajaran yang dibawanya kemudian ia bersama murid-muridnya masuk kebagian dalam Minangkabau untuk menyiarkan agama. Dalam waktu yang cepat banyak pengikut-pengikutnya, oleh karena guru itu berasal dari Siak, maka orang yang telah menerima pengetahuan agama itu dikatakan telah terpengaruh oleh orang Siak. Selanjutnya orang yang mempunyai pengetahuan agama dan mengajarkannya disebut "orang siak". Sampai saat sekarang ini kata "*urang siak*" dipergunakan sebagai istilah untuk orang yang mempunyai ilmu agama

<sup>91</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal.134.

<sup>92</sup> Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Islam...*, hal. 16; Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 135.

Islam. Hal ini menunjukkan adanya penyebaran agama Islam melalui arah timur.<sup>93</sup>

Perkembangan dan penyiaran Islam tahap tiga berlaku pada waktu kekuasaan kerajaan Islam di Pagaruyung. Islam lebih dahulu masuk dan berkembang di daerah pesisir yang merupakan daerah rantau Minangkabau. Dari daerah pesisir itu agama Islam mendaki dan berkembang di wilayah Agam atau Minangkabau bagian *darek*. Walaupun di pusat kerajaan yaitu Pagaruyung raja masih beragama Budha, tetapi sejak awal abad ke XV M, sebagian daerah Minangkabau telah memeluk agama Islam.

Setelah raja Anggawarman Mahadewa memeluk agama Islam dan mengganti namanya menjadi Sultan Alif, maka secara resmi Islam telah masuk di istana Pagaruyung. Dengan berkuasanya Islam di istana raja, besar sekali pengaruhnya terhadap perkembangan Islam di Minangkabau dan semenjak itu Minangkabau resmi memeluk agama Islam.<sup>94</sup> Meskipun raja telah menganut agama Islam, tidak berarti seluruh wilayah telah dikuasai Islam dan penduduknya telah mengamalkan Islam. Bahkan masih banyak ajaran Hindu dan Budha yang diamalkan masyarakat Minang.

Pada masa selanjutnya berkembang semangat beragama yang diajarkan oleh guru tarikat. Di Pariaman Syekh Burhanuddin (w. 1697 M) setelah belajar agama selama 14 tahun ke Aceh kepada Syekh Abd. Rauf. Ia mengajarkan paham tarikat Syatariyyah kepada pengikutnya dan di Nagari Cangkiang Kabupaten Agam, Tuanku Nan Tuo yang lebih dikenal dengan Tuanku Cangkiang mengajar paham tarekat *wihdatul wujud* yang berkeyakinan bahwa alam ini bagian dari Tuhan, laksana ombak yang merupakan bagian dari laut.<sup>95</sup> Dari dua model tarikat tersebut, paham Tuanku Cangkiang lebih cepat tersebar karena lebih dekat dengan agama lama (Budha yang menyatakan dalam diri manusia ada Tuhan dan juga paham ini tidak memberatkan dalam mengerjakan ibadah).

Pengamalan agama yang memungkinkan terjadinya sinkritisme antara agama Islam dan pengalaman agama Budha dan bahkan kaum adat tetap mempertahankan ketentuan adatnya dan tidak tertutup kemungkinan agama Islam ditinggalkan ketika bertentangan dengan adat.

Dalam bidang ketuhanan, orang Minang dapat menerima ajaran Islam dengan baik karena adat tidak memiliki konsep yang jelas tentang ketuhanan

<sup>93</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 135. Pemakaian *urang siak* di Minangkabau, pada saat sekarang, lebih banyak digunakan untuk tokoh agama yang menetap di kampung-kampung yang pada umumnya ilmu yang diperolehnya hanya sebatas kebutuhan minimal beragama, seperti bisa mengimami shalat lima waktu, bisa memimpin doa, bisa menyelenggarakan jenazah meskipun mereka tidak mendalami agama secara komprehensif.

<sup>94</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 136.

<sup>95</sup>Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Panji Mas, 1985, hal. 2.

tersebut. Adat lebih banyak mengatur persoalan kemasyarakatan yang ketika Islam masuk berpotensi terjadi konflik. Mula-mula konflik itu tidak begitu tajam karena strategi dakwah pada masa itu lebih mementingkan penerimaan Islam oleh masyarakat Minangkabau. Namun apabila pengajaran Islam semakin mendalam dan menyinggung masalah kemasyarakatan, konflik antara ajaran Islam dan adat Minangkabau semakin memuncak sehingga sulit dihindari. Fikih Islam dengan kebudayaan Arab berhadapan dengan kebudayaan Minangkabau yang jauh berbeda. Asas peraturan adat ialah sistem nasab ibu, dimana nasab ibu menentukan sistem perkawinan, tempat tinggal, hubungan kekeluargaan, pergaulan dan fungsi anggota keluarga, dan pewarisan.<sup>96</sup>

Demikian sejarah Islam di Minangkabau yang berlangsung sampai datangnya masa revolusioner yaitu ketika masa Paderi di awal abad ke-19. Islam diterima masyarakat Minang dan orang Minang semakin hari semakin banyak menganut agama Islam dan pada waktu yang sama ajaran Hindu dan Budha semakin ditinggalkan oleh orang Minang.

### 3. Minangkabau Pasca Paderi Sampai Hari ini

Abad ke-19 Masehi adalah abad yang paling menentukan dalam sejarah dan kebudayaan Minangkabau. Dalam abad ini bukan saja telah terjadi rangkaian upaya pemurnian dan pembaharuan terhadap akidah dan pengamalan adat dan syarak, tetapi juga telah terjadi campur tangan kaum kolonialis Hindia Belanda mengadu domba kaum adat dan kaum agama, yang sama-sama menganut agama Islam. Gerakan ini dikenal dengan gerakan Paderi.<sup>97</sup>

Gerakan Paderi di Sumatera Tengah adalah revolusi intelektual dan sebuah batas sejarah yang menentukan perkembangan Minangkabau. Menurut Rozi, di dalamnya ada elemen-elemen fanatisme, kesalehan, resistensi terhadap kolonialisme, dan juga negosiasi budaya.<sup>98</sup> Kompleksitas persoalan dalam Paderi sehingga dianggap sebagai pembaharuan pertama di Indonesia.

Para ilmuwan berbeda pendapat tentang faktor yang melatarbelakangi munculnya gerakan Paderi, diantaranya kecemburuan sosial bagi guru-guru

---

<sup>96</sup>Sidi Gazalba, *Konflik dan Penyelesaian...*, hal.31.

<sup>97</sup>Ada beberapa kemungkinan asal *muasaal* kata Paderi. Ada yang menghubungkan istilah Paderi dengan gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh pendeta Katolik atau Kristian. Dalam konteks Minangkabau ia ditujukan kepada ulama Islam yang tergabung dalam satu gerakan yang bernama Paderi.

<sup>98</sup>Safwan Rozi, Negosiasi Islam Kultur dalam Gerakan Paderi Rao di Sumatera Tengah (1820-1833), dalam Jurna *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 6, Nomor 1, Juni 2012, hal. 85.



agama,<sup>99</sup> faktor ekonomi,<sup>100</sup> dan faktor agama sebagai unsur dominan.<sup>101</sup> Namun dari berbagai latar belakang tersebut, gerakan Paderi telah menimbulkan konflik dan krisis kemasyarakatan Minangkabau. Gerakan Paderi yang militan bukan hanya mengutuk praktek-praktek bid'ah dan khurafat, akan tetapi juga langsung membasminya dengan kekuatan fisik.<sup>102</sup> Upaya tersebut tentu mendapat tantangan dari kaum adat sebagai pemilik otoritas adat dan kebudayaan yang sudah diwarisi secara turun temurun. Bahkan dalam catatan Taufik Abdullah, pertentangan antara kaum agama dengan kaum adat tanpa sengaja menciptakan isu baru yaitu keretakan-keretakan di kalangan masyarakat Minangkabau. Sampai akhirnya kedua belah pihak mencapai proses ke arah perdamaian yang secara tiba-tiba sebagai akibat campur tangan Belanda pada tahun 1921 M.<sup>103</sup>

Pelopor pembaharuan ini adalah tiga orang haji yang baru pulang dari Mekah. Mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumanik, Haji Piobang yang bekerjasama dengan beberapa ulama pengikut Tuanku Tuo seperti Tuanku Mansiangan, Tanku Lintau dan Tuanku Nan Renceh. Dakwah mereka mendapat sambutan beberapa ulama lain sehingga terbentuk satu pergerakan yang disebut dengan *Harimau Nan Salapan*.<sup>104</sup> Peran dari *Harimau Nan salapan* ini sangat penting dalam melakukan pembaharuan Islam di Minangkabau. Di bawah pimpinan Malin Basa yang kemudian lebih dikenal dengan nama Imam Bonjol didirikanlah sebuah perguruan di Bonjol yang akan menjadi pusat penyebaran mazhab Hanbali di Minangkabau.

Gerakan ini merupakan pembaharuan Minangkabau yang dimulai tahun 1803 hingga 1821 M. Penyebab muncul gerakan ini karena ditemukan pengalaman Islam yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti banyaknya praktek mengadu ayam, minum tuak dan mengisap ganja serta mencuri yang sebagiannya dilakukan oleh tokoh adat seperti datuk. Sejak abad ke-19

---

<sup>99</sup>Schrinke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1973, hal.14

<sup>100</sup>Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Ninetheen Century*, Modern Asian Studies, Vol 8 No.3 tahun 1974.

<sup>101</sup>Adrianus Khatib, *Kaum Paderi dan Pemikiran Keagamaan di Minangkabau* dalam Disertasi pada Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1991, hal. 119-120.

<sup>102</sup>Taufik Abdullah, *Schools and Politics...*, hal. 5.

<sup>103</sup>Taufik Abdullah, *Adat and Islam: an Examination of Conflict in Minangkabau*, Indonesia 2, October, 1966, hal. 117.

<sup>104</sup>Muhammad Rajab, *Perang Paderi di Sumatera Barat*, Jakarta: Balai Pustaka, 1964, hal. 9. *Harimau Nan Salapan* merupakan sekelompok pejuang yang terdiri dari delapan orang tuanku. Mereka itu adalah Tuanku di Kubu Sanang, Tuanku di Koto Ambalau, Tuanku di Ladang lawas, Tuanku di Padang Luar, Tuanku di Galung, Tuanku di Lubuk Aur, Tuanku Nan Renceh dan Tuanku Haji Miskin. Ahmad Darbi B, Syekh Ahmad Khatib Minangkabawi dan Ide-Ide Pembaharuannya, dalam *Jurnal An-Nida'*, Pekanbaru: PUSLIT IAIN SUSQA edisi CXXVII tahun XXII, Pebruari-Maret 1999, hal.17.

semakin berkembangnya tarekat yang menurut Paderi, sudah menyimpang dari ajaran Islam.

Dalam perkembangannya, hingga akhir abad ke-18 ajaran Islam yang murni belum banyak diamalkan. Raja-raja masih mempercampuradukkan ajaran Hindu dengan agama Islam, banyak guru masih berkhidmat kepada kuburan yang dipandang keramat dan orang awam tidak peduli dengan agama. Ajaran tarekat yang mendorong pengikutnya mensucikan batin dengan mendekati diri kepada Allah belum mampu memajukan Islam di Minangkabau, kedudukan ulama dalam pemerintahan Pagaruyung hanya sebatas alat kekuasaan pemerintah. Raja ibadat serataf dengan raja adat dan raja alam, sedangkan pada peringkat nagari ulama diposisikan sebagai orang yang empat jenis.<sup>105</sup>

Gerakan Wahabi yang semangati oleh Muhammad Ibn Abdul Wahab (1115-1206 H/1703-1792 M) merupakan gerakan pemurnian yang berpengaruh di dunia Islam. Walaupun para pelopor gerakan mengklaim bahwa mereka bukanlah sebuah mazhab atau kelompok Islam baru, tetapi hanya melakukan seruan dakwah untuk mengimplementasikan ajaran Islam yang benar,<sup>106</sup> namun gerakan ini disebut-sebut sebagai payung bagi gerakan purifikasi Islam yang muncul di beberapa belahan dunia Islam. Inti gerakan ini tidak saja menyerukan kembali kepada syari'at dan firman Allah, tetapi juga menyerukan untuk kembali ke ajaran rasulullah dan sahabatnya yang paling fundamental.<sup>107</sup> Menurut Fazlurrahman, gerakan keagamaan Islam lebih mengedepankan pemurnian keimanan dari elemen-elemen yang tumbuh secara degradatif dan menegaskan penilaian yang tegas, independen dan orisinal menyangkut persoalan agama.<sup>108</sup> Menurut Azra, gerakan Wahabi bisa dipandang sebagai salah satu bentuk fundamentalisme Islam.<sup>109</sup>

Gerakan Wahabi mengandung dimensi politik karena mereka bersekutu dengan keluarga Ibnu Sa'ud sebagai penguasa Arab ketika itu. Gerakan ini sangat menolak tasawuf, menolak pengeramatan kuburan orang-orang suci, menolak ketaatan mutlak kepada perantara antara hamba dengan Tuhan, ingin menjauhi segala hal yang dianggap bid'ah dan sesuatu yang sifatnya inovasi yang tidak berasal dari Al-Qur'an dan sunnah. Ketika Haji Miskin, Sumanik, dan Piobang selesai menunaikan ibadah haji (dan kebetulan mereka menyaksikan pendudukan dan gerakan Wahabi atas Mekkah) maka mereka

---

<sup>105</sup>Orang yang tergolong empat jenis adalah alim, ulama, cerdik dan pandai. Hamka, *Islam dan Adat...*, hal.13.

<sup>106</sup>John O. Voll, *Wahabiyyah*, dalam Mircea Eliade (ed.al) *The Encyclopedia of Religion*, New York: Mac Millan Company, 1993, hal. 313.

<sup>107</sup>Gusti Adnan, *Kamus Minangkabau...*, hal. 79.

<sup>108</sup>Fazlurrahman, *Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1987, hal. 113-128.

<sup>109</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur...*, hal. 109. Fundamentalisme agama berarti gerakan keagamaan yang cenderung memperjuangkan agama secara radikal yang kadangkala terkesan tidak memperhatikan kultur dan kebiasaan satu masyarakat.

merasa terpenggil untuk memperkenalkan tata tertib baru. Haji Miskin menyampaikan pesan dalam khutbah di pasar-pasar nagari (=desa). Namun para penjudi dan penyabung ayam yang melakukan aktifitas di pasar tersebut tidak ada yang mengindahkannya, sehingga kemarahan haji Miskin memuncak dengan membakar pasar Pandai Sikek.

Gerakan Paderi di Pandai Sikek akhirnya pindah ke daerah Kamang dengan tokoh Tuanku Nan Renceh. Di bawah pimpinan Tuanku nan Renceh Gerakan Paderi semakin memperlihatkan radikalismenya dengan tertib puritanisme baru diperkenalkan. Simbol-simbol keislaman dimasukkan ke dalam lembaga nagari dan diharuskan menjadi bagian dari kehidupan nagari. Khatib dan imam menjadi bagian penting dalam dewan nagari.

Gerakan Paderi umumnya mendapat dukungan dari para ulama Minangkabau. Namun penggunaan kekerasan oleh Tuanku Nan Renceh dan teman-temannya membuat beberapa ulama menarik dukungannya terhadap pembaharuan ini seperti Tuanku Nan Tuo di Koto Tuo. Konsekwensinya Koto Tuo diserang terus menerus hingga tahun 1821 saat Belanda mulai melibatkan diri dalam masalah ini.<sup>110</sup> Belanda ibaratkan “juru selamat” yang datang ke Minangkabau dan memberikan angin segar kepada kaum adat dalam menghadapi radikalisme kaum Paderi yang ingin meruntuh bangunan adat yang telah lama terbangun.

Setelah mengalami konflik berkepanjangan yang disusul perang saudara yang dahsyat antara tahun 1803 sampai tahun 1821, dan dilanjutkan dengan perang Minangkabau antara tahun 1821 sampai tahun 1838 untuk menghadapi kolonial Hindia Belanda,<sup>111</sup> pada tahun 1832 Tuanku Imam Bonjol memberikan fatwa *ishlah* yang menjadi dasar untuk pengembangan ajaran *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*,<sup>112</sup> *Syarak Mangato*

---

<sup>110</sup>Gusti Adnan, *Kamus Minangkabau...*, hal. 79.

<sup>111</sup>Hamka, *Sejarah Minangkabau dengan Islam*, Fort de Kock: Miratul Ikhwan, 1929, hal. 113. Karena terjadinya perbenturan kedua kekuatan di Minangkabau –antara kekuatan paderi yang berusaha dengan sekuat tenaga menyebarkan agama Islam secara murni dengan kekuatan Belanda yang ingin meluaskan pengaruhnya di Minangkabau– maka terjadilah ketegangan dan akhirnya terjadi perang antara kaum paderi dengan Belanda di Minangkabau. Pada akhirnya rakyat Minangkabau melihat bahwa kekuatan Belanda tidak hanya ditujukan kepada gerakan kaum Paderi saja, maka pada tahun 1833 rakyat Minangkabau secara keseluruhannya juga mengangkat senjata melawan pihak Belanda. Tetapi karena kecurangan dan kelicikan yang dilakukan pihak Belanda akhirnya peperangan itu dapat dimenangkan Belanda, dalam arti kata semenjak tahun 1837 itu seluruh daerah Minangkabau jatuh ke bawah kekuasaan pemerintah Hindia Belanda. <http://www.minangkabau.info/>. Diakses tanggal 16 Mei 2018.

<sup>112</sup>Sebuah ulasan singkat padat tentang sejarah konsep “Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah ini dapat dilihat dalam Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau*, Padang: PPIM, 2003, hal. 8-10.

*Adat Mamakai*<sup>113</sup> yang kemudian dilengkapi dengan *Alam Takambang Jadi Guru*- sebagai nilai dasar dalam menata masyarakat Minangkabau. Fatwa Tuanku Imam Bonjol ini kemudian dikukuhkan dalam Sumpah Satie Bukit Marapalam pada tahun 1837 di Bukit Pato Batusangkar.<sup>114</sup> Peristiwa ini merupakan titik klimak proses integrasi nilai-nilai ajaran Islam dengan budaya Minangkabau. Kesepakatan antar ninik mamak dan alim ulama di Bukit Marapalam dalam perang Paderi di abad ke-19 dahulu telah melahirkan rumusan mengenai relasi adat dengan Islam.

Pergumulan itu merupakan suatu proses penyesuaian antara adat dan agama Islam, dan bukan suatu proses untuk saling menyingkirkan. Karena, kedua aturan itu sama-sama dianggap baik dan berguna bagi masyarakat Minangkabau. Setelah Perang Paderi (1821 M), hubungan antara adat Minangkabau dengan agama Islam dipertegas dengan ungkapan yang sampai saat ini menjadi pegangan bagi masyarakat Minangkabau: *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato Adat Mamakai*.<sup>115</sup> Perang Paderi merupakan *aia gadang nan maubah tapian tampek mandi*<sup>116</sup> masyarakat Minangkabau dengan menempatkan syariat Islam sebagai sumber ajaran yang membimbing dan mengatur semua segi kehidupan.

Masuknya syariat dalam tatanan adat, membuktikan terjadinya transformasi sosial dalam kultur masyarakat Minangkabau. Transformasi sosial ini menjadi acuan masyarakat Minangkabau untuk menstrukturisasi bagan sosial. Kontribusi Islam dalam hal ini adalah mencairkan kebekuan format adat dalam otoritas kekuasaan raja. Syariat mengonstruksi ulang adat ke arah yang lebih fleksibel, sehingga adat dapat mengalami perluasan-perluasan dalam menghadapi perubahan masyarakat. Falsafah adat yang berlandaskan syariat, membentuk *mode of religiosity* masyarakat

---

<sup>113</sup>Frasa *syarak mangato adat mamakai* ini selain terdapat dalam berbagai buku tentang pepatah petiti adat Minangkabau, juga tercantum dalam dictum kedua ketetapan Musyawarah Besar IX LKAAM Sumatera Barat nomor TAP-10/MUBES/ IX LKAAM/SB/VI/2005 tanggal 5 Juni 2005 Tentang Aplikasi Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah. Propinsi Sumatera Barat memiliki satu lembaga adat yang menaungi persoalan adat dan budaya yang dikenal dengan nama Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM). Lembaga ini memiliki wewenang besar dalam menentukan masalah adat dan kebudayaan dalam masyarakat Minangkabau. Karena itu sungguh tidak mengherankan jika seseorang yang dipercayakan untuk memimpin lembaga ini dianggap memiliki satu kelebihan tersendiri sebagai seorang tokoh yang diterima kaum adat.

<sup>114</sup>Duski Samad, "Tradisionalisme Islam di Minangkabau: Dinamika, Perubahan dan Kontinuitasnya"..., hal. 121.

<sup>115</sup>*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* merupakan puncak perpaduan Islam dan adat di Minangkabau. Paderi telah mengislamkan secara *komprensif* masyarakat Minang. Hal ini akan penulis bahas pada bab selanjutnya.

<sup>116</sup>Pepatah di atas menggambarkan akan perubahan revolusioner yang dilakukan kaum Paderi. Ibaratkan banjir besar yang datang dan meluluhlantahkan segala tatanan yang ada. Sama halnya kaum Paderi merubah tatanan kehidupan yang salah dan menyimpang.

Minangkabau yang Islami. Itulah sebabnya muncul pandangan bahwa tidak ada masyarakat Minangkabau yang non Muslim. Berdasarkan hal ini pula Hamka<sup>117</sup> menyimpulkan bahwa sulit memisahkan antara adat dan agama dalam masyarakat Minangkabau. Penegasan falsafah dalam budaya Minangkabau merupakan haluan yang memiliki kekuatan hukum *ilahiah*. Deskripsi *ilahiah* ini mewarnai terminologi dan simbolisasi dalam satu kesatuan budaya. Bentuk kepemimpinan Minangkabau yang dibangun oleh tiga kekuatan yang disebut *tungku tigo sajarangan* (pemerintah, ulama dan pemuka masyarakat) merupakan realitas dari simbolisasi serta konsekuensi terminologi keislaman yang masuk ke dalam falsafah Minang, sehingga terwujud budaya baru berupa *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*.

Meskipun secara objektif Paderi tidak berhasil, tetapi gerakan ini meninggalkan kesan yang baik untuk perkembangan Islam di Minangkabau. konflik dengan kaum adat sudah mulai melunak dengan diadakannya satu kesepakatan di Bukit Marapalan. Perang Paderi melawan Belanda turun membangkitkan sentimen beragama orang Minangkabau dan menambah semangat beragama serta kesadaran akan pentingnya agama bagi mereka.<sup>118</sup> Semasa Perang Paderi undang-undang Islam telah mulai dijalankan walaupun belum dalam bentuk lembaga peradilan seperti penegakan hukum pidana. Semenjak perang Paderi, ulama mulai berani dan berterus terang dalam mengajar agama, termasuk yang menyangkut masalah sosial dan hukum sehingga melahirkan lembaga peradilan adat dan pada saat yang bersamaan penghulu tidak berani lagi membantahnya.<sup>119</sup>

Uraian di atas mengisyaratkan pola masuknya agama Islam ke Minangkabau. Islam tidak merubah agama masyarakat Minangkabau secara langsung. Bahkan Islam berkembang di Minangkabau secara perlahan-lahan. Cara ini dilakukan karena tidak mudah mengubah keyakinan suatu masyarakat dengan cepat, apalagi Islam masuk ke Minangkabau dengan cara damai, bukan dengan paksaan. Baru pada masa Paderilah Islam ditegakkan bagi penganut Islam yang melanggar ajaran agama.<sup>120</sup>

Disebabkan kebudayaan Minangkabau telah ada sebelum datangnya Islam, bahkan juga telah ada sebelum masuknya Hindu dan Budha<sup>121</sup> maka

<sup>117</sup>Hamka, *Islam dan Adat...*, hal.22.

<sup>118</sup>Tsuyoshi Kato, *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: PT. Balai Pustaka, 2005, hal. 82-86.

<sup>119</sup>Sidi Gazalba, *Konflik Antara Adat, Agama dan Pengaruh Adat*, Padang: Seminar Islam di Minangkabau, 1969, hal. 26.

<sup>120</sup>Jika dilihat sejarah Islam, dimana dakwah rasulullah di Kota Mekkah dimulai dengan cara perlahan-lahan dan bukan dengan cara perubahan drastis. Prinsip *tadarruj* merupakan satu proses mengislamkan masyarakat yang sudah jauh dari Islam. Hal yang sama dilakukan kaum Paderi dalam mendakwahkan Islam kepada masyarakat Minangkabau

<sup>121</sup>M. Nasroen, *Dasar Filsafat Adat...*, hal. 13.

kebudayaannya telah menemukan bentuk yang terintegrasi dan kepribadian yang kokoh.<sup>122</sup> Oleh sebab itu, kebudayaan yang datang dari luar tidaklah mempengaruhinya dengan mudah. Penerimaan kebudayaan dari luar akan terseleksi secara alami dan budaya yang bertentangan dengan dasar falsafah adat Minangkabau tidak akan dapat bertahan.<sup>123</sup> Secara tidak langsung, dapat dicermati bahwa pergumulan yang terjadi pada masyarakat Minangkabau sampai pada bentuk akhirnya merupakan bentuk murni dari integrasi nilai-nilai adat dengan ajaran Islam.

Setelah Perang Paderi (1821 M), hubungan antara adat Minangkabau dengan agama Islam dipertegas dengan ungkapan yang sampai saat ini menjadi pegangan bagi masyarakat Minangkabau: *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato Adat Mamakai*. Perang Paderi merupakan *aia gadang* yang mengubah *tapian tampek mandi* masyarakat Minangkabau dengan menempatkan syariat Islam sebagai sumber ajaran yang membimbing dan mengatur semua segi kehidupan.<sup>124</sup> Sampai saat ini, secara formal prinsip ABS-SBK, masih menjadi pegangan dan acuan bagi masyarakat Minangkabau. Dalam konsep ini, diyakini dan diterima oleh masyarakat Minang bahwa adat, dengan segala pengertiannya, harus bersumber dan tunduk kepada syariat Islam yang berdasarkan Al-Quran dan Sunnah Rasul. Segala keputusan adat tidak boleh berbeda dari manifestasi ajaran Islam dalam bentuk yang sebenarnya. Prinsip inilah yang menyebabkan adat itu *tak lakang dek paneh, tak lapuak dek hujan*.<sup>125</sup> Secara berangsur-angsur tata nilai kehidupan masyarakat Minangkabau berubah dan dipengaruhi oleh ajaran Islam. Semenjak itu kecenderungan beragama Islam lebih menonjol daripada memegang teguh adat sebagai penentu keputusan.

Setelah berakhirnya gerakan Paderi di awal abad XVIII, ranah Minangkabau telah menerima Islam sebagai aturan hidup secara konsekuen. Sesudah gerakan Paderi tidak ditemukan gerakan lain yang memiliki militansi dan radikal dalam hal pembaharuan di Minangkabau seperti kaum Paderi. Namun pada awal abad 20 M, beberapa orang murid Syekh Ahmad Khatib al Minangkabawi seperti Syekh Jamil Jambek, Syekh Muhammad Thaib Umar, Syekh Abdullah Ahmad, Syekh Abdul Karim Amarullah<sup>126</sup> membawa semangat ajaran salaf seperti Paderi dan dalam bidang fikih yang

<sup>122</sup>Sidi Gazalba, *Konflik Antara Adat...*, hal. 3.

<sup>123</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 245

<sup>124</sup>Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat, Lintasan Histori Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987, hal. 119.

<sup>125</sup>ini berarti bahwa adat yang diamalkan orang Minang merupakan sesuatu yang kokoh dan kuat. Peristiwa alam seperti panas dan hujan tidak akan merubahnya meskipun bumi akan runtuh. Hal ini juga berarti berbagai aliran, pemikiran, dan isme yang datang ke Minang tidak akan merubah cara mereka beragama selama jiwa Minangkabau masih terpatri dalam jiwanya.

<sup>126</sup>A. A. Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 38-39.

bermazhab asy-Syafi'i. Akan tetapi gerakan itu berjalan damai dan diterima masyarakat serta tidak menimbulkan gejolak seperti halnya gerakan yang dilakukan Paderi.

#### **D. Konsep dan Unsur Budaya Minangkabau**

Jika kebudayaan merupakan hasil karya, rasa dan cipta manusia yang diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi, maka budaya Minang berarti segala sesuatu yang berasal dari karya, rasa dan cipta orang Minangkabau yang diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya. Pewarisan budaya telah berlangsung lama, yaitu semanjak Minangkabau lahir dan berkembang jauh sebelum agama Islam hadir di Kota Mekah.<sup>127</sup>

Berdasarkan historis, budaya Minangkabau berasal dari *Luhak Nan Tigo*, yang kemudian menyebar ke wilayah rantau di sisi barat, timur, utara dan selatan.<sup>128</sup> Daerah kebudayaan Minangkabau asli berpusat pada tiga luhak yakni Luhak Tanah Datar, Luhak Agam, dan Luhak Limapuluh Kota.<sup>129</sup> Secara umum ketiga daerah ini memiliki persamaan budaya meskipun ada beberapa sisi perbedaan budaya. Dari sisi pemerintahan Luhak Tanah Datar menganut kelarasan Bodi Caniago, Luhak Agam menganut Koto Piliang, dan Luhak Lima Puluh Kota memakai laras Bodi Caniago dan Koto Piliang.<sup>130</sup> Ketiga luhak tersebut merupakan daerah Minangkabau asli, sedangkan lainnya disebut dengan daerah rantau yang merupakan kolonisasi alam Minangkabau.<sup>131</sup> Menurut penulis dalam beberapa dekade terakhir ini perbedaan pola pemerintahan dan kepemimpinan di tiga luhak di atas tidak ditemukan lagi. Bahkan banyak masyarakat terutama generasi muda tidak memahami kelarasan yang pernah dianut oleh nenek moyang mereka. Ini menunjukkan beberapa sisi adat dan budaya Minang mulai ditinggalkan oleh masyarakatnya.

---

<sup>127</sup>Dalam tambo dan kaba diceritakan tentang sejarah nenek moyang orang Minang. Ada yang berpendapat bahwa orang Minang telah ada sejak 2000 SM. Sejak itulah orang Minang membentuk budaya dengan belajar dari alam. Sampai hari ini masih dipakai adigium "*alam takambang jadi guru*" sebagai semangat belajar dari alam yang tidak pernah berbohong.

<sup>128</sup>Tsuyoshi Kato, *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: PT Balai Pustaka, 2005, hal. 21.

<sup>129</sup>Ditinjau dari segi geografis, ketiga daerah ini diumpakan seperti Agam diibaratkan buminya hangat, airnya keruh dan ikannya liar. Untuk Limapuluh Kota dikiaskan dengan buminya sejuk, airnya jernih dan ikannya jinak. Sementara Tanah Datar diibaratkan dengan buminya nyamana, airnya tawar dan airnya banyak. A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 48.

<sup>130</sup>Iwarman, *et.al*, *Wujud, arti dan Fungsi Puncak-Puncak Kebudayaan Lama dan Asli Bagi Pendukungnya: Sumbangan Kebudayaan Daerah Sumatera Barat Terhadap Kebudayaan Nasional*, Padang: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Daerah, 1995/1996, hal. 31-32.

<sup>131</sup>M. D. Mansoer, *Sedjarah Minangkabau...*, hal. 2.

Budaya Minangkabau merupakan kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat Minangkabau dan berkembang di seluruh kawasan baik yang di menetap di kampung maupun bagi masyarakat perantauan. kebudayaan ini termasuk salah satu dari budaya besar yang ada di nusantara dan memiliki pengaruh yang besar. Budaya ini memiliki sifat egaliter, demokratis, dan sintetik, yang menjadi anti-tesis bagi kebudayaan besar lainnya seperti budaya Jawa yang bersifat feodal dan sinkretik.<sup>132</sup>

Sebagai daerah yang memegang teguh prinsip agama dan adat, Minangkabau memiliki karakteristik budaya yang berbeda dengan daerah lain yang relative tidak banyak ditemukan di daerah lain. Unsur-unsur universal budaya, sebagaimana dikemukakan di atas, pada umumnya ditemukan dalam budaya Minangkabau. Dalam tulisan ini penulis kemukakan empat unsur budaya dari tujuh unsur budaya universal yang menonjol dalam di Minangkabau.<sup>133</sup>

Dari segi religi, masyarakat Minangkabau terkenal dengan orang-orang yang kuat menganut agama Islam. Filosofi *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* merupakan garansi bahwa orang Minang adalah orang teguh dalam beragama Islam. Segala sisi budaya seharusnya sejalan dengan ajaran Islam. Adagium di atas juga memberi menggaransi bahwa orang Minang harus beragama Islam meskipun telah ada orang Minang yang sudah keluar dari agama Islam.<sup>134</sup> Dari sisi unsur budaya berupa religi, orang yang keluar dari satu agama dan pindah ke agama lain merupakan para penganut budaya. Budaya tidak memandang salah dan benar satu agama, akan tetapi melihat agama yang dianut seseorang.

Jika dihubungkan dengan unsur-unsur religi dalam kajian antropologi budaya, secara umum ditemukan dalam budaya Minangkabau, seperti sistem upacara keagamaan, sistem kepercayaan, komunitas keagamaan, ilmu gaib, sistem nilai dan pandangan hidup, sistem peralatan ritus, dan emosi keagamaan.<sup>135</sup> Keyakinan atas adanya hantu-hantu jahat, kuntilanak, tenung

---

<sup>132</sup>Melayu Online.com <http://melayuonline.com/ind/news/read/11500>; [http://top100.web.id/id1/2265-2152/Budaya-Minangkabau\\_30604\\_top100\\_ngetesumum.html](http://top100.web.id/id1/2265-2152/Budaya-Minangkabau_30604_top100_ngetesumum.html). Diakses pada 24 November 2018.

<sup>133</sup>Dari ketujuh unsur universal budaya, ada empat unsur yang penulis pandang sebagai unsur yang banyak ditemukan di Minangkabau dan memiliki keterkaitan erat dengan penelitian penulis yaitu religi, kekerabatan, sistem pengetahuan dan kesenian. Sementara tiga unsur lainnya yang tidak penulis kemukakan dalam penelitian ini adalah unsur bahasa, unsur ekonomi dan unsur peralatan hidup dan tekhnologi. Ketiga unsur terakhir penulis kemukakan dalam penjelasan dan beberapa contoh-contoh dalam budaya adat Minangkabau.

<sup>134</sup>Diperkirakan di sebuah gejera di Jakarta ditemukan sekitar 500-an orang yang jemaatnya berasal dari Minangkabau. <http://hariansinggalang.co.id/jemaat-gereja-minang-capai-500-an-orang/>. Diakses pada 2 Desember 2018.

<sup>135</sup>Rusmin Tumanggor, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Jakarta: Kencana, 2007, hal. 27. Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi...*, hal. 8



(menggasing), dan mengusirnya dengan bantuan dukun sebagai bentuk praktek budaya religi yang berkembang dalam masyarakat. Dari sisi ini, masyarakat Minang merupakan masyarakat religius dengan berbagai macam praktek dan pengamalan ajaran agama.

Masyarakat Minangkabau dikenal kelompok yang menganut kekerabatan matrilineal. Seorang termasuk keluarga ibunya bukan keluarga ayahnya. Begitu juga tanah sebagai harta pusaka tinggi diberikan kepada pihak perempuan. Kekerabatan matrilineal inilah yang menjadi pembeda dari suku bangsa lainnya di Indonesia. Pada bab selanjutnya akan penulis bahas lebih terperinci.

Dari sisi kemasyarakatan, orang Minang merupakan komunitas yang sangat menjunjung hidup berkelompok. Hal ini terbukti dengan sistem kekerabatan di Minangkabau terkenal masyarakat komunal yang hidup secara bersama-sama. Kelompok kekerabatan masyarakat Minangkabau terdiri dari *paruik* (perut), *kampuang* (kampung), dan *suku* (suku). Suku dan *kampuang* dapat dianggap sebagai kelompok formal. Suku dipimpin oleh seorang penghulu suku, sedangkan *kampuang* dipimpin oleh *penghulu andiko* atau *datuak* kampung. Selain kelompok *paruik*, *kampuang*, dan *suku*, masyarakat Minangkabau tidak mengenal organisasi masyarakat adat yang lain.

Di samping golongan seketurunan darah, maka hidup berkelompok dalam berbagai jenis perkampungan, seperti *taratak*, *dusun*, *korong*, *koto* dan *nagari*. Dalam perkampungan tersebut, hidup golongan-golongan ini secara berbaur erat dalam bentuk integrasi dan asimilasi antar golongan. Di samping itu merekapun mempunyai perserikatan dalam jenis pekerjaan, keahlian, kegemaran dan sebagainya tanpa terikat pada golongan turunan darah, kelompok permukiman dan status sosial.<sup>136</sup> Satu golongan, kelompok atau perserikatan dapat berkembang menjadi lebih besar atau mengecil bahkan bisa lenyap. Hal ini bukan dilatarbelakangi oleh mulia dan terhormatnya satu suku, akan tetapi berkembangnya satu suku karena banyaknya pengikut dan kuatnya system yang disepakati oleh suku tersebut. Suku di Minang bisa saja *dilipek/dilipat* terlebih dahulu karena syarat satu suku tidak terpenuhi.

Masyarakat Minangkabau digambarkan sebagai masyarakat yang bersifat egaliter atau kebersamaan. Ungkapan adat yang mengatakan *tagak samo tinggi, duduak samo randah* (berdiri sama tinggi, duduk sama rendah) merupakan realisasi dari pandangan mereka bahwa pada dasarnya setiap individu itu adalah sama. Ungkapan lain, seperti *talitantang samo makan angin, tatungkuik samo makan tanah* (tertelentang sama makan angin, menelungkup sama makan tanah).

Dari apa yang diungkap di atas dapat disimpulkan bahwa sistem kemasyarakatan yang ada di Minangkabau telah mempengaruhi sikap dan

---

<sup>136</sup>Iwarman, *et.al.*, *Wujud, arti dan...*, hal. 38-39.

posisi seorang laki-laki, kedudukan yang tidak menetap di rumah isterinya, dan ditambah pula dengan posisi di rumah ibunya merupakan salah satu motivasi atau faktor pendorong baginya untuk merantau.<sup>137</sup>

Dari sisi sistem pengetahuan di Minangkabau, orang Minang terkenal orang yang suka berkelana ke pelosok nusantara untuk mencari ilmu dan mencari hidup. Dalam pepatah Minang disebutkan “*alam takambang jadi guru*”.<sup>138</sup> Diyakini pepatah ini telah menginspirasi kehidupan orang Minang sebelum masuknya berbagai agama ke Minangkabau. Bukankah alam merupakan guru yang sangat jujur dan alam tidak pernah berbohong. Maka sumber pengetahuan orang Minang adalah kejujuran dan pengetahuan orang Minang merupakan pendidikan logis dan rasional.

Sementara dari sisi kesenian, Minangkabau terkenal dengan beraneka ragam kesenian yang sudah mendunia, seperti randai, teater, pencak silat, musik, tarian dan drama. Sebagai satu kesenian tradisional, ia bersifat terbuka, oleh rakyat dan untuk rakyat, sesuai dengan sistem masyarakatnya yang demokratis yang mendukung falsafah persamaan dan kebersamaan antar manusia. Dalam konteks ini tidak tertutup kemungkinan terjadinya perkembangan, persentuhan dan akulturasi budaya dari satu daerah ke daerah lain. Kebiasaan merantau memberikan kontribusi terhadap perubahan dan perkembangan budaya Minangkabau.<sup>139</sup> Apalagi diketahui merantau dilakukan oleh generasi muda Minang dari waktu ke waktu. Menurut penelitian Mochtar Naim, generasi muda pergi merantau sesudah menamatkan sekolah menengah.<sup>140</sup> Bahkan merantau dapat dikatakan pendidikan informal yang ditempuh generasi muda Minang sebelum mereka berkeluarga.

Penjelasan di atas mengisyaratkan akan kekukuhan orang Minang memegang budaya dalam bersikap dan berbuat dalam kehidupan sehari-hari.

---

<sup>137</sup>Dalam struktur sosial budaya Minangkabau, pasar dinyatakan sebagai salah satu persyaratan terhadap keberadaan dari sebuah nagari, yaitu *babalai bamusajik* (mempunyai balai dan masjid). Balai dapat memiliki dua makna yaitu balai sebagai kerapatan adat dan sebagai (tempat) pasar. Kedua makna tersebut bisa muncul pada waktu yang bersamaan karena proses permintaan menciptakan penawaran, dimana kehadiran balai sebagai kerapatan adat memerlukan atau menciptakan kehadiran balai sebagai (tempat) pasar. Damsar dan Indrayani, Konstruksi Sosial Budaya Minangkabau Atas Pasar, dalam Jurnal *Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Juni 2016 Vol. 18 (1): ISSN 1410-8356 hal. 32. Sementara sebagaimana laki-laki Minang yang masih muda meninggalkan kampung halaman pergi merantau. Menurut Mochtar Naim, merantau adalah institusi sosial pada masyarakat Minangkabau yang *build in* dalam budaya mereka. Mokhtar Naim, *Merantau: Pola Migrasi...*, hal. 3. Pola merantau orang Minang terbagi tiga macam; yaitu segmentasi kampung, merantau sirkuler, dan merantau *Cino* (Cina).

<sup>138</sup>*Alam semesta dijadikan guru* berarti orang Minang belajar dari alam dan alam merupakan guru yang paling jujur.

<sup>139</sup>A. A Navis, *Alam Takambang jadi...*, hal. 263.

<sup>140</sup>Mokhtar Naim, *Merantau: Pola Migrasi...*, hal. 181.

Kebudayaan yang lahir dari hasil kreasi nenek moyang orang Minang dan menjadi warisan bagi generasi sesudahnya merupakan bukti nyata bahwa orang Minang berbudaya dan unsur-unsur universal budaya ditemukan di Minangkabau.

### **E. Matrilineal: Identitas Suku Bangsa di Minangkabau**

Salah satu warisan budaya yang diterima setiap manusia secara langsung adalah sistem kekerabatan dan sistem keturunan. Manusia hanya menjalankan ketentuan itu sebagai wujud dari kehidupan manusia yang hidup sebagai makhluk sosial. Masyarakat Minang sebagai penganut sistem kekerabatan matrilineal terbesar di dunia<sup>141</sup> dan merupakan satu dari lima suku di dunia yang menganut sistem kekerabatan ini<sup>142</sup> dan masih menjalankannya meskipun sudah mulai terjadi sedikit pergeseran nilai.

Sistem matrilineal, seperti yang dipraktekkan masyarakat tradisional Minangkabau di Sumatera Barat, merupakan satu di antara dua tipe sistem keturunan unilineal (menarik keturunan melalui satu garis tunggal). Tipe sistem unilineal lain adalah sistem patrilineal, seperti yang dianut oleh orang Batak. Berbeda dengan orang Jawa dan orang Dayak menarik keturunan melalui dua garis, yaitu garis pria dan garis wanita. Tipe terakhir ini disebut sistem non-unilineal atau sistem kognatik. Namun perlu dicatat bahwa dalam pelaksanaannya, tipe non-unilineal Jawa berbeda dari tipe non-unilineal Dayak.<sup>143</sup>

Pada sistem keturunan unilineal, baik yang matrilineal maupun yang patrilineal, terdapat tiga prinsip yang bisa dikatakan secara teoritis

<sup>141</sup> Bangsa Yahudi merupakan penganut sistem matrilineal sama seperti suku minangkabau di sumatra barat. Menurut kitab Torah dan Halakha (sumber ajaran dan hukum umat yahudi), seseorang dianggap Yahudi jika dia dilahirkan dari seorang ibu Yahudi. Ada yang memperbandingkan jumlah matrilineal Minang dengan bangsa Yahudi. Ternyata Populasi inti (*core population*) bangsa yahudi 2016 berjumlah 14,4 juta jiwa. *Core Population* adalah jumlah org yahudi yg masih mengamalkan agama leluhur mereka Judaism dan belum memeluk agama lain (banyak yahudi yg sdh menganut agama kristiani,dll). Selain core population, orang Yahudi juga mengenal istilah *extended population* (17,3 juta jiwa) dan *enlarged population* (20,2 juta jiwa). Disebutkan sebagian besar yahudi masih menganut matrilineal, artinya berdasarkan *core population* saja jumlahnya sudah lbh dari 7,2 juta (bisa 8,9, atau 10 juta jiwa), yang jika dibandingkan dengan masyarakat Minang pada tahun 2016 sekitar 7,1 juta orang. <https://www.kaskus.co.id/thread/5a03eb9e94786880638b456b/suku-minangkabau-penganut-matrilineal-terbesar-kedua-setelah-yahudi>. Diakses 24 Desember 2018.

<sup>142</sup>Selain suku Minangkabau, sistim *matrilineal* juga dianut oleh sekelompok kecil masyarakat suku perkampungan Danau Nyana di Afrika, suku Iroquois Indian Amerika, suku Negeri Sembilan Malaysia dan suku Babemba di Rhodesia India. <https://www.merdeka.com/khas/garis-keturunan-matrilineal-hanya-dianut-lima-suku-di-du-nia-2ovaq0u.html>. Diakses 24 Desember 2018.

<sup>143</sup>Amri Marzali, Dapatkah Sistem Matrilineal Bertahan Hidup di Kota Metropolitan?, dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, No. 61, Jakarta: Jurusan Antropologi FISIP-UI, 2000.

berlaku universal. Prinsip-prinsip tersebut adalah wanita bertanggung jawab memelihara anak-anak, pria dewasa punya wewenang terhadap wanita dan anak-anak, dan perkawinan eksogami-kelompok merupakan satu “keperluan”.<sup>144</sup>

Sistem kekerabatan (*kinship system*) matrilineal (*matrilineal descent*) salah satu dari tiga sistem kekerabatan yang ada di dunia.<sup>145</sup> Ada sistem kekerabatan patrilineal seperti masyarakat Lampung, Nias, Sumba dan Bali<sup>146</sup> dan sistem kekerabatan parental atau bilateral seperti Jawa, Aceh, Kalimantan dan Sulawesi.<sup>147</sup> Ketiga sistem kekerabatan di atas memiliki karakteristik dan keunikan masing-masing. Dalam tulisan ini penulis ungkap kekerabatan matrilineal Minangkabau.

Sistem kekerabatan matrilineal sulit dibantah karena merupakan dalil yang sudah hidup, tumbuh dan berkembang di Minangkabau.<sup>148</sup> Menggabungkan antara ketaatan kepada aturan Islam dengan kepatuhan pada sistem ada yang matrilineal merupakan sesuatu yang sulit, akan tetapi di Minangkabau bisa berjalan secara simultan dan bahkan saling mendukung. Dalam konteks ini Bosquet, sebagaimana dikemukakan Hadler menyatakan bahwa adat Minang merupakan “teka-teki sosiologis”.<sup>149</sup> Bagaimana mungkin satu masyarakat yang memegang teguh sistem kekeluargaan matrilineal juga penganut Islam yang taat. Hal ini penulis bahas secara terperinci pada bagian selanjutnya.

## 1. Hakikat dan Identitas Matrilineal

Matrilineal berasal dari dua kata, yaitu *mater* (bahasa Latin) yang berarti ibu, dan *linea* (bahasa Latin) yang berarti garis. Jadi, matrilineal berarti mengikuti garis keturunan yang ditarik dari pihak perempuan (ibu lurus ke atas, anak perempuan lurus ke bawah). Ada juga yang Minang dengan istilah *matriarkhat*. *Matriarkhat* berasal dari dua kata yaitu *mater*

---

<sup>144</sup>Amri Marzali, Dapatkah Sistem Matrilineal...,

<sup>145</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, cetakan ke-6, PT. Citra Aditya Bakti, Bandung, 1999, hal. 23.

<sup>146</sup>Sistem patrilineal yaitu sistem kekerabatan yang ditarik menurut garis bapak, kedudukan laki-laki lebih menonjol pengaruhnya dibandingkan dengan kedudukan perempuan dalam hal pewarisan sehingga yang berhak melanjutkan garis keturunan hanyalah anak/keturunan laki-laki.

<sup>147</sup>Masyarakat yang susunan pertalian darahnya ditarik menurut garis keturunan orang tua secara bersama-sama (ayah dan ibu). Jadi, hubungan kekerabatannya berjalan secara sejajar, seimbang, dan sama tingginya. Untuk menentukan hak-hak dan kewajiban seseorang, maka kerabat dari pihak bapak sama artinya dengan kerabat pihak ibu. Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*, Jakarta: Universitas, 1966, hal. 39.

<sup>148</sup>Misnar Munir, Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Aliran Filsafat Strukturalisme Jean Claude levi-strauss, *dalam Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015, hal. 2.

<sup>149</sup>Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus...*, hal. xxxiii.

yang berarti ibu dan *archein* (bahasa Yunani) yang berarti memerintah. Jadi, matriarkhi berarti kekuasaan berada di tangan ibu atau pihak perempuan.<sup>150</sup> Alasannya adalah karena dalam masyarakat Minangkabau perempuan mempunyai kekuasaan dalam keluarga seperti menguasai harta pusaka dan *rumah gadang*, selain sebagai pelanjut keturunan<sup>151</sup> bahkan pendapat atau suara mereka juga di dengar serta dijadikan bahan dipertimbangkan dalam mengambil keputusan terutama dalam persoalan keluarga.

Jelas perbedaan antara kedua terminologi tersebut, dimana matrilineal memberikan penekanan dari sisi garis kekerabatan yang berasal dari pihak ibu. Sementara matriarkhat melihat dari sisi kekuasaan berada di tangan pihak perempuan dan dia menjadi penentu terhadap satu kebijakan. Pertanyaannya, apakah perempuan di Minang memiliki kekuasaan melebihi atau sama dengan laki-laki? Dalam praktek sehari-hari tidak ditemukan satupun jabatan di Minangkabau yang diberikan kepada perempuan bahkan semuanya dipegang oleh laki-laki. *Rumah gadang* dikepalai oleh *tungganai* (paman); suku dikepalai oleh pengulu; nagari dikepalai oleh *pangulu pucuak* (penghulu pimpinan). Sedangkan Minangkabau dalam skala luas dikepalai oleh tiga orang yang *ditinggikan sarantiang didahulukan salangkah* yakni raja yang tiga sila, yakni raja alam, raja adat dan raja ibadat; semuanya laki-laki. Demikian juga dewan menteri dalam bentuk *basa ampek balai* dan bentuk kekuasaan lain yang ada di luar rumah. Jika perempuan dimuliakan di Minangkabau dengan memberikan hak-hak tertentu kepadanya, akan tetapi perempuan Minang bukanlah “makhluk” yang lupa diri sebagai ibu dan isteri dari orang yang memimpinya.

Dari sisi historis, tidak diketahui secara pasti orang yang pertama kali membawa sistem matrilineal ke Minangkabau. Ada pihak yang berpendapat bahwa sistem kekerabatan di Minangkabau merupakan warisan dari nenek moyang manusia yang didasarkan atas teori evolusi oleh Wilken. Menurutnya proses dari garis keturunan ini pada masa pertumbuhannya adalah sebagai berikut: (1) Garis keturunan ibu; (2) Garis keturunan ayah; (3) Garis

---

<sup>150</sup>Diungkap dalam *Ensiklopedia Indonesia*, 1984: hal. 2173. Masyarakat Minang bukanlah masyarakat yang menganut matriarkat, artinya bukan masyarakat yang dikuasai oleh kaum wanita. Hal ini terbukti dalam praktek pemerintahan nagari di Minangkabau seperti Kerapatan Adat Nagari (KAN), lembaga yang menjalankan peranan utama dalam pertukaran pikiran untuk membuat keputusan yang mengikat seluruh masyarakat nagari dilakukan oleh kaum pria. Harsja W. Bachtiar, Negeri Taram: Masyarakat Desa Minangkabau dalam Koentjaraningrat (ed.), *Masyarakat Desa di Indonesia*, Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1984, hal. 17.

<sup>151</sup>Karena itu P.E. Josselin de Jong menyatakan bahwa penguasa di Minangkabau yang disebut dengan “raja” kadang-kadang melambangkan unsur perempuan. Jadi raja kadang perempuan dan kadang-kadang laki-laki. P.E Josseling de Jong, *Dedictive Anthropology and Minangkabau*, Bukittinggi: International on Minangkabau, 1980. hal. 108-109.

keturunan orangtua.<sup>152</sup> Menurut teori evolusi, garis keturunan ibu dianggap yang tertua dan kemudian garis keturunan ayah. Selanjutnya anak tidak hanya mengenal garis keturunan ibu, tetapi juga garis keturunan ayahnya. Alasan yang digunakan oleh penganut teori evolusi ini menitikberatkan terhadap evolusi kehidupan manusia. Suku Minangkabau telah memakai sistem kekerabatan ini sebelum agama dan budaya lain datang ke Minangkabau. Menurut penulis, pendapat di atas tidak berdasarkan bukti empiris bahkan diduga berdasarkan analisis spekulatif dan atau dugaan belaka.

Sementara menurut Navis,<sup>153</sup> sistem kekerabatan berpuak Minangkabau hampir sama dengan di negeri Cina yang sama-sama memiliki ketentuan larangan kawin sesama puak (endogami). Menurut Manggis, ada kesamaan keduanya yaitu menurut filosof Cina Meng Tze yang hidup sezaman dengan Iskandar Zulkarnain mengembangkan ajaran persamaan antar manusia sebagai unsur alam yang berbeda di bawah langit. Unsur kebudayaan India, baik Hinduisme maupun Budhaisme juga terlihat mengenal sistem laras dua.<sup>154</sup> Ini menunjukkan bahwa ada hubungan antara Minangkabau dengan China meskipun dari sisi sistem kekerabatan keduanya berbeda, Minangkabau menganut sistem matrilineal sedangkan China menganut sistem patrilineal. Dari sisi relasi kedua kebudayaan itu, antara Minangkabau dan China tidak ditemukan keakurasian data yang bisa dipertanggungjawabkan.

Berbeda dengan cerita yang dikemukakan dalam tambo dimana matrilineal Minangkabau berawal dari masa kepemimpinan Datuk Katumanggungan dan Datuak Parpatiah Nan Sabatang yang kemudian diserang oleh panglima perang kerajaan Majapahit Adityawarman. Majapahit berniat menyerang daerah Minangkabau karena daerah Minangkabau terkenal sebagai daerah yang cinta perdamaian sehingga tidak memiliki angkatan perang maupun kepolisian.<sup>155</sup> Kedatangan Adityawarman disambut suka cita oleh kerajaan Minangkabau; Datuk Katumanggungan dan menyambutnya dengan keramahtamahan. Bahkan Adityawarman akan dijodohkan dengan adik kandung Datuk Katumanggungan yang bernama putri Reno Mandi. Adityawarman merasa tersanjung dengan “rencana” tersebut dan menerima pinangan Datuk Katumanggungan untuk adiknya. Bahkan Adityawarman diangkat menjadi raja di Minangkabau.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup>Amir M.S. *Adat Minangkabau Pola...*, hal. 8-9.

<sup>153</sup>A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 22.

<sup>154</sup>M. Rasyid Manggis, *Minangkabau Sejarah Ringkas...*, hal. 144.

<sup>155</sup>Iva Ariani, Nilai filosofis Budaya Matrilineal di Minangkabau (Relevansinya bagi Pengembangan Hak-hak Perempuan di Indonesia), dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015, hal. 34-37.

<sup>156</sup>Iva Ariani, *Nilai filosofis Budaya matrilineal...*, hal. 34-37.

Melihat gelagat panglima Adityawarman yang akan menerima tawaran itu, maka datuk berusaha mencari cara agar keturunan Putri Reno Mandi nantinya tetap menjadi orang Minangkabau dan agar semua orang mengetahui bahwa keturunan Putri Reno Mandi mendapatkan warisan dari kerajaan Minangkabau dan bukannya mendapatkan warisan dan kekuasaan dari Adityawarman. Maka akhirnya ditetapkanlah adat *Batali Bacambua*<sup>157</sup> yang langsung merubah struktur masyarakat Minangkabau. Terlepas dari penjelasan di atas, kekerabatan matrilineal di Minangkabau diikat dengan satu kesukuan yang ditarik dari satu garis keturunan perempuan. Bagi yang seketurunan disebut satu suku (*sa-suku*) dan karena berasal dari garis ibu yang disebut dengan matrilineal.

Menurut Suwardi Idris,<sup>158</sup> ada tiga kemungkinan alasan orang Minangkabau mengambil alur keturunan matrilineal. Pertama, dibawa dari kampung asal di India Selatan (Hindia belakang), atau mungkin juga dari Vietnam bagian timur. Kedua, direkayasa pada masa pemerintahan raja Adityawarman,<sup>159</sup> bahwa raja mereka adalah orang Minangkabau karena ibunya adalah putri Melayu. Dengan rekayasa yang demikian, orang Minangkabau tidak merasa diperintah oleh raja keturunan Majapahit, tetapi diperintah oleh raja dari kalangan mereka sendiri. Ketiga, karena bundo kanduang<sup>160</sup> demikian dihormati, tetapi ia dianggap tidak pernah bersuami, sehingga tidak mungkin ditarik garis keturunan bapak (patrilineal), maka satu-satunya kemungkinan ialah menarik garis keturunan ibu.

Pendapat lain, ada yang menghubungkan matrilineal Minang dengan falsafah yang dianutnya yang selalu belajar kepada alam "*alam takambang jadi guru*. Orang Minang mencontoh kehidupan alam di sekitarnya. Tumbuh-tumbuhan selalu tumbuh dekat pohon induknya, dibesarkan dan dibimbing oleh induknya dan tidak pernah kelihatan bapaknya. Hal yang sama juga

---

<sup>157</sup>Adat *batali bacambua* mengatur hubungan antara bapak dan mamak. Intinya, di dalam rumah tangga terdapat dua kekuasaan, pertama kekuasaan bapak, kedua kekuasaan mamak, yaitu saudara laki-laki dari pihak ibu. Pemikiran itu disampaikan Datuk Parpatiah Nan Sabatang dalam musyawarah dengan cerdik pandai di balairung sari

<sup>158</sup>Soewardi Idris, (ed.). *Selayo Kec. Kubung, Kab. Solok...*, hal. 43-45

<sup>159</sup> Adityawarman adalah raja terbesar di Kerajaan Minangkabau, putra dari perkawinan seorang putri Melayu, Dara Petak, dengan seorang pembesar dari kerajaan Majapahit. Sejak kecil dia dididik dan dibesarkan di Majapahit. Setelah dewasa dia diperintahkan untuk menaklukkan Sumatera, kampung halaman ibunya yang selanjutnya akan menjadi bagian kerajaan Majapahit. Akan tetapi, Adityawarman kemudian memaklumkan dirinya sebagai raja yang berkuasa di Minangkabau.

<sup>160</sup>Bundo Kanduang adalah raja perempuan di Minangkabau yang menikah dengan seorang pelayan istana bernama Bujang Selamat, yang juga merupakan suami dari dayang-dayang pribadinya yang bernama Kambang Bidodari. Perkawinannya tidak diakui oleh keluarga istana, karena menikah dengan orang biasa dan bukan dari kalangan bangsawan, sehingga dia dianggap tidak memiliki suami. Dari perkawinannya ia mendapat seorang anak laki-laki bernama Dang Tuanku.

dengan hewan. Bahkan alam manusia lebih sempurna dimana ibu melahirkan, menyusui, membesarkan dan mendidiknya sehingga anak lebih dekat kepada ibu daripada kepada ayahnya.<sup>161</sup> Menurut penulis pendapat inipun tidak dapat dibuktikan secara ilmiah, akan tetapi sebatas memberi pemahaman atas matrilineal Minang, belajar dari alam dapat dijadikan satu pendapat.

Sebagai satu ketetapan hati dalam menentukan sistem kekerabatan, matrilineal di Minangkabau berbeda dari garis keturunan yang lainnya. Paling tidak ada beberapa identitas kekerabatan Matrilineal yang tidak ada pada sistem kekerabatan lainnya, yaitu; 1) garis keturunan dihitung menurut garis keturunan ibu; 2) suku anak menurut suku ibu, 3) *babangso kabakeh ayah* (mengikuti nasab ayah). 5) *Jauah mencari suku dakek mencari ibu* (jika jauh dari keluarga selalu mencari suku yang sama dan jika dekat selalu mencari ibu), 6) *tabang basitumpu hinggok mancakam*; 7) *Pusako tinggi* (harta pusaka tinggi) turun dari *mamak* (saudara ibu laki-laki) ke kemenakan, *pusako rendah* (harta pusaka rendah) turun dari bapak ke anak. Dalam hal ini terjadi "*ganggam bauntuak*" (penyerahan total), hak kuasa pada perempuan, hak memelihara kepada laki-laki.<sup>162</sup> Ciri-ciri atau karakteristik hubungan kekerabatan matrilineal seperti yang dikemukakan oleh J. De Jong Muhammad Radjab adalah:

- 1) Keturunan menurut garis ibu (*matrilineal descent*)
- 2) Suku terbentuk menurut garis ibu (*matrilineal clan*)
- 3) Kawin harus keluar suku (*clan-exogamy*)
- 4) Balas dendam adalah kewajiban seluruh anggota kaum (*vendetta as a duty of entire clan*)
- 5) Kekuasaan secara teoritis ditangan ibu, walaupun jarang dilaksanakan (*clan authority theoretically in hands of the "mother", but rarely exercised by her in practice*)
- 6) Adanya kekuasaan *mamak* (saudara laki-laki ibu) (*authority of mother's brother*)
- 7) Dalam perkawinan suami tinggal di rumah kaum isteri (*matrilocal marriage or visit of husband to hi wife*)

---

<sup>161</sup> Julius Dt Malako Nan Putih, *Mambangik Batang Tarandam Dalam Upaya Mewariskan Adat Minangkabau Menghadapi Modernisasi Kehidupan Bangsa*, Bandung: Citra Umbara, 2007, hal. 26.

<sup>162</sup>Misnar Munir, Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Aliran Filsafat Strukturalisme Jean Claude Levi-strauss, dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015, hal. 2-3.



- 8) Warisan diturunkan dari mamak kepada anak dari saudara perempuan (*kemenakan*) (*succession of dignities from mather brother to sister son*).<sup>163</sup>

Imam Syaukani mengutip Musyair Zainuddin, mengemukakan bahwa pada dasarnya yang menjadi inti dalam sistem kekerabatan *matrilineal* Minangkabau adalah *suku* dan *paruik* yang diungkapkan dengan kata-kata adat: *nagari bakaampek suku, suku babuah paruik*.<sup>164</sup> Sedangkan yang disebut *paruik* yakni ditarik dari garis ibu pertama, turun kepada anak-anak ibu berikutnya baik laki-laki maupun perempuan. Bila *paruik* berkembang, maka terus berlanjut kepada keturunan berikutnya yang terbentuk beberapa *jurai* sampai dengan 6-8 keturunan sepanjang masih dapat diingat *ranjinya*. Semuanya itulah yang dianggap sebagai keluarga di Minangkabau. Keluarga di Minangkabau yang merupakan satu persukuan mempunyai tiga elemen pokok, yakni: (1) pimpinan suku (datuk/penghulu); (2) anggota-anggota keluarga suku (laki-laki dan perempuan); dan (3) hartanya yaitu *sako* dan *pusako*.<sup>165</sup>

Berdasarkan ciri-ciri di atas terkesan penghormatan budaya Minang kepada kaum perempuan. Garis keturunan dari jalur ibu sebagai bentuk penghargaan adat kepada kaum perempuan yang diistilahkan dengan *bundo kanduang*. Hal sama dengan suku dari jalur ibu, suku (marga) Minang dari garis ibu dan perkawinan dibolehkan dengan orang yang berada di luar sukunya sehingga seorang perempuan tidak pindah dari rumahnya dan perempuan memiliki kekuasaan terhadap harta kaumnya. Radjab menambahkan satu lagi identitas matrilineal Minang yaitu hak-hak dan pusaka diwariskan oleh mamak ke kemenakan, dari saudara laki-laki ibu kepada anak dari saudara perempuan.<sup>166</sup>

Matrilineal Minang merupakan bagian dari khazanah bangsa Indonesia bahkan “kekayaan” budaya dunia yang memiliki keunikan tersendiri. Secara *defakto* Minangkabau tetap kokoh dengan sistem kekerabatan matrilineal meskipun hampir tidak ada suku di dunia yang tetap bertahan dengan sistem kekerabatan ini.

## 2. Matrilineal dan Kesetaraan Gender

---

<sup>163</sup>Josselin de Jong, P.E. de, *Minangkabau and Negeri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*, Djakarta, Bhratara, 1960, hal. 84.

<sup>164</sup>Pepatah itu berarti “nagari (=desa) terdiri dari minimal empat suku, dan suku merupakan hasil dari kumpulan keluarga dari satu ibu.

<sup>165</sup>Imam Syaukani, “Respon Ulama dan Hakim Agama terhadap Fikih Waris dalam Kompilasi Hukum Islam di Sumatera Barat”, *Harmoni, Jurnal Multikultural dan Multireligius* 9, No.2, 2010: hal. 115-116.

<sup>166</sup>Muhammad Radjab, *Sistem Kekerabatan di Minangkabau*. Center for Minangkabau Studies. Padang, 1969, hal. 17.

Isu gender merupakan isu global yang dikaitkan dengan adanya ketidakadilan dalam gender tersebut. Isu ini semakin kencang ketika banyaknya informasi bahwa telah terjadi diskriminasi atas perempuan di Indonesia secara khusus. Pertanyaannya bagi masyarakat Minang yang menganut sistem kekerabatan matrilineal? apakah sistem ini dapat mengurangi diskriminasi bagi kaum perempuan ataukah matrilineal dapat memproduksi kekerasan baru.

Dalam catatan sejarah Minang perempuan pernah dipandang tidak memiliki “hak” untuk menentukan pilihan dalam berkeluarga. Seorang ayah dan ibu sangat bangga menikahkan anak gadisnya yang muda belia dengan orang tua yang berusia 50-60 tahun yang memiliki jabatan terpandang seperti seorang *penghulu*, *tuanku laras*, dan pegawai pemerintahan. Pada tahun 1914, seorang perempuan Minang bernama Djoeriah menulis rintihan hati di surat kabar *Soenting Melajoe* dalam ungkapanannya “*Djikalau seorang bapak beranak perempuan, dan anaknja itoe telah beroemoer 15 atau 18 tahoen, pendeknja soedah patoet akan bersoeami dan iboe bapak poen soedah hendak berminantoe poela, maka patoetlah lebih dahoeloe disediakan oleh iboe bapak tadi segala alat perkakas dan pekajan jang patoet dibawa kawin serta perkakas roemahnja. Baharoelah ditjahari doea atau tiga boelan lamanja mendjalang akan beralat itoe siapa jang akan djadi menantoe iboe bapak*”.<sup>167</sup> Ungkapan di atas menggambarkan terjadi ketidakadilan terhadap perempuan, meskipun budaya matrilineal sebagai identitas Minang menjadi *word view* masyarakat Minangkabau.

Sebagai satu gerakan feminisme yang pertama kali dicetuskan oleh Anne Oakley, gender yang berarti jenis kelamin, maka terkesan terjadi tumpah tindih antara *gender* dengan *seks*. Padahal kedua term tersebut memiliki perbedaan mendasar dan focus kajian masing-masing. Menurut Nasaruddin Umar, gender bermakna interpretasi dari budaya terhadap perbedaan kelamin, artinya gender merupakan efek yang timbul akibat adanya perbedaan anatomi biologi yang cukup jelas antara laki-laki dan perempuan.<sup>168</sup> Gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, sedangkan seks secara umum digunakan untuk membedakan antara laki-laki dan perempuan dari sisi biologis.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup>Djoeriah, “Perkawinan”, *Soenting Melajoe*, Djoema’at 30 Januari 1914. Perempuan Minang sebelum abad 20 diperlakukan sebagai objek dalam pernikahan yang cenderung terjadi diskriminasi. Kasus Siti Nurbaya dalam cerita merupakan bukti nyata bahwa di Minangkabau pernah terjadi satu bentuk kekerasan rumah tangga.

<sup>168</sup> Nasaruddin Umar, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Yogyakarta: Gema Media, 2002, hal. 3.

<sup>169</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Alquran*, Jakarta: Paramadina, cet. II, 2001, hal. 35

Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa gender lebih cenderung berkaitan dengan persepsi suatu masyarakat bahwa aktifitas-aktifitas dan sikap atau perilaku yang boleh atau tidak boleh dilakukan oleh laki-laki atau perempuan.<sup>170</sup> Berbeda dengan seks, karena seks lebih mengacu pada identitas genetik atau fisik seseorang, maka secara biologis biasanya digunakan untuk mengetahui apakah seseorang itu berjenis kelamin laki-laki atau perempuan.<sup>171</sup> Gender merupakan hasil konstruksi sosial terhadap apa yang disebut dengan maskulin dan feminim. Dengan kata lain, gender tidak dapat dipisahkan dari kultur, karena gender dibentuk oleh kultur yang berlaku sebagai konstruksi sosial pada masyarakat. Menurut Farha Ciciek, sebagai sebuah produk kebudayaan konsep serta praktik kehidupan masyarakat yang didasarkan pada perbedaan gender bersifat relatif. Konstruksi gender selalu berubah-ubah sesuai dengan perubahan sosial, politik dan ekonomi. Variabel perubahan konstruksi gender adalah waktu, kelas ekonomi, agama, dan budaya dalam setiap masyarakat.<sup>172</sup>

Di sisi lain, mengubah diskriminasi yang didasarkan gender yang sudah mengkristal dalam struktur budaya sangat sulit dan juga memerlukan upaya yang intens. Upaya-upaya yang ingin mengubah konstruksi sosial bahkan sangat mungkin menemui kegagalan dan serangan balik yang sangat keras, terlebih jika konstruksi sosial tersebut ditopang oleh legitimasi variabel-variabel di atas terutama agama dan keyakinan.

Dalam masyarakat yang menganut sistem keturunan patriarkhi, terdapat kecenderungan dominasi laki-laki atas perempuan dalam berbagai sektor yang dibangun atas dasar tatanan yang timpang, yakni tatanan nilai yang menempatkan laki-laki pada pihak yang dianggap kuat (*superior*), dihadapan perempuan yang dianggap lemah (*inferior*). Dalam konteks ini dapat dikatakan, budaya patriarkhi akan mengurangi otonomi perempuan dan melahirkan suatu proses marginalisasi, bahkan eksploitasi terhadap perempuan dalam segala ruang baik domestik maupun publik. Dalam konteks ini seringkali terjadi ketidakadilan gender (*gender inequalities*).<sup>173</sup>

Berbeda dengan kekerabatan matrilineal di Minangkabau, perempuan memiliki posisi terhormat dalam menata hidup secara bersama dengan laki-laki. Perempuan di Minang diperbolehkan memasuki ranah publik dan memiliki “otoritas” dalam bidang tertentu. Perempuan di Minang tidak

---

<sup>170</sup>Julia Wood T, *Gendered Lives, Communication, Gender and Culture*, Belmont CA., Wordworth Publishing Company, 1997, hal. 228.

<sup>171</sup>L. Margaret Andersen, *Thinking About Women Sociological Perspective on Sex and Gender*, NY: Macmillan Publishing Company, 1988, hal. 22.

<sup>172</sup>Farha Ciciek, *Jender dalam Wacana Mutakhir* dalam M. Hajar Dewantoro, ed., *Rekonstruksi Fiqih Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern*, Yogyakarta: Ababil, 1996, hal. 115.

<sup>173</sup>Iva Ariani, *Nilai Filosofis Budaya...*, hal. 40-42.

dikurung di rumah dan hanya berkecimpung pada sektor domestik.<sup>174</sup> Menurut Iva Ariani, budaya matrilineal di Sumatera Barat merupakan budaya yang kental nuansa emansipasi dan ajaran feminis. Perempuan merupakan harta pusaka bagi suatu keluarga sehingga keberadaannya mendapatkan posisi yang sangat terhormat bagi masyarakat.<sup>175</sup>

Kaum perempuan di Minangkabau memiliki kedudukan yang istimewa sehingga dijuluki dengan *bundo kanduang* yang dapat memainkan peranan dalam menentukan keberhasilan pelaksanaan keputusan-keputusan yang dibuat oleh kaum laki-laki dalam posisinya sebagai *mamak* (paman atau saudara dari pihak ibu), dan penghulu (kepala suku). Pengaruh yang besar tersebut menjadikan perempuan Minang disimbolkan sebagai *limpapeh rumah nan gadang* (pilar utama rumah), sebagaimana dalam pepatah berikut ini:

“*Limpapeh rumah nan gadang  
Acang-acang dalam nagari  
Muluik manih kucindan murah  
Rang kampung sayang kasadonyo*

Dari pepatah ini dipahami posisi perempuan Minangkabau sebagai penghias rumah gadang, dan ini berarti bahwa kehidupannya semestinya berputar sekitar rumah gadang tersebut. Fungsi wanita pada dasarnya adalah untuk meneruskan keturunan keluarga (*paruik/* sukunya) demi kejayaan suku tersebut. Kedudukan wanita Minangkabau dalam masyarakat dapat dikatakan seperti 'ratu lebah' (*queen bee*) yang tugas utamanya menghasilkan madu dan anak-anak sedangkan pekerja dan prajuritnya laki-laki.<sup>176</sup>

Budaya (adat) Minangkabau mempunyai pandangan tersendiri terhadap gender. Perempuan mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki. Seorang anak mengikuti garis keturunan ibu (matrilineal) dan perempuan berada pada pusat kekuasaan (matriakhat). Masyarakat Minangkabau yang egaliter dan menganut sistem matrilineal menempatkan hubungan perempuan dan laki-laki dalam posisi setara. Masyarakat Minang tidak menganggap tubuh, jenis kelamin, dan seksualitas sebagai atribut pada konstruksi gender. Masyarakat Minang tidak membuat pembagian publik-domestik bagi laki-laki dan perempuan. Oleh sebab itu, tidaklah aneh jika perempuan bekerja di wilayah publik.<sup>177</sup> Dalam konteks ini wajar orang Minang memiliki banyak

---

<sup>174</sup> Perempuan Minang sejak kemerdekaan telah ikut serta dalam melepaskan Indonesia dari cengkraman Belanda dan Jepang. Banyak pahlawan nasional yang berasal dari Minangkabau seperti Rohana Kudus, Rahmah el Yunusiyah, dll.

<sup>175</sup>Iva Ariani, Nilai Filosofis Budaya..., hal. 35-36.

<sup>176</sup>Erianjoni, Pergeseran Citra Wanita Minangkabau: Dari Konsepsi Ideal-Tradisional ke Realitas, dalam *Kafa'ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, 1(1), 225-234, 2011.

<sup>177</sup>Amir MS, *Adat Minangkabau; Pola...* hal. 22.

tokoh perempuan yang melakukan sesuatu di saat banyak wanita lain masih terkungkung bias gender.<sup>178</sup>

Adat Minangkabau sangat memperhatikan prinsip-prinsip gender. Adat Minangkabau menempatkan laki-laki dan perempuan pada posisi terhormat. Keduanya sama-sama menjadi penguasa dibidangnya masing-masing. Perempuan bukanlah subordinat bagi laki-laki dan laki-laki bukanlah “tuan” bagi perempuan. Ada beberapa segi bentuk kesetaraan dan keadilan gender di Minangkabau yang dipahami dari norma yang berlaku di tengah masyarakat.

#### **a. Kesetaraan Gender Dalam Bidang Sosial**

Aktivitas sosial politik yang dianggap sebagai kegiatan publik hanya dilakukan oleh laki-laki, baik sebagai tokoh maupun sebagai anggota masyarakat biasa. Perempuan lebih tepat tampil sebagai pelaku kegiatan yang bersifat domestik. Kalaupun ada tokoh perempuan yang tampil, hal itu hanya sebagai idealisasi, sesuatu yang diinginkan, dan simbol cita-cita. Aktivitas itu pun lebih banyak tampil dalam bentuk perlawanan terhadap keadaan.

Berdasarkan logika matrilineal, sangatlah mungkin perempuan dan laki-laki sama pentingnya dalam struktur sosial dan politik Minangkabau. Karena beberapa kewenangan yang diberikan kepada perempuan, maka pada dasar perempuan memiliki peranan dan pengaruh dalam struktur politik Minangkabau. Dalam budaya Minangkabau pengaruh seseorang dalam sistem politik tidak didasarkan jenis kelamin. Akan tetapi dilihat dari sisi kemampuan dan pengalaman seseorang menyediakan perlindungan serta pengawasan dari kerusakan kultural dan material kelompok yang diwakilinya.

Peranan aktif perempuan dalam formasi politik Minangkabau bersifat integral dalam setiap proses pengambilan keputusan dan kebijaksanaan. Karena perempuan Minangkabau, berdasarkan fakta yang ada, dapat menggunakan peranan dan politiknya secara efektif, kalau kondisi material cukup untuk melaksanakan kekuasaan tersebut. Bahkan, dalam beberapa hal yang dijumpai oleh VE. Korn, perempuan Minangkabau bisa menjadi

---

<sup>178</sup>Rohana Kudus dan Rahmah El-Yunusiyah merupakan dua tokoh yang memiliki peran dalam pergerakan nasional. Rohana Kudus merupakan pencetus dan modernisasi perempuan Minangkabau dalam bidang pendidikan melalui institusi pendidikan yang bergerak dalam bidang pendidikan dan keterampilan (menjahit dan membordir) wanita, yang diberinya nama Kerajinan Amal Setia yang didirikan tahun 1911. Bahkan ketika pindah ke Bukittinggi, Rohana ia mendirikan sekolah untuk perempuan yang diberi nama Rohana School dan didirikan tahun 1916. Di samping itu, Rohana juga berjuang melalui tulisan dengan diterbitkannya surat kabar yang bernama *Sunting Melayu* yang terbit pertama kali pada tahun 1912. Hal yang sama dengan Rahmah el-Yunusiyah yang merupakan pembaru dalam bidang pendidikan pada tahun 1923, dengan mendirikan sekolah perempuan yaitu Diniyah Putri.

pemimpin. Dalam perhitungan Korn, atau dalam perhitungan Belanda tahun 1930, ada 1.908 perempuan Minangkabau menganggap sebagai mamak. Karena orang Minangkabau sendiri katakana bahwa perempuan tidak boleh menjadi mamak dan perempuan tidak boleh menjadi penghulu. Dibeberapa daerah ditemukan sudah ditemukan perempuan yang telah menjadi penghulu seperti yang terjadi di Desa Pianggu.<sup>179</sup>

### **b. Kesetaraan Gender Dalam Bidang Ekonomi**

Adat Minang sangat memperhatikan kelemahan dan keterbatasan kaum perempuan. Jika terjadi peristiwa kematian dan perceraian dalam satu keluarga, maka kaum perempuan selalu berada dalam posisi lemah dan “terzalimi”. Jika terjadi perceraian, maka perempuan tidak boleh melangsungkan pernikahan karena terikat dengan masa “*iddah*” meskipun laki-laki bisa melangsungkan pernikahan tanpa harus menunggu waktu beberapa saat. Hal yang sama, jika seorang perempuan kematian suami maka sebagai “makhluk yang lemah”, perempuan sering kali tidak berdaya. Model pernikahan eksogami dan pembagian harta pusaka tinggi kepada perempuan dapat menimalisir terjadinya ketidakadilan gender. Dalam konteks ini, adat Minang menentukan harta warisan berupa harta pusaka tinggi diserahkan kepada kaum perempuan dan bahkan harta tersebut tidak boleh digadai kecuali dengan alasan darurat.<sup>180</sup>

Perempuan menduduki posisi yang istimewa dalam adat Minangkabau, karena keturunan dan kesatuan keluarga didasarkan kepada garis keturunan ibu. Menurut Idrus Hakimi kaum ibu di Minangkabau mempunyai kedudukan yang istimewa dalam hal sistem keturunan, sawah, ladang, dan rumah tempat kediaman, bukan berarti laki-laki tidak mendapatkan tempat di dalam adat Minangkabau. Laki-laki di Minangkabau yang dipandang sepintas lalu tidak mempunyai rumah dan hak ekonomi, padahal seorang laki-laki di Minang berfungsi sebagai suami dan juga sekaligus mamak bagi kemenakannya. Laki-laki memiliki dua rumah dan dua sumber ekonomi; rumah saudara perempuan (*dunsanak*) dan rumah isterinya yang sekaligus secara otomatis harta kekayaan juga menjadi milik suaminya.

Adat Minang memperhitungkan dan mengatur sedemikian rupa hak-hak perempuan, termasuk sumber ekonomi. Sistem keturunan matrilineal dilengkapi dengan syarat ekonomi dan tempat kediaman. Aturan pokok perkawinan di Minangkabau jika terjadi perceraian, suami yang

---

<sup>179</sup> <http://www.pelaminanminang.com/artikel/penting-dan-vitalnya-partisipasi-politik-wanita-minang.html>. Diakses tanggal 2 Januari 2019.

<sup>180</sup> Ada empat alasan dibolehkannya menggadaikan harta pusaka tinggi; *Rumah gadang ketirisan, gadih tuo alun balaki, mambangkik batang tarandam, mayik tabujua di ateh rumah*. Keempat hal di atas menggambarkan kondisi darurat yang mengakibatkan dibolehkannya melakukan sesuatu yang terlarang.

meninggalkan rumah isteri, sehingga perempuan yang diceraikan tersebut tidak akan mengalami kesulitan dalam menjalani kehidupan terutama dalam bidang ekonomi dan tempat kediaman. Menurut Mochtar Naim, secara sosiologis, bagaimanapun karena ada keharusan melindungi kaum yang perempuan dalam setting budaya matrilineal, maka bukan saja tanah dan harta pusaka tinggi saja yang tidak dibagi, bahkan rumah yang dibangun oleh suami yang meninggalpun tidak dibagi menurut *hukum faraidh*, tetapi tetap tinggal menjadi milik istri dan anak-anak perempuannya. Ini bisa dikelompokkan dalam dalil hukum "*mashalihul mursalah*" demi menjaga *muruh* dan martabat anggota kaum yang lemah yang perlu dilindungi.<sup>181</sup>

Di sisi lain laki-laki di rumah istri turut mengelola tanah pertanian/usaha keluarga istri, dan dalam waktu bersamaan ia juga memperoleh hak ekonomi dari keluarga besar atau dari saudaranya. Berdasarkan kenyataan itu, laki-laki dan perempuan di Minangkabau memiliki hak ekonomi yang sama tanpa ada diskriminasi.

Dilihat dari norma adat Minangkabau dalam aspek waris (*sako* dan *pusako*), diketahui bahwa dalam menurunkan *sako* dan *pusako* tidak saja diperuntukkan bagi kaum laki-laki, akan tetapi juga untuk kaum perempuan. Amir mengemukakan: kekayaan yang immaterial disebut juga *sako* kebesaran, seperti; 1) gelar penghulu, 2) garis keturunan ibu yang juga disebut dengan "*sako indu*" atau perilaku, atau peribawa yang diterima dari aliran darah sepanjang garis ibu. Istilah "*sako indu*" ini dipersamakan dengan istilah "*matrilineal*", 3) petatah petitih dan hukum adat, 4) tata krama atau adat sopan santun.<sup>182</sup> Kekayaan immaterial tersebut hanya diwariskan secara turun temurun kepada laki-laki.

Berbeda dengan kekayaan dalam bentuk materi yang disebut *pusako* atau *harato pusako* seperti hutan tanah, sawah ladang, kolam ikan, kebun, rumah, pekarangan, tanah kuburan, perhiasan dan uang diserahkan kepada perempuan. Dalam masyarakat Minang ditemukan ada tiga macam harta pusaka yaitu harta pusaka tinggi, harta pusaka rendah dan harta pencarian.<sup>183</sup> Harta pusaka tinggi adalah segala harta pusako yang diwarisi secara turun temurun sesuai dengan pantun berikut:

*Biriek-biriek tabang kasawah* (birik-birik terbang ke sasak)

*Dari sasak turun kahalaman* (dari sasak turun ke halaman)

---

<sup>181</sup>Mochtar Naim, *Konflik dan Penyesuaian antara Adat dan Syara' di Minangkabau*, makalah disampaikan pada Seminar Reaktualisasi ABS-SBK, ICMI Orwil Sumatera Barat, di Bukittinggi, tanggal 22-23 Januari 2000, hal. 9.

<sup>182</sup>Amir MS, *Adat Minangkabau Pola...*, hal. 94.

<sup>183</sup>Amir Syarifuddin dalam disertasinya menjelaskan bahwa harta pusaka tinggi tidak bisa diwariskan sama dengan pembagian sesuai ketentuan faraidh karena harta tersebut bukanlah milik orang yang meninggal dunia. Sementara harta pencarian itulah yang dibagi sesuai dengan ketentuan agama.

*Dari niniek turun kemamak* (dari ninik turun kepada mamak)

*Dari mamak ka kamanakan* (dari mamak kepada kemenakan)

Harta pusaka tinggi pada hakikatnya bukanlah milik sempurna (*milikut tâm*) seseorang sehingga tidak berlaku hukum kewarisan ketika terjadi kematian dan tidak ada peralihan hak dari seseorang yang meninggal kepada ahli warisnya. Harta pusaka tinggi di Minang tidak persis sama dengan harta warisan dalam Islam sehingga tidak bisa dipertentangkan antara harta pusaka tinggi dengan harta warisan dalam Islam.

Sementara *harta pusako rendah* merupakan segala harta hasil pencarian dari bapak bersama ibu selama ikatan perkawinan, yang diwariskan kepada anak perempuan, ditambah dengan pemberian mamak dan *tungganai* kepada kemenakannya dari hasil pencarian mamak dan *tungganai* sendiri. Harta pusako rendah yang diterima anak lelaki, diwariskan kepada dunsanak perempuan atau kepada kemenakannya. Penggunaan harta pusaka dalam kondisi yang sulit dibolehkan dengan cara menggadaikan dan bukan menjual. Tindakan menggadai merupakan perbuatan yang diperbolehkan adat disebabkan alasan darurat. Keadaan darurat menurut adat Minang ada empat, yaitu: 1) *mayat tabujua tengah rumah* (mayat terbujur di tengah rumah), 2) *gadiah gadang indak balaki* (gadis dewasa belum bersuami), 3) *mambangkit batang tarandam* (Membangkit batang terandam), dan 4) *rumah gadang katirisan* (rumah gadang yang bocor).

Dengan demikian nilai-nilai kesetaraan dan keadilan gender dalam aspek ekonomi kaum ibu (*bundo kandung*) di Minangkabau mempunyai kedudukan yang istimewa dalam hal keturunan, sawah, ladang, dan rumah tempat kediaman. Di sisi lain laki-laki di Minangkabau mempunyai hak ekonomi, dengan dua sumber yaitu rumah saudara perempuan (*dunsanak*) dan rumah isterinya, begitu juga dengan sawah ladang. Sedangkan dari aspek waris (*sako*), kekayaan tanpa wujud dalam adat Minang diwariskan secara turun temurun menurut jalur tertentu. Adat Minang memperlakukan anak kemenakan laki-laki dan perempuan secara adil dan setara berdasarkan posisi yang harus mereka terima. Garis penghulu diwariskan secara turun temurun kepada kemenakan laki-laki, sedangkan garis keturunan diwariskan secara turun temurun kepada anak perempuan. Pepatah petitih, hukum adat dan tata krama diwariskan kepada semua anak, kemenakan laki-laki, dan kemenakan perempuan dalam suatu nagari bahkan seluruh ranah Minang. Dengan demikian ada perimbangan antara laki-laki dan perempuan dalam *sako* dan *pusako*. Seperti dikemukakan di atas, gelar diberikan pada kemenakan laki-laki dari garis keturunan ibu, dan perempuan memperoleh keunggulan



sebagai pelanjut garis keturunan, dan sebagai *bundo kanduang* tempat bertanya dan menyampaikan berita.<sup>184</sup>

### c. Kesetaraan Dalam Bidang Keputusan Politik

Perempuan dalam adat Minangkabau cukup menentukan dalam pengambilan satu keputusan. Perempuan sebagai *bundo kanduang* menjadi sumber utama dan penentu dalam mengambil keputusan. Dalam musyawarah adat materi keputusan dan segala yang akan diputuskan terlebih dahulu dikonsultasikan dan diminta persetujuan oleh mamak ke *bundo kanduang*. Hasil keputusan yang diambil dalam musyawarah disampaikan kembali pada *bundo kanduang*, karena implementasi keputusan dilaksanakan dan dikoordinir bersama dengan *bundo kanduang*.

Semangat mempertahankan eksistensi *bundo kanduang* dalam pengambilan keputusan politik, diikuti oleh generasi muda dengan terjun ke dunia politik praktis. Menurut Lidya, ada tiga alasan pemaknaan politik bagi perempuan di Minangkabau. Pertama, bahwa para politisi perempuan memaknai politik sangat identik dengan kekuasaan, dimana sebagai seorang perempuan harus berani untuk meraih sebuah kekuasaan, karena kekuasaan ditangan perempuan itu justru lebih bagus dari pada kekuasaan ditangan laki-laki. Kedua, pemaknaan dan pemahaman mereka terhadap politik lebih besar dipengaruhi oleh pengalamannya dalam organisasi sosial/politik, profesi atau pengalaman kerja. Ketiga, adanya kontribusi budaya matrilineal bagi politisi perempuan<sup>185</sup>

Spektrum di atas menggambarkan kedudukan perempuan bukanlah berada di bawah laki-laki. Perempuan Minang memiliki identitas sebagai pemain dalam menata kehidupan dan bukan orang yang dijadikan objek permainan. Dalam konteks ini perempuan Minang diharapkan tetap menjaga fitrahnya sehingga tidak lupa sebagai “wanita”. Dalam adat Minangkabau, perempuan dapat dibedakan menjadi tiga golongan, yaitu: (1) *perempuan simarewan*, yaitu perempuan yang berlaku tidak sopan, baik dalam perkataan, pergaulan maupun adabnya terhadap orang yang lebih tua darinya. (2) *Perempuan mambang tali awan*, yaitu perempuan yang tinggi hati, sombong, suka memfitnah. (3) Perempuan mulia, yaitu perempuan yang baik budi, senantiasa mempunyai sifat terpuji menurut adat baik semasa gadis maupun setelah menjadi seorang ibu.<sup>186</sup>

<sup>184</sup>Perempuan di Minang memiliki “kekuatan” dan “kesempatan” sama dengan laki-laki. Bahkan dalam hal tertentu, perempuan lebih utama dari laki-laki seperti mewarisi harta yang didapat dari orang tuanya sebagai bentuk warisan harta pusaka tinggi.

<sup>185</sup>Lidya Victorya Pandiangan, Perempuan Politisi Minangkabau dalam Dunia Politik: Studi tentang Alasan Perempuan Memaknai Politik, dalam *Jurnal Politik Muda*, vol. 6, no. 2, April – Juli 2017, 148 – 155, hal. 148.

<sup>186</sup>Farida, Toleransi Masyarakat Minangkabau terhadap Peran Perempuan dalam Aktivitas Seni Budaya, dalam *GELAR: Jurnal Seni Budaya*, 7(2), 2009, hal. 137–148.

### 3. Nilai Matrilineal Minang Yang Masih Dipertahankan

Berubah dan berkembang merupakan sifat dasar dari satu budaya. Budaya yang pernah ada dan berkembang di masa lalu, bisa berubah karena tidak lagi diterima oleh orang yang hidup di masa tertentu dan berganti dengan budaya baru.

Pada hakikatnya, budaya matrilineal Minangkabau telah banyak berubah dari konsep awal yang sudah disepakati dan berfungsi sebagai *rule of law* dalam masyarakat Minangkabau. Menurut Mohammad Hatta, salah satu proklamator kemerdekaan Indonesia, dalam memoirnya pernah menuliskan satu pernyataan bahwa dalam keluarga pada masa kecilnya di Bukittinggi sudah tidak melaksanakan lagi bentuk keluarga luas sebagaimana ada dalam sistem keturunan matrilineal. Hatta tinggal bersama ibu, ayah dan saudara-saudaranya secara khusus dan tidak tinggal di *rumah gadang* sebagai bentuk personifikasi hidup bersama dalam keluarga yang menganut sistem matrilineal. Muhammad Hatta juga mengakui bahwa di kampung-kampung yang berada di sekitar kota Bukittinggi masih ada yang melaksanakan bentuk keluarga luas ini.<sup>187</sup> Pengakuan Hatta sebagai isyarat bahwa matrilineal Minang telah lama ditinggalkan oleh orang Minang. Bukankah matrilineal sangat tergantung dengan sistem hidup komunal yang bermula dari *rumah gadang* sebagai tempat berhimpun satu keluarga besar yang berasal dari nenek yang sama.

Bentuk keluarga luas memiliki relasi kuat dengan sistem keturunan matrilineal. Melalui sistem keturunan ini, masyarakat dibentuk hidup berjamaah dalam bentuk perkumpulan manusia berupa suku. Menurut Marzali bentuk keluarga luas merupakan keluarga ideal masyarakat Minangkabau.<sup>188</sup> Sebaliknya, perubahan bentuk keluarga luas ke keluarga batih, akan mengalami banyak perubahan atas nilai-nilai dalam masyarakat matrilineal, misalnya pergeseran peran *mamak* dan ayah, dimana saudara laki-laki ibu (*mamak*) tidak lagi mempunyai hak dan kewajiban terhadap anak dari saudara perempuannya (*kemenakan*). Tanggungjawab terhadap anak sepenuhnya terletak di tangan ayah. Pada masa sekarang, ayah bertindak sebagai “ayah biologis” dan juga “ayah sosial”. Bapak sebagai ayah biologis merupakan orang tua dari anak-anak kandungnya. Sementara seorang laki-laki juga sebagai ayah sosial ketika menjadi *mamak* dari kemenakannya. Pola kehidupan seperti ini semakin hari semakin tergerus karena perbedaan pola

---

Perempuan Minang yang tetap menjaga identitasnya sebagai *bundo kanduang* akan terpelihara dari berbagai penyimpangan. Sebaliknya, perempuan yang melupakan dirinya sebagai “makhluk yang dimuliakan” bisa terjerembab ke dunia hitam. Berdasarkan data Departemen Sosial Sumatera Barat sejak tahun 1981-2001 terdapat sebanyak 798 orang WTS yang dibina, 60% diantaranya adalah wanita Minangkabau.

<sup>187</sup>Iva Ariani, *Nilai Filosofis Budaya...*, hal. 48.

<sup>188</sup>Amri Marzali, “*Dapatkah Sistem Matrilineal...*”, hal. 10-11.

kehidupan masyarakat Minangkabau dan bahkan banyak daerah yang telah menganut sistem ini. Mamak sebagai penyanggah ekonomi tidak lagi difungsikan, harta pusaka tinggi tidak lagi dipertahankan sehingga mamak tidak memiliki ikatan emosional dengan kemenakannya.

Meskipun demikian, ada beberapa hal yang masih dipertahankan Minangkabau sebagai masyarakat yang menganut sistem matrilineal. Menurut Yaswirman, dalam bidang hukum keluarga di Minangkabau yang masih tetap utuh sampai ini adalah:

a. **Hubungan mamak-kemenakan.**

Hubungan yang dimaksud adalah hubungan antara seorang laki-laki sebagai mamak (paman) dengan anak saudara perempuan atau hubungan seorang laki-laki atau perempuan sebagai kemenakan dengan saudara laki-laki ibu sebagai mamak.<sup>189</sup> Mamak selalu laki-laki; perempuan hanya berstatus sebagai kemenakan. Perempuan hanya mempunyai hubungan vertikal kepada mamak dan sama sekali tidak mempunyai kemenakan atau sebagai mamak dari anak saudara perempuannya.

Pola relasi mamak dan kemenakan masih tetap terjaga dari sisi emosional dan tidak tanggungjawab. Banyak mamak yang tidak lagi mengenal kemenakannya apalagi bertanggungjawab dari sisi ekonomi. Relasi ini sebatas identitas sebagai orang yang memiliki hubungan kekerabatan matrilineal. Bahkan identitas mamak telah banyak diganti dengan yang lain termasuk panggilan. Kemenakan sudah banyak yang memanggil mamaknya dengan panggilan “om” yang biasa dipakai oleh orang yang berada di kota-kota besar.

b. **Hubungan suku atas dasar harta pusaka.**

Kekerabatan matrilineal meniscayakan orang Minang hidup bersuku dan memiliki harta pusaka yang dimiliki secara bersama. Harta pusaka bukanlah untuk diperjualbelikan, akan tetapi difungsikan untuk keberangsungan kehidupan anak cucu dalam lingkup *samande* atau *saparuik*. Disebabkan harta ini tidak dijual, digadai, atau dibagi maka terdapat hubungan emosional antara orang yang memiliki hak dari harta tersebut. Hari ini harta pusaka tinggi sudah banyak yang terjual dan tergadai sehingga harta pusaka tinggi semakin hari semakin berkurang. Bahkan yang lebih menyakitkan banyak mamak yang menjual harta pusaka tinggi untuk kepentingan pribadinya.

c. **Hubungan atas dasar *induk bako* anak pisang**

Hubungan ini bisa berupa hubungan seorang perempuan dengan anak saudara laki-lakinya; perempuan disebut sebagai “*induk bako*” dari anak

---

<sup>189</sup>Yasmirman, *Hukum Keluarga Adat...*, 2005, hal. 124.

saudara laki-lakinya. Sedang laki-laki hanya mempunyai satu arus hubungan, yakni sebagai “*anak pisang*” bagi saudara perempuan ayahnya dan tidak bisa menjadi “*induk bako*”. Berbeda dengan kemenakan terlihat bahwa fungsi laki-laki berkisar dalam satu rumah gadang, sedangkan hubungan *bako anak pisang* memerankan fungsi perempuan antar keluarga di rumah.

#### d. Hubungan atas dasar persemendaan (*sumando pasumandan*)

Sebagai konsekuensi dari perkawinan eksogami antar rumah gadang. Suami disebut semenda (*urang sumando*) oleh keluarga isterinya. Berdasarkan penjelasan di atas tergambar bahwa sudah banyak nilai-nilai matrilineal Minangkabau yang telah hilang dan tidak ditemukan lagi matrilineal dalam bentuk yang sebenarnya seperti konsep awalnya. Apalagi dengan tidak lagi adanya “*rumah gadang*” sebagai tempat bersama, maka matrilineal semakin tertinggalkan.

### F. Konvergensi Adat dan Syara’ di Minangkabau

Agadium yang hidup di masyarakat Minang “*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato Adat Mamakai, Alam Takambang jadi Guru*” (adat bersendi syariat, syariat bersendi Al-Qur’an, syariat mengungkapkan sesuatu dan adat memakai dalam prakteknya, alam terbentang sebagai guru)<sup>190</sup> satu paradigma mendasar kehidupan orang Minang dalam menentukan sistem sosial budaya. Semua adat yang berlaku dalam masyarakat Minang harus sejalan dengan Al-Qur’an. Konklusi sederhana dapat dikatakan bahwa budaya Minang harus sejalan dengan nilai yang dibawa Al-Qur’an sehingga budaya yang tidak sejalan dengan Islam dapat dikatakan bukan bagian dari budaya Minang.

Pertanyaan mendasar dari diskursus Islam dan Minang adalah bagaimana memberi tafsir terhadap falsafah: *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*? Apakah benar adat di Minangkabau dilandasi Al-Qur’an atautkah falsafah ini tidak terimplementasi dalam perilaku sehari-hari. Berikut ini penulis kemukakan beberapa persoalan yang berkaitan dengan ABS-SBK.

#### 1. Substansi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah

Secara leksikal *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* merupakan gabungan beberapa kata yang dirangkai menjadi satu adigium. Kata-kata tersebut adalah *Adat, Basandi, Syarak, dan Kitabullah*.

---

<sup>190</sup>Idrus Hakimi menambahkan adigium di atas dengan ungkapan “*camin nan indak kabua, palito nan indak padam*” (cermin yang tidak suram, lampu yang tidak mati). Idrus Hakimi Dt Rajo Pangulu, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*, Bandung: CV. Rosda, t.tp, hal. 30-31.

Kata adat berasal dari bahasa Sangskerta yaitu dari “a” dan “dato” yang berarti sesuatu yang bersifat kebendaan,<sup>191</sup> berupa perbuatan dan aturan yang dilakukan berulang-ulang dalam rentang waktu yang panjang.<sup>192</sup> Oleh sebab itu, adat merupakan segala bentuk dan sistem yang mengatur perilaku dan tatanan kehidupan yang diidamkan oleh satu komunitas tertentu dan dijadikan tata aturan dalam hidup. Dalam konteks ini, Koentjaraningrat menyebutkan bahwa adat dari sisi wujud ideal kebudayaan berfungsi sebagai tata kelakuan yang mengatur, mengendalikan, dan memberi arah kepada kelakuan dan perbuatan manusia dalam masyarakat.<sup>193</sup> Adat dari sisi fungsi berada dalam lapisan keempat dari kebudayaan. Tingkatan pertama bersifat abstrak dan luas ruang lingkupnya, berupa ide dan gagasan. Tingkatan ini disebut dengan sistem nilai budaya. Tingkatan kedua adalah sistem norma. Tingkatan ketiga adalah sistem hukum, dan tingkatan keempat adalah aturan-aturan khusus.

Taufik Abdullah menunjukkan adanya pemahaman dualistik tentang adat. Satu sisi adat dipahami sebagai landasan dari pengaturan susunan masyarakat (*social arrangement*) yang menyangkut sistem kekerabatan, kekuasaan, dan warisan. Aspek lain, adat diartikan sebagai pengaturan pola perilaku yang ideal (*ideal patern of behavior*). Dengan demikian, adat bagi masyarakat Minangkabau tidak hanya sekedar kebiasaan saja, tetapi adat juga mencakup sistem nilai, etika, dan hukum bertujuan untuk mewujudkan tingkah laku manusia yang ideal.

Di samping penjelasan makna adat dalam adagium ABS-SBK, kata *basandi* juga amat penting untuk dijelaskan. *Basandi* berasal dari bahasa Minang yaitu *ba* dan *sandi*. Awalan *ba* dalam bahasa Indonesia berarti *ber* yang berarti memakai, menggunakan atau mempunyai. Kata *sandi* berarti dasar, asas, fondasi, atau fundamen yang semuanya bermakna menopang dan menguatkan yang ada di atasnya. *Basandi* berarti ”mempunyai dasar”, atau “ditopang/dikuatkan oleh...”<sup>194</sup> Dengan demikian, kata *sandi* diartikan dengan landasan yang berfungsi untuk menjaga kondisi bangunan rumah gadang, maka di setiap atas satu tiang-tiangnya dipasang batu minyak yang datar dan keras supaya tegaknya *rumah gadang* menjadi kokoh. Artinya, rumah diumpamakan adat dan *sandi* dimisalkan Islam. Hal ini dilatarbelakangi sisi

---

<sup>191</sup>M. Rasyid Manggis, *Sejarah Ringkas Minangkabau...*, hal. 145. Hal yang sama juga diungkap oleh Amir MS, *Adat Minangkabau Pola da Tuuna Hidup*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2006, hal. 128.

<sup>192</sup>Gusti Adnan, *Kamus Sejarah Minangkabau...*, hal. 6-7.

<sup>193</sup>Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia, 1980, hal. 15-16.

<sup>194</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 18-19. Ungkapan *basandi* merupakan statement analogis dimana adat akan kokoh jika disandikan kepada Al-Qur'an. Sebaliknya, adat yang tidak *basandikan* Al-Qur'an bahkan bertentangan dengan Al-Qur'an seperti *rumah gadang* yang tidak kokoh dan akan cepat runtuh.

historis dimana budaya lebih dahulu berdiri kokoh daripada agama Islam di Minangkabau. bukankah Islam baru masuk ke Minangkabau di awal abad ke-12 Masehi, sementara masyarakat Minangkabau telah tersusun rapi oleh adat istiadatnya sejak abad ke-3 Masehi. Dikarenakan, kalau proses pembangunan rumah gedung, memang terlebih dahulu pondasi dari bangunan. Tetapi, arsitektur rumah gadang membuatnya terbalik, yaitu waktu merakit kayu yang sudah berdiri diposisinya masing-masing, maka tonggak-tonggaknya (rumah gadang) sengaja digantung tidak menyentuh tanah, barulah setelah sempurna tegak kerangka rumah gadang maka disusunlah batu tipis sebagai pondasi.<sup>195</sup>

Kata *syarak* atau *syariat* berarti hukum-hukum dan aturan-aturan yang ditetapkan Allah bagi hamba-Nya untuk diikuti dalam kehidupan dunia, dalam hubungan dengan Allah, dan hubungannya dengan sesama manusia.<sup>196</sup> *syara'* yang dimaksudkan dalam arti ini adalah agama Islam secara total tanpa memandang bagian-bagian tertentu dalam Islam.

Hal yang sama perlu dipahami secara mendalam arti *kitâbullah*. Secara sederhana berarti Al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang mengandung mukjizat dan diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW dalam bahasa Arab yang disampaikan kepada generasi sesudahnya secara mutawatir serta ibadah membacanya yang ditemukan dalam mushaf dan dimulai dari surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat an-Nas.<sup>197</sup> Penyebutan *kitabullah* sebagai landasan adat Minangkabau, tidak hanya terbatas pada Al-Qur'an saja akan tetapi juga dinisbahkan kepada sunnah sebagai sumber kedua dari hukum Islam.

Falsafah adat ini merupakan hasil '*azam* berjamaah antara pemuka adat dengan pemuka agama yang mewakili lapisan masyarakat di Minangkabau. Penjelasan di atas mengisyaratkan adanya keinginan bersama untuk menjadikan agama Islam sebagai adat yang dipakai sehari-hari.<sup>198</sup> Dalam konteks ini terlihat hubungan erat antara budaya Minang dengan Islam (Al-Qur'an). Terkesan budaya Minang telah diwarnai ajaran Islam sehingga terjadi islamisasi adat Minangkabau.

---

<sup>195</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 18-19.

<sup>196</sup> Julius, *Membangkit Batang Tarandam Dalam Upaya Mewariskan dan Melestarikan Adat Minangkabau Menghadapi Modernisasi Kehidupan Bangsa*, Bandung: Citra Umbara, 2004, hal. 185. Hukum syarak berarti semua kaidah syariat Islam yang diturunkan Tuhan kepada Nabi Muhammad SAW, yang tertuang dalam Al-Qur'an dan sunnah. Menurut Azra, ungkapan *syarak mandaki* berarti hukum Islam mendaki dari pesisir. Azyumardi Azra, *Surau...*, hal. 16.

<sup>197</sup> Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th, hal. 65. Menurut Nasrun, ada lima ciri khusus Al-Qur'an; kalam Allah, diturunkan dalam bahasa Arab, dinukilkan secara mutawatir, beribadah membacanya dan diawali dengan surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat an-Nas. Nasrun Haroen, Jakarta: Logos, 1996, hal. 20-22.

<sup>198</sup> Syarifudin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan...*, hal. 16.

Uraian di atas mengisyaratkan bahwa adanya hubungan erat dan keharmonisan adat Minangkabau dengan ajaran Islam. Ajaran adat Minangkabau yang bersumberkan dari alam yang dikemukakan dalam bentuk perumpamaan dari keteraturan alam semesta (*alam takambang jadi guru*) sehingga dalam adat dikenal kaidah yang berbunyi *syarak mangato adat mamakai* (apa-apa yang dijelaskan di dalam agama dipakaikan dalam adat). Kehadiran agama Islam di Minangkabau telah menyempurnakan adat Minangkabau dan berada dalam proporsinya.<sup>199</sup> Menurut penulis, tidak saja menyempurnakan bahkan meluruskan budaya yang menyimpang dari jalan yang benar. Adat dan agama bagi masyarakat Minangkabau merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan, berjaln berkelindan, saling menguatkan. Pepatah berikut mengindikasikan:

*Si Muncak mati tarambau*  
*Kaladang mambaok ladiang*  
*Lukolah pao kaduonyo*  
*Adaik jo syara' di Minangkabau*  
*Ibaraik aua dengan tabiang*  
*Sanda manyanda kaduonyo*  
 Si Muncak mati jatuh  
 Ke hutan membawa parang  
 Luka kaki keduanya  
 Adat dan syarak di Minangkabau  
 Ibarat aur dan tebing  
 Sandar menyandar keduanya.

Dari sisi normatif nilai-nilai adat dan agama Islam dalam kehidupan masyarakat Minangkabau berjalan seirama dan saling mendukung, sebagaimana dalam falsafah ABS-SBK. Namun sebagai sesuatu yang berubah, berkembang dan bergerak, budaya Minang dalam implementasinya tidak seindah dalam pepatah petitih dan konsep dasarnya. Demikian menurut Adityawarman, *adat basandi syarak syarak basandi kitabullah* ada dari sisi idealnya, namun kurang dari tataran realitasnya.<sup>200</sup>

## 2. Proses Sinergisitas Adat dan Syarak di Minangkabau

Filosofi *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* (ABS-SBK), merupakan puncak dari persentuhan, perbenturan, penyesuaian dan perpaduan antara adat Minangkabau yang sudah ada semenjak dari ninik moyang dengan agama Islam yang datang kemudian.

Lahirnya falsafah ABS-SBK tidaklah muncul begitu saja, akan tetapi melalui masa yang panjang, bahkan dalam masa yang panjang itu terjadi

<sup>199</sup>Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau Makna...*, hal. 5.

<sup>200</sup>Aditiawarman, *Laporan Kemajuan Penelitian Tahap III Akulturasi ABS-SBK di Sumatera Barat*, Padang: IAIN Imam Bonjol, 2003, hal. 229.

perbenturan/ konflik antara adat dan agama Islam. Hal ini terjadi karena adat Minangkabau sudah mempunyai tatanan kehidupan baik secara individu maupun secara bermasyarakat. Di samping itu Islam yang datang kemudian juga membawa tatanan dalam kehidupan dalam segala segi dan juga menuntut ketaatan dari pemeluknya. Dengan kedatangan Islam maka terjadi pertemuan dua tatanan kehidupan di alam Minangkabau yang masing-masing menuntut kepatuhan dari masyarakat. Dengan demikian mulailah terjadi persentuhan yang saling tarik menarik antara adat dan agama.

Sebagaimana ungkapan pepatah adat “*syarak mandaki adat menurun*”, artinya Islam muncul dari pesisir menuju ke pedalaman, sedangkan adat muncul dari pedalaman menuju pantai. Dalam perjalanan keduanya terjadi berbagai benturan yang kadangkala menimbulkan pertentangan di tengah masyarakat. Syarak yang datang kemudian dan memperjuangkan kebenaran yang datang dari Allah mendominasi keadaan masyarakat yang sudah mapan dengan adat jahiliyah.<sup>201</sup> Hal itu tentu tidak dapat diterima begitu saja oleh kaum adat yang merasa telah kokoh dengan kebenaran yang mereka miliki.

Filosofi ABS-SBK masyarakat Minangkabau merupakan hasil kesepakatan antara kaum adat dan kaum agama sesudah perang Paderi. Ini menunjukkan sebelum kesepakatan ini telah terjadi proses panjang menjadikan adat Minang berlandaskan Al-Qur’an. Paling tidak ada tiga proses yang dilewati adat Minangkabau sehingga menjadi adat bersendikan Al-Qur’an seperti sekarang.<sup>202</sup>

Proses pertama yaitu adat dan syarak berdiri sendiri yang tidak saling mempengaruhi sehingga muncul filosofi *Adat Basandi Alur dan Patut-Syarak Basandi Dalil* (adat berdasarkan aturan dan kepantasan, syarak berdasarkan dalil). Maksudnya adat berdasarkan kepada alur dan kepatutan sementara syarak (ajaran Islam) berdasarkan kepada dalil yang terdapat dalam Al-Qur’an dan sunah rasul.<sup>203</sup> Dalam konteks ini adat dan syarak di Minangkabau berjalan sejajar ibarat rel kereta api yang tidak pernah bertemu dan masing-masing melaksanakan fungsinya, serta tidak ikut mencampuri yang bukan urusannya.

Proses selanjutnya adat dan syarak memiliki keterkaitan dan saling menjadikannya sebagai landasan sehingga muncul filosofi “*Adat Basandi*

<sup>201</sup> Ramayulis, Traktat Marapalam “Adat Basandi Syara’- Syara’ Basan Di Kitabullah” (Diktum Karamat Konsensus Pemuka Adat dengan Pemuka Agama dalam Memadukan Adat dan Islam di Minangkabau Sumatera Barat), dalam *Jurnal Teologia*, 2010, volume, hal. 7.

<sup>202</sup> Ramayulis, *Traktat Marapalam Adat...*, hal.7-10.

<sup>203</sup> Keislaman orang Minangkabau pada tahap pertama sangat dipengaruhi oleh budaya yang telah mengakar di tengah masyarakat sehingga mereka merasa “terusik” dengan kehadiran ajaran Islam apalagi pada bagian tertentu terjadi pertentangan antara adat Minangkabau dengan ajaran Islam. Islam di Minangkabau pada tahap ini tak obahnya seperti ketika agama Islam pertama kali disebarkan rasul di Kota Mekah.



*Syarak- Syarak Basandi Adat (ABS – SBA)*” (adat bersendikan kepada syara’ dan syara’ bersendikan kepada adat).<sup>204</sup> Pada taraf ini adat dan syarak berada dalam posisi yang sama sehingga adat dan syarak sama-sama menjadi penentu. Menurut Taufik Abdullah, ungkapan di atas mengandung arti bahwa adat dan syarak saling membutuhkan dan tidak dapat dipisahkan.<sup>205</sup> Dalam realitasnya, menurut Benda Backmann bahwa garis keturunan secara matrilineal tetap berjalan terus, tetapi hubungan “*bako anak pisang*” dalam arti hubungan kekerabatan dengan keluarga ayah tak terganggu.<sup>206</sup> Menurut Yaswirman, hal ini menuntut laki-laki memiliki standar ganda yaitu sebagai mamak dari kemenakannya dan sebagai ayah dari anaknya.<sup>207</sup> Faktor ganda ini, menurut Josseline de Joung menjadi salah satu penyebab orang Minang suka merantau untuk menghindari diri dari tanggungjawab tersebut.<sup>208</sup> Menurut penulis jiwa merantau orang Minang telah tumbuhkembang sejak remaja laki-laki yang tidak disediakan tempat tidur di rumah orang tuanya. Kalaupun faktor tanggungjawab sebagai seorang laki-laki dalam konteks ekonomi, seperti komentar Joung, menurut penulis alasan tersebut bukanlah faktor utama orang Minang pergi merantau.

Berjalannya adat dan syarak secara terpisah sebagai isyarat sudah mulai penerimaan Islam sebagai tatanan kehidupan orang Minang meskipun belum bersatu antara keduanya. Keduanya telah saling menerima meskipun belum bisa bersatu. Islam dipraktekkan pada satu kesempatan dan adat juga dipakai pada saat yang lain. Kondisi seperti ini tak obahnya pengamalan model kaum sekuler.

Meskipun kondisi ini sudah berjalan lama, dimana adat dan syarak sama-sama diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Dibandingkan dengan periode sebelumnya, telah terjadi kemajuan relasi Islam dan adat. Kaum ada telah menerima Islam sebagai agama meskipun budaya juga tidak bisa diabaikan. Sebelum terjadi Perang Paderi, sekitar abad XVIII terjadilah kemunduran semangat dan jiwa Islam sebagai agama dan norma yang mengatur kehidupan masyarakat. Penyebabnya adalah kekuasaan raja Pagaruyuang kehilangan pengaruhnya, ninik mamak, penghulu dan anak-anak raja tidak terlalu memperhatikan lagi agama Islam sebagai *Adat Nan*

---

<sup>204</sup>Dalam kaidah hukum Islam disebutkan: *al ‘adah muhakkamah*. Fatimah Taufik Hidayat, *et. al*, Sebuah Tinjauan Sosiologi Hukum, dalam *Jurnal Sosiologi USK*, Volume 9, Nomor 1, Juni 2016, hal. 77.

<sup>205</sup>Taufik Abdullah, *Some Notes on Kaba Cindur Mato*, Bennedict Anderson (Ed.), Cornell Modern Indonesian Report, 1970, hal. 12.

<sup>206</sup>Frans vo Benda Beckman, *Property in Social Continuity, Continuity and Changee in The Maintenance of Property Relationship Through Time in Minangkabau*, Nijhoff, The Hague, t.th., hal. 57.

<sup>207</sup>Yaswirman, *Hukum Keluarga Adat...*, hal. 115.

<sup>208</sup>P.E de Josseline de Joung, *Deductive Antropology and...*, hal. 9-10.

*Sabana Adat*.<sup>209</sup> Harta pusaka banyak yang tergadai dan terjual untuk keperluan sabung Ayam dan mengadu balam serta minum tuak. Konflik antar suku tidak jarang terjadi bahkan terkadang merembet ke tingkat nagari. Di sisi lain, para ulama sebagai pemimpin di bidang agama tidak terlalu menunjukkan perannya mengisi adat berdasarkan syariat Islam. Ulama pada masa ini lebih tertarik pada kajian dan majelis ilmu yang berhubungan dengan tarekat.<sup>210</sup> Kondisi ini memicu beberapa beberapa ulama yang telah lama bermukim serta menuntut ilmu agama di Timur Tengah seperti Haji Miskin dari Pandai Sikek Kabupaten Tanah Datar, Haji Arif (Haji Sumanik) dari Batusangkar dan Haji Abdurrahman (Haji Piobang) dari 50 Kota,<sup>211</sup> merubahnya dengan mengajak mereka kejalan Islam. Pemikiran mereka dipengaruhi oleh situasi dan kondisi di negeri Arab tempat mereka menuntut ilmu, yang sedang terjadi gerakan pemurnian Islam besar-besaran oleh Muhammad ibn Abdul Wahhab dari paham kesyirikan seperti menyembah kuburan Nabi Muhammad SAW.

Para ulama ingin menerapkan pola Wahabi tersebut di Minangkabau, dan gerakan ini mendapat dukungan dari para ulama yang dari semula tidak puas dengan perpaduan antara adat dan Islam. Bahkan usaha mereka mengalami pertentangan yang sangat besar di tengah masyarakat. Hal ini membawa konflik secara terbuka antara ulama pemurni tauhid dengan pemuka adat didukung oleh ulama kompromistis. Peristiwa ini dikenal dengan “Gerakan Paderi” yang meletus pada tahun 1821 dan berakhir pada tahun 1837 M dengan jatuhnya Bonjol ke tangan Belanda dan Tuanku Imam Bonjol diasingkan ke Menado. Benda menyatakan bahwa bagi ulama pemurni hukum Islam berupaya agar ibadah dan muamalah harus dijalankan secara murni tanpa dicampuri oleh adat. Adat Minangkabau yang tidak sejalan dengan Islam dinamakan adat jahiliyah.<sup>212</sup> Ada kesan yang ditangkap bahwa Perang Paderi dianggap perang antara kaum adat dan kaum agama

---

<sup>209</sup>*Adat nan sabana Adat* adalah hukum alam sebagai *sunatullah* dan segala sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad Saw, berdasarkan apa yang beliau terima dari Allah Swt. Adapun sifat adat ini adalah: *indak lapuak dek hujan, indak lakang dek paneh, kok dicabuik indak mati, kok diasak indak layu. Adat basandi Syarak, syara basandi kitabullah. Syarak mangato adat mamakai.* AA. Navis, *Alam Berkembang Jadi...*, hal. 89.

<sup>210</sup> Pada masa ini ada dua tempat yang menjadi pusat kegiatan tarekat di Minangkabau, yakni Ulakan di Pariaman dan Cangkiang IV angkek di Agam. Aliran tasawuf yang berkembang di Ulakan adalah tarekat Syatariyah, sedangkan di wilayah Cangkiang IV Angkek tarekat yang berkembang adalah aliran Naqsyabandiyah. Dalam hal praktek *kaifiyat* (praktek ibadah) tentu saja dua aliran tarekat ini mengalami perbedaan yang tak jarang memicu perselisihan yang berujung pada fatwa saling memberi cap sesat. Puncaknya dalam masyarakat Minangkabau aliran tarekat ini dikenal sebagai agama Cangking dan agama Ulakan. Tamrin Kamal, *Purifikasi Ajaran Islam*, hal. 59.

<sup>211</sup> Yaswirman, *Hukum Keluarga Adat...*, hal. 115

<sup>212</sup> Frans von Benda Backmann, *Property...*, hal. 322.

secara diametral. Ulama berhadapan langsung dengan pemuka adat dalam perperangan. Berbeda dengan pandangan Hamka, dimana ia menyangkal pendapat Belanda yang menyatakan Perang Paderi sebagai “Perang Hitam Putih” antara kaum agama dan kaum adat. Banyak ninik mamak bergabung dengan Paderi, sebagian kecil bergabung dengan pihak Belanda. Perang hitam putih bukan antara kaum adat dan kaum agama tetapi antara ulama dengan Belanda. Di sini Belanda mencoba mempengaruhi kaum adat yang lemah pendiriannya sebagai alat propaganda ke luar bahwa yang berperang adalah kaum adat dan kaum agama, dan mereka mengengahnya atas permintaan kaum adat.<sup>213</sup>

Ajaran yang dibawa ketiga haji ini mendapat sambutan hangat dari delapan ulama terkemuka dari Agam yang dipelopori Tuanku Nan Renceh di kampung Bangsa Kumango, dan disambut lagi oleh ulama-ulama lainnya di seluruh Minangkabau.<sup>214</sup>

Gerakan Paderi kemudian dengan segera menimbulkan konflik dan krisis dalam masyarakat Minangkabau. Ketegangan amat memuncak, karena gerakan ini menolak perumusan yang ditawarkan kaum adat, bahwa; *adat basandi syarak, syarak basandi adat*.<sup>215</sup> Lebih dari sekedar penyucian jiwa, kaum Paderi sangat menekankan manifestasi murni sikap keagamaan yang dijawantahkan dalam tingkah laku lahiriah. Karena itu gerakan ini menuntut agar syarak ditempatkan di atas hukum adat dan segala hukum lainnya. gerakan Paderi yang militan ini bukan hanya mengutuk praktik-praktik bid'ah dan khurafat, tetapi langsung secara fisik membasminya, sehingga akhirnya menimbulkan perang Paderi yang kemudian diintervensi Belanda pada tahun 1821 M.

Gerakan Paderi, menurut Schrieke, di samping merupakan gerakan pembaharuan agama juga menentang lembaga-lembaga sosial yang dilindungi adat yaitu lembaga-lembaga yang cenderung bersifat aristokratik dan feodalistik. Walaupun secara teoritis lembaga-lembaga sosial itu didasarkan pada prinsip-prinsip musyawarah, namun pada praktiknya prinsip-prinsip itu tidak jarang dilanggar. Gerakan Paderi, sampai pada tingkat tertentu, dapat dianggap sebagai revolusi golongan kedua yaitu kaum ulama dan (juga dalam pengertian tertentu kaum cerdik pandai) yang tidak mendapat tempat dalam adat.<sup>216</sup>

Ketika perang Paderi berakhir pada tahun 1837 M jelas gerakan Paderi secara substansial tidak berhasil mengubah struktur sosial, kultural dan

---

<sup>213</sup>Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau...*, hal. 173.

<sup>214</sup>Hamka, *Muhammadiyah...*, hal. 7.

<sup>215</sup>Azyumardi, *surau Pendidikan Islam...*, hal. 15.

<sup>216</sup>BJO Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, terj. Soegarda Perbakawatja, Jakarta: Bharatara, 1973, hal. 13-14.

politik Minangkabau.<sup>217</sup> Akan tetapi Paderi telah berhasil memperkuat dan memperbesar pengaruh agama dalam sistem kemasyarakatan Minangkabau. Hal ini dapat dilihat dari rumusan baru, *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*. Formulasi sistem adat baru diperkenalkan dengan menekankan perbedaan antar adat jahiliyah yang sinkristis dengan *adat islamiyah*, yakni adat yang sesuai dengan ajaran Islam. Kesepakatan tersebut tentu memiliki konsekuensi logis dalam menata kehidupan masyarakat.

Konflik terbuka akhirnya menghasilkan kesepakatan bersama di Bukit Marapalam Kabupaten Tanah Datar Sumatera Barat sekitar awal abad ke-19, yang melahirkan falsafah *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato Adat Mamakai*. Sejak saat itu sampai hari ini, masyarakat Minangkabau memakai filosofi ABS-SBK sebagai acuan dalam berbudaya.<sup>218</sup> Pembaharuan dalam penghayatan dan pengamalan Islam inilah yang menimbulkan dinamika dan sekaligus konflik tersendiri dalam masyarakat Minangkabau.<sup>219</sup> Hamka mencatat gerakan pembaharuan di Minangkabau merupakan gerakan pembaharuan paham Islam yang pertama kali berlangsung di Indonesia.<sup>220</sup>

Terlepas dari pro-kontra para ahli dalam menentukan kepastian sejarah di Bukit Marapalam yang melahirkan konsensus ABS-SBK yang monumental itu, namun bagi kalangan masyarakat secara umum memahami peristiwa bukit Marapalam benar-benar terjadi dan disepakati keberadaan peristiwa tersebut. Mestika Zed menawarkan jalan tengah dengan menyebut perjanjian Bukit Marapalam sebagai doktrin sosial khas Minangkabau dan bukan fakta historis. Doktrin itu secara implisit dan eksplisit diterima secara sosial dan ideologis tatkala agama diterima sebagai patokan ideal yang harus diwujudkan dalam realitas lewat tata prilaku dan pengaturan sosial yang disediakan oleh adat. Sementara dari sisi historis para ahli, sampai saat ini gagal mengambil kata sepakat tentang “traktat” Bukit Marapalam itu, baik dari sudut waktu, tokoh maupun dokumen yang dihasilkan.<sup>221</sup>

Ada pendapat lain yang menyatakan bahwa ABS-SBK sebenarnya lahir ketika Syekh Burhanuddin bersama Penghulu 12 Ulakan mengadakan kesepakatan dengan Yang Dipertuan Pagaruyung di Tanah Rajo di Bukit

<sup>217</sup>Azyumardi, *Surau Pendidikan Islam...*, hal. xvi.

<sup>218</sup>Pepatah ini diungkap pertama kali pada pertemuan akbar para pemuka adat dan alim ulama se-Alam Minangkabau di puncak bukit Marapalam Batusangkar. Pepatah ini muncul setelah mengalami proses sejarah yang panjang semenjak Islam masuk ke Ranah Minang. Chairul Anwar, *Meninjau Hukum Adat Minangkabau*, Rineka Cipta, Jakarta, 1997, hal. 56.

<sup>219</sup>Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Islam...*, hal. Xi.

<sup>220</sup>Hamka, *Muhammadiyah di Minangkabau*, Jakarta: Nurul Islam, 1974, hal. 7.

<sup>221</sup>Yelmi Eri Fardius, Nilai-Nilai Filosofis ABS SBK di Minangkabau, *Jurnal Tajdid*, Vol. 20, No. 2, tahun 2017, hal 71.

Marapalam pada tahun 1680 M.<sup>222</sup> Namun pendapat ini tidak masyhur dikalangan sejarawan Minangkabau dan tidak berdasarkan data yang dapat dipertanggungjawabkan.

Berbeda dengan Syafinir Abu Naim, ia berpendapat bahwa pada hakikatnya ikrar ABS-SBK telah lahir ketika adanya gerakan kembali ke syari'at yang digagas oleh Tuanku Nan Tuo sekitar tahun 1720-1830 yang ingin melakukan reformasi dalam beragama. Kemudian, Syekh Sulaiman Arrasuli (1871-1970) yang dikenal dengan Inyik Canduang mengatakan bahwa Perjanjian Bukik Marapalam adalah atas kesepakatan antara kaum adat dan kaum agama pada tahun 1820-an.<sup>223</sup>

Filosofi ini menunjukkan terjadinya relasi antara adat dan agama Islam, yang jika ditelusuri dari perspektif sejarah sesungguhnya tercapai setelah melalui proses yang cukup panjang dan berkaitan erat dengan konsepsi alam Minangkabau.<sup>224</sup> Pola hubungan antara adat dan agama itu tercapai setelah berlangsung proses islamisasi secara terus menerus dalam masyarakat Minangkabau. Relasi antara adat dan agama di Minangkabau terjadi secara berkelanjutan dari waktu ke waktu. Traktat Marapalam dalam dikatakan titik balik penerapan Islam secara komprehensif di ranah Minang. Menurut penulis semangat islamisasi adat Minangkabau yang dimulai Paderi, tetap berjalan sampai hari ini.

### 3. Implementasi Adat dan Syarak di Minangkabau

ABS-SBK mengisyaratkan telah terjadi dialektika antara adat dan syarak. Adat Minangkabau mencari format baru sesudah terjadi persentuhan dengan agama Islam. Islam dipraktekkan dalam bentuk yang sebenarnya dalam aktifitas sehari-hari. Harmonisasi antara adat dengan agama Islam terjadi dalam bentuk berbagai segi kehidupan, diantaranya:

---

<sup>222</sup>Yelmi Eri Fardius, *Nilai-Nilai Filosofis...*, hal 71.

<sup>223</sup>Yelmi Eri Fardius, *Nilai-Nilai Filosofis...*, hal 71.

<sup>224</sup>Menurut *Tambo Sejarah*, Minangkabau adalah salah satu dari tiga "dunia" yang diciptakan Tuhan setelah penciptaan *Nur Muhammad*. Dunia Minangkabau atau alam Minangkabau ini kemudian dihuni nenek moyang orang Minangkabau yang turund ari gunung merapi. Rakyat Minangkabau kemudian juga menempati daerah-daerah baru di luar alam Minangkabau yang disebut *rantau*. Alam Minangkabau pada waktu yang sama juga merupakan gabungan dari dunia kecil yang disebut *nagari* (negeri). Nagari yang merupakan stau masyarakat politik independen dianggap sebagai tetangga dari *rantau*. *Rantau* selanjutnya memberikan pengaruh terus-menerus terhadap alam Minangkabau. Pengaruh rantau dapat diterima sejauh bersesuaian dengan potensi alam Minangkabau sendiri dan setelah melalui mufakat dan patut. Jika persyaratan ini tidak dipenuhi, maka dapat menimbulkan disharmonisasi sosial dan membuat alam menyimpang dari perkembangan yang benar. Penerimaan alam Minangkabau terhadap Islam menciptakan harmoni baru yang disimbolkan mellai konsep tiga raja: raja adat, raja ibadat, dan raja alam. Taufik Abdullah, *Modernization in Minangkabau world*," dalam *Claire (ed) Cuturel Politics in Indonesia*, Ithca: Cornell University Press, 1972.

### a. Dalam Bidang Pemerintahan

Hubungan adat dan agama digambarkan dalam lambang kelengkapan sebuah *nagari*. Lambang *nagari* di Minangkabau adalah balai adat dan masjid. Tidak lengkap dan sempurna suatu *nagari* apabila salah satu dari yang dua itu tidak ada. Balai adat adalah lembaga kebudayaan, sedangkan masjid merupakan lembaga agama. Kedudukan masjid di samping balai adat merupakan pernyataan keharmonisan antara *alim ulama* dan *niniak mamak* dalam masyarakat Minangkabau.<sup>225</sup> Hamka menyimpulkan, sulit memisahkan antara adat dan agama dalam masyarakat Minangkabau. Ia bukan paduan minyak dengan air dalam susu. Ia bukanlah tempelan dalam adat Minangkabau.<sup>226</sup> Islam dan adat diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari dan dilambungkan dalam mengelola kehidupan sosial kemasyarakatan. Meskipun keberadaan masjid sebagai rumah ibadah bagi kaum adat di Minangkabau. Akan tetapi masjid sudah semakin ditinggalkan oleh masyarakat Minang dan tidak tertutup kemungkinan juga pelakunya kaum adat seperti datuak.

### b. Dalam Bidang Kepemimpinan

Dalam bidang kepemimpinan, masyarakat adat Minang mengenal tiga unsur pimpinan yaitu *ninik mamak*,<sup>227</sup> *alim ulama*,<sup>228</sup> dan *cerdik pandai*<sup>229</sup> yang bisa disebut *tungku tigo sajarangan* (tungku tiga sejarangan). Dihubungkan dengan falsafah adat dapat diartikan “Segala sesuatu dikaji dan diteliti oleh *cerdik pandai*, kemudian difatwakan oleh ulama berdasarkan hukum agama, selanjutnya dilaksanakan secara praktis oleh *ninik mamak* bersama dengan anak kemenakannya”. Di sinilah letak kekuatan masyarakat Minangkabau dengan menyatunya tiga unsur kepemimpinan dalam

---

<sup>225</sup>Sidi Gazaliba, *Masjid sebagai Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pusat Antara, 1983, hal. 291.

<sup>226</sup>Hamka, *Ayahku*, Jakarta: Jayamurni, t.th, hal. 22.

<sup>227</sup>*Mamak* adalah saudara laki-laki ibu. Dalam masyarakat Minangkabau, hubungan kekerabatan antara seorang anak dengan saudara laki-laki ibunya disebut dengan hubungan *mamak jo kemenakan* (mamak dan kemenakan). Zulfadli, “Pergeseran Nilai Budaya Minangkabau dalam Novel *Bulan Susut*; Ismet Fanany, Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2003, hal. 31.

<sup>228</sup>Ulama adalah pemimpin yang mengayomi umat beragama, khususnya umat Islam. Umat agama lain juga punya “ulama” yang berfungsi: mengembalikan umatnya masing-masing. Dari pengertian ini, fungsi ulama telah lebih luas karena yang dipimpinya adalah masyarakat, yaitu masyarakat agama tertentu, atau kelompok umat beragama tertentu. Bustanuddin Agus, *Ulama Minangkabau: Peran yang Makin Menciut*” dalam *Menggugat Minangkabau* (Ed. Herwandi dan Zaiyardam Zubir). Padang: Andalas University Press, hal. 35.

<sup>229</sup>Cerdik Pandai adalah golongan intelektual atau ilmuwan yang generalis, bukan spesialis. Karena mereka mempunyai banyak perhatian terhadap yang berhubungan dengan kehidupan manusia. Misalnya tentang ekonomi, politik, sosial, agama, kebudayaan, dan teknologi, A. A. Navis, *Yang Berjalan Sepanjang Jalan: Kumpulan Karangan Pilihan*. Jakarta: Grasindo, 1999, hal. 23.

kehidupan.<sup>230</sup> Ini sebagai implementasi dari adat dan syarak berjalan secara harmonis dan mampu saling dukung mendukung.

Lebih jauh, Hamka menjelaskan, setelah Islam berhasil mengambil alih peranan dalam menyusun adat, ada tiga macam fungsi pemerintahan yang disebut "*Tigo Selo*". Ketiganya adalah raja adat yang berkedudukan di Buo Kabupaten Tanah Datar, raja ibadat di Sumpur Kudus di Kabupaten Sijunjung, dan raja alam di Pagaruyung Kabupaten Tanah Datar.

Jika memutuskan sebuah permasalahan, ketiganya harus bermufakat. Selain itu, ketiga raja itu harus bermusyawarah dengan *Basa Ampek Balai* (empat orang utama) yang memiliki fungsi masing-masing. Pertama, bendahara yang berfungsi sebagai perdana menteri. Kedua, Indomo yang bertugas sebagai penjaga perjalanan adat. Ketiga, *tuan qadi* yang menjaga syariat dan agama. Masuknya syariat dalam tatanan adat, membuktikan terjadinya formasi sosial dalam kultur masyarakat Minangkabau. Formasi sosial ini menjadi acuan kongkrit dalam masyarakat Minangkabau untuk menstrukturisasi struktur sosial. Kontribusi Islam dalam hal ini adalah, mencairkan kebekuan format adat dalam otoritas kekuasaan raja.

### c. Dalam Bidang Muamalah

Syariat mengkonstruksi ulang adat kearah yang lebih fleksibel, sehingga adat dapat mengalami perluasan-perluasan dalam menghadapi perubahan masyarakat. Untuk memenuhi tuntutan zaman tersebut, dalam masyarakat Minangkabau dikenal stratifikasi adat, mulai dari yang bersifat absolut sampai pada adat yang longgar dan dapat dirobah sesuai dengan konteks zaman, selama perubahan itu tidak bertentangan dengan yang absolut. Dalam konteks ini terdeskripsikan bahwa Islam dalam tatanan adat Minangkabau bukan mengunci kekakuan, tetapi memberikan dinamisasi yang luas. Hal ini sebagai implikasi dari pada kontribusi tradisi Islam dalam formasi sosial masyarakat.

Masuknya syariat dalam tatanan adat, membuktikan terjadinya formasi sosial dalam kultur masyarakat Minangkabau. Formasi sosial ini menjadi acuan kongkrit dalam masyarakat Minangkabau untuk menstrukturisasi struktur sosial. Kontribusi Islam dalam hal ini adalah, mencairkan kebekuan format adat dalam otoritas kekuasaan raja. Walaupun adat dan syarak bersumber dari dua sumber budaya yang berbeda tetapi kedua-duanya secara fundamental memiliki kesamaan dan kesejalanan cara pandang. Adat di satu sisi adalah ajaran kehidupan yang bersifat *filosofikal kultural* dan menawarkan kearifan budaya (*cultural wisdom*) dengan berguru pada alam yang bersifat *kauniyah* (kontekstual) dengan referensinya *alam takambang jadi guru*.

---

<sup>230</sup>Ronidin. *Minangkabau di Mata Anak Muda*. Padang: Andalas University Press, 2006, hal. 176.

Sementara syarak adalah norma dan paradigma agama yang berorientasi transendental dan mengacu pada kitab suci Al-Qur'an dan hadis, yang bersifat *qaulyah* (absolut). Falsafah adat memberikan kontribusi terhadap psikologis dimana adat mengacu kepada ajaran budi dan kearifan budaya, sementara Islam memberi isi kepada hal yang bersifat metafisikal dan supranatural.

Falsafah adat yang berlandaskan syariat ini, sekaligus membentuk *mode of religious* masyarakat Minangkabau yang Islami. Maka secara praktis menunjukkan bahwa tidak ada masyarakat Minangkabau non Islam. Berdasarkan hal ini pula Hamka menyimpulkan, sulit memisahkan antara adat dan agama dalam masyarakat Minangkabau. Penegasan falsafah dalam budaya Minangkabau merupakan haluan yang memiliki kekuatan hukum ilahiah.

Deskriptif ilahiah ini mewarnai termonologi dan simbolisasi dalam satu kesatuan budaya. Setidaknya, bentuk kepemimpinan Minangkabau yang dibangun oleh tiga kekuatan yang disebut dengan *tunggu tigo sajarangan* (pemerintah, ulama dan pemuka masyarakat), sebagai fakta dan realita objektif dari simbolisasi serta konsekuensi terminologi keislaman yang masuk kedalam falsafah, sehingga terwujud dimensional *new culture* yang berupa *adat basandi syarak dan syarak basandi kitabullah*.

ABS-SBK merupakan kerangka pandangan hidup (*way of live*) masyarakat Minangkabau secara kultural dan Sumatera Barat secara provinsial yang bersayap hubungan horizontal sesama manusia, serta hubungan vertikal dengan Allah SWT. Dengan demikian, ABS-SBK sebagai konsep nilai yang telah disepakati menjadi *self identity* (jati diri). Minangkabau timbul dari kronologis masyarakatnya melalui proses historis sehingga terjadi titik temu antara adat dengan Islam. Perpaduan kedua konsep itulah yang menjadi sebuah sistem nilai (*value system*) dan norma dalam kebudayaan Minangkabau yang melahirkan falsafah ABS-SBK.



## **BAB IV**

### **PERNIKAHAN DALAM AL-QUR'AN DAN BUDAYA**

Perkawinan merupakan salah satu dimensi yang sangat fundamental dalam kehidupan manusia. Begitu pentingnya perkawinan, tidak mengherankan jika agama-agama di dunia mengatur masalah perkawinan. Bahkan tradisi, suku, masyarakat adat di berbagai belahan dunia serta institusi negara tidak ketinggalan mengatur perkawinan yang berlaku di masyarakatnya.

Aturan tata tertib perkawinan sudah ada sejak masyarakat sederhana yang dipertahankan anggota-anggota masyarakat dan para pemuka masyarakat adat dan atau pemuka agama tersebut. Aturan tata tertib itu terus berkembang maju dalam masyarakat yang mempunyai kekuasaan pemerintahan dan di dalam suatu negara. Di Indonesia aturan tata tertib perkawinan itu sudah ada sejak zaman kuno, mulai dari zaman Sriwijaya, Majapahit, masa kolonial Belanda dan sampai Indonesia merdeka. Aturan perkawinan tersebut menyangkut segala lapisan masyarakat, baik penduduk asli Indonesia maupun warga negara asing dan perkawinan antar negara.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Hilman Hadi Kusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia (Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama)*, Bandung: Masdar Maju, 2007, hal. 1.

Dari perspektif sosio-antropologis, perkawinan merupakan transaksi berdasarkan adat kebiasaan dan mendapatkan legitimasi dari masyarakat.<sup>2</sup> Berbeda dengan Islam, perkawinan lebih dipandang sebagai ikatan suci dua insan berbeda jenis kelamin yang bermuatan ibadah dalam rangka mempertahankan jenis manusia dan sarana untuk memperbanyak populasi manusia.<sup>3</sup> Minangkabau sebagai satu entitas budaya di Indonesia, memperhatikan nilai-nilai Islam, budaya dan hukum positif secara simultan dalam praktek perkawinan adatnya. Dalam pembahasan ini penulis ingin menyingkap perkawinan dalam perspektif Al-Qur'an dan budaya serta menyingkap beberapa sisi pernikahan hukum positif di Indonesia.

### A. Konsep Pernikahan Dalam Berbagai Perspektif

Pernikahan atau nikah disinonimkan dengan perkawinan atau kawin. Ada pihak yang mensinyalir kedua kata ini memiliki makna yang sama meskipun juga banyak yang membedakan keduanya.<sup>4</sup>

Kata nikah berasal dari bahasa Arab dari kata “*nakaha*. Secara etimologi, kata *al-nikah* memiliki dua arti, yaitu bersebadan (الوطأ) dan perjanjian (العقد). Kedua arti dasar kebahasaan kata *al-nikah* terkomodir dalam perkawinan. Namun umumnya fuqaha memilih arti kata nikah “perjanjian”. Karena itu, definisi nikah yang dikemukakan oleh ulama fikih adalah akad yang menghalalkan kenikmatan (biologis) oleh suami dan isteri sesuai dengan syariah.<sup>5</sup> Kata ini dalam terjemahan bahasa Indonesia dengan nikah atau pernikahan. Makna ini sejalan dengan makna asal nikah dari Bahasa Arab:

النكاح لغة الضم و التداخل<sup>6</sup>

“Berkumpul atau saling memasukkan”.

<sup>2</sup>Roger M. Keesing, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective; Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, Terj. R.G. Soekadijo, edisi kedua, Jakarta: Erlangga, 1992, hal. 6.

<sup>3</sup>Usamah bin Kamal, *Iisyrah al-Nisa min al-Alif Ila al-Ya*, Riyadh: Dar al-Wathan, 1998, hal. 7.

<sup>4</sup>Bagi kelompok yang menyamakan makna kedua kata tersebut (nikah dan kawin) maka keduanya berarti perjanjian antara laki-laki dan perempuan untuk bersuami istri dengan resmi yang dapat melakukan hubungan seksual. Sementara yang membedakannya menghubungkan kedua kata ini dari asal kata dari bahasa Arab; nikah dari *nakaha* dan kawin dari *zawaja*.

<sup>5</sup>Tim Redaksi, *Hukum Keluarga*, Yogyakarta: Pustaka Yustisia 2010, hal. 34; Hosen Ibrahim, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah dan Rujuk*, Jakarta: Ihya Ulumuddin, 1971, hal. 65.

<sup>6</sup>A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Cet. ke-14, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 392; ash-Shan'any, *Subul as-Salâm, Syarh Bulûgh al-Marâm*, Juz III, cet. IV, Dar al Rayyan, 1987, hal. 233; Abdul Rahman Ghozali, *Fiqh Munakahat*, Jakarta: Prenada Media Group, 2003, hal. 8.

Kata “berkumpul dan memasukkan” mengisyaratkan ada usaha untuk membentuk dan melakukan sesuatu sehingga terkumpul dan masuknya sesuatu ke yang lain. Selain itu, juga ada menambahkan pengertian nikah dengan *al-jam'u* (berkumpul) karena menurut kebiasaan Arab, pergesekan rumpun pohon seperti bambu akibat tiupan angin diistilahkan dengan *tanâkahat al- asyjâr* (rumpun pohon itu sedang kawin) karena tiupan angin menyebabkan terjadinya pergesekan dan masuknya rumpun yang satu ke ruang yang lain. Dalam Ensiklopedi Islam dikemukakan ada beberapa arti nikah seperti berkumpul, menindas dan memasukkan (sesuatu), bersetubuh dan berakad.<sup>7</sup> Secara umum, pemahaman ulama tentang makna kata nikah pada tiga pendapat yaitu nikah berarti *watha'* (bersenggama), akad, dan penggagungan keduanya yaitu akad dan *watha'*.<sup>8</sup>

Berbeda dengan kawin yang disejajarkan dengan kata dengan زوج dalam bahasa Arab, menurut Asfahaniy berarti keberpasangan antara laki-laki dan perempuan baik manusia maupun binatang.<sup>9</sup> Penekanan kawin adalah dari sisi adanya keberpasangan yang membentuk hubungan dengan pasangan tersebut.<sup>10</sup> Dari kata ini muncul kalimat lain yang menunjukkan terjadinya hubungan jenis kelamin seperti perkawinan acak yang berarti keadaan yang memungkinkan terjadinya perkawinan antara jantan dan betina dewasa secara acak. Penjelasan di atas mengisyaratkan kawin berkonotasi hubungan jenis kelamin antara laki-laki (jantan) dengan perempuan (betina) baik oleh manusia maupun selainnya dalam rangka proses generatif secara alami.

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami dari sisi pemahaman bahasa ada perbedaan antara nikah atau pernikahan dengan kawin atau perkawinan. Meskipun demikian dalam prakteknya seringkali kedua istilah itu dipergunakan pada objek yang sama. Nikah bisa juga diartikan sebagai bersetubuh<sup>11</sup> sebagaimana juga dipergunakan untuk kata kawin.<sup>12</sup> Menurut

---

<sup>7</sup>Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: PN. Jambatan, 1992; Muhammad bin Ismail Al-Kahlany, *Subul al-Salâm Syarh...*, Jilid III, hal. 109; Abd.Rahman Gazaly, *Fiqh Munakahat...*, hal. 7. Kata *nikah* dipergunakan untuk mengartikan *jimak* (persetubuhan) dan penggunaan ini sesuai dengan makna kiasan dari nikah itu sendiri yang dimaknai dengan hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan; Abu Qasim al Husain bin Muhammad yang dikenal dengan Raghîb Asfahaniy, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Kairo: Dar Ibn al Jauzi, 2012, hal. 559

<sup>8</sup>Djamaan Nur, *Fiqh Munakahat*, Semarang: Toha Putra, 1993, Cet. ke-1, hal. 1.

<sup>9</sup>Abu Qasim al Husain bin Muhammad yang dikenal dengan Raghîb Asfahaniy, *al-Mufradât fî Gharîb...*,hal. 238.

<sup>10</sup>Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa...*, hal. 518.

<sup>11</sup>Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat (Kajian Fiqih Nikah Lengkap)*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2014, hal. 7.

<sup>12</sup>Menurut Abd. Shomat, istilah perkawinan berasal dari kata yang sama yaitu dari kata kata “*nikah*” dan kata “*zawaj*”. Abd. Shomat, *Hukum Islam Penoraman Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Prenada Media Goup, 2010, hal. 272.

penulis kedua kata tersebut dapat dipergunakan dalam objek yang sama meskipun ada sisi tertentu yang dapat dibedakan. Penulis sependapat dengan ulama yang menyamakan kedua istilah itu terutama dalam memahami pernikahan dalam adat Minangkabau dan Islam.

Nikah merupakan salah satu asas pokok hidup yang paling utama dalam pergaulan atau masyarakat yang sempurna. Pernikahan merupakan sunnatullah bagi alam semesta, seluruh tumbuhan dan hewan melakukan perkawinan. Allah SWT mengagungkan manusia dengan menganugerahkan akal dan hati sehingga berbeda antara manusia dengan makhluk lainnya melalui aturan-aturan yang harus dipatuhinya.<sup>13</sup>

Dengan demikian, perkawinan dipandang sebagai perilaku makhluk ciptaan Allah SWT agar kehidupan di alam dunia tetap *survive* dan selalu berkembang. Bukankah perkawinan dilakukan oleh semua makhluk termasuk yang tidak berakal seperti binatang dan tumbuhan. Sebagai makhluk berakal, perkawinan yang dilakukan manusia memiliki spesifikasi dan aturan tertentu disebabkan identitasnya sebagai makhluk berakal. Dari sisi ini tentu akan muncul satu budaya yang mengikuti perkembangan kehidupan manusia. Dalam masyarakat sederhana budaya perkawinan juga dilaksanakan secara sederhana, sempit dan tertutup. Sebaliknya bagi masyarakat yang maju budaya perkawinannya maju, luas dan terbuka.

Dari sisi terminologis, dalam penelitian ini penulis kemukakan beberapa sudut pandang; hukum positif di Indonesia, pendapat fuqaha', dan dari sisi budaya tentang makna nikah dan kawin.

Dalam hukum positif di Indonesia, seperti UU No. 1 tahun 1974 pasal 1 dijelaskan bahwa perkawinan merupakan ikatan lahir dan batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.<sup>14</sup> Dengan demikian, perkawinan adalah suatu akad yang secara keseluruhan aspeknya dikandung dalam kata *nikâh* atau *tazwîj* dan merupakan ucapan seremonial yang sakral.<sup>15</sup>

Sejalan dengan itu, dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 2, perkawinan merupakan akad yang sangat kuad (*mitsâqan ghalîdzan*) untuk mentaati perintah Allah SWT dan melaksanakannya merupakan satu ibadah.<sup>16</sup> Ungkapan *mitsaqon gholîdzan* dalam KHI merupakan penjelasan dari

<sup>13</sup>Kementerian Agama, *Tafsir Ilmi: Seksualitas dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, Cet. I; Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012, hal. 39.

<sup>14</sup>*Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: Citra Umbara, 2007, hal. 2.

<sup>15</sup>Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat Kajian...*, hal. 8.

<sup>16</sup>Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta; Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1997, hal. 14; *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan...*, hal. 228.

ungkapan “ikatan lahir batin” yang terdapat dalam rumusan UU No 1/1974 tentang perkawinan yang mengandung arti bahwa akad perkawinan tidak semata perjanjian yang bersifat keperdataan. Sedangkan ungkapan “untuk mentaati perintah Allah SWT dan melaksanakannya merupakan ibadah sebagai penjelasan dari ungkapan berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa perkawinan: harus dilaksanakan antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri, ditujukan dalam rangka membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan sejahtera, dan perkawinan berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Sementara menurut ulama fiqh, secara umum nikah dimaknai dengan suatu akad yang menyebabkan kebolehan bergaul antara seorang laki-laki dan perempuan dan saling tolong-menolong di antara keduanya serta menentukan batas hak dan kewajiban masing-masing.<sup>17</sup>

Di kalangan ulama mazhab, ditemukan beberapa sudut pandang tentang pernikahan. Menurut sebagian Syafi’iyah, nikah dilihat dari sisi hakikat dari akad itu yang dihubungkan dengan kehidupan suami istri yang berlaku sesudahnya, yaitu boleh bergaul sedang sebelum akad berlangsung di antara keduanya tidak boleh bergaul.

عَقْدٌ يَتَضَمَّنُ إِبَاحَةَ الْوَطْءِ بِلَفْظِ النِّكَاحِ أَوِ التَّرْوِيجِ أَوْ مَعْنَاهُمَا

“Akad/perjanjian yang mengandung maksud membolehkan hubungan kelamin dengan menggunakan lafaz na-ka-ha atau za-wa-ja atau yang semakna dengan keduanya”<sup>18</sup>

Sejalan dengan pendapat di atas, menurut ulama Hanafiyah nikah berarti:

عَقْدٌ وَضِعَ لِتَمْلِيكِ الْمُنْعَةِ بِالْأُنْثَى قَصْدًا

“Akad yang ditentukan untuk memberi hak kepada seorang laki-laki menikmati kesenangan dengan seorang perempuan secara sengaja”<sup>19</sup>

Sementara golongan Hanabilah melihat nikah dari sisi akad yang diucapkan dalam rangka penghalalan coitus, sebagaimana ungkapannya:

عقد بلفظ نكاح أو تزوج على منفعة الاستمتاع

“Akad yang diucapkan dengan lafaz ankaha atau tazwij untuk memperoleh manfaat bersenang-senang.”<sup>20</sup>

<sup>17</sup>Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000, hal. 13.

<sup>18</sup>Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Prenada Media, 2007, hal. 37.

<sup>19</sup>Dalam lafazh lain, ulama Hanafiyah juga mengemukakan definisi hampir sama;

عقد يفيد ملك المتعة قصدا

Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh ‘ala al-Mazâhib al-Arba’ah*. Kairo: Maktabah at-Tijariyah, t.t., hal. 2-3; Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam...*, hal. 38.

<sup>20</sup>Abdur Rahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh ‘ala...*, hal. 2.

Golongan Malikiyah, melihat pernikahan dari sisi akad yang disertai dengan mahar dalam rangka penghalalan coitus:

عقد على مجرد متعة التذذ بادمية غير موجب قيمتها ببينة قلبه غير عالم عا  
 قد حرمها ان حرمها الكتاب على المشهور او لاجماع على غير المشهور.

“Akad yang bertujuan hanya untuk bersenang-senang dengan wanita, yang sebelumnya tidak ditentukan maharnya secara jelas, serta tidak keharamannya sebagaimana lazimnya diharamkan oleh al-Quran atau oleh ijma’”.<sup>21</sup>

Penjelasan di atas mengisyaratkan adanya kesamaan prinsip dari definisi yang dikemukakan para ulama. Kalaupun ada perbedaan hanya ditemukan dari sisi redaksi atau *phraseologic*. Nikah pada hakikatnya adalah akad yang diatur oleh agama untuk memberikan kepada pria hak memiliki<sup>22</sup> dan menikmati *faraj* dan seluruh tubuh wanita itu dan membentuk rumah tangga.<sup>23</sup>

Abu Zahrah dalam kitab *al-Ahwal al-Syakhsiyah* mencoba menyimpulkan perbedaan redaksi di atas dengan membuat satu kesimpulan, bahwa pernikahan berarti:

عقد يفيد على العشرة بين الرجل والمرأة وتعاون ويحل ما لكليهما من  
 حقوق وما عليه من واجبات

“Akad yang menghalalkan pergaulan antara laki-laki perempuan yang saling membantu, dan menentukan tiap-tiap keduanya sesuai menurut hak dan kewajiban masing-masing”.<sup>24</sup>

Kata nikah dan kawin bagi orang Arab konotasinya mengandung dua makna, misalnya ucapan *nakaha fulanun fulanah* (sifulan telah menikahi sifulanah) artinya telah melakukan akad nikah, akan tetapi bila kalimatnya adalah *nakaha fulanun zaujatahu* (si fulan telah menikahi si fulanah) maksudnya melakukan hubungan seksual.<sup>25</sup>

Dari beberapa definisi nikah yang dikemukakan *fuqaha* di atas, penulis melihat ada beberapa karakter pernikahan yang tidak ada pada keyakinan

<sup>21</sup>Abdur Rahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh ‘ala...*, hal. 2.

<sup>22</sup>Yang dimaksud hak milik, yang dapat ditemukan hampir di setiap definisi yang disebutkan fuqaha, ialah *milk al-intifa’*, yaitu hak milik penggunaan (pemakai) sesuatu benda, karena itu akad nikah tidak menimbulkan *milk al-raqâbah*, yaitu memiliki sesuatu benda, sehingga dapat dialihkan kepada siapapun; juga bukan *milk al-manfa’ah*, yaitu hak memiliki kemanfaatan sesuatu benda, yang dalam hal ini manfaatnya boleh dialihkan kepada orang lain. A. Basit Badar Mutawally, *Mu’âdarat fi al-Fiqh al-Muqâran*, Mesir: Dar al-Salam, 1999, hal. 120-137.

<sup>23</sup>Abu al-‘Ainain Badran, *Ahkâm Az-Zawâj wa al-Thalâq fi al-Islâm*, Kairo: Dar al-Ta’lif, 2002, hal. 20-21.

<sup>24</sup>Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhsiyah*, t.tp.: Dar al-Fikr al-Arabi, 1948, hal. 19.

<sup>25</sup>Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam...*, hal.11.

lain; Pertama, hak monopoli dalam memiliki kemanfaatan atas istrinya hanya dimiliki oleh suami, karena selain suaminya haram merasakan kenikmatan itu, kedua, istri tidak terikat dengan suami, karena ia mempunyai hak untuk dapat melepaskan diri dari suaminya, dan ketiga *faraj* (kemaluan) si istri adalah hak miliknya selaku pemilik *raqâbah* dan *manfa'at*, karena jika terjadi kekeliruan dalam *wathi syubhat*, maka wajib atas suami tersebut membayar *misl* kepada istri, bukan kepada suami, serta keempat suami tidak berkewajiban menyetubuhi istrinya, tetapi si istri berkewajiban menyerahkan *faraj* (kemaluannya) sewaktu diminta oleh suaminya. Kewajiban suami bukanlah tuntutan akad, tetapi hanya berkewajiban memelihara moral istri. Jadi kalau suami telah membuktikan kepada istrinya dalam persetubuhan yang pertama kali bahwa ia tidak impoten, maka hal ini dianggap cukup untuk memenuhi tuntutan istrinya.<sup>26</sup>

Secara sederhana dapat disimpulkan baik secara bahasa maupun menurut istilah bahwa nikah merupakan suatu akad yang dilakukan untuk melegalkan hubungan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan tidak boleh seorang perempuan dengan dua orang laki-laki (poliandri) atau menikahi dengan orang yang tidak pada orang yang dibolehkan.<sup>27</sup> Pernikahan juga dapat menghambat terjadinya perbuatan maksiat. Dari sisi teori *syad al-zari'ah* melangsungkan pernikahan bagi orang yang memiliki nafsu tinggi atau tidak mampu menahan nafsu lebih utama dari menjalankan perintah lainnya seperti ibadah umrah, jihad, dan puasa sunnah.

Menurut hukum adat di Indonesia, pada umumnya perkawinan bukan saja berarti sebagai perikatan perdata, tetapi juga merupakan perikatan adat dan sekaligus merupakan perikatan kekerabatan ketetangga. Jadi terjadinya suatu ikatan perkawinan bukan semata-mata membawa akibat terhadap hubungan-hubungan keperdataan, seperti hak dan kewajiban suami istri, harta bersama, kedudukan anak, hak dan kewajiban orang tua, tetapi juga menyangkut hubungan-hubungan adat istiadat kewarisan, kekeluargaan, kekerabatan dan ketetangga serta menyangkut upacara-upacara adat dan keagamaan. Begitu juga menyangkut kewajiban mentaati perintah dan larangan keagamaan, baik dalam hubungan manusia dengan dengan tuhan

---

<sup>26</sup>Ahmad Atabik dan Khoridatul Mudhiah, Pernikahan dan Hikmahnya Perspektif Hukum Islam, dalam *Jurnal Yudisia*, Vol. 5, No. 2, Desember 2014, hal. 289.

<sup>27</sup>Ada beberapa bentuk pernikahan yang dipraktekkan dalam kehidupan manusia yang termasuk pernikahan terlarang seperti *group marriage* (perkawinan antara banyak pria dan banyak wanita), misalkan kasus di masyarakat Masai di Afrika dimana 5 (lima) orang pria sekaligus mengawini saudara perempuannya, seperti terdapat di Tibet atau suku Margisan dan mungkin juga di kalangan suku Yadaan Kanait di India. Santoso, Hakikat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam dan Hukum Adat, dalam *Jurnal YUDISIA*, Vol. 7, No. 2, Desember 2016, hal. 421.

(ibadah) maupun hubungan manusia sesama manusia (mu'amalah) dalam pergaulan hidup agar selamat di dunia dan selamat di akhirat.<sup>28</sup>

Perikatan dalam pernikahan dalam masyarakat adat di Indonesia, melahirkan beraneka ragam dan sistem pernikahan, seperti sistem “perkawinan jujur” di mana pelamaran dilakukan oleh pihak pria kepada pihak wanita dan setelah perkawinan istri mengikuti tempat kedudukan dan kediaman suami, (Batak, Lampung, Bali); perkawinan semanda di mana pelamaran dilakukan oleh pihak wanita kepada pihak pria dan setelah perkawinan suami mengikuti tempat kedudukan dan kediaman istri, (Minangkabau, Sumendo Sumatera Selatan); dan perkawinan bebas (Jawa; *mencar, mentas*) di mana pelamaran dilakukan oleh pihak pria dan setelah perkawinan kedua suami istri bebas menentukan tempat kedudukan dan kediaman mereka, menurut kehendak mereka. Ketentuan ini mulai berubah dan ditinggalkan masyarakat adat yang hidup di zaman modern apalagi masyarakat adat yang telah meninggalkan kampung halamannya.

Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa ditemukan kesamaan dan kesejajaran antara hukum positif yang berlaku di Indonesia (UU No.1 Tahun 1974 dan KHI) dan Hukum Islam dalam mendefinisikan perkawinan. Kedua hukum ini tidak hanya melihat perkawinan dari sisi ikatan kontrak lahir saja. Akan tetapi juga sebagai ikatan pertautan kebatinan antara suami istri yang ditujukan untuk membina keluarga yang kekal dan bahagia, sesuai dengan kehendak Allah SWT. Pernikahan tidak hanya sebatas penyaluran naluri seksual, namun juga sekaligus bermuatan spritual yang mengandung nilai-nilai ibadah. Bukankah perkawinan merupakan perbuatan yang mengambil dan menjadikan perempuan sebagai amanah Allah SWT yang harus di jaga dan diperlakukan dengan baik. Hal ini sesuai dengan hadits Nabi dari Ibnu Abbas:

إِنَّمَا أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةٍ مِنَ اللَّهِ وَاسْتَخْتَمْتُمْ لَهَا فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ

“*Sesungguhnya kamu mengambilnya sebagai amanah Allah SWT dan kamu menggaulinya dengan kalimat dan cara-cara yang telah ditetapkan Allah SWT*”<sup>29</sup>

Berbeda dengan negara-negara yang tidak mendasarkan ketentuan pernikahan dengan nilai-nilai ketuhanan, seperti Amerika yang memandang pernikahan hanya merupakan bentuk persetujuan dan kontrak pernikahan. Ada kesamaan tiga pihak dalam hal pernikahan yang dijalani seseorang, yaitu calon istri, calon suami dan negara (*government*).<sup>30</sup>

<sup>28</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia...*, hal. 8.

<sup>29</sup>Hadits ini diriwayatkan dalam banyak jalur meskipun sedikit ada perbedaan *matan*, diantaranya Imam Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, Jilid. 5, hal. 72.

<sup>30</sup>A.P. Gragtu L.L.B., *You and The Law*, New York: Hole Reinhart and Winston, Inc., tt., hal. 139.



Pengertian pernikahan ini tidak beda jauh dengan apa yang diungkap dalam undang-undang bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.<sup>31</sup>

Spektrum di atas mengisyaratkan bahwa bagi orang Minang, perkawinan sejenis dan beda agama tidak dibolehkan. Jika prinsip itu dipegang maka tidak akan LGBT ranah Minang meskipun tercatat Sumatera Barat sebagai salah satu yang banyak terjadi kasus LGBT. Hal yang sama, perkawinan antar agama tidak akan terjadi bagi orang Minang karena akan mengakibatkan rusaknya tatanan adat dan agamanay (Islam), meskipun telah banyak orang Minang yang keluar Islam dan kawin dengan orang yang berasal dari agama lain. Di samping perubahan zaman, menurut penulis, juga karena semakin ditinggalkannya adat dan budaya Minang itu sendiri.

## **B. Pernikahan Dalam Al-Qur'an**

Sebagai makhluk yang dilengkapi Tuhan dengan kecenderungan seks (*libido seksualita*), manusia dibolehkan melakukan hubungan seksual setelah melalui proses lagalisasi pernikahan. Oleh sebab itu, Perkawinan tidaklah semata-mata dimaksudkan untuk menunaikan hasrat biologis atau mempertemukan jantan dan betina untuk sekedar memenuhi kebutuhan reproduksi generasi. Akan tetapi perkawinan memiliki multi aspek. Sebagai agama yang sejalan dengan fitrah manusia, Islam sangat menolak sistim kerahiban karena bertentangan dengan fitrah kemanusiaan, dan bahkan sikap tersebut melawan sunnah dan kodrat Allah SWT yang telah ditetapkan untuk makhluknya.

Perkawinan merupakan ikatan suci yang didasarkan kepada nilai-nilai ketuhanan dalam rangka membentuk keluarga *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*.<sup>32</sup> Ikatan perkawinan bukan saja ikatan perdata tetapi juga ikatan lahir batin antara seorang suami dengan seorang istri. Perkawinan tidak

---

<sup>31</sup>R. Subekti dan Tjitrosudibio, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata*, Jakarta: Pradnya Paramita, 2008, hal. 537-538.

<sup>32</sup>Ada tiga kata kunci dalam kaitannya dengan kehidupan rumah tangga yang ideal menurut Islam, yaitu *sakinah* (*as-sakinah*), *mawaddah* (*al-mawaddah*), dan *rahmah* (*ar-rahmah*). Ulama tafsir menyatakan bahwa *as-sakinah* adalah suasana damai yang melingkupi rumah tangga yang bersangkutan; masing-masing pihak menjalankan perintah Allah SWT dengan tekun, saling menghormati, dan saling toleransi. Dari suasana *as-sakinah* tersebut akan muncul rasa saling mengasihi dan menyayangi (*al-mawaddah*), sehingga rasa tanggung jawab kedua belah pihak semakin tinggi. Selanjutnya, para mufasir mengatakan bahwa dari *as-sakinah* dan *al-mawaddah* inilah nanti muncul *ar-rahmah*, yaitu keturunan yang sehat dan penuh berkat dari Allah SWT, sekaligus sebagai pencurahan rasa cinta dan kasih suami istri dan anak-anak. Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Mahasîn at-Ta'wil* Juz XIII. Beirut: Dar al Fikr, t.t., hal. 171-172; Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jâmi'u li Ahkâm al-Qur'ân* Juz XIV, Kairo: Dar al Katib al-Arabi, 1967, hal. 16-17.

hanya sebatas hubungan jasmani, akan tetapi juga dalam bentuk hubungan batin. Pergeseran ini mengesankan perkawinan selama ini hanya sebatas ikatan jasmani ternyata juga mengandung aspek yang lebih substantif dan berdimensi jangka panjang. Ikatan yang didasarkan pada hubungan jasmani itu berdampak pada masa yang pendek sedangkan ikatan lahir batin itu lebih jauh. Dimensi masa dalam ini dieksplisitkan dengan tujuan satu perkawinan yakni untuk membangun keluarga bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.<sup>33</sup>

Secara prinsip menikah merupakan naluri setiap makhluk hidup. Masing-masingnya ingin memiliki pasangan dan berupaya bertemu dengan pasangannya. Agaknya tidak ada satu naluri yang lebih dalam dan kuat dorongannya melebihi naluri dorongan pertemuan dua lawan jenis; pria dan wanita, janta dan betina, positif dan negatif. Inilah ciptaan dan pengaturan illahi (Qs. adz-Dzariyat: 49 dan Yasin: 36). Inilah yang dinamai *law of sex*, “hukum berpasangan” yang diletakkan oleh maha pencipta bagi segala sesuatu.<sup>34</sup>

Secara umum Al-Qur’an hanya menggunakan dua kata yang menunjukkan makna pernikahan, *nakaha* dan *zawaja*. Memang ada juga kata *wahabat* (memberi) digunakan Al-Qur’an untuk melukiskan kedatangan seorang wanita kepada Nabi SAW dan menyerahkan dirinya untuk dijadikan istri. Tetapi agaknya kata ini hanya berlaku bagi Nabi SAW, sebagaimana dalam QS. al-Ahzab/33: 50:

وَأَمْرًا مِّنَ الْمُؤْمِنَاتِ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ  
مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ

“... dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi Muhammad SAW kalau Nabi Muhammad mau mengawininya sebagai pengkhususan bagi kamu dan bukan untuk semua orang beriman”

Menurut sebagian ulama, sebagaimana dikemukakan Quraish Shihab, bahwa Nabi Muhammad SAW tidak pernah memiliki pasangan hidup yang merupakan wanita yang menyerahkan diri dan bermohon agar beliau kawini.<sup>35</sup> Namun ada ulama yang berpendapat lain, dimana ada yang menawarkan diri kepada Nabi Muhammad SAW, tetapi Nabi Muhammad SAW menolak secara halus.<sup>36</sup> Menurut penulis, kata *wahabat* dalam ayat di

<sup>33</sup>Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006, hal. 46.

<sup>34</sup>M. Quraish Shihab, *Pengantin al-Qur’an Kalung Permata Buat Anak-Anakku*, Jakarta, Lentera Hati, 2007, hal. 2.

<sup>35</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an...*, hal. 514.

<sup>36</sup>Pendapat ini sejalan dengan hadits Aisyah ra. yang menyatakan bahwa aku tadinya cemburu terhadap wanita-wanita yang menghibahkan dirinya kepada rasul. Aku berkata: apakah seorang wanita tidak malu menyerahkan diri kepada seorang lelaki sehingga turun

atas dipahami dengan “menghibahkan diri untuk dinikahi” karena ada kata زوج dibelakangnya, sehingga tetap pemahamannya bahwa Allah SWT mengingatkan adanya keinginan menikah.

Berikut ini penulis kemukakan kata yang bermakna hubungan suami istri dalam Al-Qur'an:

### 1. Lafazh Nikah Dalam Al-Qur'an

Dalam *Mu'jam al-Mufahras li alfâzh al-Qur'ân*, kata *an-nikah* dengan segala derivasinya sebanyak 23 kali. Untuk jelasnya dapat dilihat pada tabel sebagai berikut:<sup>37</sup>

No	<i>Fi'il Madhi</i>	<i>Fi'il Mudhari'</i>	<i>Fi'il 'Amar</i>	<i>Isim</i>	Keterangan Surat
1.	نَكَحَ				QS. 4: 22
2.	نَكَحْتُمْ				QS. 33: 49
3.		تَنْكِحُ/ يُنكِحُ			QS. 2: 230; QS. 4: 25; QS. 24: 2
4.		تَنْكِحُوا/ تُنكِحُوا			QS. 2: 221, QS. 4: 22, QS. 33: 53
5.		تَنْكِحُوهُنَّ			QS. 4: 127; QS. 60: 10.
6.		يُنكِحَنَّ			QS. 2: 232
7.		يُنكِحُهَا			QS. 24: 3
8.		أَنْكِحَاكَ			QS. 28: 27
9.		يَسْتَنْكِحُهَا			QS. 33: 50
10.			انكِحُوا/ انكِحُوهُنَّ		QS.4: 3, 25; QS. 24: 32
11.				النكاح/ نكاحا	QS. 2: 235, 237; QS. 4: 6, QS. 24: 23, 60.

ayat “engkau boleh menanggukkan (menggauli) siapa yang engkau kehendaki di antara mereka (istri-istrimu) dan (boleh pula) menggauli isteri yang engkau kehendaki”. Aku berkata kepada Nabi SAW: “Aku tidak berpendapat selain bahwa Tuhanmu selalu bersegera memenuhi kehendakmu. Dalam riwayat lain, Aisyah juga berkata Khaulat binti Hakim adalah salah seorang yang menghibahkan dirinya kepada Nabi Muhammad SAW. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan...*, Vol. 10, hal. 514.

<sup>37</sup>Muhammad Fuad Abd. Al-Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t, hal. 888.

Mencermati sebaran kata *al-nikah* dalam Al-Qur'an dapat dipahami bahwa Allah SWT lebih banyak menggunakan *fi'il mudhâri`* sebanyak 12 kali dan 2 kali dalam bentuk *fi'il mâdhi* dibandingkan dengan kalimat dalam bentuk *isim* yang hanya 5 kali. Ini menunjukkan bahwa persoalan kawin/nikah adalah hal yang berkesinambungan dan dibutuhkan dalam segala waktu sebagai bentuk aktifitas manusia sebagai ciptaan Tuhan.

Dengan sebaran derivasi kata *an-nikah* diketahui bahwa pembicaraan Al-Qur'an tentang pernikahan secara garis besarnya berkisar tentang perintah menikah, perkawinan yang dilarang, kebolehan poligami dan batas maksimal jumlah istri, pezina hanya sekufu dengan pezina, larangan menikahi wanita musyrik, kewajiban menjaga diri sebelum melangsungkan pernikahan, serta beberapa persoalan lainnya yang berkaitan dengan pernikahan seperti rujuk bagi wanita yang setelah bercerai, perempuan monopause dan relasinya dengan pernikahan serta opsi pilihan istri bagi laki-laki miskin.

Perintah Allah SWT untuk menikah dengan bentuk kata perintah *أَنْكَحُوا* sebagaimana tersebut dalam surat An-Nur/24: 32

وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامِيَّ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah SWT akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah SWT Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui”

Ayat di atas menggambarkan perintah kepada para wali dan penanggungjawab seorang perempuan (*ayyâm*)<sup>38</sup> agar dicarikan orang yang akan menjadi jodohnya. Hal yang sama juga dengan budak-budak yang dimiliki baik perempuan maupun laki-laki. Di sisi lain, ada yang menginformasikan tentang seseorang yang berkeinginan menikah dan tidak memiliki kemampuan finansial maka walinya diperintah untuk menikahi budak atas keizinan tuannya (QS. an-Nisa'/4: 25). Kemungkinan lain yang bisa dilakukan adalah menjaga diri agar terhindar dari maksiat. Dalam konteks ini Allah SWT akan mengayakannya<sup>39</sup> untuk bisa nikah di waktu-waktu yang akan datang (QS. an-Nur/24: 33).<sup>40</sup> Ini menunjukkan bahwa

<sup>38</sup>Ayyâm adalah bentuk jamak dari *ayyim* yang pada mulanya berarti perempuan yang tidak memiliki pasangan. Awalnya kata ini hanya digunakan untuk para janda, tetapi kemudian meluas sehingga mencakup pria membujuk baik jejak maupun duda. Bahkan juga termasuk ke dalam pemahaman ayat ini wanita tunasusila karena tujuan ayat ini agar terciptanya lingkungan yang sehat dan religius.

<sup>39</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan...*, Vol .2, hal. 24.

<sup>40</sup>Menurut ash-Shabuniy, hal ini sebagai kebaikan Allah bagi hamba-Nya yang patuh dengan memberikan jalan keluar berupa kelapangan dan kemudahan agar dapat melakukan

menikah adalah perintah agama yang tidak boleh ditinggalkan. Bukankah menyenangi lawan jenis merupakan fitrah yang harus dijaga dan dipelihara oleh setiap insan, dan cinta kepada lawan jenis bahagian dari fitrah yang diberikan Allah. Di antara ayat yang menjelaskan itu terdapat dalam surat Ali Imran/3: 14:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ  
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ  
حُسْنُ الْمَآبِ (14)

*“Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah SWT lah tempat kembali yang baik (surga)”*

Ayat ini menguraikan bahwa dijadikan indah bagi manusia dan tidak dijelaskan siapa yang menjadikannya menjadi indah, namun yang jelas bahwa yang diperindah adalah kecintaan kepada aneka syahwat. Syahwat adalah kecenderungan hati yang sulit terbendung kepada sesuatu yang bersifat inderawi dan material. Ayat tersebut menjelaskan bahwa yang dijadikan indah adalah kecintaan, bukan hal-hal lain, sebab boleh jadi ada di antara hal-hal yang disebutkan dalam ayat tersebut bukan merupakan dorongan hati yang sulit terbendung untuk memilikinya. Namun jika telah dicintai oleh seseorang maka keinginan tersebut menjadi sulit terbendung begitulah halnya dengan kecintaan manusia kepada seseorang (lawan jenis). Menurut as-Sa’di (1307 H), ayat di atas menyingkap tentang kecintaan manusia atas segala sesuatu yang menjadi objek kecintaan duniawiyah. Dalam menanggapi fitrah ini manusia terbagi dua; ada yang menjadikan kesenangan yang Allah sediakan itu sebagai tujuan sehingga mereka menikmati secara penuh dan bahkan mereka seperti binatang. Sebaliknya, ada yang memahaminya sebagai cobaan dari Allah sehingga timbul kehati-hatian dalam menghadapinya.<sup>41</sup>

Disebabkan fitrah manusia untuk menikah maka nabi mengingatkan agar seseorang dapat memenej perkawinan sejak memulai dengan cara mencari calon pasangan ideal menurut Islam, sebagaimana hadits Nabi:

---

pernikahan. Muhammad Ali Ash Shabuniy, *Shafwah at-Tafâsîr*, Indonesia: Dar al-Kutub al-Islamiy, 1999, Juz. II, hal. 337.

<sup>41</sup>Abdurahman bin Nasir bin Abdullah as-Sa’di, *Tafsir Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Muhammad Iqbal, et al dari buku *Tafsîr as-Karîm ar-Rahmâ fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Jakarta: Dar al-Haq, 2017, Jilid I, hal. 414-415.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ تَنْكَحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَلِجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ.<sup>42</sup>

“Dari Abu Hrairah, Nabi bersabda dinikahi perempuan karena empat faktor yaitu karena harta, keturunan, kecantikan, dan karena agamanya, maka ambillah yang memiliki agama maka engkau akan beruntung.”

Pernikahan dalam Al-Qur’an terungkap dalam bentuk “تَنكحُوا” yang berarti “menikahi”, dan kata “تَنكحُوا” yang berarti “menikahkan” sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 221 yang berbicara tentang larangan menikahi wanita musyrik atau menikahkan (seseorang) dengan laki-laki musyrik;

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

“Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang beriman lebih baik dari wanita musyrik, walaupun itu menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik dengan wanita-wanita mukmin sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik walaupun itu menarik hatimu”

Dalam ayat di atas ditegaskan larangan bagi seorang muslim menikahi perempuan musyrik dan larangan mengawinkan perempuan mukminah dengan laki-laki musyrik, kecuali kalau mereka telah beriman. Meskipun mereka itu menawan hatimu karena faktor status sosial, pendidikan, kecantikan. Larangan ini memiliki kaitan dengan kehidupan sosial dalam rumah tangga. Bukankah akad nikah memiliki konsekuensi logis seperti hubungan suami istri, makanan, dan kewarisan. Semua itu tidak berlaku antara seorang muslim dan orang musyrik. Menurut Ibnu Katsir, ada dua persepsi ulama tentang cakupan musyrik dalam ayat di atas, apakah termasuk ahli kitab atau tidak? ada kalangan ulama yang menggolongkan ahli kitab termasuk dalam cakupan ayat ini dan juga ada yang berpendapat sebaliknya.<sup>43</sup>

Perkawinan terlarang berikutnya adalah mengawini perempuan bekas istri ayah sebagaimana tersebut dalam surat an-Nisa’/4: 22, dan larangan abadi mengawini istri-istri Nabi SAW sebagai *ummul mukminin*. Adapun

<sup>42</sup>Hadits ini terdapat dalam berbagai jalur diantaranya melalui Abu Hurairah dan diriwayatkan Imam Muslim, *Shahih Muslim*, no. 3708, Juz. IV, hal. 175. (*Maktabah Syamilah*)

<sup>43</sup>Imam Abi al-Fida’ al-Hafizh Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Azhim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, Jilid I, hal. 582.

rekomendasi kawin poligami dari Allah SWT tersebut dalam surat an-Nisa' /4: 3 sekaligus dengan jumlah maksimal istri yaitu empat orang.<sup>44</sup>

Ada dua ayat yang mengisyaratkan adanya hubungan atau status suami istri dalam berumah tangga, yaitu al-Baqarah/2: 187 dan 228. Dalam kedua ayat tersebut diungka Allah bahwa suami dan istri merupakan pakaian bagi pasangan. dapat ditinjau dari fungsi pakaian itu sendiri, yaitu sebagai perlindungan dalam segala kondisi dan keadaan. Dalam keadaan musim dingin misalnya, pakaian dapat digunakan sebagai alat penghangat bagi pemakainya. Pakaian juga dapat digunakan sebagai alat penutup bagi pandangan orang lain, karena memang ada bagian tubuh yang harus ditutup agar tidak dapat dilihat orang lain di luar pasangannya. Pakaian dapat pula berguna sebagai perhiasan yang membuat pasangan senantiasa merasa bahagia, senang, dan tenteram ketika berada di samping pasangannya.<sup>45</sup>

Ayat pertama di atas mengisyaratkan bahwa sebagai makhluk, laki-laki dan perempuan memiliki kelemahan dan keunggulan. Tidak ada orang yang sempurna dalam semua hal, sebaliknya tidak ada pula yang serba kekurangan. Karena itu, dalam kehidupan suami-istri, manusia terbukti saling membutuhkan. Masing-masing harus dapat berfungsi memenuhi kebutuhan pasangannya, ibarat pakaian menutupi tubuh.<sup>46</sup> Tidak hanya sampai di situ, Al-Qur'an bahkan secara tegas menyatakan kemitraan dan kesejajaran antara suami dan istri, seperti tersurat dalam surat an-Nisa'/4: 32.

Demikianlah ayat-ayat pernikahan dalam Al-Qur'an yang berasal dari kata *nakaha* dan derivasinya. Secara umum kata ini berbicara dalam konteks hubungan dalam rumah tangga dan persoalan yang berkaitan dengannya.

## 2. Lafazh az-Zawj Dalam Al-Qur'an

Dalam teks suci Al-Qur'an dan sunnah, kata الزوج dengan segala derivasinya ternyata digunakan untuk menjelaskan perbuatan kawin. Bahkan dalam konteks fikih, kata *az-zawj* lebih banyak digunakan untuk menerangkan masalah perkawinan<sup>47</sup> di banding dengan kata النكاح. Dalam Al-

---

<sup>44</sup>Banyak bentuk larangan pernikahan yang disyariatkan Islam, seperti larangan menikahi wanita musyrik, larangan poligami melebihi batas maksimal, larangan menikahi wanita bekas istri Nabi Muhammad SAW, dan larangan menikahi wanita yang dicerai oleh ayah merupakan tindakan preventif agar seseorang tidak melanggar pernikahan ini dalam rangka menjaga perasaan suami dan istri serta dalam rangka menjaga agar agama tidak rusak di tangan orang yang tidak bertanggungjawab seperti orang-orang musyrik.

<sup>45</sup>Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga, Perdata Islam Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: ACAdemIA+TAZZAFA, 2007, hal. 64.

<sup>46</sup>Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami*, cet. ke-1, Jakarta: LKAJ Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999, hal. 14-15.

<sup>47</sup>M. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam*, cet. Ke-4, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2002, hal. 6.

Qur'an, kata *al-zawj* dan derivasinya ditemukan sebanyak 82 kali, sebagaimana dalam tabel sebagai berikut:<sup>48</sup>

No	<i>Fi'il Madhi</i>	<i>Fi'il Mudhari'</i>	<i>Fi'il 'Amar</i>	<i>Isim</i>	Keterangan Surat
1.	زوجناكه ا				QS. 33: 37
2.	زوجناهم				QS. 44: 54, 52: 20
3.	زوجت				QS. 81: 7
4.		يزوجهم			QS. 42: 50
5.				زوج/ زوجا	QS. 2: 230; QS. 4: 20; QS. 22: 5; QS. 26: 7; QS. 31: 7; QS. 50: 7,
6.				زوجك	QS. 2: 35; QS. 7: 19; QS. 20: 117; QS. 33: 37
7.				زوجه	QS. 2: 102
8.				زوجها	QS. 4: 1, QS. 7: 189; QS. 39: 6; QS. 58: 1
9.				زوجان/ زوجين	QS. 55: 52; QS. 11: 40; QS. 23: 27; QS. 51: 49; QS. 53: 45; QS. 75: 39
10.				أزواج/ أزواجا	QS. 2: 25, 234, 240; QS. 3: 15, QS. 4: 57; QS. 6: 143; QS. 13: 38; QS. 15: 88; QS. 16: 72; QS. 20: 53, 131; QS. 30: 21; QS. 33: 37, 52; QS. 35: 11; QS. 36: 36; QS. 38: 58; QS. 39: 6; QS. 42: 11; QS. 43: 12; QS. 56: 7; QS. 66: 5; QS. 78: 8
11.				أزواجك	QS. 33: 28, 50, 59; QS. 66: 1
12.				أزواجكم	QS. 4: 12; QS. 9: 24; QS. 16: 72; QS. 26: 166; QS. 33: 4; QS. 43: 70; QS. 60: 11; QS. 64: 14
13.				أزواجنا	QS. 6: 139; QS. 25: 74
14.				أزواجه	QS. 33: 6, 53; QS. 66: 3
15.				أزواجهم	QS. 2: 240; QS. 13: 23; QS. 23: 6; QS. 24: 6;

<sup>48</sup>Muhammad Fuad, Abd. Al-Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li...*, hal. 422-424.



					QS. 33: 50; QS. 36: 56; QS. 37: 22; QS. 40: 8; QS. 60: 11; QS. 70: 30
16.				أزواجهن	QS. 2: 232

Kata *az-zawj* tampaknya lebih banyak berbicara tentang suami dan istri, dan sedikit berbicara tentang perkawinan.<sup>49</sup> Hal ini dapat dipahami dari amat sedikitnya kata *az-zawj* diungkap Allah SWT memakai kata kerja (*fi'il*). Itupun yang ada adalah 3 kali dalam bentuk *fi'il madhi* dan hanya 1 kali *fi'il mudhari'*, dan tidak dijumpai pemakaian kata dalam bentuk *fi'il 'amar* (perintah).

Dengan sebaran derivasi kata *al-zawj* diketahui bahwa pembicaraan Al-Qur'an tentang pernikahan secara garis besarnya berkisar tentang: keberpasangan tumbuh-tumbuhan dan binatang (QS. 20: 5, 26: 7, 31: 10, 50: 7, 13: 3, 6: 143), perintah kepada Nabi Nuh AS. agar membawa ke kapal binatang secara berpasang-pasangan (QS. 11: 40, 23: 27), Allah SWT menciptakan manusia dari diri yang satu lalu muncul keberpasangan dan berjenis (QS. 4: 1, 7: 189, 16: 22, 20: 53, 36: 36, 39: 6, 52: 45, 75: 39), setan bekerja memisahkan seseorang dari pasangan hidupnya (QS. 2: 102), perintah kepada Nabi Adam AS. agar tinggal bersama istrinya di surga (QS. 2: 35, 7: 19, 20: 17), Allah SWT ciptakan berpasangan sampai ke akhirat (QS. 2: 25, 3: 15, 4: 57, 44: 54, 52: 20, 55: 52), azab di akhirat berpasangan (QS 38: 58), masuk surga dengan pasangannya (QS 13: 23, 43: 70), orang taat bertelekan di atas diranjang bersama pasangannya (QS. 36: 56), masuk neraka dengan pasangan serta sekutunya (QS. 37: 22), pasangan hidup bisa menjadi musuh bagi seseorang (QS. 64: 14).

Dalam konteks pernikahan dan hal-hal yang berhubungan dengan pernikahan dikemukakan Allah SWT seperti lian (QS. 24: 6), zihar (QS. 33: 4), iddah wanita kematian suami (QS. 2: 234), adopsi (QS. 33: 37), rujuk (QS 2: 230), mahar (QS. 4: 20), larangan bagi nabi mengganti istri dengan yang lain (QS 43: 12, 33: 5), ancaman bagi wanita yang ditalak Nabi Muhammad SAW (QS. 66: 5), hak janda untuk menentukan sikap berkeluarga lagi atau tidak (QS. 2: 232), waris (QS. 4: 12, 24).

Perkawinan, atau tepatnya "keberpasangan" adalah ketetapan ilahi atas segala makhluk. Disebabkan ketetapan ilahi maka tidak ditemukan perintah untuk berpasangan. Bukankah berpasangan itu satu fitrah Allah SWT yang dimiliki oleh setiap makhluk. Bahkan Allah SWT menyatakan bahwa berkeluarga termasuk tradisi kenabian sejak awal sampai akhir, sebagaimana dalam surat al-Ra'd/13: 38.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (38)

<sup>49</sup>M. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam...*, hal. 10.

“Dan Sesungguhnya Kami telah mengutus beberapa Rasul sebelum kamu dan Kami memberikan kepada mereka istri-istri dan keturunan. Jika ada hak bagi seorang rasul mendatangkan sesuatu ayat (mukjizat) melainkan dengan izin Allah SWT. Bagi tiap-tiap masa ada kitab (yang tertentu).

Ayat di atas menjelaskan tentang pengguguran dalil dan alasan orang musyrik yang menolak kerasulan Nabi Muhammad SAW. Orang kafir mengatakan tidak wajar seorang rasul memiliki istri dan anak karena tuntutan hidupnya agar konsentrasi mengurus dakwah. Hal ini ditolak dengan mengatakan bahwa rasul-rasul terdahulu beristri dan punya anak. Bahkan menurut Quraish Shihab, hampir semuanya berpoligami, seperti Daud AS memiliki istri dan Nabi Sulaiman AS lebih dari itu.<sup>50</sup>

Dengan demikian, ayat ini mengingatkan bahwa berpasangan sudah menjadi tradisi kenabian. Ayat ini turun sebelum Nabi Muhammad hijrah ke Madinah dan Nabi Muhammad masih mempunyai seorang istri. Kalaupun Nabi Muhammad SAW berpoligami, ketika menikah dengan Saudah ra. dan Aisyah ra. yang terjadi beberapa bulan sebelum nabi hijrah ke Madinah. Ayat ini mempertegas bahwa keberpasangan tidak dapat dihindari dan mencari pasangan merupakan kewajiban. Jika Nabi memiliki istri lebih dari satu, itupun satu kewajiban dan tidak mengurangi kemuliaan beliau. Bukankah ayat ini disampaikan Nabi di saat nabi belum memiliki istri yang banyak.<sup>51</sup>

Berdasarkan perbandingan sebaran antara kata *an-nikâh* dengan kata *az-zawj* dalam Al-Qur'an diperoleh kesimpulan bahwa keduanya berbicara tentang arti perkawinan/nikah. Penulis berkesimpulan bahwa berdasarkan konteks, kata *an-nikâh* lebih banyak berbicara tentang substansi nikah, misalnya perintah kawin, larangan kawin dengan wanita tertentu, kebolehan kawin lebih dari satu orang perempuan (poligami), informasi tentang kawin dengan mantan istri, perempuan yang boleh dinikahi atau sebaliknya. Hal itu menunjukkan substansi dari satu pernikahan. Berbeda dengan kata *al-zawj* yang secara umum menjelaskan tentang fitrah keberpasangan yang dimiliki setiap makhluk di dunia ini dan bahkan sampai ke akhirat manusia tetap hidup berpasangan baik di surga maupun di neraka. Allah menyatakan bahwa segala sesuatu telah diciptakan Allah berpasang-pasangan, sebagaimana dalam surat adz-Zariyat/51: 49;

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

<sup>50</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Vol. 6, hal. 291-292.

<sup>51</sup>Nabi Muhammad berpoligami sesudah berumur 50 tahun dan perkawinan beliau sesudah Khadijah RA adalah kepentingan dakwah atau kepentingan wanita yang beliau kawini itu. Bukankah semua istri beliau janda kecuali Aisyah RA. Dari semua istri Nabi Muhammad SAW, beliau memiliki tujuh orang anak yang dilahirkan semuanya oleh Khadijah RA kecuali anak terakhir bernama Ibrahim dari istri bernama Mariyah al-Qibthiyah. Anak Khadijah adalah Al-Qasim, Zainab, Ruqayyah, Fatimah, Ummu Kaltsum dan Abdullah.

“dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah)”

Dalam ayat di atas secara tegas diungkap bahwa Allah menciptakan segala macam kejadian dalam bentuk yang berlainandan dengan sifat yang bertentangan, artinya setiap sesuatu itu merupakan lawan atau pasangan bagi yang lain. Dijadikan-Nya kebahagiaan dan kesengsaraan, petunjuk dan kesesatan, langit dan bumi dan seterusnya. Semua itu dimaksudkan agar manusia sadar dan dapat mengambil pelajaran darinya. Berbeda dengan Allah yang tidak butuh pasangan sehingga kehadiran selain-Nya tidak dibutuhkan sama sekali.

Demikianlah pengungkapan persoalan nikah dari kata *an-nikâh* dan *az-zawj* dengan derivasinya masing-masing. Satu hal yang pasti bahwa Allah memberikan peluang kepada manusia untuk melangsungkan pernikahan. Bahkan bagi orang yang telah mampu dipanggil untuk mencari pasangan sebagai suami atau istri, sebagaimana hadits rasul:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ عَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدِ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ  
عَبْدُ اللَّهِ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبَابًا لَا نَجِدُ شَيْئًا فَقَالَ لَنَا رَسُولُ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنَ الْبَاءَةِ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ  
أَعْضٌ لِلْبَصْرِ وَأَخْصَنُ لِلْفَرْجِ ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءُ .

...wahai sekalian pemuda, siapa saja di antara kamu yang mampu melakukan perkawinan maka kawinlah karena sesungguhnya kawin akan membuat pandangan tertuntuk, kehormata terpelihara. Dan siapa yang tidak sanggup melakukannya maka hendaklah dia berpuasa karena sungguh puasa sebagai obat”

### C. Pernikahan Sebagai Akad *Mitsâqan Ghâlîzha*

Perkawinan menurut Kompilasi Hukum Islam yaitu akad yang sangat kuat atau *Mitsâqan Ghâlîza* untuk menaati perintah Allah SWT dan melaksanakannya merupakan ibadah. Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*.<sup>52</sup>

Ketentuan mengenai perkawinan menurut syari’at Islam mengikat setiap muslim agar menyadari bahwa dalam perkawinan terkandung nilai-nilai *ubudiyah*. Karena itu, ikatan perkawinan diistilahkan dalam Al-Qur’an dengan “*mitsâqan ghalîza*”, suatu ikatan yang mengandung nilai *ubudiyah*, maka memperhatikan keabsahannya menjadi hal yang sangat prinsipil.<sup>53</sup>

<sup>52</sup>Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2007, hal. 7.

<sup>53</sup>Saidus Sahar, *Undang-Undang Perkawinan dan Masalah Pelaksanaan Ditinjau dari Hukum Islam*, Bandung: Alumni, 2009, hal. 11.

Dalam Al-Qur'an, istilah *mitsâqan ghalîza* ditemukan sebanyak tiga kali; dalam surat an-Nisâ/4: 21, surat an-Nisâ/4: 154, dan surat al-Ahzâb/33: 7. Ketiga ayat di atas berbicara dalam konteks yang berbeda-beda dan persoalan yang berbeda pula.

Sebelum menyingkap konsep pernikahan sebagai akad *mitsâqan ghalîza*, penulis mengemukakan dua ayat lainnya sebagai perbandingan dan mencari titik temu antara ayat-ayat yang menyingkap akad yang sangat kokoh.

Dalam surat an-Nisa'/4: 154 dikemukakan tentang kekerasan hati orang Yahudi sehingga mereka membangkang;

وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (154)

“Dan telah Kami angkat ke atas mereka bukit untuk perjanjian mereka dan Kami perintahkan kepada mereka: “Masukilah pintu gerbang itu sambil bersujud, dan Kami perintahkan pula kepada mereka: Janganlah kamu bergegas melanggar pada hari Sabtu, dan Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang kukuh”

Ayat di atas menggambarkan akibat yang ditampakkan Allah SWT kepada orang-orang Yahudi atas kebangkangan dan akibat dari kekerasan hatinya. Dalam ayat ini Allah SWT mengemukakan beberapa peringatan seperti Allah SWT angkat bukit Thursina ke atas kepala mereka<sup>54</sup> untuk mendorong mereka menerima dan mengamalkan kitab Taurat, memasuki pintu gerbang sambil bersujud dan diperintahkan pula kepada mereka memuliakan hari Sabtu dengan beribadah dan tidak boleh memancing pada hari Sabtu. Semua itu merupakan *mitsâqan ghalîzha* orang Yahudi dengan Allah SWT. Menurut Al-Maraghi, *mitsâqan ghalîzha* berarti janji yang kuat dan kokoh artinya Allah SWT mengambil dari orang Yahudi janji yang kuat dari mereka yang akan menjadikan Taurat sebagai kitab suci, dan akan menegakkan hukum Allah SWT serta tidak akan melanggarnya.<sup>55</sup>

Kata غَلِيظًا dalam ayat di atas yang secara bahasa berarti kokoh, kasar, dan keras menunjukkan hakikat perjanjian orang Yahudi yang amat luar biasa yaitu perjanjian yang kuat. Hal ini juga sejalan dengan keadaan bukit yang memiliki batu yang kuat lagi keras yang berada di atas kepala mereka, sekaligus menyerasikan dengan kekerasan dan kekasaran hati orang-orang Yahudi yang membangkang.

Kalimat *mitsâqan ghalîzha* yang lain ditemukan surat al-Ahzab ayat 7 yang bercerita tentang perjanjian Allah SWT dengan para nabi-Nya;

<sup>54</sup>Bukit Thursina merupakan salah satu bukit yang kini berada di Sinai Palestina.

<sup>55</sup>Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghî*, Beirut: Dar al Fikr, 2010, Jilid. II, hal. 239.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (7)

“Dan ketika Kami mengambil dari nabi-nabi perjanjian mereka dan dari Nuh AS, Ibrahim AS, Musa AS, Isa AS putra Maryam, dan Kami telah mengambil dari mereka perjanjian yang teguh”

Ayat ini menjelaskan tentang perjanjian para nabi dengan Allah SWT agar menyampaikan risalah Allah meskipun mendapatkan resiko sebagai penyampai risalah tersebut. Janji menyampaikan risalah itu jika dirujuk dari awal surat ini, maka Allah SWT memerintahkan Nabi Muhammad SAW agar mempertahankan ketakwaan, melarang mematuhi orang-orang kafir dan munafik serta bertawakkal kepada Allah SWT. Perintah itu disusul dengan perintah pembatalan budaya jahiliyah, yakni adopsi, zihar, dan pelurusan sistem pewarisan. Perjanjian antara Allah SWT dan Rasul-Nya telah mentradisi seperti perjanjian Allah SWT dengan Nabi Nuh AS, Nabi Ibrahim AS, Musa AS, dan Isa AS.<sup>56</sup>

Banyak para ulama memahami *mitsâq* yang pertama sama dengan *mitsâq* yang kedua yaitu Allah SWT mengambil perjanjian yang kuat itu dengan janji yang sangat kuat lagi kokoh. Ada juga yang berpendapat bahwa perjanjian tersebut adalah perjanjian di alam Dzarr, dimana semua manusia diambil janji-Nya untuk mengakui keesaan Allah SWT (QS. 7:172), sedangkan yang kedua adalah menyangkut kenabian (QS. 3: 81).<sup>57</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, tergambar betapa kuat perjanjian Allah SWT dengan hamba-Nya. Kaum Yahudi diperintahkan untuk melaksanakan kitab Taurat dan mematuhi agar menjauhi larangan Allah SWT. Hal yang sama juga dengan perjanjian Allah SWT dengan para Nabi dan Rasul dimana mereka tidak akan mundur dalam perjuangan menyampaikan risalah Allah SWT meskipun banyak cobaan, tantangan, siksaan. Bukankah Nabi Muhammad SAW menyatakan bahwa orang yang paling berat cobaannya adalah para nabi dan rasul:

عن أبي عبيدة بن حذيفة عن عمته فاطمة انها قالت : أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (رواه أحمد)<sup>58</sup>

<sup>56</sup>Para Nabi di atas secara umum adalah rasul yang termasuk kelompok *ulul azmi*, yaitu para nabi dan rasul yang mengalami ujian yang besar dan mereka mampu menghadapi cobaan tersebut dengan penuh kesabaran. Dalam konteks ini Allah memerintahkan umat Islam agar belajar sabar dari para Nabi Ulul Azmi, sebagaimana dalam surat al-Ahqaf/46: 35.

<sup>57</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Vol. 10, hal. 421.

<sup>58</sup>Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., Juz. VI, hal. 369; Bahkan Imam Bukhari membuat satu bab tertentu tentang beratnya cobaan nabi dan rasul dalam menyampaikan dakwahnya dengan judul “*Asyad an-Nâs Bâla’ al-Anbiyâ’ tsumma al-Awwal fa al-Awwal*. *Maktabah Syâmilah*, Juz. VII, hal. 149.

....*Sesungguhnya di antara manusia yang paling dahsyat cobaannya adalah para nabi kemudian orang yang mengiringinya, kemudian orang yang mengiringinya kemudian orang yang mengiringinya.*

Perjanjian Allah SWT dan rasul-Nya agar berdakwah mengesakan Allah SWT dan menjauhi *thaghut* (QS. 16: 36) mendapat tantangan dari kaum pembangkang. Semua itu tidak membuat para nabi dan rasul mundur dari perjanjiannya dengan Allah SWT. Tidak ditemukan dalam catatan sejarah, seorang nabi dan rasul meminta mundur dari amanah sebagai rasul disebabkan ujian dan cobaan yang mereka hadapi. Inilah di antara kandungan makna *mitsâqan ghalîzha*.

Kedua ayat di atas menggambarkan *mitsâqan ghalîzha* antara makhluk dengan Allah SWT. Begitu kokohnya perjanjian rasul dengan Allah SWT sehingga tidak ditemukan ada yang merusak, membatalkan, dan memutuskan janjinyan dengan Allah SWT. Hal yang sama dengan orang Yahudi, sampai hari ini tetap kokoh membangkang kepada Allah SWT meskipun sudah banyak cobaan dan ujian yang datang menimpa mereka.

Di sisi lain, janji manusia sesama manusia yang amat kokoh hanya berkaitan dengan pernikahan sebagaimana dalam surat an-Nisa’/4: 21:

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (21)

“*Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-istri . Dan mereka (istri -istri mu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat (mitsâq-an ghalîzhan).*” (QS. Al-Nisâ/4: 21)

Ayat di atas bercerita tentang pemberian mahar yang telah diberikan kepada seorang istri. Allah SWT menjelaskan dalam ayat 20 surat ini, dimana jika seseorang ingin mengganti istrinya dengan wanita lain dengan menceraikan atau menggantinya dengan wanita lain, padahal sebelumnya sudah dijanjikan akan memberikan *qinthâr*<sup>59</sup> maka dilarang mengambil kembali pemberian yang bersifat wajib tersebut. Jika hal itu dilakukan maka berarti seseorang telah melakukan perbuatan dosa. Dalam konteks ini, Allah SWT menjelaskan dengan nada keheranan “*bagaimana kamu akan mengambil kembali*” padahal kamu telah menggaulinya sebebaskan-bebasnya. Bukankah seorang perempuan telah mengambil perjanjian kuat (*mitsâq ghalîzhan*) dengan kamu (laki-laki) sebagai suami istri.

Kesediaan seorang wanita untuk hidup bersama laki-laki yang menjadi suaminya dan meninggalkan ayah dan ibunya serta keluarga besarnya serta mengganti semua itu dengan penuh kerelaan untuk hidup bersama dengan

---

<sup>59</sup>*Qinthâr* diterjemahkan dengan harta yang banyak. Kulit binatang yang telah disamak, antara lain digunakan sebagai wadah menyimpan harta. Dahulu kata *qinthâr* digunakan untuk menunjuk harta yang dihimpun dalam kulit sapi yang telah disamak. Hal ini menunjukkan harta yang banyak dan kemudian dipergunakan menunjukkan harta yang banyak berupa mas kawin. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Vol II, hal. 464.

seorang laki-laki yang menjadi suaminya. Bukankah ini perjuangan luar biasa yang tidak semua manusia mampu meninggalkan kehidupan lama bersama keluarganya yang telah terbentuk sejak puluhan tahun. Lebih dari itu, seorang perempuan bersedia membukakan semua rahasianya termasuk yang paling personal yang selama ini ditutupinya termasuk kepada kedua orang tuanya yaitu alat seksualnya. Tidak saja itu, dia rela untuk diserahkan kepada seorang laki-laki yang telah menjadi suaminya. Dalam konteks ini penyerahan diri seorang wanita kepada seorang laki-laki disebut Allah SWT dengan *mitsâqan ghalîza*.

Demikian kokohnya perjanjian suami dan istri untuk hidup bersama sehingga tidak ada yang dapat mengungkai kembali perjanjian tersebut. Jika terjadi cekcok dan perbedaan maka keduanya dipandang mampu untuk menyelesaikan secara bersama dengan saling mau mendengar dan menerima nasehat. Kalau tidak ditemukan kata sepakat maka kedua belah pihak (suami dan istri) mengutus juru damai agar mampu mendamaikan keduanya. Kalaupun keduanya tidak bisa disatukan maka jalan terakhir adalah suami menjatuhkan talak kepada istrinya atau istri meminta suami agar dijatuhkan talak.<sup>60</sup> Menurut Ibnu Katsir, kedua *hakkâm* (juru damai) yang berasal dari kedua belah pihak merupakan orang yang adil dan bukan orang yang zalim, orang yang bermental pendamai bukan pengacau sehingga keduanya dapat kembali merajut keluarga secara damai.<sup>61</sup>

Perkawinan dalam ayat ini digambarkan dengan perjanjian yang sangat kokoh, kuat dan mantap. Perjanjian suami istri tidak bisa *diungkai* oleh siapapun juga termasuk ibu dan ayah mereka masing-masing. Bukankah suami istri telah bebas melakukan apa saja yang diawali dengan penyerahan dari orang tua wanita kepada laki-laki (calon menantunya). Ketika melangsungkan akad pernikahan, seorang wali perempuan, pada hakikatnya mengambil janji dari calon suami agar dapat hidup rukun dan damai. Rasulullah SAW saja ketika menikahkan puterinya Fatimah bersabda kepada calon suami anaknya itu bahwa: “Wahai Ali, dia, yakni Fatimah untukmu, dengan harapan engkau berbaik-baik menemaninya”.<sup>62</sup>

Mengamati ketiga konteks penggunaan terminologi “*mîtsâq-ghalîzhan*” di atas, tergambar kekokohan perjanjian dan keluhuran obyek perikatan tersebut. Bagaimana tidak, ketika Tuhan membangun kontrak yang kuat dengan para kekasih-Nya menyangkut “misi langit” yang Maha agung, dan pada saat yang sama Diapun meniscayakan kesebandingan keagungannya dengan transaksi antara suami dan istri dalam ikatan akad perkawinan.

---

<sup>60</sup>Dalam surat an-Nisa’/4: 35, dikemukakan proses penyelesaian dari cekcok antara suami dan istri.

<sup>61</sup>Ibnu Katsir, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Jilid. II, hal. 296 (*Makbatah Syamilah*).

<sup>62</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Vol II, hal. 466.

Jika akad perkawinan dianggap sebagai ikatan yang kukuh, sebagaimana kukuhnya perjanjian Tuhan dengan manusia dan para nabi-Nya, maka sejatinya perkawinan menjadi tidak hanya bermakna ritus pribadi semata, namun harus dianggap sebagai peristiwa agung lagi sakral, baik secara vertikal maupun horizontal. Maka sebagaimana layaknya suatu perhelatan (transaksi) agung Al-Qur'an selalu menganjurkan agar diabadikan, seperti halnya utang piutang. Kalaupun transaksi utang-piutang (*mudâyanah*), yang *notabene* merupakan transaksi muamalat, secara khusus mendapat perhatian *nash* Al-Qur'an dan diabadikan dalam surat al-Baqarah/2 ayat 282, maka transaksi perkawinan yang jelas-jelas jauh lebih sakral dan memiliki makna yang sangat mulia, seharusnya mendapat perhatian yang proporsional bahkan lebih dari sekadar transaksi jual beli.

#### **D. Pernikahan Perspektif Fuqaha'**

Monastisisme atau hidup membujang dengan maksud untuk beribadah yang diserukan oleh agama kristen dan menjadi simbol keagamaannya bertentangan dengan fitrah manusia dan *sunnatullah*. Ajaran ini bukanlah bagian dari ajaran agama Islam. Ia hanya satu institusi yang diciptakan oleh sekelompok pendeta dan rahib. Mereka menciptakannya sendiri, bukan atas petunjuk Tuhan. Ironisnya, mereka sendiri tidak taat dan konsisten dengan ketentuan-ketentuan dari ajaran ini. Mereka bagaikan orang suci, akan tetapi mereka melanggarnya dengan melakukan perbuatan maksiat, sebagaimana Allah informasikan dalam surat al-Hadid/57: 27.<sup>63</sup>

Menurut *mufassir*, pengecualian dalam ayat ini merupakan "pengecualian terputus" sehingga makna ayat ini adalah, "mereka mengadakan dan menciptakan kerahiban berdasarkan kemauan mereka sendiri. Sementara Allah SWT tidak pernah menyuruh dan mewajibkan hal itu kepada mereka. Kami hanya mewajibkan hal-hal yang didalamnya ada unsur-unsur ketaatan pada Allah SWT dan keredhaan-Nya. Selain itu, ironisnya mereka juga tidak bisa memelihara segala ketentuan agama dengan konsisten.

Dalam kajian para ahli hukum Islam, persoalan perkawinan merupakan satu bagian yang cukup mendasar, sehingga hampir semua kitab-kitab fiqh memuat pembahasan tentang pernikahan. Dalam penelitian ini penulis kemukakan beberapa persoalan yang berkaitan dengan tema penelitian ini:

##### **1. Al-Muharramât Dalam Islam**

*Al-Muharramât* dalam perkawinan berkaitan dengan asas selektivitas dalam hukum Islam. Maksud dari asas ini adalah seseorang yang hendak menikah harus terlebih dahulu menyeleksi dengan siapa ia boleh menikah dan dengan siapa ia terlarang menikah.<sup>64</sup> Istilah ini menunjukkan batasan

<sup>63</sup>Muhammad Ali ash-Shabuni, *Kawinlah Selagi Muda...*, hal. 37-38.

<sup>64</sup>Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam...*, hal. 144.



kebolehan<sup>65</sup> dan larangan seseorang melangsungkan pernikahan. Hal ini dipergunakan dalam menjaga keabsahan pernikahan seseorang sehingga terjaga pula keturunannya.

Para ulama fiqh mengelompokkan *al-Muharramât* kepada dua bagian: haram yang bersifat abadi atau selamanya (*al-muharramât al-muabbadah*), dan haram yang bersifat sementara (*al-muharramât al-muaqqatah*).<sup>66</sup>

#### a. *Al-Muharramât al-Muabbadah*

Yang dimaksud dengan sebab yang bersifat abadi adalah sebab yang menghalangi seorang laki-laki menikahi seorang perempuan selamanya karena sebab tersebut tidak bisa hilang atau dihilangkan. Keharaman tersebut terus melekat pada diri masing-masing, baik laki-laki maupun perempuan. Dalam konteks ini keharaman seseorang menikah dengan yang lain karena “takdir” Allah SWT yang sudah berlaku dan manusia tidak bisa mengubahnya karena berlakunya ketetapan Allah SWT secara otomatis. Kelompok ini terdiri dari tiga bagian:

##### 1) *Al-Muharramât Karena Nasab*

Dalam Al-Qur’an terdapat ketentuan tentang orang-orang yang haram dinikahi karena faktor keturunan sebagaimana dalam surat an-Nisa’/4: 23.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (23)

“Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan; saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan...”

Dari ayat tersebut dipahami bahwa yang termasuk kelompok *al-muharramât* disebabkan kekeluargaan ada tujuh golongan,<sup>67</sup> yaitu; ibu ke

<sup>65</sup>Seseorang boleh dinikahi apabila memenuhi dua ketentuan umum; Pada waktu dipinang tidak ada halangan-halangan hukum yang melarang dilangsungkannya perkawinan dan belum dipinang oleh orang lain secara sah. Djamaan Nur, *Fiqh Munakahat...*, hal. 13-14.

<sup>66</sup>Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiyy wa Adillatuh*, jilid. IX, Cet. IV; Damaskus: Dar al-Fikr, t.th., hal. 118-170; Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jilid. II, t.tp.: Dar al-Saqafah al-Islamiyyah, t.th., hal. 70-94; Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat Kajian...*, hal.63-69.

<sup>67</sup>Tihami dan Sahrani Sohari, *Fikih Munakahat Kajian...*, hal. 65

atas,<sup>68</sup> anak ke bawah,<sup>69</sup> saudara perempuan,<sup>70</sup> tante baik dari bapak maupun ibu,<sup>71</sup> serta anak saudara (keponakan) baik dari saudara laki-laki maupun saudara perempuan.

Alasan atau *'illah* pengharaman ini tidak diketahui secara pasti sebab wewenang Allah menentukan batasan keharamannya. Dari sisi hukum Islam, manusia hanya menerima ketentuan tersebut dengan sikap pasrah kepada Allah. Sebaliknya, ada yang mengkaji dari sisi hikmatnya yaitu kemungkinan rusaknya kesehatan akibat yang ditimbulkan dari hubungan tersebut, yaitu dapat melahirkan anak cucu yang lemah jasmani dan ruhani. Itulah sebabnya 'Umar ibn al-Khattab sebagaimana dikutip oleh Sayyid Sabiq mengingatkan untuk menikahi wanita asing (yang bukan keluarga) agar anak yang lahir dari hubungan tersebut tidak kurus dan lemah.<sup>72</sup>

Ada juga yang berpandangan bahwa setiap orang diharuskan menjaga hubungan kekerabatan agar tidak menimbulkan perselisihan atau perceraian sebagaimana yang dapat terjadi antara suami istri.<sup>73</sup> Quraish Shihab menambahkan bahwa ketujuh golongan yang disebutkan di atas, kesemuanya harus dilindungi dari rasa birahi, ia pun menegaskan bahwa ada ulama yang berpandangan larangan pernikahan antara kerabat sebagai upaya Al-Qur'an memperluas hubungan antar keluarga lain dalam rangka mengukuhkan satu masyarakat.<sup>74</sup> Alasan yang dikemukakan di atas bisa jadi benar. Namun satu hal yang pasti bahwa manusia hanya menerima ketentuan itu sebagai "pilihan" Allah SWT. Dari sisi ini tentu manusia berkewajiban menerima segala ketetapan Allah SWT termasuk dalam penentuan keturunan.

## 2) *Al-Muharramât* Karena *Mushâharah*

<sup>68</sup>Yang dimaksud dengan ibu ke atas adalah ibu, nenek dan seterusnya. Kata *al-umm* dalam bahasa Arab dipahami sebagai asal sehingga semua yang menjadi asal laki-laki (dalam hal ini ibu, nenek dan seterusnya) termasuk haram dinikahi.

<sup>69</sup>Yang dimaksud anak ke bawah adalah anak, anaknya anak (cucu) dan seterusnya. Karena mereka merupakan keturunan seorang laki-laki (ayah) sehingga mereka haram dinikahi oleh orang tuanya.

<sup>70</sup>Termasuk saudara perempuan adalah saudara kandung (sebapak seibu), atau saudara perempuan sebapak saja atau seibu saja.

<sup>71</sup>Tante dari pihak ayah disebut dengan istilah *'ammah*, sedangkan tante dari pihak ibu disebut dengan istilah *khalah*. Akan tetapi, tante baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu, baik saudara kandungnya orang tua atau saudara sebapak atau seibunya tetap termasuk orang yang tidak boleh dinikahi.

<sup>72</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah...*, jilid. II, hal. 86. Ini sejalan dengan hadits nabi yang dikutip oleh al-Sya'rawiy dalam kitab tafsirnya;

لا تتكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخلق ضاويًا

"Jangan nikahi keluarga dekat karena anak yang lahir dari hubungan tersebut akan menjadi kurus (lemah). Mutawalliy asy-Sya'rawiy, *Tafsir al-Sya'arawiy*, jil. IV, hal. 81.

<sup>73</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, hal. 195; Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu* Jilid. IX..., hal. 121.

<sup>74</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, hal. 195.

*Mushâharah* dari kata *sahara* yang awalnya berarti mendekatkan.<sup>75</sup> Dari kata itu muncul ungkapan *al-sahr zawj al-ibnati* yang berarti menantu laki-laki yang melahirkan istilah *musaharah* yang berarti kekeluargaan melalui perkawinan.<sup>76</sup> Berdasarkan uraian di atas, *mushâharah* muncul karena orang yang dulunya tidak memiliki hubungan kekerabatan dan berubah karena faktor pernikahan yang terbentuk kemudian sehingga muncul hubungan kekerabatan.

Termasuk dalam golongan ini adalah istri bapak (ibu tiri), istri anak (menantu), ibu istri (mertua), dan anak istri. Hanya saja khusus untuk yang keempat ini, yaitu anak istri, termasuk haram dinikahi apabila ibunya (istri) telah disetubuhi oleh suami (ayah tirinya). Apabila istri belum disetubuhi lalu ia berpisah dengan suaminya, baik pisah karena talak atau karena istri tersebut meninggal dunia maka anak itu (anak tiri suami) tidak lagi haram bagi suami ibunya. Ketentuan ini didasarkan pada firman Allah SWT yang terdapat dalam surat an-Nisa<sup>7</sup>/4: 23.

وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ (23)

“Dan diharamkan pula bagimu (untuk dinikahi) ibu-ibu istri mu (mertua); anak-anak istri mu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istri mu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu)”

Terkait dengan ayat 22 di atas, ini merupakan respon balik sekaligus solusi atas praktik yang terjadi di tengah masyarakat. Khususnya ketika turunnya Al-Qur'an yang menegaskan ketidakbolehan secara mutlak seorang anak menikahi mantan istri ayahnya. Sebab pernikahan sekalipun merupakan ketetapan ilahi sekaligus tuntunan nabi, namun ternyata fakta masyarakat khususnya pada masa jahiliyah dan awal-awal Islam menunjukkan adanya praktik-praktik yang amat berbahaya dan melanggar nilai-nilai kemanusiaan, seperti mewarisi secara paksa istri mantan ayah (ibu tiri). Sebab mereka berprinsip bahwa bila seseorang (suami) meninggal dunia maka kerabatnya itulah yang paling berhak “mewarisi” mantan istrinya. Bila ia ingin, maka ia dapat menikahnya sekalipun secara paksa, atau ia bisa menikahkannya dengan orang lain atau melarangnya untuk menikah dengan orang lain.<sup>77</sup> Hal inilah yang melatarbelakangi turunnya QS. an-Nisa<sup>7</sup>/4: 19.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا

<sup>75</sup>A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab...*, hal. 765.

<sup>76</sup>A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab...*, hal. 765.

<sup>77</sup>Wahbah al-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr* Jilid. IV..., , hal. 300.

“*Hai orang-orang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa*”

Ayat ini menegaskan bahwa seorang istri tidak sama dengan harta warisan, yang bisa diwarisi dan diperlakukan sama dengan harta-harta yang ditinggalkan oleh orang yang punya harta tersebut. Hanya saja, ketika turunnya surat an-Nisa’/4:19 tersebut masih ada yang mengawini mereka atas dasar suka sama suka, sebagaimana yang dilakukan oleh Hisan ibn Abi Qays yang mengawini istri mendiang ayahnya yang bernama Kabisyah bint Mi’an. Demikian pula al-Aswad ibn Khalaf, Safwan ibn Umayyah, dan Mansur ibn Mazin yang masing-masing menikahi istri mendiang ayahnya.

Asy’as ibn Siwar seperti yang dikutip Wahbah al-Zuhailiy menceritakan bahwa ketika Abu Qays yang merupakan seorang yang saleh dari kaum Ansar meninggal dunia, anaknya yang bernama Qays meminang istri ayahnya. Lalu perempuan tersebut mengatakan, *innî a’idduka waladan* (sesungguhnya aku telah menganggapmu sebagai anak), akan tetapi saya akan mendatangi Nabi Muhammad SAW untuk meminta tanggapannya. Perempuan itupun mendatangi Nabi Muhammad SAW dan menceritakan apa yang terjadi, maka turunlah ayat QS. an-Nisa’/4: 22 di atas,<sup>78</sup> yang merespon kejadian tersebut sekaligus menegaskan ketidakbolehan secara mutlak seorang anak menikahi istri mendiang ayahnya.

Fakhr al-Din al-Raziy menganggap pelarangan tersebut disebabkan oleh tiga hal seperti yang disebutkan Allah SWT dalam ayat tersebut, yaitu pertama, *fahisyah* atau perbuatan yang sangat keji karena istri ayah menyerupai status ibu sehingga mengawini dan menggauli ibu adalah perbuatan yang sangat keji. Kedua, *maqтан* yang berarti perbuatan tersebut sangat dibenci yang menyebabkan pelakunya menjadi hina. Ketiga, *sâa sabilan* yang berarti perbuatan tersebut merupakan tradisi yang tidak baik sekalipun sudah dilakukan oleh banyak orang, sehingga dari ketiga istilah tersebut, lahir tiga tingkatan keburukan yaitu; buruk menurut akal (*fâhisyah*), buruk menurut syariat dan agama (*maqتان*), dan buruk menurut budaya dan norma kemasyarakatan (*sâa sabilan*). Ternyata menikahi istri mendiang ayah mengumpulkan ketiga jenis keburukan tersebut.<sup>79</sup>

Demikian pula pada golongan ketiga selanjutnya yang haram dinikahi yaitu; mertua, menantu, dan anak tiri. Sebagaimana yang disebutkan pada ayat 23 di atas menunjukkan perhatian Al-Qur’an yang begitu besar kaitannya dengan kehidupan rumah tangga sekaligus menjaga nilai-nilai kekerabatan itu. Karena itulah, pelarangan menikahi mereka, ada yang memahami sebagai upaya mencegah timbulnya perselisihan atau perceraian

---

<sup>78</sup>Abu al-Hasan ‘Aliy ibn Ahmad al-Wahidiy an-Naysaburiy, *Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.th., hal. 109.

<sup>79</sup>Fakhr ad-Din ar-Raziy, *Mafâtih al-Ghaib*, jilid.V, Cet. II; Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 131.

seperti yang dapat terjadi pada pasangan suami istri, apalagi status mereka sama dengan status keluarga karena faktor nasab, sehingga kesemuanya itu harus dilindungi dari unsur nafsu.

Dengan demikian, keharaman dengan alasan *mushâharah* merupakan keharaman yang dibentuk kemudian sesudah sebelumnya tidak memiliki faktor keharaman sama sekali. Jika penyebab keharaman tersebut telah hilang, maka keharaman pernikahan juga hilang secara langsung.

### 3) *Al-Muharramât Karena Radhâ'ah*

Dasar hukum untuk pelarangan menikahi seorang wanita karena faktor susuan adalah QS. an-Nisa'/4: 23:

أُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرِّضَاعَةِ

”dan diharamkan pula untuk dinikahi) ibu-ibumu yang menyusui kamu dan saudara perempuan sepersusuan”

Para ulama tafsir sepakat menyatakan bahwa berdasarkan ayat tersebut faktor sesusuan (*radhâ'ah*) menjadi salah satu penyebab seseorang haram dinikahi. Hanya saja mereka berbeda pendapat mengenai ukuran atau kadar air susu yang diminum, batas umur yang menyusui, dan cara menyusui.<sup>80</sup> Namun sebelum lebih jauh mengkaji ketiga hal yang diperdebatkan itu, terlebih dahulu perlu ditekankan penggunaan kalimat *ummahâtukum* (ibu-ibumu) dan *ahkawâtukum* (saudara-saudaramu) pada ayat tersebut. Sebab penegasan kalimat tersebut oleh Allah SWT untuk menunjukkan adanya hikmah pelarangan untuk menikahi seseorang karena faktor susuan (*radhâ'ah*). Hal ini mengisyaratkan bahwa ibu yang menyusui berkedudukan sama dengan ibu kandung. Demikian juga saudara susuan sama dengan saudara kandung.<sup>81</sup> Ini disebabkan oleh karena seorang wanita bila menyusui seseorang (baca: bayi), maka air susunya itu akan menjadi makanan dan menjadi penguat bagi si bayi, selain itu air susu dari wanita susuannya akan mengalir di tubuh bayi tersebut dan berdampak pada pertumbuhannya<sup>82</sup> sehingga implikasi hukum dari ayat tersebut menyebabkan semua kerabat ibu menyusui menjadi kerabat anak susuannya. Ibu yang menyusui menjadi ibu bagi anak yang menyusui, anak ibu menyusui menjadi saudara anak yang

---

<sup>80</sup>Hanya saja secara umum dapat disimpulkan bahwa ulama-ulama bermazhab Malikiy dan Hanafiy menilai bahwa penyusuan secara mutlak mengharamkan pernikahan. Sekelompok ulama mazhab Hanabilah menganggap bahwa pengharaman tersebut lahir penyusuan terjadi tidak kurang dari tiga kali. Mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah bahwa dampak hukumnya baru terjadi bila penyusuan itu terjadi sedikitnya lima kali penyusuan. Wahbah al-Zuhailiy, *at-Tafsir al-Munir*, jilid. IX..., hal. 81; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan...*, Vol. 2, hal. 473.

<sup>81</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan...*, hal. 473

<sup>82</sup>Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh asy-Syafi'iy al-Muyassar*, terj. Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz, Fiqih Imam Syafi'i, Cet.I; Jakarta: Almahira, 2010, hal. 27.

menyusu, suami ibu yang menyusui menjadi ayah bagi anak yang menyusu.<sup>83</sup> Dengan kata lain, semua kerabat ibu yang menyusui haram dinikahi oleh anak susuannya sebab mereka telah menjadi kerabatnya. Ini diperjelas oleh hadits nabi yang diriwayatkan oleh sekelompok ulama hadits dari ‘Aisyah ra.

يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ الْوَلَادَةِ

“*Apa yang haram karena kelahiran (nasab) ia pun haram karena susuan*”.

Ketika menyebutkan pelarangan menikah karena susuan, Al-Qur’an tidak menjelaskan secara detail seluk beluk pelarangan tersebut sehingga inilah yang menyebabkan munculnya keragaman pendapat ulama mengenai tiga hal yang disebutkan di atas, yaitu; ukuran air susu yang diminum, batas usia yang menyusu, serta cara menyusu.

Redaksi ayat di atas juga tidak menyebutkan juga batas umur yang menyusu sehingga dapat mencakup siappun yang menyusu sekalipun ia telah dewasa. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa penyusuan yang berdampak hukum adalah yang terjadi sebelum seorang anak mencapai usia dua tahun.<sup>84</sup> Ini didasari oleh firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah/2: 233.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...

“*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.*”

Pemahaman terhadap ayat tersebut didukung oleh hadits yang diriwayatkan oleh al-Daruqutniy dari ibn ‘Abbas;

لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ

“*Tidaklah dianggap rada’ah kecuali dalam dua tahun*”.

Sementara itu, kata *radâ’ah* yang terdapat pada QS. an-Nisa’ /4:23 di atas terambil dari akar kata *rada’a* yang berarti meminum susu dari *al-dar’u* (tetek kambing) atau mengisap *al-sady* (payudara seorang perempuan) dan meminum susunya.<sup>85</sup> Hanya saja para ulama memiliki pendapat yang berbeda dalam memahami kata tersebut. Mayoritas ulama salaf, termasuk Abu Hanifah, Malik, asy-Syafi’iy memahami kata *al-radhâ’ah* dalam arti masuknya air susu ke dalam rongga tubuh anak melalui kerongkongannya atau selain kerongkongannya dengan jalan mengisap atau bukan.<sup>86</sup>

Berbeda dengan pendapat Mansur Yunus al-Bahutiy, ia menganggap bahwa sesuatu disebut *rada’ah* apabila air susu seorang perempuan telah

<sup>83</sup>Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr...*, Jilid. III, hal. 81; Yusuf al-Qaradawiy, *Fatâwa Mu’asirah...*, Juz. III, Kairo: Dar al-Qalam, 2003, hal. 317.

<sup>84</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah Pesan...*, vol. 2, hal. 473.

<sup>85</sup>Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Maqâyis al-Lughah*, Juz. 2 Kairo: Ittihad al- Kitab al-‘Arab, 2002, hal. 239.

<sup>86</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah Pesan...*, Vol. 2, hal. 473.

sampai ke tenggorokan dan lambung seorang anak yang berumur tidak lebih dari dua tahun. Seorang perempuan dikatakan menyusui jika ia menyusui anaknya dari waktu ke waktu (terus menerus) dan jika anaknya itu menyusui langsung dari puting perempuan tersebut.<sup>87</sup>

Ulama kontemporer, Syekh Yusuf al-Qardawiy, menulis dalam kumpulan fatwanya bahwa dasar keharaman yang diletakkan agama bagi penyusuan adalah *ummahât* atau ibu yang menyusui sebagai bunyi surat an-Nisa'/4: 23 di atas. Keibuan yang ditegaskan Al-Qur'an itu tidak mungkin terjadi hanya dengan menerima/meminum air susunya, tetapi dengan mengisap dan menempel sehingga menjadi jelas kasih sayang ibu dan ketergantungan anak yang menyusui. Dengan kata lain, penyusuan yang dilakukan adalah secara langsung tanpa melalui perantara dan dalam kuantitas yang tidak sedikit.<sup>88</sup> Selanjutnya al-Qardawiy menegaskan, merupakan keharusan untuk merujuk kepada lafaz yang digunakan Al-Qur'an, sedang makna lafaz yang digunakannya itu dalam bahasa Al-Qur'an dan sunnah adalah jelas dan tegas, bermakna mengisap tetek dan menelan airnya secara perlahan, bukan sekedar makan atau meminumnya dengan cara apapun, walau atas pertimbangan manfaat.<sup>89</sup>

#### ***b. Al-Muharramât al-Muaqqatah***

Yang dimaksud dengan *al-muharramat al-muaqqatah* adalah wanita-wanita yang haram dinikahi dalam jangka waktu tertentu disebabkan adanya sebab yang menghalangi. Apabila sebab itu sudah tiada maka pelarangan tersebut pun juga terhapus. Orang yang termasuk dalam kelompok ini ada lima macam yaitu:<sup>90</sup>

##### **1) *Al-Muharramât Karena Talak Bain***

Pengharaman untuk menikahi wanita yang sudah ditalak tiga atau dalam istilah fiqh adalah *talaq bain* berlaku bagi mantan suami yang telah menceraikannya. Hal ini didasari oleh firman Allah SWT dalam QS. al-Baqarah/2: 230:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (230)

<sup>87</sup>Mansur Yunus al-Bahutiy, *Kasysyâf al-Qinâ'*, Juz.V, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th, hal. 518.

<sup>88</sup>Yusuf al-Qaradawiy, *Fatawa Mu'asirah...*, Juz. III, hal. 317; Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 474.

<sup>89</sup>Yusuf al-Qaradawiy, *Fatawa Mu'asirah...*, Juz.III, hal. 317

<sup>90</sup>Adil Abdul Mun'im Abu Abbas, *Ketika Menikah Jadi Pilihan*, Jakarta: Almahira, 2008, hal. 38.

“Kemudian jika suaminya mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri ) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah SWT . Itulah hukum-hukum Allah SWT diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui”

Dari ayat tersebut dipahami bahwa seorang suami apabila telah mentalak tiga istrinya maka istrinya yang sudah ditalak tersebut tidak halal baginya. Pengharaman ini tentunya memberi pelajaran yang sangat pahit bagi suami istri yang bercerai untuk ketiga kalinya. Kalaupun perceraian pertama terjadi, peristiwa itu kiranya menjadi pelajaran bagi keduanya untuk introspeksi dan melakukan perbaikan. Kalaupun masih terjadi perceraian untuk kedua kalinya, kesempatan terakhir harus dapat menjamin kelangsungan pernikahan, sebab kalau tidak, dan perceraian itu terjadi lagi untuk ketiga kalinya, maka tidak ada jalan lain untuk kembali menyatu, kecuali memberi kesempatan kepada istri untuk kawin dengan pria lain. Demikian Quraish Shihab menjelaskan hikmah dari pengharaman itu.<sup>91</sup>

Dari ayat itu pula dipahami bahwa dibolehkan menikahi kembali mantan istrinya yang telah ditalak tiga apabila memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan di atas, yaitu: pertama, mantan istri tersebut sudah dinikahi oleh pria lain, kedua pernikahan yang terjadi di antara mereka (mantan istri dengan pria lain) adalah pernikahan yang sah menurut agama, ketiga pasangan suami istri yang baru itu telah melakukan *coitus*.

Terkait dengan syarat yang kedua, pernikahan tersebut haruslah pernikahan yang sah. Implikasi hukum pada pernikahan yang diatur (diskenariokan) untuk menghalalkan kembali mantan suami menikah dengan mantan istrinya, atau yang sering diistilahkan dengan *nikah al-muhallil* adalah sesuatu yang harus di jauhi. Di kalangan ulama terdapat keragaman pendapat mengenai pernikahan seperti itu. Ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah berpandangan bahwa *nikah al-muhallil* tidak bisa menghalalkan mantan suami untuk menikah kembali dengan mantan istrinya, bahkan Syafi'iyah menilai bila seorang pria menikahi mantan istri orang lain dengan *tahlil* (menjadi jalan kehalalan bagi mantan suami) maka pernikahan tersebut batal dengan sendirinya, dan bila mereka melakukan hubungan badan maka hubungan tersebut dianggap sebagai hubungan yang dilakukan di luar pernikahan.<sup>92</sup> Ini didasari dengan sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari ‘Aliy ibn Abi Talib;

لعن الله المحلل والمحلل له

<sup>91</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. 1, hal. 602.

<sup>92</sup>Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiy...*, Jilid. IX, hal. 137



“Allah SWT melaknat *al-muhallil* (suami kedua) dan *al-muhallal lahu* (suami pertama)”.

Akan tetapi, Hanafiyah menganggap bahwa perbuatan tersebut merupakan sesuatu yang sangat dicela (*makruh tahrîm*) apabila dalam pernikahan itu disebutkan sebab dilakukan pernikahan dengan tujuan menghalalkan mantan suami untuk kembali ke mantan istrinya.<sup>93</sup>

Terlepas dari perbedaan hukum yang dipahami oleh para ulama mengenai *nikah al-muhallil*, namun pastinya pernikahan seperti itu adalah pernikahan yang mendatangkan dosa besar. Pemahaman ini muncul dari pemakaian kata “laknat” dalam hadits tersebut yang bermakna dosa besar.<sup>94</sup>

Adapun untuk syarat yang ketiga, ia merupakan kelanjutan dari syarat kedua, sebab pernikahan berujung pada hubungan badan suami istri. Apalagi kalimat *hatta tankiha zawjan gayrah* (hingga ia kawin dengan pria lain), oleh Imam al-Alusiy dijelaskan bahwa kalimat tersebut lebih dimaknai pada arti *al-jima* (senggama), sebab pernikahan yang hanya sebatas akad semata lebih tepat dipahami dari *zawj* (pasangan).<sup>95</sup> Ini diperkuat oleh jawaban Nabi Muhammad SAW ketika ditanya mengenai suami yang mentalak tiga istrinya, kemudian istri tersebut menikah dengan pria lain, lalu mereka bercerai. Apakah istri tersebut boleh kembali dinikahi kembali oleh suaminya yang pertama? Maka jawaban Nabi Muhammad SAW adalah;

لا تحل للأول حتى تذوق عسيلة الآخر ويذوق عسيلتها

“Tidak boleh mantan istri tersebut dinikahi oleh suaminya yang pertama hingga ia dan suami kedua merasakan air mani (baca: madu) masing-masing”.<sup>96</sup>

Karena itulah Quraish Shihab menjelaskan bahwa pernikahan mantan istri dengan pria lain akan menyinggung kehormatan mantan suami jika masih menyisakan rasa cinta dalam hatinya karena pernikahan mantan istrinya itu bukan sekedar performa atau sekedar pencatatan dan kesaksian tentang terlaksananya ijab kabul, akan tetapi lebih dari itu, keduanya setelah ijab kabul harus saling menyatu yang dibuktikan lewat hubungan badan di antara mereka.<sup>97</sup>

#### **b) Al-Muharramât Karena Perempuan Masih Bersuami**

<sup>93</sup>Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiy...* Untuk pembahasan lebih mendalam mengenai *nikah al-muhallil* ini, banyak buku fiqh yang membahas lebih mendalam.

<sup>94</sup>Muhammad Syamsu al-Haq al-‘Azim Abadiy Abu al-Tayyib, *‘Awn al-Ma’bûd Syarh Sunan Abî Dâwud*, Jilid. VI, Cet. II; Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H, hal. 65; Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalaniy, *Fath al-Bâriy Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Jilid. XII, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H, hal. 326.

<sup>95</sup>Al-Alusiy, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa al-Sab’i al-Matsânî*, jilid. II, hal. 249.

<sup>96</sup>Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, jil. I, hal. 705 (*Mkatabah Syamilah*)

<sup>97</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. 1, hal. 602.

Perempuan yang berstatus istri orang lain termasuk orang yang tidak boleh dinikahi, berdasarkan firman Allah SWT dalam QS. An-Nisa'/4: 24:  
 وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ  
 أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ...

“Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah SWT menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu”

Ayat di atas turun karena peristiwa Hunain. Menurut ibn ‘Abbas sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Tabraniy bahwa masyarakat muslim pada saat itu mendapatkan wanita-wanita ahli kitab yang memiliki suami. Sebagian dari sahabat menyukai wanita tersebut untuk dijadikan istrinya sehingga sampai berita ini kepada rasul, lalu Allah SWT menjawab dengan turun ayat 24 dari surat an-Nisa’.<sup>98</sup>

Dari latar belakang turunnya ayat tersebut jelas bahwa ketetapan Allah SWT yang mengharamkan menikahi wanita yang bersuami dan seorang wanita tidak boleh pernikahan dengan sistem poliandri.<sup>99</sup> Ketetapan ini dipahami dari kata *al-muhsanat* yang terambil dari akar kata *حصن* yang berarti terhalangi. Benteng dinamai *hisn* karena ia menghalangi musuh masuk atau melintasinya.<sup>100</sup> Wanita yang dilukiskan Al-Qur’an dapat diartikan sebagai wanita yang terpelihara dan terhalangi dari kekejian karena dia adalah seorang yang suci bersih, bermoral tinggi, atau karena dia merdeka dan bukan budak, atau karena dia bersuami.<sup>101</sup>

Adapun mengenai wanita yang sementara waktu sedang berada dalam masa iddah (istri yang berpisah dengan suaminya) apakah karena ditalak atau karena suaminya meninggal, ia juga termasuk orang yang tidak boleh dinikahi oleh orang lain sampai berakhirnya masa iddah wanita tersebut, kecuali oleh suami yang telah mentalaknya. Hal ini terkait dengan istri yang ditalak satu atau talak dua oleh suaminya<sup>102</sup> berdasarkan firman Allah SWT dalam QS. al-Baqarah/2: 235.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمَ  
 اللَّهُ أَنْكُمْ سَنَذَكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا  
 تَعْزَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ  
 فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ حَلِيمٌ

<sup>98</sup>Ibn Khalifah ‘Ulaywiy, *Jâmi’ al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl wa Syarh Ayâtihâ*, jilid. I, Cet. I; Kairo: Dar al-‘Ulum, t.th., hal. 276.

<sup>99</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. 2, hal. 479

<sup>100</sup>Ibn Faris, *Maqayis al-Lughah...*, jil. II, hal. 54.

<sup>101</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Vol. 2, hal. 480.

<sup>102</sup>Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiy wa adillatuhu...*, jil. IX, hal. 139

“Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah SWT mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma’ruf. Dan janganlah kamu ber’azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis ‘iddahnya”

Ayat ini merupakan salah satu tuntunan dari Allah SWT bagi pria yang ingin menikahi seorang wanita yang di talak *bâin*. Boleh melamar wanita tersebut secara sindiran selama masih dalam masa *iddah*.<sup>103</sup> Kata ‘*arradtum* yang dimaknai kamu menyindirnya dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhailiy dengan arti *lawwahtum* (kamu memberi isyarat), sehingga sindiran yang dimaksud adalah sebuah tanda atau isyarat yang disampaikan oleh seorang pria kepada seorang wanita dan wanita tersebut memahami maksud isyarat itu, sekalipun maksud laki-laki tersebut dapat dipahami secara jelas.<sup>104</sup>

Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa agama melarang seorang pria meminang wanita yang berada dalam masa ‘iddah, dengan perceraian yang bersifat *bain*. Khusus untuk wanita yang ditalak *raj’iy* oleh suaminya, dilarang secara mutlak untuk dipinang disebabkan status mereka masih bisa dirujuk oleh suaminya sehingga meminangnya, baik sindiran apalagi terang-terangan, dapat berkesan di hati mereka yang pada gilirannya dapat berdampak negatif dalam kehidupan rumah tangga jika ternyata suaminya rujuk kembali. Terhadap wanita yang berpisah karena wafat suaminya dan sedang dalam masa ‘iddah, tidak dibolehkan untuk dipinang secara terang-terangan, baik langsung maupun tidak, karena wanita-wanita tersebut dituntut untuk berkabung atas kematian suaminya. Dalam konteks ini pernikahan tidak dibenarkan karena pernikahan merupakan lambang dari kegembiraan, demikian komentar Quraish Shihab.<sup>105</sup> Bahkan ‘Umar ibn al-Khattab pernah memisahkan antara pasangan Talihah al-Asadiyah dengan suaminya Rasyid al-Saqafiy ketika Rasyid menikahinya sementara ia (Talihah) masih berada dalam masa ‘iddah.<sup>106</sup>

### c) *Al-Muharramât* Karena Perbedaan Keyakinan

Mengenai pernikahan lintas agama ini, terlebih dahulu perlu diperjelas siapa yang dikategorikan dalam Al-Qur’an sebagai orang yang beda agama dan keyakinan. Dengan melihat beberapa ayat Al-Qur’an, termasuk di antaranya adalah QS. al-Bayyinah/98: 1:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْيَتِيَّةُ

<sup>103</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. 1. hal. 616.

<sup>104</sup>Wahbah az-Zuhailiy, *al-Tafsir al-Munir...*, jil.II, hal. 38.

<sup>105</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. 1, hal. 616.

<sup>106</sup>Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy...*, hal. 139.

“Orang-orang kafir yakni ahli kitab dan orang-orang musyrik (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata”

Ayat tersebut, oleh sebagian ulama seperti ar-Raziy dan al-Biqa’iy dipahami sebagai pengakuan Al-Qur’an terhadap mereka yang menganut Kristen dan Yahudi yang tidak tergolong kelompok musyrik. Hal ini disebabkan oleh penggunaan huruf ‘*athaf waw* ( و ) di antara kata ahli kitab dan musyrik, yang memiliki makna menghimpun dua hal yang berbeda.<sup>107</sup>

Pemahaman ini melahirkan implikasi hukum pada pelarangan menikah dengan orang yang berbeda keyakinan. Sebab ayat yang menjadi landasan hukum pelarangan tersebut dalam surat al-Baqarah/2: 221.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (221)

“Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mu’min lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mu’min) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mu’min lebih baik dari orang musyrik walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah SWT mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah SWT menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran”

Dalam ayat tersebut, Allah SWT melarang seorang pria menikahi wanita-wanita musyrik sebelum mereka beriman, demikian juga para wali dilarang menikahkan perempuan-perempuan yang berada dalam perwaliannya kepada laki-laki musyrik, sehingga ulama yang berpendapat bahwa ahli kitab tidak termasuk dalam kategori orang-orang musyrik berkeyakinan bahwa larangan menikah itu hanya berlaku pada orang musyrik, bukan ahli kitab. Dengan kata lain, seorang pria muslim boleh menikah dengan wanita ahli kitab (penganut agama Yahudi dan Kristen). Apalagi dalam QS. al-Ma’idah /5: 5 dibolehkan hal tersebut.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

“Dan (dihalalkan pula) bagi kamu (mengawini) wanita-wanita terhormat di antara wanita-wanita yang beriman, dan wanita-wanita yang terhormat di antara orang-orang yang dianugerahi kitab (suci)”

<sup>107</sup>Fakhr al-Din al-Raziy, *Mafatih al-Ghaib* Jilid. XV..., hal.478; M. Quraisih Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, hal. 196-197

Kehalalan menikah itu terbatas pada wanita mukminah dan wanita ahli kitab. Sebaliknya tidak diberlakukan bagi wanita muslimah menikahi laki-laki ahli kitab. Tidak ditemukan celah kebolehan laki-laki ahli kitab menikahi wanita muslimah, sehingga dapat dipahami bahwa semua ulama sepakat haramnya pernikahan antara wanita muslimah dengan pria non-muslim.<sup>108</sup> Akan tetapi, di kalangan shahabat nabi seperti ‘Abdullah ibn ‘Umar berpandangan bahwa kebolehan yang terdapat dalam QS. al-Ma’idah/5: 5 di atas telah digugurkan oleh QS. al-Baqarah/2: 221.<sup>109</sup> Menurut Quraish Shihab, pendapat ini sulit diterima karena ayat al-Baqarah lebih dahulu turun dari ayat al-Ma’idah, dan tentu saja tidak logis sesuatu yang datang terlebih dahulu membatalkan hukum sesuatu yang belum datang atau yang datang setelahnya.<sup>110</sup>

Terlepas dari berbagai keragaman pendapat di atas, ada beberapa hal yang perlu ditekankan. Pertama, larangan pernikahan antar pemeluk agama yang berbeda itu agaknya dilatarbelakangi oleh harapan akan lahirnya *sakinah* dalam keluarga. Sementara pernikahan baru akan langgeng dan tenteram jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami istri, termasuk kesesuaian agama dan keyakinan.<sup>111</sup> Berbeda dengan al-Sya’rawiy, ia menilai bahwa faktor lahirnya larangan pernikahan beda agama tersebut adalah faktor anak. Ia menggarisbawahi bahwa anak manusia adalah anak yang paling panjang masa kanak-kanaknya, sehingga ia membutuhkan bimbingan sampai mencapai usia remaja. Orangtuanyalah yang berkewajiban membimbing anak tersebut hingga dewasa. Inilah sebabnya, mengapa Islam melarang nikah beda agama sebab dikhawatirkan bisa timbul kerusakan atas keimanan anak.<sup>112</sup> Akan tetapi, dalam lanjutan ayat 221 surat al-Baqarah, Allah SWT menegaskan lebih jauh mengenai sebab utama pelarangan itu, yakni *yad’ûna ila an-nâr* (mereka mengajak kamu ke neraka). Penggalan ayat ini memberi kesan bahwa semua yang mengajak ke neraka, baik melalui ucapan atau perbuatan maupun keteladan, adalah orang-orang yang tidak wajar dijadikan pasangan hidup.<sup>113</sup>

Kedua, yang perlu diperhatikan adalah kecenderungan melarang pernikahan seorang muslim dengan wanita ahli kitab atas dasar kemaslahatan, bukan atas dasar teks Al-Qur’an sehingga terlepas dari hukum pernikahan itu jauh lebih bijak bila ditanamkan upaya untuk memilih pasangan yang seiman dan seakidah. Apalagi jika dipahami bahwa seorang wanita muslimah dilarang menikah dengan pria non-muslim, sekalipun pria

<sup>108</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, hal. 197.

<sup>109</sup>Mutawalliy al-Sya’rawiy, *Tafsîr asy-Sya’rawiy...*, jilid. V, hal. 325.

<sup>110</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah...*, vol. 1, hal. 578.

<sup>111</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an...*, hal. 197

<sup>112</sup>Mutawalliy asy-Sya’rawiy, *Tafsîr al-Sya’rawiy...*, jilid. V, hal. 325.

<sup>113</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah...*, vol. 1, hal. 581.

ahli kitab dikarenakan adanya kekhawatiran akan terpengaruh atau berada di bawah kekuasaan suami yang berlainan agama dengannya, maka demikian pula sebaliknya. Pernikahan seorang pria muslim dengan wanita ahli kitab harus pula tidak dibenarkan jika dikhawatirkan ia atau anak-anaknya akan terpengaruh oleh nilai-nilai yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.<sup>114</sup>

Ketiga, sekalipun para ulama berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya pria muslim menikah dengan wanita ahli kitab, namun dalam QS. al-Ma'idah/5: 5 di atas juga disebutkan dua syarat yang mesti dipenuhi oleh wanita ahli kitab tersebut, yaitu kata *al-muhshanât* yang berarti wanita terhormat yang selalu menjaga kesuciannya, dan yang sangat menghormati serta mengagungkan kitab suci. Makna terakhir ini dipahami dari penggunaan kata '*utuww*' yang selalu digunakan Al-Qur'an untuk menjelaskan pemberian yang agung lagi terhormat.<sup>115</sup>

#### d) Al-Muharramât Karena Status Wanita

Yang dimaksud dengan status dalam judul di atas adalah seorang pria dilarang mengumpulkan dua wanita bersaudara atau lebih dan dijadikan sebagai istrinya. Hal ini didasari dengan firman Allah SWT dalam surat an-Nisa' /4: 23.

...وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَأَفْت...

"Dan (kamu juga diharamkan) menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau".

Ibn Jarir al-Thabariy meriwayatkan dari ibn 'Abbas bahwa masyarakat jahiliyah menghalalkan/ membolehkan untuk menikahi istri "mantan" bapak dan mengumpulkan dua wanita bersaudara sebagai istri, kemudian Allah SWT menurunkan firman-Nya sebagai respon penyimpangan tersebut, yaitu QS. an-Nisa' /4: 21, yang berbicara tentang larangan menikahi istri "mantan" bapak (sebagaimana disebutkan di atas), dan QS. an-Nisa' /4: 23.<sup>116</sup>

Mengenai surat an-Nisa' /4:23, di sana Allah SWT menggunakan kalimat *an tajma'û bayna al-ukhtayni* (menghimpun dalam pernikahan dua perempuan yang bersaudara). Penekanan kata *al-ukhtayni* tidak terbatas pada dua perempuan bersaudara saja, namun juga mencakup semua orang yang termasuk keluarga dekat.<sup>117</sup> Dalam konteks ini, Rasulullah SAW menjelaskan sebagaimana riwayat Muslim dari Abu Hurairah ra.

لَا تُنكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا

<sup>114</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, hal.197

<sup>115</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, hal.197.

<sup>116</sup>Muhammad ibn Jarir ibn Yazid Abu Ja'far al-Tabariy, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, jil. III, Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000, hal. 36.

<sup>117</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. 2, hal. 475; Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy...*, Jilid. IX, hal. 152.

“Tidak dibenarkan menghimpun dalam pernikahan seorang wanita dengan saudara perempuan bapaknya, tidak juga dengan saudara perempuan ibunya”.<sup>118</sup>

Dalam riwayat yang lain ditambahkan anak perempuan saudaranya yang lelaki dan anak perempuan saudaranya yang perempuan.<sup>119</sup> Tentunya pelarangan ini dilatarbelakangi oleh kekhawatiran putusnya hubungan kekeluargaan yang dapat muncul akibat pernikahan itu. Bahkan Rasulullah SAW sendiri menegaskan bahwa;

إِنكُمْ إِن فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ

“Karena kalau itu kamu lakukan, kamu memutus hubungan kekeluargaan kamu”.

Ayat di atas juga memberikan kejelasan bahwa pernikahan seperti itu yang telah terjadi di masa lampau dimaafkan Allah SWT, namun dilarang untuk dilanjutkan. Dengan kata lain, pernikahan tersebut batal dengan sendirinya. Ini dipahami dari penggalan ayat *illâ ma qad salaf* (kecuali apa yang telah lampau).<sup>120</sup>

#### e) *Al-Muharramât* Karena Batasan Poligami

Seorang laki-laki diizinkan menikahi wanita lebih dari satu orang dan tidak bagi perempuan. Seorang laki-laki hanya dibolehkan menikahi wanita dalam satu waktu sampai empat orang saja dan lebih dari itu tidak dibolehkan.<sup>121</sup> Inilah maksud dari pembahasan ini. Hal ini sejalan dengan ketentuan Al-Qur’an dalam surat QS. an-Nisa/4: 3.

...فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...

“Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senang; dua, tiga, atau empat”.

Dari batasan yang disebutkan Allah SWT dalam ayat tersebut sampai pada jumlah empat, maka Nabi SAW melarang menghimpun dalam saat yang sama lebih dari empat orang istri bagi seorang pria. Ketika turunnya ayat ini, Rasulullah memerintahkan semua yang memiliki lebih dari empat orang istri, agar segera menceraikan istri-istinya sehingga maksimal setiap orang hanya memperistri empat orang wanita.<sup>122</sup>

<sup>118</sup>Sulaiman ibn Ahmad ibn Ayyub Abu al-Qasim al-Tabraniy, *al-Mu’jam al-Kabir*, Jilid. XI, Cet. II; Musil: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam, 1983, hal. 337.

<sup>119</sup>Wahbah al-Zuhailiy, *at-Tafsir al-Munir* Jilid. IV, ..., hal. 81; Muhammad ‘Ali al-Sabuniy, *Rawâi’u al-Bayân Tafsîr Ayat al-Ahkâm min al-Qur’ân*, jilid. I, Cet. I; Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2001, hal. 360.

<sup>120</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan...*, Vol. 2, hal. 475

<sup>121</sup>Mohd. Idris Ramulyo, *Tinjauan Beberapa Pasal Undang-Undang No 1 Tahun 1974 dari Segi Hukum Perkawinan Islam*, Jakarta: Hillco, 1986, hal. 43.

<sup>122</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, hal. 199.

Hal itu dialami oleh Gaylan ibn Umayyah al-Saqafiy di saat ia memeluk Islam, dimana ia memiliki sepuluh orang istri, maka Nabi Muhammad SAW mengatakan;

اختر منهن أربعا وفارق سائرهن

“Pilihlah dari mereka empat orang istri dan ceraikan selebihnya”.<sup>123</sup>

Di sisi lain, ayat ini pula yang menjadi dasar bolehnya poligami. Namun mengenai batasan jumlah istri, memang ada yang memahami bahwa jumlah dua, tiga, dan empat yang disebutkan pada ayat tersebut digabung (dijumlahkan) sehingga menjadi sembilan dan hal itu mengikuti teladan nabi yang istrinya berjumlah sembilan.<sup>124</sup> Hanya saja pendapat ini terbantahkan oleh ijma' para sahabat dan tabi'in, dan tidak ditemukan satu orangpun di antara mereka yang memiliki pendapat berbeda, apalagi adanya perintah kepada Gaylan untuk memilih empat dari sekian banyak istrinya.

Menurut Quraish Shihab, ayat di atas tidak membuat satu peraturan tentang poligami, karena poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh syariat agama dan adat istiadat sebelum Islam. Ayat ini juga tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya, dia hanya berbicara tentang bolehnya poligami, dan itupun merupakan pintu darurat kecil, yang hanya dilalui ketika amat diperlukan serta memenuhi syarat yang tidak ringan.<sup>125</sup> Jika demikian halnya, maka pembahasan tentang poligami dalam syariat Al-Qur'an, hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal atau baik dan buruknya, tetapi harus dilihat dari sudut pandang pengaturan hukum, dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi.<sup>126</sup>

Walaupun tidak ada satu haditspun yang melarang perkawinan antar kerabat hanya saja, ada sejumlah riwayat yang dinisbahkan kepada Umar ibn Al-Khaththab ra. yang pernah menyindir keluarga As-Sa'ib yang biasa saling menikahkan anak-anak mereka melalui perjodohan dalam satu keluarga. Umar berujar “kalian akan lemah”. Nikahilah orang asing dari luar garis keluarga kalian”. Adapun larangan kawin dengan kerabat dekat semacam ini mengandung beberapa hikmah: syahwat dan keinginan terhadapnya semakin besar, turut membina kekokohan jalinan sosial, apabila suami istri dipaksa bercerai karena suatu sebab, tidak akan menimbulkan keretakan yang terlalu parah antara kedua keluarga besar, anak hasil perkawinan tersebut akan memiliki tubuh yang lebih kuat dan kecerdasan yang lebih baik.<sup>127</sup> Dari sisi ini ada benarnya, konsep suku di Minangkabau dan pengaturan larangan nikah *sasuku* agar kehidupan sosial tetap terjaga dengan baik.

<sup>123</sup>Ahmad ibn al-Husain Abu Bakr al-Baihaqi, *Sunan al-Baihâqi*, Jilid.VII, Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dar al-Baz, 1994, hal. 182.

<sup>124</sup>Wahbah az-Zuhailiy, *at-Tafsir al-Munir* Jilid.III,...., hal. 81.

<sup>125</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*...., hal. 200.

<sup>126</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*...., hal. 200.

<sup>127</sup>Abdul Ghalib Ahmad Isa, *Pernikahan Islam*, Solo: Pustaka Mantiq, 1997, hal. 46.



## 2. Mahar dan Pemberian Sebelum Pernikahan

Filosofi mahar dalam Islam merupakan bentuk penghormatan dan pemuliaan terhadap kaum wanita. Dalam catatan sejarah kemanusiaan, perempuan pernah mengalami masa yang kelam, dimana perempuan dipandang sebagai makhluk yang hina dan seorang ayah merasa “merugi dan hina” jika anak yang dikandung istrinya ternyata seorang perempuan.<sup>128</sup> Lebih dari itu, pada masa jahiliyah kaum perempuan dipersamakan dengan barang atau harta yang dapat diwarisi dan diwariskan.<sup>129</sup> Bahkan, sebagian kaum Yahudi memperlakukan anak gadisnya sebagaimana budak. Orang tua berhak memperjual-belikan anak-nya. Pada masa lampau dalam agama Nasrani, kondisi perempuan tidak jauh berbeda dengan apa yang ada pada agama Yahudi.<sup>130</sup>

Sejarah juga mencatat betapa suatu ketika perempuan dinilai sebagai makhluk kelas dua. Dalam masyarakat Hindu, istri harus mengabdikan kepada suaminya bagaikan mengabdikan kepada Tuhan. Ia harus berjalan di belakangnya, tidak boleh berbicara dan tidak juga makan bersamanya, tetapi makan sisanya. Bahkan sampai abad XVII, seorang istri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar, atau kalau ingin tetap hidup sang istri mencukur rambutnya, memperburuk wajahnya agar terjamin bahwa ia tidak akan diminati lagi lelaki. Di Eropa, pada masa lalu perempuan juga belum mendapat tempat terhormat. Pada tahun 586 M agamawan di Prancis masih mendiskusikan apakah perempuan juga boleh menyembah Tuhan atau tidak. Apakah mereka juga dapat masuk surga. Diskusi-diskusi itu berakhir dengan kesimpulan bahwa perempuan memiliki jiwa tetapi tidak kekal dan dia bertugas melayani laki-laki.<sup>131</sup>

Berbeda dengan Islam, nasib perempuan terbelah setelah Al-Qur'an diturunkan. Al-Qur'an memposisikan perempuan pada tempat yang terhormat, karena Al-Qur'an tidak menjadikan perempuan sebagai makhluk pembawa sial dan tidak pernah merendahkan harkat dan martabatnya. Dalam konteks pernikahan, mahar merupakan satu bentuk pemuliaan bagi kaum perempuan.

Perintah itu bertujuan bukan hanya untuk mengesahkan ikatan pernikahan, melainkan juga untuk mengafirmasi kedudukan perempuan sebagai makhluk yang setara dengan laki-laki. Di era *jahiliyyah* kaum

---

<sup>128</sup>“Padahal apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah (QS. an-Nahl/16: 58)”

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58)

<sup>129</sup>Husen Muhammad Yusuf, *Ahdâf al-Ushrah fi al-Islâm*, Cairo: Dar I'tisham, 1997, hal. 23.

<sup>130</sup>Husen Muhammad Yusuf, *Ahdâf al-Ushrah fi al-Islâm...*, hal. 24.

<sup>131</sup>Quraish Shihab, *Perempuan*, Ciputat: Lentera Hati, 2005, hal. 103.

perempuan cenderung tidak diberikan kekuasaan terhadap *mahar* yang dibayarkan, mereka hanya dituntut untuk patuh terhadap pernikahan yang diselenggarakan oleh walinya yang kemudian memiliki hak *mahar* yang dibayarkan. Pasca pemberian hak *mahar* kepada perempuan barulah hak *mahar* menjadi milik perempuan seutuhnya. Pada saat itulah kaum perempuan bukan lagi dianggap sebagai spesies yang terkekang, melainkan manusia yang dihargai kedudukannya.<sup>132</sup>

Kata *mahar* berasal dari bahasa Arab dan telah menjadi bahasa Indonesia. Menurut W.J.S. Poewadarminta, *mahar* adalah pemberian dari mempelai laki-laki kepada pengantin perempuan.<sup>133</sup> Pengertian yang sama dijumpai dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, *mahar* berarti pemberian wajib berupa uang atau barang dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan ketika dilangsungkan akad nikah.<sup>134</sup> Hal ini sesuai dengan tradisi yang berlaku di Indonesia bahwa *mahar* itu diserahkan ketika berlangsungnya akad nikah.<sup>135</sup>

Kata *mahar* berasal dari bahasa Arab yaitu *al-mahr*, jamaknya *almuhûr* atau *al-muhûrah*. Menurut bahasa, kata *al-mahr*<sup>136</sup> bermakna *ash-shadaq* yang dalam bahasa Indonesia lebih umum dikenal dengan “maskawin”, yaitu pemberian wajib dari calon suami kepada calon istri.<sup>137</sup> Banyak kata yang dipandang bermakna sama dengan *mahar* seperti *ash-shadâq*, *nihlah*, *farîdhah*, ‘*ajr*, *hibâ*’, ‘*uqr*, ‘*alâ’iq*, *thaûl*, dan *nikâh*.<sup>138</sup> *Shadaq* itu dengan *fathah* “*shâd*” dan dengan kasrah kata itu diambil dari *shidq* (kebenaran), untuk membuktikan kebenaran cinta calon suami terhadap calon istri.<sup>139</sup>

Ada beberapa definisi yang dikemukakan para ulama madzhab tentang *mahar* yang kesemuanya itu memperlihatkan bahwa pensyariaan pemberian merupakan hak *mahar* kepada istri membuktikan bagaimana Islam mengafirmasi hak kaum perempuan, sebagaimana menurut Abdurrahman al-Jaziri, bahwa maskawin merupakan nama suatu benda yang wajib diberikan oleh seorang pria terhadap seorang wanita yang disebut dalam akad nikah

<sup>132</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah VII*, Bandung: PT. Alma’arif, 1981, hal. 53.

<sup>133</sup>W.J.S. Poewadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2006, hal. 731.

<sup>134</sup>Tim Redaksi Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa...*, hal. 856

<sup>135</sup>Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam...*, hal. 84.

<sup>136</sup>Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam...*, hal. 64.

<sup>137</sup>Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jakarta: CV. Anda Utama, 1993, hal. 667.

<sup>138</sup>Menurut Ash’aniy, ada delapan lafazh yang bermakna *mahar* yaitu *shadaq*, *mahar*, *nihlah*, *faridhah*, *hiba*’, *ujr*, ‘*uqr*, ‘*alâiq*. Imam Muhammad bin Ismail al-Yamin ash-Shan’ani, *Subul as-Salam Syarh...*, hal. 282; Nurjannah, *Mahar Pernikahan*, Yogyakarta: Prima Shopi, 2003, hal. 23.

<sup>139</sup>As-San’ani, *Subulussalam...*, Juz 3, hal. 111.

sebagai pernyataan persetujuan antara pria dan wanita itu untuk hidup bersama sebagai suami istri.<sup>140</sup>

Menurut Madzhab Hanafi, *mahar* adalah sesuatu yang didapatkan oleh seorang perempuan akibat akad pernikahan atau terjadinya hubungan biologis suami istri. Berbeda dengan Madzhab Maliki *mahar* berarti sesuatu yang diberikan kepada seorang istri sebagai imbalan persetubuhan dengannya. Sementara Menurut Madzhab asy-Syafi'i *mahar* adalah sesuatu yang diwajibkan sebab pernikahan atau persetubuhan, atau hilangnya kehormatan perempuan dengan tanpa daya, seperti akibat susuan dan mundurnya para saksi. Sejalan dengan itu menurut Madzhab Hambali *mahar* adalah pengganti dalam akad pernikahan, baik *mahar* yang disebutkan di dalam akad, atau ditetapkan setelahnya (dengan keridhaan kedua belah pihak atau hakim).<sup>141</sup>

Secara istilah, *mahar* diartikan sebagai harta yang menjadi hak istri dari suaminya dengan adanya akad atau *dukhûl*. Golongan Hanabilah mendefinisikan *mahar* sebagai suatu imbalan dalam nikah baik yang disebutkan didalam akad atau yang diwajibkan sesudahnya dengan kerelaan kedua belah pihak atau hakim, atau imbalan dalam hal-hal yang menyerupai nikah seperti *wath' i syubhat* dan *wath' i* yang dipaksakan.<sup>142</sup>

Meski beda pengungkapan makna mahar, akan tetapi secara prinsip ditemukan kata sepakat bahwa mahar merupakan sesuatu yang diwajibkan.<sup>143</sup> Dari ragam pendefinisian di atas terlihat pandangan ulama tentang mahar dalam arti terbatas dan kurang universal. Masih dipandang sebagai imbalan atau penyebab halalnya pesenggamaan. Hal itu wajar saja karena para imam mujtahid sedang bicara soal fikih yang sangat normatif sehingga pendefinisianya terkait dengan hukum halal dan haram. Meski mereka berbeda pendefinisian, tapi intinya sama yaitu sejumlah uang yang diberikan oleh suami kepada istri mengiringi akad nikah. Dalam hukum positif di Indonesia, Pasal 1 sub d KHI dinyatakan bahwa mahar merupakan pemberian dari calon mempelai pria pada calon mempelai wanita baik berbentuk barang dan lainnya.<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup>Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*, Juz IV, Beirut Libanon: Darul Kutub 'Ilmiyah, 1990, hal. 89; Mustafa Kamal Pasha, *Fikih Islam*, Jogjakarta: Citra Karsa Mandiri, 2009, hal. 274

<sup>141</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh al-Islâm Wa* Juz. VII..., hal. 230.

<sup>142</sup>Amiur Nuruddin & Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam...*, hal. 64; Muhammad Jawwad al-Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab*, terj. Afif Muhammad, Jakarta: Basrie Press, 1994, hal. 77.

<sup>143</sup>Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Baghawy, *Tafsîr al-Baghâwy*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmyah, 1993, Juz I, hal. 310-311.

<sup>144</sup>Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademi Presindo, 1992, hal. 113. Menurut para ulama, barang yang dapat dijadikan mahar dapat berwujud: barang berharga baik berupa barang bergerak atau tetap, pekerjaan yang dilakukan oleh calon

Sebagai pemberian wajib dari seorang suami kepada istrinya, *mahar* dapat diberikan dalam bentuk materi maupun non materi. Namun secara umum mahar yang diberikan berupa benda-benda berharga seperti uang, perhiasan, perabotan rumah tangga, binatang, jasa, harta perdagangan.<sup>145</sup> Benda yang dijadikan mahar itu harus memiliki beberapa syarat-syarat: pertama, jelas dan diketahui bentuk dan sifatnya, kedua, barang itu miliknya sendiri secara pemilikan penuh dalam arti dimiliki zatnya dan dimiliki pula manfaatnya. Bila salah satunya saja yang dimiliki, seperti manfaatnya saja dan tidak zatnya umpamanya barang yang dipinjam, tidak sah dijadikan *mahar*. Ketiga, barang itu sesuatu yang memenuhi syarat untuk diperjualbelikan dalam arti barang yang tidak boleh diperjualbelikan tidak boleh dijadikan *mahar*, seperti minuman keras, daging babi, dan bangkai, dan keempat dapat diserahkan pada waktu akad atau pada waktu yang dijanjikan dalam arti barang tersebut sudah berada ditangannya pada waktu diperlukan. Barang yang tidak dapat diserahkan pada waktunya tidak dapat dijadikan *mahar*, seperti burung yang terbang di udara.

Mengenai sifat-sifat *mahar*, *fuqahâ* telah sependapat tentang sahnya pernikahan berdasarkan pertukaran dengan suatu barang tertentu yang jelas sifatnya, yakni tertentu jenis, besar, dan sifatnya.<sup>146</sup> Kemudian mereka berselisih pendapat tentang barang yang tidak diketahui sifatnya dan tidak ditentukan jenisnya. Seperti jika seseorang mengatakan, “*Aku kawinkan engkau dengan dia (wanita) atas (mahar) seorang hamba atau pelayanannya,*” tanpa menerangkan sifat-sifat hamba atau jenis pelayanannya yang dengannya dapat ditentukan harganya. Imam Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa perkawinan dengan cara seperti itu diperbolehkan. Apabila terjadi perkawinan seperti itu, maka Imam Malik berpendapat bahwa pengantin wanita memperoleh jenis dari apa yang disebutkan untuknya. Sedang Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa pengantin pria dipaksa untuk mengeluarkan harganya (yakni harga hamba atau pelayanan itu), sedangkan menurut Imam Syafi’i tidak membolehkan.

Hukum Islam memandang perempuan sebagai makhluk terhormat dan mulia, maka diberikan hak bagi perempuan untuk menerima *mahar*, bukan pihak yang sama-sama memberi *mahar*. *Mahar* merupakan salah satu bentuk hadiah yang diberikan seorang pria sebagai ungkapan kesetiaan cintanya kepada calon istrinya sebagai intrument kebahagiaan pasangan suami istri.<sup>147</sup>

---

suami untuk calon istri, dan manfaat yang dapat dinilai dengan uang. Abd Shomad, *Hukum Islam Penormaan...*, hal. 301.

<sup>145</sup>Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab...*, hal. 365.

<sup>146</sup>Ibnu Rusyid, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Surabaya: Toko Kitab Hidayah, t.t., Jilid. II, hal. 339.

<sup>147</sup>Tujuan dan hikmah mahar, merupakan jalan yang menjadikan istri berhati senang dan ridha menerima kekuasaan suaminya kepada dirinya. Pertama untuk memperkuat

Kesetaraan laki-laki dan perempuan bukan diimplementasikan dengan cara pemberian *mahar*, karena *mahar* bukan lambang jual-beli, akan tetapi lambang penghormatan terhadap perempuan sekaligus sebagai lambang kewajiban dan tanggung jawab suami memberi nafkah kepada istri. Dalam konteks ini seorang suami berkewajiban membayar hak istri secara penuh jika telah terjadi hubungan suami istri.<sup>148</sup>

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa mahar merupakan suatu kewajiban yang harus dipikul oleh setiap calon suami yang akan menikahi calon istri sebagai tanda persetujuan dan kerelaan untuk hidup bersama sebagai suami istri. Jadi mahar itu menjadi hak penuh bagi istri yang menerimanya, bukan hak bersama dan bukan pula hak walinya. Tidak ada seorangpun yang berhak memanfaatkan tanpa seizin dari perempuan itu.

Syarat benda yang dijadikan mahar adalah barang yang halal dan berharga dalam syariat Islam.<sup>149</sup> Selain itu, perincian syarat *mahar* adalah sebagai berikut: Pertama, *Mahar* tidak berupa barang haram, tidak sah *mahar* berupa khamar dan babi juga yang telah diharamkan oleh agama. Kedua, Tidak ada kesamaran, jika terdapat unsur ketidak jelasan maka tidak sah dijadikan *mahar* seperti *mahar* rumah yang tidak ditentukan. Ketiga, *Mahar* dimiliki dengan pemilikan sempurna. Syarat ini mengecualikan yang kurang atau tidak sempurna, seperti *mahar* sesuatu yang dibeli dan belum diterima, pemilikan seperti ini tidak sah dijadikan *mahar*. Keempat, *Mahar* mampu diserahkan. Dengan syarat ini mengecualikan yang tidak ada kemampuan menyerahkan seperti burung di awang-awang atau ikan di laut.<sup>150</sup> Berikut ditampilkan matrik penyebutan mahar dalam Al-Qur'an:

No.	Idiom dan Indeks	Rumpun Kata dan Maksudnya	Keterkaitan Idiom
1.	<i>Nihlah</i> (Surat an-Nisa'/4: 4)	<i>Nihlah</i> : Pemberian Nahl: Lebah Nihal: agama, aliran	Fungsi mas kawin

---

hubungan dan menumbuhkan tali kasih sayang dan cinta mencintai. Kedua sebagai usaha memerhatikan dan menghargai kedudukan wanita, yaitu memberikan hak untuk memegang urusannya. Abd Shomad, *Hukum Islam Penormaannya...*, hal. 301

<sup>148</sup>Ada beberapa hal suami bisa menggugat kembali mahar tersebut dalam pasal 35 KHI menyebutkan: Pertama, suami yang mentalak istrinya *qobla al-dukhil* (sebelum berhubungan badan) wajib membayar setengah mahar yang telah ditentukan dalam akad nikah. Kedua apabila sang suami meninggal dunia *qabla ad-dukhûl* (sebelum berhubungan badan) seluruh mahar yang ditetapkan menjadi hak penuh istrinya. Ketiga, apabila perceraian terjadi *qabla ad-dukhûl* tetapi besarnya mahar belum ditetapkan, maka suami wajib membayar mut'ah. Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam...*, hal. 89.

<sup>149</sup>Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab...*, hal. 365.

<sup>150</sup>Abdul Aziz Muhammad dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat Khitbah, Nikah, dan Talak*, hal.116-120.

2.	<i>Sadq</i> (surat an-Nisa'/4: 4)	<i>sidq</i> : kebenaran <i>sadaqah</i> : derma	Penamaan mas kakwin
3.	<i>Ujrah</i> (surat an-Nisa'/4: 24, surat al-Qashash: 28 27)	<i>Ujrah</i> : ongkos <i>Ajr</i> : pahala	Fungsi mas kawin dan besaran mas kawin
4	<i>Faridah</i> (al-Baqarah/2: 237)	<i>Faridah</i> : kewajiban	Sifat mas kawin
5.	<i>Qinthar</i> (an-Nisa'/4: 20)	<i>Qintar</i> : segudang emas	Besar emas kawin
6.	<i>Tawl</i> (an-Nisa'/4: 25)	<i>Tawl</i> : kemampuan	Fungsi mas kawin
7.	<i>Hibah</i> (surat al-Ahzab/33: 50)	<i>Hibah</i> : pemberian	Status mak kawin
8.	<i>Afw</i> (al-Baqarah/2: 237)	<i>Afw</i> : memaafkan	Sifat mas kawin

Berbeda dengan mahar, kata-kata yang disebut pertama (*nihlah* dan *shadûq*) secara eksplisit diungkap dalam Al-Quran seperti terdapat dalam surat an-Nisâ'/4: 4:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا

*Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang wajib. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka gunakanlah (makanlah) pemberian itu dengan sedap dan nikmat.*

Ayat ini berpesan kepada semua orang, khususnya para suami dan wali yang sering mengambil mahar perempuan yang berada dalam perwaliannya. Berikanlah mahar kepada wanita-wanita yang kamu nikahi baik yatim maupun bukan, sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Lalu jika mereka, yakni wanita-wanita yang kamu kawini itu dengan senang hati, tanpa paksaan atau penipuan, menyerahkan untuk kamu sebagian darinya atau seluruh maskawin itu, maka makanlah dalam arti ambil dan gunakanlah sebagai pemberian yang sedap, lezat tanpa mudhârat lagi baik akibatnya.

Maskawin dalam ayat ini disebut dengan *shaduqât*, bentuk jamak dari *shaduqa*, yang terambil dari akar yang berarti “kebenaran”. Ini karena maskawin itu didahului oleh janji, maka pemberian itu merupakan bukti kebenaran dan janji. Dapat juga dikatakan bahwa maskawin bukan saja lambang yang membuktikan kebenaran dan ketulusan hati suami untuk menikah dan menanggung kebutuhan hidup istrinya, tetapi lebih dari itu, ia adalah lambang dari janji untuk tidak membuka rahasia kehidupan rumah tangga, khususnya rahasia terdalam yang tidak dibuka oleh seorang wanita kecuali pada suaminya. Dalam maknanya terkandung perasaan jujur, putih hati. Jadi artinya harta yang diberikan dengan putih hati, hati suci, muka jernih kepada mempelai perempuan ketika akan menikah. Arti yang mendalam dari makna mahar itu ialah laksana cap atau stempel, bahwa nikah itu telah dimateraikan, seperti komentar Hamka.<sup>151</sup>

Menamai maskawin dengan nama tersebut di atas diperkuat oleh lanjutan ayat yakni *nihlat*. Kata ini berarti “pemberian yang tulus tanpa mengharapkan sedikitpun imbalan”. Ia juga dapat berarti agama, pandangan hidup, sehingga maskawin yang diserahkan itu merupakan bukti kebenaran dan ketulusan hati sang suami yang diberikannya tanpa mengharapkan imbalan, bahkan diberikannya karena didorong oleh tuntutan agama atau pandangan hidupnya. Kata *nihlah* yang berarti pemberian, seakar kata dengan kata *nahl* yang artinya lebah. Apakah ini mengilustrasikan pernikahan seperti penyuntingan lebah terhadap bunga. Kumbang memberikan suatu servis kepada kembang dengan segala jasa yang dimilikinya, meski acap kali tidak sebanding dengan madu atau sari manisan yang diserap. Namun setelah mengingat perwatakan lebah yang mengisap madu bunga, maka lebih cenderung kepada pemberian tendensius. Boleh jadi ada kesamaan seperti itu mengingat tradisi kebahasaan bangsa Arab yang gemar bermetafora dan tamsilan, meski dalam penamsilan tidak selamanya tepat. Paling tidak pemberian suami kepada istri merupakan pemberian yang tulus seperti halnya lebah.

Kerelaan istri menyerahkan kembali maskawin itu harus benar-benar muncul dari lubuk hatinya. Karena ayat di atas, setelah menyatakan *thibna* yang maknanya “mereka senang hati”, ditambah lagi dengan kata *nafsan* (jiwa), untuk menunjukkan betapa kerelaan itu muncul dari lubuk jiwanya yang dalam, tanpa tekanan, penipuan, dan paksaan dari siapapun. Dari ayat ini dipahami adanya kewajiban suami membayar maskawin untuk istri dan bahwa maskawin itu adalah hak istri secara penuh.

Dari dasar hukum mahar tersebut jelaslah bahwa hukum memberi *mahar* itu adalah wajib. Tidak ditemukan jumlah minimal pemberian seorang

---

<sup>151</sup>Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz IV, Jakarta: PT Pustaka Panji Mas, 1999, hal. 294.

laki-laki kepada perempuan sesuatu yang dijadikan mahar.<sup>152</sup> Artinya laki-laki yang mengawini seorang perempuan wajib menyerahkan *mahar* kepada istrinya dan berdosa apabila suami tidak menyerahkan *mahar* kepada istrinya. Dari perintah Allah SWT dan perintah nabi untuk memberikan mahar, maka para ulama sepakat untuk menetapkan hukum wajibnya memberi mahar kepada istri, dan tidak ditemukan dalam literatur ulama manapun yang menempatkan pemberian mahar sebagai rukun. Mereka sepakat menempatkannya sebagai syarat sah bagi suatu perkawinan. Artinya perkawinan yang tidak menggunakan mahar adalah tidak sah.<sup>153</sup>

Dalam konteks masyarakat terbuka saat ini konsep maskawin sebagai kewajiban laki-laki untuk diberikan kepada pihak perempuan memungkinkan adanya peluang untuk dikritisi, bahkan dipungkiri, karena hanya akan dibidik pemunculan sifat inferior di satu pihak dan superior di pihak lain. Maka, memandang konsep maskawin dari perspektif Al-Qur'an meneguhkan bahwa konsep Al-Qur'an berlaku dalam masyarakat manapun dan dimanapun.

Sebegitu dahsyatnya penyariatian mahar dalam Islam dan merupakan pemberian pertama seorang suami kepada istrinya maka ada beberapa hikmah yang terkandung dalam penyariatian mahar:<sup>154</sup>

- 1) Untuk menghalalkan hubungan antara pria dan wanita, karena keduanya saling membutuhkan.
- 2) Untuk memberi penghargaan terhadap wanita, dalam arti bukan sebagai alat tukar yang mengesankan pembelian.
- 3) Untuk menjadi pegangan bagi istri bahwa perkawinan mereka telah diikat dengan perkawinan yang kuat, sehingga suami tidak mudah menceraikan istrinya sesukanya.
- 4) Untuk kenangan dan pengikat kasih sayang antara suami istri.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup>Dari empat imam imam mujtahid fiqh ternyata berimbang antara yang menyatakan ada batasan minimal dan yang tidak. Abu Hanifah dan Malik ibn Anas menyatakan harus ada batasan minimal. Abu Hanifah mematok minimal 10 dirham dan Malik mematok 3 dirham. Sedangkan al-Syafi'iy dan Ahmad ibn Hanbal tidak memberi batasan besaran mahar, tak ada batas minimal dan tak ada batas maksimal. Dari sisi dasar istinbat, sesungguhnya tak ada perbedaan antara dua kelompok tersebut soal besaran mahar. Mahar, semakin banyak, semakin disunnahkan. Rasulullah SAW memberi mahar Ummu Habibah, Ramlah bint Abi Sufyan sebesar 450 dinar, jumlah yang sangat fantastis waktu itu. Muhammad Rida, *Muhammad Rasulullah SAW*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1975, hal. 274

<sup>153</sup>Terdapat perbedaan pendapat dalam memahami mahar sebagai satu keharusan dalam pernikahan. Menurut madzhab Hanafi dan Maliki, mahar adalah sejumlah harta yang menjadi hak istri karena akad pernikahan atau terjadinya hubungan biologis suami-istri. Madzhab asy-Syafi'i menambahnya dengan sesuatu yang wajib dibayarkan disebabkan akad nikah. Kesemua pendapat itu menyatakan bahwa mahar merupakan sesuatu yang diwajibkan.

Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawy, *Tafsîr al-Baghâwy*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmyah, 1993, Juz I, hal. 310-311; Muhammad Jawwad al-Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab*, terj. Afif Muhammad, Jakarta: Basrie Press, 1994, hal. 77.

<sup>154</sup>Amiur Nuruddin & Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam...*, hal. 66.



- 5) Menunjukkan pentingnya dan posisi akad, serta menghargai dan memuliakan perempuan.<sup>156</sup>

Mahar sebagai kewajiban laki-laki bukan perempuan, selaras dengan prinsip syariat bahwa seorang perempuan sama sekali tidak dibebankan kewajiban nafkah, baik sebagai ibu, anak perempuan, ataupun seorang istri. Sesungguhnya yang dibebankan untuk memberi nafkah adalah orang laki-laki, baik yang berupa mahar maupun nafkah kehidupan, dan yang selainnya karena orang laki-laki lebih mampu untuk berusaha dan mencari rezeki.

Al-Qur'an tidak membahasakan maskawin dengan kata mahar, melainkan menggunakan kata *shaduqât*. Istilah mahar ada dalam hadis dan tradisi Arab setempat. Al-Qur'an menghendaki makna yang paling tinggi dari pemberian maskawin tersebut tidak sekedar membayar kewajiban pada dataran fiqih yang tampak mengedepankan sifat transaksional dan materialistik, melainkan merambah ke makna filosofis dan mengembalikan makna universalitas makna maskawin sekaligus menggeser persepsi materialistik ke simbol cinta kasih.

### 3. *Khitbah dan Ta'âruf Sebagai Muqaddimah az-Ziwâj*

Penyatuan dua insan yang memiliki latarbelakang budaya dan karakter yang berbeda sebelum disatukan dalam pernikahan merupakan satu keniscayaan agar perkawinan dapat berjalan langgeng. Dalam terminologi agama, mengenal calon pasangan diistilahkan dengan *nazhar* yang dalam bahasa lain disebut dengan *ta'aruf*. Jika kedua belah pihak telah mengenal kepribadian dan identitasnya secara komprehensif, proses selanjutnya adalah mewujudkan keinginan tersebut dalam bentuk komitmen berkeluarga yang diistilahkan dengan *khitbah*.

Istilah *Ta'âruf* ditemukan dalam Al-Qur'an dalam surat al-Hujurat ayat 13 menggunakan lafadz تَعَارَفَ terambil dari kata 'arafa yang berarti mengenal. Maksudnya adalah saling mengenal kepribadian, latar belakang sosial, budaya, pendidikan, keluarga, maupun agama. *Ta'aruf* yang paling didahulukan atas yang lainnya adalah agama. Ayat ini dapat digunakan sebagai prolog *khitbah* agar prosesi *muqaddimah az-ziwâj* berjalan dengan sesuai dengan harapan meskipun tidak berbicara mengenai pernikahan secara khusus. Akan tetapi dalam realitas kehidupan, terutama generasi muda masih banyak mengalami kekeliruan dalam menempatkan istilah *ta'aruf*. Sebagian muda-mudi lebih cenderung memulai pendekatan dengan calon pasangannya sebelum menikah dengan menjalin hubungan melalui pacaran secara bebas. Dalam bahasa Indonesia, pacar diartikan sebagai teman lawan jenis yang tetap dan mempunyai hubungan batin, biasanya untuk menjadi tunangan dan kekasih. Implikasi dari pemahaman yang salah itulah, akhirnya banyak

<sup>155</sup>Nurjannah, *Mahar Pernikahan*, Yogyakarta: Prima Shopi, 2003, hal. 55-56.

<sup>156</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâm Wa 'Adilatuhu...*, hal. 232

terjadi bebas bercinta (*free love*) yang tidak jarang menimbulkan hamil pranikah, aborsi, bahkan akibat rasa malu di hati, bayi yang terlahir dari hubungan mereka berdua lantas dibuang begitu saja sehingga tewas.<sup>157</sup>

Kata *ta'arafu* terambil dari kata *'arafa* yang berarti mengenal. Batasan makna dari kata yang digunakan ayat ini adalah terjadinya pengenalan secara timbal balik yang berarti saling mengenal. Semakin kuat pengenalan satu pihak kepada selainnya, semakin terbuka peluang untuk saling memberi manfaat. Karena itu, ayat di atas menekankan perlunya saling mengenal bahkan melihat calon yang akan dinikahi itu, sebagaimana dalam Nabi SAW “*Telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah Telah menceritakan kepada kami Ashim dari Bakr bin Abdullah dari Al Mughirah bin Syu'bah ia berkata, "Saya meminang seorang wanita, Rasulullah SAW. lalu bertanya kepadaku: "Apakah kamu telah melihatnya?" Saya menjawab: "Belum." Beliau bersabda: "Lihatlah ia karena itu akan lebih memantapkan kalian berdua (HR Ahmad).*

Hadits di atas mengisyaratkan anjuran Nabi Muhammad SAW menganjurkan melihat wanita yang akan dipinang oleh seorang laki-laki yang berkeinginan menikah. Terjadi perbedaan ulama dalam membatasi hal-hal yang boleh di lihat ketika meminang. Paling tidak ada tiga arus pendapat ulama dalam menanggapi; Pertama; Sebagian besar ulama fikih berpendapat bahwa laki-laki yang meminang seorang wanita hanya boleh melihat muka dan telapak tangannya saja. Karena dengan melihat muka dapat dilihat cantik tidaknya orang itu, sedangkan dari telapak tangannya dapat diketahui subur atau tidaknya wanita itu. Kedua, Imam Daud dan para ulama dari mazhab zahiri berpendapat bahwa laki-laki yang meminang seorang wanita boleh melihat seluruh bagian tubuhnya.<sup>158</sup> Namun dalam melihat seluruh tubuhnya mazhab dhahiri berpendapat dengan melihat seluruh tubuhnya harus satu muhrim. Ketiga melalui perantara orang yang diutus sebagai wakilnya.

Menurut pandangan ulama kontemporer bahwa dalam konteks perintah Nabi Muhammad SAW untuk melihat calon istri yang di kutip di atas bahwa nabi tidak menentukan batas-batas tertentu dalam melihat. Nabi hanya menentukan tujuan melihat dan hal ini menunjukkan keluwesan ajaran Islam dan keistimewaannya sehingga memudahkan setiap orang pada setiap masa untuk menyesuaikan diri dengan adat istiadat, etika, dan kepentingan mereka selama dalam batas-batas yang wajar.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup>Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat ( Kajian...,* , hal. 22.

<sup>158</sup>Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan UU Perkawinan*, Yogyakarta: Liberty, 1992, hal. 27.

<sup>159</sup>Abdul Rahman Ghozali, *Fiqh Munakahat*, Cet. V; Jakarta: Kencana, 2003, hal. 24.

Mayoritas ulama mazhab berpendapat bahwa yang boleh di lihat dari anggota tubuh wanita yang dipinang hanyalah wajah dan kedua telapak tangan,<sup>160</sup> dalilnya adalah :

وَلَا يُدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

“Dan janganlah menampakkan perhiasan (auratnya), kecuali apa yang biasa terlihat darinya. (QS. An-Nur : 31)

Sedangkan sebagian ulama Hanabilah membolehkan melihat bagian tubuh wanita yang dipinang sebatas yang tampak di saat bekerja di rumah, seperti wajah, kedua telapak tangan, leher, kepala, kedua tumit kaki, dan sebagainya. Tidak boleh memandang anggota tubuh yang pada umumnya tertutup seperti dada, punggung, dan sesamanya. Dalilnya adalah riwayat dimana Nabi memperbolehkan seorang sahabat memandang wanita tanpa sepengetahuannya. Diketahui bahwa beliau mengizinkan memandang segala yang tampak pada umumnya. Oleh karena itu, tidak mungkin hanya memandang wajah, kemudian diperbolehkan memandang yang lain karena sama-sama tampak seperti halnya wajah.<sup>161</sup> Sedangkan Hanafiyyah membolehkan laki-laki yang meminang untuk melihat wajah, telapak tangan dan telapak kaki.<sup>162</sup>

Jumhur ulama memahami sabda Nabi “boleh melihat calon istri” bermakna kebolehan melihat wajah dan telapak tangan karena dengan melihat wajah dan kedua telapak tangan akan dapat diketahui kehalusan tubuh dan kecantikannya. Demikian menurut Imam Malik. Berbeda dengan Abu Daud mengatakan boleh melihat seluruh badan, kecuali *zakar/faraj*. Sementara ulama lain melarang sama sekali sedangkan Imam Abu Hanifah membolehkan melihat dua telapak tangan dan kaki serta muka.<sup>163</sup>

Menurut ulama kontemporer melihat fisik tidak cukup untuk mengetahui sifat ataupun karakter yang dimiliki oleh pasangan oleh karena itu kedua belah pihak dapat saling mengenal lebih dekat satu sama lain dengan bertukar pikiran selama ada pihak yang terpercaya menemani mereka guna menghindari segala sesuatu yang tidak diinginkan oleh norma agama dan budaya, jika hal itu membuat keduanya saling menyukai maka agama tidak menghalanginya karena tujuannya saling mengenal guna melangsungkan dan melanggengkan perkawinannya nanti.<sup>164</sup>

Setelah ada kecocokan maka dilanjutkan dengan *khitbah* (peminangan). Peminangan merupakan pendahuluan perkawinan, disyari’atkan sebelum ada

<sup>160</sup>Ibnu Rusyid, *Bidâyah al-Mujtahid wa...*, Jilid II, hal. 3.

<sup>161</sup>Imam Muwafaquddin Ibnu Qudamah (541-620 H), *al-Mughni*, Dar al-Fikr, t.th, Juz. VI, hal. 554.

<sup>162</sup>Tim Penyusun, *Al-Mausû’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Juz. XIX, hal. 199.

<sup>163</sup>Abdul Rahman Ghozali, *Fiqh Munakahat...*, hal. 24.

<sup>164</sup>Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur’an: Kalung Permata Buat Anak-Anakku*, Cet. VIII; Jakarta: Lentera Hati, 2011, hal. 58

ikatan suami istri dengan tujuan agar waktu memasuki perkawinan didasarkan kepada penelitian dan pengetahuan serta kesadaran masing-masing pihak. *Khitbah* atau pinangan bermakna permintaan seorang laki-laki kepada wanita untuk dinikahi atau sebaliknya.<sup>165</sup> Bukankah Nabi meminang untuk dirinya dan untuk orang lain, seperti meminang Aisyah binti Abu Bakar dan Hafshah binti Umar bin Khattab. Menurut Wahbah al-Zuhaili, *khitbah* adalah menampakkan keinginan menikah terhadap seorang perempuan tertentu dengan memberitahu perempuan yang dimaksud atau keluarganya (walinya). Sayid Sabiq mengartikan *khitbah* dengan sesuatu yang menunjukkan permintaan untuk perjodohan dari seorang laki-laki pada seorang perempuan atau sebaliknya yakni dengan cara yang ma'ruf (baik).<sup>166</sup> Peminangan merupakan sebuah langkah awal pernikahan sebelum akad nikah dan biasanya diikuti dengan pemberian atau pembayaran mas kawin baik seluruhnya atau sebagian, juga hadiah-hadiah lain serta pemberian yang bermacam-macam untuk memperkokoh pertalian atau hubungan yang baru akan dilangsungkan.<sup>167</sup>

Terkadang seorang melihat dan memilih pasangan melalui fisiknya terlebih dahulu. Hal itu menjadi fitrah setiap manusia. Menurut Imam al-Ghazali ia berkata bahwa dianjurkan menikahi seorang karena melihat dari sisi kecantikan/ketampanannya, akan tetapi yang tidak dibolehkan adalah menikah karena mementingkan dari sisi ini saja sementara agamanya rusak. Agama memberikan kelonggaran dalam masalah ini, sebab bertautannya hati dan rasa kasih sayang banyak lahir dari keindahan fisik.<sup>168</sup> Begitu pula dengan kekayaan dan kedudukan, Islam membolehkan memilih ketiga sisi ini selama mendahulukan faktor ketaatannya dalam beragama.<sup>169</sup>

Dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang membincang peminangan. Namun tidak ditemukan secara jelas perintah atau larangan melakukan peminangan, sebagaimana perintah untuk mengadakan perkawinan dengan kalimat yang jelas. Di antara ayat Al-Qur'an yang menceritakan tentang *khitbah* sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 235:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا

<sup>165</sup> Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Maqâyis al-Lughah...*, hal. 198.

<sup>166</sup> Abu Sahla dan Nurul Nazara, *Buku Pintar Pernikahan*, Cet. I; Jakarta: Belanoor, 2011, hal. 61.

<sup>167</sup> Sayid Sabiq, *Fikih Sunnah...*, hal. 48.

<sup>168</sup> Ahmad al-Tahtawi, *Cerdas Mencara Istri Shalihah: Step By Step Menuju Perjodohan yang Berkah*, Cet. I; Solo: Aqwan, 2010, hal. 39.

<sup>169</sup> Adil Abdul Mun'im Abu Abbas, *Az-Zawâj wa Al-'Alâqah al-Jinsiyah fi al-Islâm* Terj: Gazi Said, *Ketika Menikah Jadi Pilihan*, Cet. III; Jakarta: al-Mahirah, 2009, hal. 58.

تَعَزُّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ  
فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ حَلِيمٌ

“Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah SWT mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu Mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) Perkataan yang ma'ruf dan janganlah kamu ber'azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya. dan ketahuilah bahwasanya Allah SWT mengetahui apa yang ada dalam hatimu; Maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah SWT Maha Pengampun lagi Maha Penyantun”

Dalam ayat di atas Allah SWT menjelaskan tentang kebolehan meminang seorang wanita yang sedang menjalani masa iddah karena kematian secara sindiran selama terpenuhi syarat-syaratnya.<sup>170</sup> Ayat di atas tidak dalam rangka menyingkap kewajiban menjalani proses peminangan ketika terjadi akad pernikahan. Namun, kebiasaan masyarakat dalam prakteknya menunjukkan bahwa peminangan merupakan pendahuluan yang hampir pasti dilakukan dengan berbagai tahapan-tahapan atau proses sesuai dengan adat masing-masing daerah karena didalamnya ada pesan moral dan tata krama untuk mengawali rencana membangun rumah tangga. Hamka menjelaskan bahwa tema ayat ini berbicara tentang “*Terkena Hati kepada Perempuan dalam Iddah*”. Menurut penafsirannya, tidak ada larangan bagi seorang laki-laki menyimpan rasa cinta terhadap seorang janda yang masih dalam iddah kematian suaminya, atau perempuan yang telah ditalak *ba'in*. Tuhan sangat memahami bahwa jika seseorang sudah jatuh cinta maka ia akan selalu terkenang-kenang akan dia. Ada sebuah pepatah Melayu mengatakan “Mabuk kepayang, siang tidak tersenangkan, malam tidak tertiduran”. Sebagai jalan keluar atau solusi untuk menenangkan perasaan cinta dalam hati seseorang kepada seorang janda yang dalam masa iddah, maka boleh baginya menyampaikan perasaan cintanya dengan sindiran dan setelah idahnya habis, sang lelaki boleh menyampaikan kehendaknya secara terang-terangan, dan hal itu tidaklah dianggap berdosa.<sup>171</sup>

Sejalan dengan itu, ada banyak hadits yang menjelaskan tentang *khitbah*: “*Dari Abi Hurairah, dari Nabi SAW bersabda tidak dibolehkan seseorang meminang pinangan saudaranya, hingga saudaranya tersebut*

<sup>170</sup>Iddah perempuan kematian suami adalah 4 bulan 10 hari selama perempuan itu tidak hamil. Hal ini sejalan dengan firman Allah surat al-Baqarah/2: 234. Jika seorang perempuan yang ditalak raj'i oleh suaminya dan suaminya meninggal ketika itu, maka dipandang sebagai wanita kematian suami. Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah...*, Jilid. II, hal. 282.

<sup>171</sup>Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, Juz II, hal. 241.

*menikahnya atau meninggalkannya (H.R. Bukhari)*<sup>172</sup> Dalam matan yang lain juga ditemukan hadits yang menjelaskan tentang khitbah. “*Dari Jabir dia berkata, “ Saya pernah mendengar Rasulullah bersabda, apabila salah seorang kamu meminang seorang perempuan kemudian ia kuasa untuk melihat (apa) yang bisa mendorongnya untuk kawin maka kerjakanlah (H.R. Ahmad dan Abu Daud).*<sup>173</sup>

Ketentuan *khitbah* dalam pernikahan tidak sama dengan ketentuan prosesi pernikahan yang lainnya seperti mahar, wali, saksi, dan lain yang merupakan ketentuan mutlak dalam satu pernikahan. *Khitbah* merupakan pintu gerbang menuju pernikahan. *Khitbah* menurut bahasa, adat dan syara, bukanlah perkawinan. Ia hanya merupakan *mukaddimah* perkawinan dan pengantar ke perkawinan. *Khitbah* merupakan proses meminta persetujuan pihak wanita untuk menjadi istri kepada pihak lelaki atau permohonan laki-laki terhadap wanita untuk dijadikan bakal/calon istri.

*Khitbah* lebih tepat dikatakan sebagai ikatan janji antara dua pihak dan usaha untuk mempersiapkan diri menerima calon. Bukankah Islam sangat menyanjung orang-orang yang mau berjanji dan memenuhi janjinya tersebut. Namun jika ada sesuatu yang terlanggar maka perjanjian itu bisa dikembalikan sesuai dengan komitmen awal, seperti ditemukan adanya cacat fisik atau cacat mental pada salah satu pihak sehingga pihak lain tidak bisa memenuhi janjinya maka *khitbah* bisa dibatalkan.<sup>174</sup>

Agar *khitbah* bisa berjalan dengan baik dan tidak merusak silaturahmi maka ada ketentuan yang harus dipenuhi bagi pihak yang melangsungkan peminangan. Dalam KHI pasal 12 dikemukakan syarat-syarat wanita yang boleh dipinang: Pertama, peminangan dapat dilakukan terhadap seorang wanita yang masih perawan atau terhadap janda yang telah habis masa iddahnyanya. Kedua, wanita yang ditalak suami yang masih berada dalam masa iddah raj’iyyah, haram dan dilarang untuk dipinang. Ketiga, dilarang juga meminang seorang wanita yang sedang dipinang orang lain selama pinangan pria tersebut belum putus atau belum ada penolakan dari pihak wanita. Hal ini menunjukkan betapa hukum Islam sangat menjunjung tinggi hak wanita. Mereka tidak hanya berhak dilamar tetapi juga memiliki hak untuk melamar lelaki yang disukainya.<sup>175</sup> Dalam agama Islam seorang wanita yang telah

---

<sup>172</sup>Hadits yang semakna dengan ini termuat dalam berbagai kitab hadits, yaitu: *Shahih Bukhari*, dalam kitab Nikah : 45, kitab jual beli : 58, dan pada bab syarat-syarat jual beli : 8. Kemudian pada *Sunan al-Nasa’i*, dalam kitab jual beli, *Sunan Abi Daud*, dalam bab nikah : 17, *Sunan al-Turmuzi*, bab nikah:15, *Muwatta’*, bab nikah: 1,2, 12, dan *Musnad Ahmad bin Hanbal*:

<sup>173</sup>Hadits seperti ini terdapat dalam *Sunan Abi Daud* pada bab nikah: 5, *Sunan Ibn Majah* pada kitab nikah: 9, dan *Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal* : hal. 3.

<sup>174</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah...*, hal. 21.

<sup>175</sup>Muhammad al-Dzikra, *Menikah Dalam 27 Hari*, Cet. I; Bandung: Lingkar Pena Kreativa, 2008, hal. 130.

dilamar adalah milik pelamar walaupun kepemilikan tersebut belum mutlak, artinya terbatas pada pengakuan saja. Pemberian dalam peminangan hanya sebagai hadiah dan bukan merupakan mahar. Oleh karena itu, ketentuan antara halal dan haram masih tetap berlaku seperti biasa. Pada saat itu mereka masih dianggap *ajnabiyyah* (orang asing) dan kebolehan melihat calonpun terbatas pada saat sebelum atau sesudah meminang, bukan setiap dikehendaki.<sup>176</sup>

#### 4. Kewajiban Pasca Nikah

Perkawinan sebagai kontrak sosial yang amat suci dan kokoh yang diistilahkan dengan *mitsâqan ghalîzhâ* memiliki konsekwensi logis dan melahirkan hak dan kewajiban antara suami istri. Suami mempunyai kewajiban yang harus dipenuhi yang merupakan hak bagi istri, seperti nafkah dan lainnya. Sebaliknya pada saat yang sama istri juga mempunyai kewajiban yang merupakan hak bagi suami.

Mengenai hak dan kewajiban suami istri dalam perkawinan yang sah, dalam kitab fikih telah dikemukakan beberapa hak istri dari suami seperti hak mahar, *mut'ah*,<sup>177</sup> nafkah, dan adil dalam muamalah dan baik dalam *mua'syarah*.<sup>178</sup> Hal yang sama juga ada hak suami dari istrinya, seperti mematuhi suami, memelihara kehormatan dan harta suami, berhias untuk suami, dan menjadi patner bagi suami.<sup>179</sup>

Laki-laki sebagai pemimpin yang dalam bahasa Al-Qur'an disebut *ar-rijâl*<sup>180</sup> memiliki tanggungjawab atas istrinya menyediakan tempat tinggal. Tidak saja ketika perkawinan berlangsung, bahkan sampai terjadi perceraian, selama istri masih menjalani masa iddah suami masih mempunyai kewajiban yang harus dibayar kepada istrinya, sebagaimana dalam surat ath-Thalaq/65: 6:

أَسْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ

“Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka.”

<sup>176</sup>Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam...*, hal. 48.

<sup>177</sup>*Mut'ah* adalah harta yang diberikan oleh suami kepada isterinya disebabkan terjadinya perceraian.

<sup>178</sup>Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Fiqh Munakahat Khitbah, Nikah dan Talak...*, hal. 174-220. Dalam tulisan ini penulis tidak membahas secara keseluruhan disebabkan *stresing* pembahasan hanya dari sisi mahar, tempat tinggal dan nafkah. Kalaupun ada pembahasan lain yang dikaji, itupun hanya selintas untuk memperkuat teori dan kajian.

<sup>179</sup>Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Fiqh Munakahat Khitbah...*, hal. 221-230.

<sup>180</sup>Ayat yang menunjukkan posisi laki-laki sebagai *rijâl* merupakan pemimpin terdapat dalam surat an-Nisa'/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...

Dalam ayat di atas, Allah SWT memerintahkan para suami untuk menempatkan para istri yang dicerai dimana saja suami yang menceraikan itu berada. Menurut al-Maraghi ayat ini menjelaskan bahwa seorang suami wajib memberikan tempat tinggal kepada istri yang telah ditalak sesuai dengan kemampuannya, karena tempat tinggal itu merupakan sebagian dari nafkah.<sup>181</sup> Selanjutnya al-Maraghi menjelaskan bahwa suami dilarang mempersulit istri dalam masalah tempat tinggal, seperti dengan menempatkan orang lain yang tidak disukai istri tinggal bersamanya, untuk memaksa agar istri keluar dari tempat tinggal tersebut. Senada dengan itu Muhammad Ali al-Sayyis menjelaskan bahwa seorang suami wajib memberikan tempat tinggal kepada istri yang telah ditalak secara mutlak, baik *talak raj'i* maupun *talak bain*, dalam keadaan hamil atau tidak.<sup>182</sup>

Kedua pendapat tersebut sama-sama menjelaskan bahwa seorang suami berkewajiban memberikan tempat tinggal bagi istri, baik istri tersebut telah ditalak dengan talak *raj'i* atau talak *ba'in*.<sup>183</sup> Berkenaan dengan kewajiban suami untuk memberikan nafkah kepada istri diungkapkan lebih rinci dalam firman-Nya surat at-Thalaq/65: 7:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (7)

“Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah SWT kepadanya. Allah SWT tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar apa yang Allah SWT berikan kepadanya. Allah SWT kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan”

Zahir ayat di atas menunjukkan bahwa kewajiban memberikan nafkah kepada istri dan keluarga erat sekali kaitannya dengan kemampuan seorang suami. Ayat di atas tidak memberikan ketentuan yang jelas dan pasti mengenai berapa besarnya ukuran nafkah seorang suami kepada istri baik berupa batas maksimal maupun minimal. Tidak ada ketentuan pasti yang menjelaskan ukuran nafkah. Dalam konteks ini adanya fleksibilitas ukuran nafkah dalam Islam. Menurut al-Qurthubi ayat ini menjelaskan bahwa suami wajib memberi nafkah istri selama masa iddah

<sup>181</sup>Muhammad Musthafa al-Maraghi,, *Tafsîr al-Marâghi...*, jilid. X, hal. 93-94.

<sup>182</sup>Muhammad Ali al-Sayyis, *Tafsîr ayat al-Ahkâm...*, t.tp : t.p, t.th, Juz IV, hal. 170.

<sup>183</sup>Talak *raj'i* dan talak *bain* adalah bentuk talak dari segi boleh atau tidaknya suami untuk *ruju'*. Talak *raj'i* adalah talak satu atau dua yang dijatuhkan suami pada isteri yang telah digauli tanpa ganti rugi. Talak *ba'in* adalah talak yang dijatuhkan suami pada isterinya dimana suami berhak kembali kepada isterinya dengan akad dan mahar yang baru. Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5, Jakarta: Ichtiar Bari Van Hoeve, 1996, cet 1, hal. 1784.



talak *raj'i*.<sup>184</sup> Selanjutnya al-Qurthubi berpendapat bahwa ukuran nafkah ditentukan menurut keadaan orang yang memberi nafkah, sedangkan kebutuhan orang yang diberi nafkah ditentukan menurut kebiasaan setempat. Al-Qurthubi menambahkan bahwa perintah untuk memberi nafkah tersebut ditujukan kepada suami bukan terhadap istri. Dalam ayat juga ditegaskan bahwa orang fakir tidak dibebani untuk memberi nafkah layaknya orang kaya dalam memberi nafkah.<sup>185</sup> Hal ini sejalan dengan ayat 233 surat al-Baqarah:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang baik”(al- Baqarah : 233).

Kewajiban suami memberi nafkah kepada istri dan anaknya dikaitkan dengan kemampuannya serta mempertimbangkan tradisi yang berlaku bagi suatu tempat (negeri) tersebut tanpa berlebih-lebihan, tetapi juga tidak terlalu minim. Inilah menurut komentar Ibnu Katsir. Pendapat ini sejalan dengan hadits yang disampaikan Jabir bin Abdillah dimana Nabi SAW mengibaratkan pernikahan itu sebagai satu penjara dan seorang laki-laki mengambil seorang perempuan sebagi istrinya dan dihalalkan Allah kemaluannya dengan kalimat Allah.

Dalam ayat ayat di atas, budaya dijadikan alat ukur dalam menjalankan kewajiban memberi nafkah kepada istri. Islam memperhatikan sosio kultural satu masyarakat dalam menetapkan satu hukum yang dipraktekkan kepada masyarakat. Bahkan dalam konteks suami kikirpun dibolehkan mengambil uangnya sesuai dengan sikap *ma'ruf*, sebagaimana hadits nabi yang disampaikan oleh Aisyah ra:

حدثني علي بن حجر السعدي حدثنا علي بن مسهر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله صلى اللهم عليه وسلم فقالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني إلا ما أخذت من ماله بغير علمه فهل علي في ذلك من جناح فقال رسول الله صلى اللهم عليه وسلم خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك (رواه المسلم).<sup>186</sup>

“Telah menceritakan kepadaku Ali bin Hujrin al-Sa’di, telah menceritakan kepada kami Ali bin Mushar dari Hisyam bin Urwah dari bapaknya dari Aisyah beliau berkata:” Hindun putri ‘Utbah istri Abu Sufyan masuk menghadap Rasulullah SAW seraya berkata: Ya Rasulullah

<sup>184</sup>Muhammad al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Ihya’ li-Tirkati al-‘Arabi, 1995, Juz. XVIII, hal. 170.

<sup>185</sup>Muhammad al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân...*, Juz. XVIII, hal. 170.

<sup>186</sup>Imam Muhiddin an-Nawawi, *Shahîh Muslim*, Beirut: Darul Ma’rifah li al-Thaba’ah wa al-Nasyar wa al-Jauzi’, 1999, Juz 12, hal. 234.

*sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang lelaki yang kikir. Dia tidak memberikan saya nafkah yang cukup untuk saya dan anak-anakku selain apa yang saya ambil dari sebagian hartanya tanpa setahunnya. Apakah saya berdosa karena perbuatanku itu? Lalu rasul SAW bersabda: ambillah olehmu sebagian dari hartanya dengan cara yang baik secukupnya untukmu dan anak-anakmu (HR. Muslim).*

Sejalan dengan hadits di atas, ada riwayat yang memberikan penegasan tentang keharusan suami menyediakan makanan dan pakaian yang pantas, sebagaimana hadits yang disampaikan Jabir bin Abdullah:

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وإسحاق بن إبراهيم جميعا عن حاتم قال أبو بكر حدثنا حاتم بن إسماعيل المدني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ... ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف... (رواه المسلم)<sup>187</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abi Syaibah dan Ishak bin Ibrahim yang semuanya dari Hatim, Abu Bakar berkata : telah menceritakan kepada kami Hatim bin Ismail al-Madani dari Ja’far bin Muhammad dari Bapaknya dari Jabir bin Abdullah dari Nabi SAW Beliau bersabda : ..., mereka (istri) berhak mendapatkan dari kamu sekalian, berupa makanan dan pakaian dengan cara yang baik” .... (HR. Muslim)*

Dalil-dalil di atas sebagai landasan berijtihad bagi Imam asy-Syafi’i bahwa kewajiban suami terhadap istrinya adalah memberikan nafkah, pakaian dan tempat tinggal.<sup>188</sup> Seiring dengan itu al-Sarakhsi menjelaskan bahwa kewajiban suami tersebut muncul disebabkan oleh dua faktor yaitu karena istri telah menyerahkan diri sepenuhnya kepada suami (*tamkîn*) serta timbulnya kepemilikan suami terhadap istri (*tamlîk*), sehingga hak istri untuk berusaha terhalang karena kesibukannya mengurus kepentingan suami.<sup>189</sup> Di samping kedua pendapat tersebut, Umar Qadir bin Umar al-Syaibani dan Ibrahim bin Muhammad bin Dhiwyan dalam mazhab Hanbali menyatakan bahwa umat Islam telah sepakat mewajibkan para suami untuk menafkahi istrinya apabila keduanya telah dewasa selama istri tidak *nusyuz*.<sup>190</sup>

*Nusyuz* dijadikan alasan dalam Islam terhadap ketentuan memberi atau tidak memberi nafkah terhadap istri. Menurut Wahbah az-Zuhaili, ulama sepakat menyatakan kewajiban suami menafkahi istri yang dinikahi secara

<sup>187</sup>Imam Muhiddin an-Nawawi, *Shahîh Muslim...*, Juz 12, hal. 234.

<sup>188</sup>Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi’i, *al-Umm*, t.tp: Dar al-Fikr li al-Thaba’ah wa al-Nasyar wa al-Jauzi’, t.t, Juz V, hal. 94.

<sup>189</sup>Syamsuddin as-Sarakhsi, *al-Mabsûth*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1989, Juz. V, hal.181.

<sup>190</sup>Syekh Abd al-Qadir Ibn Umar dan Syekh Ibrahim ibn Muhammad Ibn Dhiwyan asy-Syaibani, *al-Mu’tamad fi Fiqh al-Imam Ahmad*, t.tp. : Dar al-Khair, t.t, Juz 2, hal 321.

sah dengan syarat istri tersebut tidak *nusyuz*.<sup>191</sup> Berbeda dengan Ibn Hazm, ikatan suami istri sendirilah yang menjadi sebab diperolehnya hak nafkah. Kewajiban tersebut lahir karena adanya ikatan perkawinan, dan istri berhak untuk mengambil sebagian dari harta suaminya dengan cara yang baik, sekalipun tidak diketahui suaminya. Menurut penulis, *nusyuz* istri terhadap suami dapat dijadikan alasan untuk tidak memberi nafkah kepada istri karena ketika istri tidak menjalankan haknya sebagai seorang istri maka secara otomatis kewajibannya juga hilang darinya. Dalam Undang-Undang perkawinan tahun 1974 yang mengatur hak dan kewajiban suami istri dinyatakan bahwa suami istri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakkan rumah tangga yang menjadi sendi dasar dari susunan masyarakat. Suami dan isteri dalam mengelola keluarga memiliki seimbang dan masing-masing berhak untuk melakukan perbuatan hukum serta suami merupakan kepala rumah tangga dan istri adalah ibu rumah tangga.<sup>192</sup> Dalam konteks tempat tinggal suami istri harus mempunyai tempat kediaman yang tepat dan ditentukan secara bersama.

#### **E. Pernikahan Dalam Budaya Minangkabau**

Dalam satu ungkapan, Rothenberg menyatakan bahwa “*Marriage, as it is commonly secured, rests on a contractual relationship between two persons, one male and one female, arising out of the mutual promises that are recognized by law*”<sup>193</sup>. Maksudnya ialah bahwa perkawinan sebagaimana umumnya merujuk kepada hubungan perjanjian yang nyata antara dua orang yang itu seorang laki-laki dan seorang perempuan yang saling berjanji yang disahkan oleh hukum. Dari tataran normatif, bagi masyarakat adat yang bersifat kekerabatan, perkawinan berfungsi untuk mempertahankan dan meneruskan keturunan menurut garis keturunan kebabakan atau keibuan untuk kebahagiaan rumah tangga keluarga atau kerabat untuk memperoleh nilai-nilai adat budaya dan kedamaian dan untuk mempertahankan kewarisan.<sup>194</sup>

Perkawinan menurut pengertian budaya Minangkabau adalah pembentukan suatu keluarga yang dilakukan dengan suatu ikatan pribadi antara seorang pria dan wanita dengan restu dan persetujuan dari sanak

---

<sup>191</sup>Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa...*, Juz. X, hal. 7373.

<sup>192</sup>R.subekti dan R.Tjitrosudibyo, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Dengan Tambahan Undang-Undang Pokok Agraria dan Undang-undang Perkawinan*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1984, hal. 547-548.

<sup>193</sup>Rothenberg dan Blumenkrantz, *Personal Law*, Oenanta: State University of New York, t.t., hal. 324.

<sup>194</sup>Hilman Hadi Kusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia...*, hal. 23.

famili.<sup>195</sup> Di lihat dari sisi peranan, perempuan yang disebut *bundo kanduang* lebih diutamakan dibandingkan dengan laki-laki. Kelebihan itu dapat dilihat dari beberapa sisi:

1. Sistem keturunan yang diambil menurut garis ibu (turunan darah menurut garis ibu);
2. Sumber ekonomi seperti sawah dan ladang hasilnya dikuasakan kepada kaum ibu;
3. Rumah tempat tinggal lebih diutamakan untuk kaum ibu.<sup>196</sup>

Kelebihan perempuan dibanding laki-laki berimplikasi terhadap pola pernikahan yang terjadi di Minangkabau. Bukankah adat Minangkabau merupakan warisan yang telah berlaku lama yang diwariskan oleh leluhurnya, yaitu Datuak Perpatiah Nan Sabatang dan Datuak Katumangguang.<sup>197</sup> Ketentuan ini masih berlaku sebagai acuan dalam melangsungkan akad perkawinan.

Adat Minangkabau sepertinya mengabaikan peran seorang suami dalam satu keluarga. Bahkan Frey menyatakan bahwa peran suami diistilahkan dengan *urang sumando/apak paja (almost a male “kerbau” or stallion pawned or rented to impregnate the female)*. Dia tidur bersama istrinya di malam hari, namun dia tidak memberikan jaminan hidup bagi keluarganya. Sebaliknya dia sibuk mengurus keluarga asal di rumah ibunya.<sup>198</sup> Di satu sisi, kritikan Frey di atas menunjukkan satu distingtif pola perkawinan yang ada di Minangkabau, namun di sisi lain juga kekurangan yang telah berlaku sepanjang masa dari waktu ke waktu. Dari sisi ini agakanya penting sekali dipahami pola perkawinan yang ada di Minangkabau. Dalam tulisan ini penulis mengemukakan beberapa persoalan penting yang berkaitan dengan pernikahan.

### 1. Syarat Pernikahan di Minangkabau

Pernikahan Minang merupakan pernikahan yang dilaksanakan sesudah terpenuhi ketentuan yang berlaku dalam Islam. Dari sisi ini dipahami, adat istiadat di Minangkabau akan mengikuti ketentuan yang berlaku dalam agama Islam.

Dalam Adat Minangkabau perkawinan bersifat eksogami, artinya perkawinan harus keluar dari suku. Pada sistem perkawinan eksogami ini, tidak dibolehkan orang yang *sasuku* saling kawin-mengawini meskipun

---

<sup>195</sup>Fiony Sukmasari, *Perkawinan Adat Minangkabau*, Jakarta: kencana 2003, hal. 66. Amir MS, *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minangkabau*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2003, hal.23.

<sup>196</sup>Fiony Sukmasari, *Perkawinan Adat Minangkabau...*, hal. 66-67.

<sup>197</sup>Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *Pokok-Pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004, hal.13.

<sup>198</sup>K.S. Frey, *Journey to the Land of the Earth Goddess*, Jakarta: Gramedia, 1986, hal. 130.

mereka sudah berkembang menjadi ratusan orang, karena masyarakat Minangkabau yang sesuku dianggap *badunsanak* atau bersaudara. Ini menunjukkan adat Minang tentang ketentuan “larangan” nikah *sasuku*<sup>199</sup> berlaku ketika ajaran Islam sudah dipenuhi.

Sebagai entitas yang memiliki sistem keturunan matrilineal, maka ketika akan melangsungkan pernikahan seseorang harus memenuhi syarat-syarat tertentu yang melebihi dari ketentuan yang ada dalam Islam. Menurut Fiona Sukmasari syarat-syarat perkawinan dalam adat Minangkabau adalah:

- a) Kedua calon mempelai harus beragama Islam
- b) Kedua calon mempelai tidak sedarah atau tidak berasal dari suku yang sama, kecuali pesukuan itu berasal dari nagari atau *luhak* yang lain.
- c) Kedua calon mempelai dapat saling menghormati dan menghargai orang tua dan keluarga kedua belah pihak
- d) Calon suami (*marapulai*) harus sudah mempunyai sumber penghasilan untuk dapat menjamin penghidupan keluarganya.<sup>200</sup>

Sejalan dengan itu, ada beberapa syarat sahnya satu perkawinan di Minangkabau yaitu apabila terpenuhi semua ketentuan *syarak* (agama) dan semua ketentuan adat Minangkabau. Kedua ketentuan itu biasanya dijadikan ukuran dalam melangsungkan pernikahan. Tidak akan dilangsungkan satu pernikahan secara adat jika ketentuan pernikahan secara *syarak* belum terpenuhi. *Syarak* merupakan landasan bagi adat Minangkabau (*adat basandi syarak*). Secara normatif, tidak mungkin orang Minang melangsungkan pesta pernikahan apalagi suami tinggal di rumah seorang perempuan atau istri jika belum dilangsungkan akad nikah.

Sebaliknya, perkawinan yang hanya mengikuti ketentuan *syarak* saja tanpa mengikuti prosesi adat Minangkabau, maka perkawinan tersebut juga belum sempurna. Perkawinan seperti ini dalam adat Minang dikenal dengan “*kawin gantuang*”.<sup>201</sup> Melakukan *nikah gantuang* biasanya disebabkan salah satu atau kedua orang yang nikah tersebut belum cukup umur, atau yang laki-

---

<sup>199</sup>Dalam kehidupan sosial masyarakat Minangkabau, suku merupakan satu hal yang sangat fundamental. Tidak ada orang yang hidup tanpa memiliki suku dan menjadi satu kehinaan bagi seseorang jika dibilang tidak ber-suku dan jika terjadi satu perbuatan “menyimpang” , maka yang pertama kali ditanya adalah apa sukunya. Pembahasan tentang larangan nikah *sasuku* akan dibahas pada bagian bab ini.

<sup>200</sup>Fiony Sukmasari, *Perkawinan Adat Minangkabau...*, hal. 13; Kerjasama Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Fakultas Hukum Universitas Andalas Padang, Sekretariat Nasional Masyarakat Hukum Adat, *Membangun Masa Depan Minangkabau Dari Perspektif Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan, 2007, hal.16; Amir, M.S, *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minangkabau*. Sumbang: PT Mutiara Sumber Widya, 2003, hal. 12-13.

<sup>201</sup>*Kawin gantuang* berarti kawin berarti nikah, dan *gantuang* berarti gantung. Dengan demikian, kawin *gantuang* adalah perkawinan yang belum sampai ke tujuan disebabkan sebagian dari syarat dan prosesnya belum terpenuhi dan dilaksanakan.

laki belum mendapatkan pekerjaan, atau pihak perempuan belum sanggup menyelenggarakan upacara perhelatan menurut adat.<sup>202</sup>

Disebabkan perkawinan merupakan salah satu peristiwa penting dalam siklus kehidupan, dan merupakan masa peralihan yang sangat berarti dalam membentuk kelompok kecil keluarga baru pelanjut keturunan,<sup>203</sup> maka perkawinan di Minangkabau memiliki satu proses dalam rangka membentuk kehidupan baru dan lingkungan baru. Bukankah seorang suami akan pindah ke rumah keluarga istrinya dan bergabung di keluarga tersebut meskipun sekedar “*menumpang*”.<sup>204</sup> Sedangkan bagi keluarga pihak istri, proses ini sebagai satu bentuk penambahan anggota keluarga baru di komunitas rumah gadang.

Agama Islam menjadi syarat utama dalam pelaksanaan perkawinan di Minangkabau. kedua belah pihak penganten diikat dengan perkawinan jika mereka memiliki agama yang sama. Relasi adat Minang dengan agama Islam terlihat begitu kuat. Islam bagi orang Minang merupakan identitas dalam pernikahan. Hal ini sejalan dengan regulasi pernikahan yang ada di Indonesia, dimana pernikahan hanya dapat dijalankan bagi orang yang memiliki keyakinan yang sama. Hal ini juga sebagai penegasan bahwa orang Minang harus beragama Islam dan orang yang akan bergabung dengan Minang juga harus menganut agama Islam. Dengan demikian, adat Minang harus berlandaskan kepada Islam. Adat Minang adalah agama Islam. Kondisi ini sejalan dengan teori hukum yang dikemukakan oleh Hazairin bahwa hukum adat bisa berlaku bagi orang Islam apabila hukum adat tersebut tidak bertentangan dengan hukum Islam.<sup>205</sup>

Sementara syarat kedua sampai keempat seperti dikemukakan di atas merupakan identitas Minang yang mengatur persyaratan pernikahan agar pernikahan dapat mencapai tujuan idealnya. Meskipun demikian, persyaratan menghormati keluarga, berpenghasilan tetap serta tidak sesuku merupakan aturan tentatif yang dapat berubah sesuai dengan kondisi kedua belah pihak yang akan melangsungkan pernikahan.

---

<sup>202</sup>Penyebab tidak bisa melaksanakan pernikahan secara adat bermakna bahwa perkawinan tersebut tidak diterima oleh adat dan atau ada unsur-unsur pernikahan menurut adat Minangkabau belum terpenuhi, seperti pernikahan seseorang dengan orang yang memiliki suku yang sama.

<sup>203</sup>Imal Tapan, *Adat Perkawinan di Minangkabau*, <http://id.shoong.com/social-sciences/1747500-pernikahan-adat-minangkabau-tanah-datar>. Diunduh 25 Mei 2018.

<sup>204</sup>Dalam pepatah Minang seorang laki-laki yang menetap di rumah istri disebut *samando* (semenda). Seorang *samando* diibaratkan seperti *abu diateh tunggua* (abu di atas tunggul), dimana seorang *samando* dengan mudah pergi dan dipergikan dari rumah seorang istri karena posisinya hanya sebagai tamu.

<sup>205</sup>Sayuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1985, hal. 65.

## 2. Model Pernikahan Eksogami Matrilokal

Dalam tiap masyarakat dengan susunan kekerabatan apapun, perkawinan memerlukan penyesuaian dalam banyak hal. Perkawinan menimbulkan hubungan baru, tidak saja antar pribadi yang bersangkutan, antara *marapulai* dan *anak daro*, akan tetapi juga antara kedua belah pihak keluarga. Latar belakang antara kedua keluarga bisa sangat berbeda baik asal-usul, kebiasaan hidup, pendidikan, tingkat sosial, tatakrama, bahasa dan lain sebagainya. Karena itu syarat utama yang harus dipenuhi dalam perkawinan, kesediaan dan kemampuan untuk menyesuaikan diri dari masing-masing pihak. Pengenalan dan pendekatan untuk dapat mengenal watak masing-masing pribadi dan keluarganya penting sekali untuk memperoleh keserasian atau keharmonisan dalam pergaulan antara keluarga kelak kemudian. Perkawinan juga menuntut suatu tanggungjawab, diantaranya menyangkut nafkah lahir dan batin, jaminan hidup dan tanggungjawab pendidikan anak-anak yang akan dilahirkan. Dalam adat matrilineal Minangkabau bentuk perkawinan, sebagaimana dikemukakan Hazairin, ada beberapa tahap: <sup>206</sup>

### a. Pernikahan bertandang

Perkawinan bertandang juga disebut perkawinan *semendo*, yaitu perkawinan didasarkan kepada prinsip eksogami, yaitu suatu perkawinan dimana seorang harus kawin dengan anggota klan yang lain, atau seseorang dilarang kawin dengan anggota klannya sendiri.<sup>207</sup> Perkawinan mempunyai hubungan yang erat dengan sistem garis keturunan ibu. Sedangkan *semenda* berarti laki-laki dari luar yang didatangkan ketempat perempuan. Dengan demikian suami adalah semata-mata orang yang datang bertamu “*datang malam hilang pagi esoknya.*” Ia berhak atas anak, tetapi tidak berhak yang berhubungan harta dan dalam rumah tangganya sehingga dalam bentuk perkawinan seperti ini, tidak ada harta bersama antara suami dan istri, demikian pula juga tidak ada hak warisan suami dari harta suami istri tersebut.

Jika dilihat kewarisan di Minangkabau, ternyata ditemukan pola tersendiri yang tidak ditemukan di daerah lain. Menurut Amir Syarifuddin adat Minangkabau mempunyai aturan tersendiri tentang keluarga dan tata cara perkawinan yang kemudian menimbulkan bentuk atau asas tersendiri dalam hukum warisan.<sup>208</sup>

Perkawinan dalam bentuk *semendo* sudah mulai hilang dalam kehidupan masyarakat Minang. Hal ini dilatarbelakangi sudah banyaknya

---

<sup>206</sup>Hazairin, *Pergolakan, Penyesuaian Adat kepada Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang. 1952, hal 15.

<sup>207</sup>Bushar Muhammad, *Pokok-Pokok Hukum Adat*, Jakarta: Pradnya Paramita. 1981, hal. 10.

<sup>208</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung. 1982, hal. 256.

laki-laki Minang yang tidak lagi menetap di kampung halaman dan migrasi ke kampung orang lain dalam berbagai bentuk alasan. Di samping itu, semakin timbulnya kesadaran masyarakat untuk memposisikan seorang laki-laki sebagai suami yang berfungsi sebagai kepala rumah tangga secara penuh dan bukan suami sebagai “*pejantan*” dan “*penumpang*” di rumah istri. Bahkan, semakin kuatnya kesadaran ber-*syara*’ orang Minang sehingga nilai-nilai yang kurang sejalan dengan Islam mulai ditinggalkan.

### **b. Pernikahan Menetap.**

Perkawinan menetap merupakan bentuk perkawinan tahap kedua yang merupakan perkembangan dari bentuk perkawinan bertandang. Bukankah di Minangkabau dulunya orang tinggal secara bersama-sama di rumah gadang, yang didalamnya bergabung beberapa keluarga “baru” dari orang tua yang membuat rumah gadang tersebut. Disebabkan beberapa faktor “rumah gadang” sebagai tempat tinggal bersama sudah sempit, sedangkan keluarga bertambah dan tumbuh berkembang semakin banyak, maka atas inisiatif dari pihak istri atau suami membuat rumah lain yang terpisah, (biasanya tidak jauh dari rumah gadang yang dihuni beberapa suami-istri). Meskipun belum hilang sifat eksogami semendonya, akan tetapi secara fisik suami dan istri sudah berpisah dari kerabat jalur istri, dengan suasana baru lebih bebas mengatur segala hal termasuk dalam pekerjaan dan penghasilan sendiri. Suami lebih banyak tinggal bersama keluarga “terbatas”nya dibandingkan dengan keluarga “asli”nya dan rumah gadang tidak lagi sebagai pengikat kekeluargaan.<sup>209</sup>

Berbeda dengan perkawinan *semendo*, perkawinan menetap meskipun masih menganut sistem eksogami, akan tetapi sudah mulai memposisikan suami sebagai kepala rumah tangga. *Mamak* sebagai penanggungjawab atas anak kemenakannya tidak lagi memiliki kekuasaan secara penuh disebabkan suami tidak lagi sebagai “*pejantan*”, akan tetapi telah berubah sebagai pemimpin dan bertanggungjawab atas anak istrinya sebagai tanggungannya. Menurut penulis, suami belum bebas dalam menentukan segalanya, termasuk dalam membangun rumah sebagai tempat tinggal keluarga kecilnya. Suami membangun rumah di atas tanah pusaka tinggi<sup>210</sup> yang tidak bisa

---

<sup>209</sup>Dalam hal harta bersama dan kewarisan antara mereka berdua sudah mulai bisa mengaturnya selama bukan harta yang melekat dengan harta tidak bergerak seperti tanah yang berasal dari harta pusaka tinggi.

<sup>210</sup>Harta pusaka tinggi merupakan harta berserikat yang dimiliki oleh kaum atau suku dan bukan milik pribadi. Tidak bisa dijual, digadai dan dihibahkan dan bersifat turun temurun. Dalam kondisi daruratlah harta tersebut boleh digadaikan. Harta ini bisa dimanfaatkan untuk biaya pangulu yang mengurus harta kemenakannya, dan bisa juga digunakan sebagai jaminan sosial bagi anak kemenakan yang hidup pada masa yang akan datang. Syekh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syara*’, alih bahasa Hamdi Azmi, Jakarta: Ciputat Press, 2003, hal. 18-19.



dimanfaatkan secara bebas apalagi menjualnya. Dalam konteks ini, suami bebas berbuat akan tetapi terikat dengan aturan adat Minang.

### c. Pernikahan Bebas

Tahap berikutnya sebagai kelanjutan dari pola perkawinan Minang adalah perkawinan bebas. Pada tahap ini seseorang pindah secara fisik dari *rumah gadang* dan meninggalkan *rumah gadang* bahkan juga meninggalkan nagari asalnya dan migrasi ke kota tertentu.

Secara sosiologis dengan berpindahnya suami-istri ke tempat lain dalam bentuk merantau atau *migration*, maka telah terjadi perubahan sosial atau pergeseran sosial, baik secara individu maupun secara kelompok. Akibat dari pada pergeseran atau perubahan sosial itu dapat menimbulkan pelepasan adat atau ikatan kelompok bahkan ikatan klan dan juga pelepasan harta pusaka.

Setelah terlepas dari ikatan-ikatan klan dan tunduk pada peraturan-peraturan Adat Minangkabau, baik tertulis atau tidak, suami istri itu yang tidak berpenghasilan sendiri tanpa terikat dengan harta pusaka tinggi dan *rumah gadang*, secara emosional mereka hidup sendiri tanpa diatur oleh pihak lain.

Selanjutnya suami istri yang telah membentuk rumah tangga baru, secara berangsur akan membentuk kehidupan keluarga keibu-bapakan atau sistem parental atau bilateral. Bentuk ini menunjukkan adanya suatu pergeseran pola yang evolusioner dari sistem matrilineal kepada sistem parental atau bilateral yang juga merupakan suatu kehidupan modern.<sup>211</sup> Di samping itu, akibat dari pergeseran pola perkawinan ini, maka hukum warisan juga mulai bergeser yang tadinya seorang suami Minangkabau tidak mempunyai hak atas harta, kemudian dengan bentuk perkawinan bebas menjadi mempunyai hak harta didalam rumah tangga. Di sisi lain, secara otomatis keluarga tersebut bebas membentuk budaya baru di lingkungannya masing-masing.

## 3. Jenis Perkawinan di Minangkabau

Berdasarkan syarat dan bentuk perkawinan di Minangkabau, ditemukan beberapa jenis perkawinan yang dilakukan di Minangkabau. Perkawinan di Minang dapat dilihat dari berbagai sudut pandang yaitu:<sup>212</sup>

### a. Pernikahan Dari Sisi Asal Daerah

---

<sup>211</sup>Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas, 1974, hal. 26.

<sup>212</sup>Iva Ariani, Nilai filosofis Budaya matrilineal di minangkabau (relevansinya bagi pengembangan Hak-hak perempuan di Indonesia), dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015, hal. 37-38.

Sebagai kelompok sosial kemasyarakatan yang menganut sistem eksogami, maka ada beberapa bentuk perkawinan:

### 1) Pernikahan Sesama Orang Minang

Perkawinan antar orang Minang merupakan perkawinan yang ideal yang dapat menjaga keberlangsungan adat dan budaya Minangkabau. Bukankah kedua belah pihak dapat diberlakukan aturan pernikahan sesuai dengan ketentuan budaya Minangkabau. Meskipun tidak semua daerah, suku, dan kelompok masyarakat di Minangkabau memiliki adat istiadat yang sama. Akan tetapi ditemukan titik temu antara adat yang sama. Sebaliknya, jika pernikahan dilaksanakan antara orang Minang dengan laki-laki yang bukan Minang, maka akan ditemukan berbagai kendala serta kesulitan terutama dalam “memakai” adat dalam prosesi pernikahan. Agaknya pernikahan antar orang Minang dapat dilaksanakan jika keluarga kedua mempelai melaksanakan pernikahan di Minang dan antar orang Minang yang tinggal di Minang. Inilah pernikahan yang dianjurkan meskipun karakter orang Minang yang suka merantau tidak tertutup kemungkinan pernikahan antar orang Minang dapat dijalankan di perantauan.

### 2) Pernikahan Dengan Selain Orang Minang

Sebagai masyarakat “edventurer” yang suka merantau dan meninggalkan kampung halaman, maka tidak tertutup kemungkinan terjadi pernikahan antara orang Minang dengan orang di luar Minang. Bagi perantau yang dilahirkan, dibesarkan dan merasakan hidup tinggal dalam adat Minangkabau, maka masih banyak yang ingin mempertahankan budaya Minangkabau. Akan tetapi bagi generasi kedua dan ketiga yang tidak dilahirkan di Minang maka perasaan sebagai orang Minang sudah mulai pudar dan semangat mempertahankan adat semakin pudar. Dalam satu penelitian, Mochtar Naim mencoba membandingkan kefasihan orang Minang mengucapkan bahasa Minang. Hasil penelitiannya adalah orang tua Minang di perantau yang fasih berbahasa Minang adalah antara 78 persen, sementara orang Muda 28 persen.<sup>213</sup> Belum lagi pemahaman atas budaya Minang secara umum, menurut penulis semakin dilupakan budaya lama Minang apalagi bagi generasi baru Minang yang lahir di rantau. Munculnya istilah *Minangkiauw* merupakan akses dari perantau Minang yang menikahkan anaknya dengan etnis lain sehingga terjadi percampuran keturunan.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup>Mochtar Naim, *Merantau...*, hal. 36.

<sup>214</sup>Istilah *Minangkiauw* merupakan istilah yang dimunculkan berdasarkan *Hoakiauw* atau orang Tionghoa luar negeri. Istilah ini menggambarkan telah terjadinya penurunan semangat dan identitas Minang bagi generasi yang tidak memahami Minangkabau dan tidak mengenal Minangkabau meskipun mereka berasal dari keturunan Minangkabau. Tsuyoshi Kato, *Adat Minangkabau dan Merantau*, alih bahasa oleh Gusti Asnan, dkk, *Matriliny and*

Perkawinan dengan orang luar Minang, terutama perkawinan yang dilaksanakan dengan perempuan luar dipandang sebagai perkawinan yang akan merusak struktur adat dan menimbulkan banyak “syubhat”. Persoalan pertama berkaitan dengan suku anak yang dilahirkan, dia bukanlah orang Minang dan hanya *babako* ke orang Minang. Kedua kehidupan istri menjadi beban bagi suaminya karena suami secara penuh bertanggungjawab atas kehidupan istrinya. Bukankah laki-laki di Minang memiliki tugas ganda yaitu sebagai ayah di rumahnya dan sebagai mamak di rumah kemenakannya. Dalam konteks ini tentu seorang laki-laki tidak lagi bisa memperhatikan kemenakannya karena fokus mengelola rumah tangganya sendiri. Hal yang sama jika laki-laki berasal dari luar Minang, maka perkawinannya juga tidak ideal karena anak yang dilahirkan akan memperoleh suku Minang dan suku yang lainnya sehingga menyulitkan bagi anaknya. Di samping itu, perempuan Minang bisa jadi pindah ke daerah lain yang memungkinkan berubah karakternya sebagai wanita Minang.

Berdasarkan penjelasan di atas, perkawinan antara orang Minang dengan orang selain Minang tidak dapat dihindari, akan tetapi dalam rangka dalam rangka menjaga keutuhan budaya Minangkabau, perkawinan ini perlu dipertimbangkan. Kalaupun tetap dilangsungkan pernikahan dalam bentuk pola ini, maka sebaiknya adat dan budaya Minang tetap dipelihara dan dijaga.

## **b. Pernikahan Dari Sisi Keabsahan**

### **1) Pernikahan Ideal**

Menurut orang Minangkabau perkawinan yang paling ideal adalah perkawinan antara keluarga dekat seperti perkawinan antara anak dan kemenakan. Perkawinan seperti ini lazimnya disebut sebagai *pulang ka mamak* atau *pulang ka bako*.<sup>215</sup> Perkawinan seperti ini merupakan perkawinan keluarga terdekat. Idealnya perkawinan seperti ini karena seorang laki-laki tidak saja menjalankan tugas sebagai seorang suami, akan tetapi juga berfungsi sebagai penjaga harta pusaka serta pemelihara keluarga besarnya.<sup>216</sup> Tingkat perkawinan ideal selanjutnya adalah perkawinan *ambil-mengambil*.<sup>217</sup> Menurut Navis, perkawinan ideal bagi masyarakat Minangkabau ialah perkawinan *awak samo awak* (kita sama kita). Pola

---

*Migration Evolving Minangkabau Traditions In Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 268.

<sup>215</sup>*Pulang ka mamak* berarti mengawini anak mamak (paman) dan *pulang ka bako* berarti mengawini kemenakan ayah. A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi Guru...*, hal. 194.

<sup>216</sup>Perkawinan ideal lebih banyak dipengaruhi oleh keinginan orang Minang untuk mempertahankan adat dan harta pusaka sebagai identitas orang Minang.

<sup>217</sup>Perkawinan *ambil-mengambil* berarti perkawinan silang antar dua keluarga. Ilustrasinya jika si A (laki-laki) menikah dengan B (perempuan) maka si C sebagai adik perempuan dari si A dinikahkan pula dengan si D sebagai adik dari si B. Perkawinan seperti ini tidak memiliki syarat seperti nikah yang terlarang dalam Islam.

seperti ini bukan menunjukkan sikap eksklusifnya orang Minang, akan tetapi lebih karena faktor sistem komunal dan kolektivitisme yang dianut menuntut agar adat dan budaya Minang tetap terpelihara.<sup>218</sup> Bukankah perkawinan antara dua pihak yang tidak memiliki pemahaman yang sama tentang adat Minangkabau akan merusak tatanan adat itu sendiri. Sebaliknya perkawinan “*awak samo awak*” dapat memupuk *ukhwah islamiyyah* dan *ukhwah insaniyyah* sehingga hubungan keluarga semakin kukuh dan kuat.

Perkawinan ideal dalam tataran praktis semakin tidak diperhatikan oleh generasi muda sekarang. Ada beberapa faktor sehingga perkawinan pola ini tidak lagi pilihan yang ideal, diantaranya; migrasi dalam bentuk *merantau* sebagai pola kehidupan generasi muda Minang semakin masif dan hanya sebagian kecil laki-laki Minang yang mau menetap di kampung halaman.<sup>219</sup> Semakin diminati generasi muda pergi merantau maka akan semakin luas pula pergaulan generasi muda zaman Minang, juga semakin tidak berfungsi mamak di rumah kemenakan sehingga mamak tidak lagi disegani kemenakan dan kemenakan sudah semakin kurang interaksi dengan mamak.

## 2) Pernikahan Pantang<sup>220</sup>

Perkawinan, di samping sarana memenuhi kebutuhan biologis dan pengembangan keturunan, perkawinan juga alat untuk mempererat hubungan kekerabatan. Oleh sebab itu hukum perkawinan selain mempunyai larangan,<sup>221</sup> sumbang,<sup>222</sup> juga mempunyai pantangan. Secara praktis, perkawinan pantang ialah perkawinan yang akan merusak sistem adat Minangkabau yaitu perkawinan orang yang setali darah menurut stelsel matrilineal, sekaum, dan juga sesuku meskipun tidak ada hubungan kekerabatan dan tidak pula sekampung halaman.

<sup>218</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi Guru...*, hal. 194.

<sup>219</sup>Ada adagium “kalaulah di bulan orang bisa tinggal dan menetap, maka orang Minang akan juga merantau ke bulan dan membuka kedai nasi”. Ini menunjukkan orang Minang ada dimana-mana dan orang Minang akan membuka usaha di daerah itu.

<sup>220</sup>Perkawinan pantangan adalah perkawinan yang tidak haram dilakukan, akan tetapi kuran elok jika tetap dilaksanakan karena ada sisi tertentu yang terlanggar. Biasanya jika tetapi dilaksanakan perkawinan tidak berakibat batal, akan tetapi harus membayar sanksi.

<sup>221</sup>Perkawinan larangan adalah perkawinan yang tidak boleh dilakukan dan jika dilakukan maka perkawina itu harus dibatalkan. Perkawinan seperti ini sama dengan perkawinan yang tidak memenuhi rukun dan syarat dalam Islam.

<sup>222</sup>Perkawinan sumbang adalah perkawinan yang akan merusak kerukuan sosial yang bertolak pada menjaga harga diri orang yang tidak tersinggung atau merasa direndahkan. Perkawinan ini diukur dari *raso jo pareso* dan *tengan raso*. Bentuk perkawinan sumbang adalah: Pertama, mengawini orang yang telah dicerai kaum kerabat, sahabat, dan tetangga dekat. Kedua, memadukan perempuan yang sekerabat, sepergaulan, dan setetangga. Ketiga, mengawini orang yang telah bertunangan. Keempat, mengawini anak tiri saudara kandung. Perkawina sumbang dipandang sebagai perbuatan orang tidak bermoral dan tidak beradat. A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi Guru...*, hal. 196-197.

Orang yang tetap melakukan perkawinan “terlarang” akan dikenakan sanksi yang disepakati secara bersama seperti dibubarkannya perkawinan tersebut, diusir dari kampung, atau dikenakan hukum denda dengan meminta maaf pada semua pihak pada suatu perjamuan dengan memotong seekor atau dua ekor ternak.

Pada perkawinan adat Minangkabau ada syarat yang harus dipenuhi. Syarat yang paling utama adalah perkawinan tersebut harus dilakukan berdasarkan prinsip eksogami. Perkawinan *eksogami* yaitu prinsip perkawinan melarang perkawinan antara laki laki dan perempuan yang seklan.<sup>223</sup>

Ini berarti bahwa orang Minangkabau dilarang kawin dengan orang yang berasal dari suku yang serumpun. Yang dimaksud dengan suku serumpun adalah orang yang memiliki rumpun yang sama melalui jalur garis ibu, hingga eksogami pada masyarakat Minangkabau disebut eksogami matrilokal atau eksogami matrilineal. Eksogami matrilineal dalam pengertian *serumpun* berbeda-beda di tiap-tiap daerah di Minangkabau. ada yang memahaminya sama dengan *samande*, *saparuik*, *sejurai*, *sesuku* atau *sesudut*, semua tergantung pada suku tersebut.<sup>224</sup> Ini menunjukkan di Minangkabau sendiri juga berbeda menentukan batasan larangan nikah dengan orang yang memiliki suku yang sama. Dalam konteks ini, larangan *nikah sasuku* berada dalam tataran yang masih bisa diperdebatkan.

Setiap perkawinan yang terjadi dalam adat Minangkabau tidak memisahkan istri maupun suami dari lingkungan *paruiknya* (asalunya). Di sini berarti bahwa antara suami, istri dan anak tidak ada kehidupan bersama seperti keluarga pada umumnya. Anak yang dilahirkan dari perkawinan eksogami matrilineal akan langsung masuk ke dalam suku ibu dan akan dipelihara oleh ibu serta keluarga ibunya. Keberadaan suami dalam keluarga istri hanyalah sebagai orang yang memberikan keturunan untuk mengembangkan jiwa dalam keluarga istrinya. Hal tersebut sangat mempengaruhi kewarisan masyarakat Minangkabau, namun setelah masuknya Islam, pola pergaulan antara suami istri dan anak di atas berubah sama sekali.

Demikian syarat, bentuk, dan sifat perkawinan yang pada umumnya terjadi di Minangkabau. Di samping itu ada beberapa istilah perkawinan yang juga terjadi di Minangkabau seperti perkawinan *ganti lapiak*,<sup>225</sup> perkawinan

---

<sup>223</sup>Sebagai ilustrasi perkawinan seklan, misalkan seorang laki-laki bersuku Sikumbang menikah dengan seorang wanita bersuku sikumbang, baik berasal dari kampung yang sama maupun dari kampung yang berbeda dan berjauhan. Perkawinan sesuku akan dibahas dibagian belakang.

<sup>224</sup>Amir M.S., *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan...*, hal. 24.

<sup>225</sup>Perkawinan seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang merupakan adik atau kakak dari seorang perempuan yang meninggal dunia.

*cino buto*<sup>226</sup> dan perkawinan wakil.<sup>227</sup> Ketiga budaya pernikahan yang terakhir ini jarang terjadi dalam praktek masyarakat Minang meskipun dalam legenda yang diwarisi dari generasi sebelumnya juga terjadi seperti cerita *mak pono* yang dijadikan sebagai *cino buto* dalam sebuah akad pernikahan.

#### 4. Prosesi Pernikahan Adat Minangkabau<sup>228</sup>

Prosesi pernikahan atau upacara perkawinan merupakan suatu hal yang sangat sakral, agung dan mulia bagi kehidupan manusia agar kehidupannya bahagia lahir dan batin serta damai dalam mewujudkan rasa kasih sayang di antara keduanya. Diaturinya prosesi ini sebagai gambaran keluhuran budi dan kepastian pernikahan orang Minang.

Upacara perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat Minang sebenarnya tidak berbeda jauh yang biasa dilakukan oleh masyarakat lain yang ada di nusantara, yaitu untuk menyatukan dua insan menjadi sepasang suami-istri lewat ikatan perkawinan. Beberapa hal yang membedakannya adalah dari sisi *raso jo pareso* dan sopan santun yang diungkap dalam bentuk ucapan dan perilaku. Keluhuran budi dalam pernikahan di Minang tergambar dari pepatah berikut ini:

*Sigai mancari anau,  
Anau tatap sigai baranjak  
Datang dek bajapuik pai jo baanta  
Ayam putieh siang basuluah matoari  
Bagalanggan mato rang banyak*

Maksud dari pepatah di atas adalah bahwa dalam setiap perkawinan adat Minangkabau “semua laki-laki yang diantar ke rumah istrinya, dengan dijemput oleh keluarga istrinya secara adat dan diantar pula secara bersama-sama oleh keluarga pihak laki-laki secara adat pula. Mulai sejak itu suami menetap di rumah atau di kampung halaman istrinya. Apabila terjadi perceraian, maka suami harus meninggalkan rumah istrinya dan istri tetap tinggal di rumah kediamannya bersama anak-anaknya sebagaimana telah diatur dalam hukum adat.

---

<sup>226</sup>Perkawinan seseorang dengan seorang lain yang dibayar untuk menghalalkan pernikahan kembali karena telah terjadi talak tiga. Dalam Islam disebut dengan nikah *muhallil*.

<sup>227</sup>Perkawinan disebabkan seorang laki-laki sebagai calon mempelai laki-laki tidak bisa hadir dalam akad nikah atau pesta dan dia mewakilkan kepada orang tertentu untuk mewakilnya dan sesudah acara tersebut perempuan dipertemukan dengannya.

<sup>228</sup>Prosesi pernikahan di mulai dari perencanaan, pelaksanaan dan pasca pelaksanaan perkawinan. Prosesi pernikahan di berbagai daerah di Minangkabau memiliki beberapa perbedaan. Ada yang sangat panjang dan ada yang sederhana, sesuai dengan tradisi yang diwarisi dari generasi terdahulu. Dalam Tulisan ini penulis mengemukakan tradisi yang mayoritas ditemukan di berbagai daerah di Minangkabau.

Minangkabau yang secara garis besarnya terdiri dari dua kelompok besar yaitu *masyarakat darek* dan *masyarakat rantau*. Kedua kelompok masyarakat tersebut memiliki karakteristik adat istiadat yang berbeda dan kekhasan dalam budaya pernikahan. Bahkan juga satu sub budaya berbeda pula dengan sub budaya lainnya. Dalam tulisan ini penulis membatasi prosesi pernikahan yang umumnya terjadi dalam masyarakat Minang:

#### a. Maresek

Kegiatan ini menjadi proses awal tata cara pernikahan adat Minang. Pihak keluarga wanita akan mendatangi pihak keluarga pria, dan hal ini sesuai dengan sistem kekerabatan dalam adat Minangkabau.<sup>229</sup> Pihak keluarga yang diutus adalah beberapa wanita yang sudah berpengalaman dalam mencari tahu apakah calon pengantin pria cocok atau tidak dengan calon pengantin wanita. Pihak keluarga yang diutus biasanya membawa sesuatu sebagai “buah tangan” sebagai pertanda “putih hati” seorang tamu.

Prosesi ini bisa berlangsung dalam beberapa kali perundingan sampai tercapai satu kesepakatan dari kedua belah pihak keluarga, apakah prosesi ini bisa dilanjutkan ke jenjang berikutnya ataukah tidak diperoleh kata sepakat untuk prosesi selanjutnya. Budaya maresek ini tidak hanya berlaku dalam tradisi lama, tetapi juga berlaku sampai sekarang baik bagi keluarga yang masih berada di Sumatera Barat, maupun bagi mereka yang sudah bermukim di rantau-rantau. Terutama bagi keluarga-keluarga yang keputusan-keputusan penting mengenai hidup dan masa depan anak-anaknya masih tergantung kepada orang-orang tua mereka. Untuk kasus-kasus yang semacam ini, tentang siapa yang harus terlebih dahulu melakukan penjajakan, tidaklah merupakan masalah. Karena disini berlaku hukum sesuai dengan pepatah petitih :

*Sia marunduak sia bungkuak*

*Sia malompek sia patah*

Siapa yang lebih berkehendak

Tentulah dia yang harus mengalah<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup>Meskipun tidak semua daerah adat di Minangkabau memiliki pola yang sama dalam hal maresek, dimana pihak perempuan yang mendatangi pihak laki-laki. Akan tetapi di Minangkabau secara umum keluarga perempuan yang mendatangi pihak laki-laki. Nilai yang ditangkap adalah adanya kemauan kuat dari keluarga perempuan untuk mencari orang yang akan memimpin anaknya. Di daerah yang mengenal “uang jempunan” seperti Pariaman, biasanya keluarga pihak wanita lebih aktif dibandingkan dari keluarga laki-laki. Sebaliknya, di daerah yang mengenal “uang hantaran” seperti daerah Lima Puluh Kota, keluarga pria lebih aktif. Fiony Sukmawati, dkk, *Traditional Wedding Of...*, hal. 74.

<sup>230</sup>Ungkapan tersebut menggambarkan tidak ada ketentuan baku tentang orang yang memulai satu proses dalam pernikahan di Minangkabau. Bisa saja dari pihak laki-laki maupun juga mungkin daripihak perempuan. <http://adat-budaya-minang.blogspot.com/2008/01/5-maresek.html>. Diakses 20 Januari 2019.

Sebaliknya, hal-hal yang manis dalam pertemuan akan melekat dan diingat selamanya. Dalam masyarakat tertentu di Minangkabau masih berlaku ketentuan menukarkan satu benda berharga ketika prosesi awal ini seperti keris, kain adat atau benda lain yang bernilai yang bernilai sejarah. Benda-benda ini akan dikembalikan dalam suatu acara resmi setelah berlangsung akad nikah.<sup>231</sup>

### ***b. Batimbang Tando***

*Batimbang tando* memiliki arti bertukar tanda yang simbol pengikat perjanjian yang tidak bisa dibatalkan oleh sebelah pihak. Biasanya yang ditukarkan adalah benda pusaka seperti keris, kain adat, atau benda lainnya yang memiliki nilai sejarah bagi keluarga. Dalam prakteknya, barang sejarah ditukar dengan barang berharga seperti emas.<sup>232</sup>

Pada acara tersebut akan melibatkan orangtua, ninik mamak, dan para sesepuh dari kedua belah pihak. Rombongan yang datang akan membawa sirih pinang lengkap dan disusun dalam *carano* (tas yang dibuat dari daun pandan).<sup>233</sup> Prosesi ini biasa dilakukan ketika kedua belah pihak telah memenuhi syarat perkawinan (sebagaimana dikemukakan di atas) dan persetujuan itu berasal dari kedua orang tua serta kesepakatan kaum dalam keluarga.

*Batimbang tando* sebagai pertanda komitmen kedua belah pihak keluarga bahwa mereka akan menjodohkan kedua mempelai dalam satu ikatan keluarga. Hal ini sebagai bukti bahwa lamaran yang diprospek ketika *maresek* diterima pihak yang dimaksud. *Batimbang tando* atau *tuka tando* (saling menukarkan tanda) ikatan janji bahwa pinangan diterima.

*Batimbang tando* ini sebagai prosesi memperkuat komitmen dan saling mempercayai bahwa kedua belah pihak akan melanjutkannya dalam bentuk pernikahan. Jika ada pihak yang membatalkan pertunangan sesudah *batimbang tando* maka pihak yang membatalkan akan menyerahkan *tando* yang diterima pada prosesi terdahulu, sementara pihak yang dibatalkan tidak mengembalikan *tando*. Ini sebagai “hukuman” bagi yang mengingkari janji.

---

<sup>231</sup>Maresek lebih tepat dikatakan penjajakan awal yang hari ini lebih dikenal dengan istilah *ta'aruf*. Maresek belum termasuk bagian dari prosesi peminangan.

<sup>232</sup>Dalam berbagai daerah, barang yang dijadikan *batimbang tando* ada beraneka ragam. Bahkan di Kabupaten Agam, disebagian daerah seperti Malalak, *tando* dalam pernikahan kadangkala hanya dalam bentuk komitmen meskipun tidak menyerahkan barang. Menurut Navis, *batimbang tando* di berbagai nagari di Minangkabau ada perbedaan antara satu nagari dengan nagari lain. Namun secara prinsip ada yang memberikan emas, keris, atau kain bersuji emas. A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi...*, hal. 199-200.

<sup>233</sup>Prosesi ini merupakan tindak lanjut dari *ta'aruf* yang dilakukan yang telah membuahkan hasil kesepakatan antara kedua belah pihak keluarga. *Tando* merupakan isyarat kesepakatan kedua belah pihak untuk melanjutkan proses pernikahan yang di tandai dengan benda-benda berharga.



Biasanya pada prosesi ini telah dibuat kesepakatan bersama dalam penentuan waktu, model pernikahan, pakaian pengantin dan bahkan membicarakan adat yang akan dipakai jika terjadi perbedaan adat istiadat kedua belah mempelai.<sup>234</sup>

Pada umumnya, di berbagai daerah dalam adat Minang prosesi selanjutnya adalah *malam bainai*. Namun di daerah Agam seperti Tilatang Kamang dikenal prosesi *mahanta siriah*. *Mahanta siriah* merupakan prosesi meminta izin dan memberi tahu kepada keluarga seperti kepada mamak, saudara ayah, kakak dan sesepuh yang dihormati. Pada umumnya, keluarga calon mempelai pria pada acara ini akan membawa *selapah* yang berisi *daun nipah* dan tembakau yang hari ini diganti dengan rokok.<sup>235</sup>

Hal yang sama dengan budaya *babako-babaki* juga di daerah Painan dan Pariaman. Prosesi ini diadakan beberapa hari sebelum acara akad nikah. *Bako* berarti pihak keluarga dari ayah calon mempelai wanita, dimana pihak keluarga ini ingin menunjukkan kasih sayangnya dengan ikut memikul biaya sesuai kemampuannya. *Babako babaki* pihak keluarga dari ayah calon mempelai wanita (disebut *bako*) berkontribusi untuk pelaksanaan pernikahan sebagai bentuk kasih sayangnya.<sup>236</sup> Pada umumnya, acara ini berlangsung beberapa hari sebelum akad nikah. Sesuai tradisi, calon mempelai wanita dijemput untuk dibawa ke rumah keluarga ayahnya dalam rangka pemberian wasiat kepada mempelai. Nilai yang terkandung dalam budaya *Babako* adalah semangat gotong royong yang merupakan kebiasaan tradisi islami dalam rangka meringankan berbagai pekerjaan. Tradisi *ta'awun* yang dipraktikkan dalam *babako babaki* adalah nilai baik yang bersifat universal yang terjawantahkan meringankan beban dalam pernikahan.

### c. *Malam Bainai*

Acara ini dilakukan pada malam sebelum akad nikah. *Inai* berarti daun pacar merah (daun inai) dan *bainai* berarti melekatkan *daun inai* kepada calon mempelai. Di sebagian daerah ditemukan ritual penyiraman air yang berisikan keharuman tujuh bunga, daun inai tumbuk, payung kuning, kain jajakan kuning.

---

<sup>234</sup>Biasa pernikahan bisa batal disebabkan kedua belah pihak tidak mau meninggalkan tradisi pernikahan. Akan menjadi persoalan ketika orang Pariaman yang memakai adat “uang jemputan” menikah dengan orang 50 Kota yang memakai adat “uang hantaran”. Pihak yang berkompeten seperti mamak dan orang tua kedua belah pihak biasanya mencari kata sepakat untuk menentukan model yang akan dipakai dalam pernikahan.

<sup>235</sup>Biasanya pada saat inilah pihak calon mempelai ditanyai, dinasehati dan diperiksa kesiapan segala hal untuk berumah tangga. Di banyak daerah, prosesi ini telah hilang dan biasanya pihak mamakpun tidak diberitahu telah terjadi prosesi ini.

<sup>236</sup>Prosesi *babako-Baki* hanya terdapat disebagian daerah rantau seperti Pariaman dan Painan. Sementara di daerah luhak adat pernikahan seperti ini telah hilang dan biasanya pernikahan ditanggung secara penuh oleh pihak keluarga saja.

*Malam bainai* berarti melekatkan tumbukan halus daun pacar merah atau *daun inai* ke kuku calon pengantin wanita pada malam hari. Tumbukan ini akan meninggalkan bekas warna merah cemerlang pada kuku. Tradisi ini sebagai ungkapan kasih sayang dan doa restu dari para sesepuh keluarga mempelai wanita. Filosofinya adalah bimbingan terakhir dari seorang ayah dan ibu yang telah membesarkan puterinya dengan penuh kehormatan, karena setelah menikah maka yang akan membimbingnya lagi adalah suaminya.<sup>237</sup> Tujuan utama menginai kuku agar merah adalah untuk memberikan pertanda kepada kedua pasangan itu bahwa mereka yang merah kukunya adalah pengantin baru sehingga kalau mereka berjalan berdua atau pergi satu keperluan (*hajjah*) tidak timbul fitnah dan tindakan preventif agar tidak terjadi kegaduhan dalam hidup bermasyarakat.<sup>238</sup>

Nilai budaya dalam prosesi *malam bainai* adalah permohonan restu dari seorang anak kepada kedua orang tua dan penerimaan nasehat dari keluarga tertua. Bukankah kedua orang telah mengasuhnya sejak bayi hingga dewasa dan telah hidup bersama dalam satu keluarga serta membudayakan perbuatan baik selama menjalani kehidupan. Sesudah akad nikah, seorang wanita akan membentuk keluarga baru dibawah bimbingan suami. *Malam bainai* mewujudkan filosofi *tawâshau bil haq* dan *tawâsau bis shabr*.

#### **d. Manjapuik Marapulai**

*Manjapuik marapulai* (menjemput pengantin) merupakan salah satu dari acara adat yang paling penting dari keseluruhan prosesi acara perkawinan adat Minangkabau. Calon pengantin pria dijemput oleh keluarga calon mempelai wanita dan dibawa ke rumah calon pengantin wanita untuk melangsungkan akad nikah.<sup>239</sup> Saat yang paling berkesan dalam upacara penjemputan ini adalah ketika *marapulai* minta izin kepada kedua orang tua dan keluarganya untuk melaksanakan pernikahan yang disebut dengan *turun janjang*. Prosesi ini biasanya menimbulkan rasa haru dan duka karena

---

<sup>237</sup>Jika prosesi *maanta siriah* merupakan prosesi meminta nasehat dari keluarga dekat, sementara pada malam bainai calon mempelai wanita mendapatkan nasehat dari kedua orang tua. Secara berlapis perempuan dan laki-laki yang akan menempuh hidup baru dalam pernikahan diberi ilmu yang memadai.

<sup>238</sup>A. A. Navis, *Alam Terkembang Jadi...*, hal. 202.

<sup>239</sup>Lazimnya pihak keluarga calon pengantin wanita harus membawa sirih lengkap dalam cerana yang menandakan datangnya secara beradat, pakaian pengantin pria lengkap, nasi kuning singgang ayam, lauk pauk, kue-kue serta buah-buahan. Untuk daerah pesisir Sumatera barat biasanya juga menyertakan payung kuning, tombak, pedang serta uang jempunan atau uang hilang. Rombongan utusan dari keluarga calon mempelai wanita menjemput calon mempelai pria sambil membawa perlengkapan. Setelah prosesi sambah mayambah dan mengutarakan maksud kedatangan, barang-barang diserahkan. Calon pengantin pria beserta rombongan diarak menuju kediaman calon mempelai wanita. Fioni Sukmasari, *Traditional Wedding of Minangkabau...*, hal. 81-82.

seorang laki-laki (calon *marapulai*) akan meninggalkan rumah orang tuanya dan memulai “hidup baru” dalam lingkungan keluarga istrinya.

Pada umumnya, *marapulai* dan rombongan keluarga disambut oleh keluarga pengantin wanita di rumah atau di mesjid tempat melangsungkan pernikahan. Prosesi ini sebagai bentuk penghormatan kepada tamu yang datang yang pada umumnya dinanti dengan beraneka ragam musik tradisional seperti *tambua*, *tari piriang*, dan lainnya. Lalu pada acara inipun akan dilakukan pemberian gelar pusaka pada calon pengantin pria sebagai simbol kedewasaan.<sup>240</sup>

Nilai budaya yang dapat dipahami dari *manjapuik marapulai* adalah saling menghormati antar manusia. Kehadiran *marapulai* ke rumah pengantin perempuan setelah sebelumnya dijemput secara adat oleh pihak keluarganya. Islam mengajarkan agar bisa memuliakan orang lain dengan menempatkan seseorang atau sesuatu pada tempatnya. Bukankah Nabi menyuruh umat Islam untuk memuliakan tamu. *Manjapuik marapulai* mengamalkan filosofi *ikrâm adh-dhaif*.

#### e. Akad Nikah

Akad nikah dalam tradisi Minang, lazimnya dilaksanakan di rumah mempelai perempuan (*anak daro*) dan atau juga di mesjid di sekitar rumah *anak daro*. Jika dilaksanakan di rumah *anak daro*, calon *marapulai* dijemput ke rumahnya oleh beberapa orang utusan. Prosesi ini menunjukkan penghormatan kepada tamu yang “diundang” untuk mengucapkan akad nikah.

Setelah segala sesuatu siap untuk dilaksanakan, maka acara akad nikah dimulai. Di sebagian daerah ada yang memulainya dengan berdoa, makan bersama, atau baca Al-Qur’an, atau bahkan langsung dipimpin oleh pelaksana akad nikah seperti *angku kadi* atau KUA. Secara prinsip akad nikah dilafazhkan dengan disaksikan oleh saksi dan dihadiri oleh wali nikah. Dalam prosesi ijab kabul ini, biasanya segala sesuatu yang dijanjikan seperti uang jempunan, uang hantaran dipenuhi sebelum pengucapan akad di mulai. Di samping itu, ada beberapa syarat lain yang harus dipenuhi, a) adanya persetujuan *anak daro*, b) adanya persetujuan bapak dan saudara laki-laki dari *anak daro*, c) adanya dua saksi yang ditunjuk keluarga *anak daro*, d) menandatangani akta nikah, e) *anak daro* dalam keadaan bersih dari haid.<sup>241</sup>

Sebagai prosesi inti dalam pernikahan dan acara menghalalkan perbuatan haram, maka akad nikah dalam budaya Minangkabau memiliki nilai sakralitas. Budaya Minang tidak mengatur pola akad nikah dan semuanya merujuk kepada ketentuan Islam. Relasi budaya Minang dengan Al-Qur’an menunjukkan terjadinya dominasi Al-Qur’an atas budaya akad

<sup>240</sup>Amir, MS, *Adat Minangkabau Pola...*, hal. 25.

<sup>241</sup>Fioni Sukmasari, *Traditional Wedding of...*, hal. 82-83.

pernikahan. Budaya Minang hanya menambah prosesi akad nikah tanpa merusak sustansi akad nikah itu sendiri.

Nilai yang dapat diambil dari prosesi akad nikah ini adalah nilai moral yang berkaitan dengan Ketuhanan. Yang dimaksud dengan nilai moral Ketuhanan adalah nilai yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Kepercayaan pada Tuhan merupakan pengakuan terhadap adanya Tuhan sebagai pencipta manusia sehingga mewajibkannya untuk mematuhi ketentuan syarak. Islam memerintahkan umatnya untuk mematuhi perintah Allah dan rasul-Nya (QS. 4: 59), taat kepada Allah dan rasul tanpa diikuti rasa membangkang (QS. 8: 21). Prosesi akad nikah ini melambangkan filosofi *sami'nâ wa atha'nâ*.

#### **f. Baralek dan Basandiang Duo**

Prosesi ini merupakan prosesi syukuran atas telah terlaksananya akad pernikahan. *Baralek* atau pesta pernikahan dilaksanakan pada waktu dan hari yang telah ditentukan secara bersama-sama. Jika *baralek* dilaksanakan pada waktu yang bersamaan antara keluarga laki-laki dan perempuan, maka biasanya *basandiang duo* (duduk berdua di pelaminan) dilakukan dalam waktu yang terbatas saja. Sebaliknya, jika *baralek* dilaksanakan pada hari yang berbeda, biasanya *basandiang duo* di pelaminan dilaksanakan dalam waktu yang panjang.

Prosesi *baralek* yang *basandiang duo* adalah pihak keluarga perempuan mengutus utusan untuk menjemputnya dan dibawa ke rumah perempuan untuk melakukan *basandiang duo* dalam acara *baralek* tersebut. Tidak ada yang berbeda dari prosesi *baralek* di Minang dengan pesta adat yang ada pada masyarakat adat lainnya. Akan tetapi, menurut Fioni tradisi pesta di Minangkabau dikenal dengan *baralek gadang* yang membutuhkan biaya yang banyak sehingga tidak tertutup kemungkinan ada keluarga yang *manggadai jo manjua* (menggadai dan menjual) harta pusaka, sehingga dalam pepatah Minang, keluarga itu disebut *kayo ditunjuak* (kaya hanya di tunjuk):

*Lah bakabau saribu jalang*

*Lah bapadi salumbuang ampo*

*Sawah banyak padi dek urang*

*Lai karambia sako pulo*

Ada kerbau tapi liar

Ada lumbung tak berisi

Sawah banyak tapi tergadai

Ada kelapa, tak berbuah<sup>242</sup>

Secara prinsip, *baralek* dalam adat pernikahan Minang tidak memberatkan. Hal ini sejalan dengan prinsip *walimah* dalam Islam yang

---

<sup>242</sup>Fioni Sukmasari, *Traditional Wedding of...*, hal. 86.

menganjurkan pernikahan yang sederhana. Islam memberikan konsep mengenai tata cara pernikahan antara lain *walimatul 'ursy* yakni merupakan pesta atau tasyakuran yang mana hukumnya sunnah, namun ada yang mengatakan wajib dengan alasan sunnah rasul, sebagai seorang muslim perlu menyelenggarakan *walimah* walaupun dengan hanya menyembelih seekor kambing.

Acara *walimah* dilakukan kapan saja artinya bisa dilaksanakan setelah akad nikah atau ditunda berhari-hari berakhirnya pengantin baru. Ada yang mengaitkan *walimah* dengan *dukhlul* yaitu dianjurkan lebih baik tiga hari setelah hubungan badan (*dukhlul*).<sup>243</sup> Pendapat ini tidak berbasis dalil yang kuat, karena *walimatul 'ursy* juga dipandang sunnah sebagai sarana pemberitahuan kepada pihak lain. Secara umum para ulama berpendapat bahwa *walimah* dilaksanakan setelah terjadinya ijab qabul. Berbeda dengan masyarakat Gondorio Semarang mengadakan *walimatul 'ursy* dilakukan sebelum akad nikah.<sup>244</sup>

Disebabkan perubahan pola pikir, *baralek* dalam adat Minang tidak lagi dilakukan seperti *baralek gadang* yang pernah dilakukan di masa lalu dengan menggadai dan menjual harta pusaka. Bahkan *baralek* sudah banyak yang berubah, termasuk prosesi dan substansinya. Di Minang sudah dikenal pesta ala Prancis dan lainnya.

#### **g. Manjalang**

*Manjalang* (menjelang) berarti berkunjung. Prosesi ini dilakukan setelah selesai *baralek* dan segala sesuatu berkaitan dengannya. *Manjalang* merupakan proses akhir dari prosesi pernikahan.<sup>245</sup> Di berbagai daerah di Minangkabau, *manjalang* ini dilakukan kedua mempelai setelah beberapa hari acara *baralek*. Bahkan *manjalang* pun dilakukan antar dua keluarga yang telah melangsungkan pernikahan. Biasanya ada tradisi tambahan seperti doa untuk kedua mempelai agar perjalanan keluarganya mendapatkan *sakinah*.

Nilai moral dalam prosesi *manjalang* adalah nilai sosial. Sebagai makhluk sosial manusia tidak akan lepas dari interaksinya dengan manusia lain. Manusia difitrahkan Tuhan sebagai makhluk sosial harus berusaha

<sup>243</sup>Tim Baitul Kilmah, *Ensiklopedia Pengetahuan Al-Qur'an dan Hadits*, Kamil Pustaka, Jakarta, 2013, hal. 297.

<sup>244</sup>Muyassarah, Nilai Budaya Walimah Perkawinan (*walimatul 'urusy*) Dalam Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat (studi kasus di kelurahan gondorio ngaliyan semarang), Dalam *Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 10, No.2, Desember 2016 : 539-558, hal. 541.

<sup>245</sup>A.A. Navis, *Alam Terkembang Jadi...*, hal. 208. Di berbagai daerah sesudah *manjalang* masih ada tradisi yang masih berkaitan dengan pernikahan seperti *mamulangkan tando*, *malewakan gala*, *balantuang kaniang*, *mangaruak nasi kuniang*, *bacamin coki*, *tari payuang*. Tradisi di atas sudah banyak ditinggalkan masyarakat Minang, apalagi bagi pasangan yang memiliki waktu terbatas disebabkan pekerjaan dan profesi di perantauan.

menyatu dengan kehidupan sosial dan menjalin hubungan baik dengan sesamanya. Nilai moral sosial adalah nilai moral yang menyangkut hubungan manusia dengan manusia lain dalam masyarakat. *Manjalang* dalam pernikahan dalam adat Minang dalam rangka mewujudkan filosofi silaturrahim.

Demikianlah beberapa prosesi pernikahan di Minangkabau yang masih dipertahankan. Prosesi pernikahan ini tidak saja dilaksanakan dalam pernikahan orang Minang yang menetap di Sumatera Barat, akan tetapi juga dilaksanakan bagi masyarakat Minang yang merantau di negeri lain. Dalam penelitian Astuti, ditemukan prosesi pernikahan perantau Minang di Jakarta; 1) maresek 2) maminang dan batuka tando 3) mahanta, 4) babako, 5) malam bainai, 6) manjapuik marapulai dan 7) manyambuik dirumah anak daro, 8) malamar, 9) akad nikah, 10) sasarahan, 11) pangajian dan 12) babaleh lamaran, 13) baralek.<sup>246</sup>

### 5. Konsep Nikah *Sasuku*

Sebagai masyarakat yang menganut sistem kekerabatan matrilineal, hidup bersama dalam satu payung yang disebut dengan suku merupakan satu keniscayaan. Suku bagi orang Minang adalah identitas sebagai pembeda dari kelompok lain maupun bangsa lain. Tidak disebut orang Minang jika seseorang tidak memiliki suku.

Kata suku di Minangkabau mengandung pengertian yang berbeda dari *clan* (Inggris), *Stam* (Belanda) maupun marga di Tanah Batak atau di Sumatera Selatan.<sup>247</sup> *Clan* atau *stam* tidak menggambarkan pengertian berdasarkan ikatan darah dari pihak ibu atau bapak, begitu juga marga merupakan pengelompokan berdasarkan daerah asal. Berbeda dengan suku di Minangkabau, dilihat dari sisi genealogis, dimana keluarga se-suku merupakan anggota keluarga *sedarah* baik hubungan jauh maupun dekat yang diistilahkan dengan *sajari*, *satampok*, *sajangka*, *saeto* dan *sadapo*.<sup>248</sup>

Suku berarti golongan orang-orang (keluarga) yang seketurunan atau lebih tepatnya golongan orang-orang sekaum yang seketurunan (matrilineal-menurut garis ibu).<sup>249</sup> Satu suku berarti semua keturunan dari niniak ke bawah yang dihitung menurut garis ibu. Semua keturunan *niniak* ini disebut

---

<sup>246</sup>Erni Astuti, dkk, Budaya Pernikahan Masyarakat Minang Rantau di Jakarta dalam *Jurnal UG Jurnal*, Vol. 10 No. 8, Agustus 2016, hal. 1.

<sup>247</sup>Dt. B Nurdin Yakub, *Hukum kekerabatan Minangkabau*, Bukittinggi, CV. Pustaka Indonesia, 1995, hal. 25.

<sup>248</sup>*Sajari* berarti satu jari, *satampok* berarti satu tampa, *sajangka* berarti satu jengkal, *saeto* berarti satu hasta dan *sadapo* berarti satu depa. Istilah di atas menunjukkan jauh dekatnya hubungan seseorang dengan yang lainnya dalam satu suku. Semuanya digambarkan dengan alat ukur yang ada di tangan maupun di jari.

<sup>249</sup>Marwan (edit), *Manajemen Suku*, Jakarta: Solok Saiyo Sakato, 2012, hal. 51.

sepersusuan atau sesuku. Kelompok sepersusuan dikepalai oleh seorang pengulu suku.<sup>250</sup>

Minangkabau yang terkenal hidup secara komunal dan hidup dalam bersuku pada awalnya hanya berasal dari empat suku saja yaitu suku Bodi, Caniago, Koto, Piliang. Keempat suku tersebut terbentuk menurut keselarasan yang diinisiasi oleh datuak Katumanggungan dan datuak Parpatiah Nan Sabatang.<sup>251</sup> Ini menunjukkan bahwa pada awalnya suku di Minangkabau berasal dari satu keturunan yang memiliki hubungan darah.

Di Minangkabau, kelompok keturunan seperti ini beraneka-ragam tingkatannya sesuai dengan jarak hubungan keturunan seseorang yang yang lain. Dari kelompok yang paling besar disebut dengan satu suku dibentuk oleh struktur yang berawal dari satu keluarga yang dikenal dengan *samande* (satu ibu) yang juga disebut dengan keluarga *saparuik* (*seperut*), artinya keluarga yang dilahirkan dari perut yang sama, dibentuk oleh ayah, ibu dan anak. Kumpulan dari keluarga *saparuik* ini kemudian membentuk keluarga *sajurai* (*sejurai*). Keluarga *sejurai* biasanya tinggal dalam satu kawasan rumah gadang dan digambarkan juga sebagai keluarga sedapur.

Ketika jumlah keluarga dalam bentuk *sajurai* semakin besar dan anggotanya yang banyak, sehingga mereka ibaratkan satu dusun, desa, nagari atau kampung maka mereka disebut *sakampuang* atau *sapayuang*. Keluarga *sakampuang* (se-kampung) adalah kumpulan dari beberapa *rumah gadang* dengan garis darah masih bertautan. Kemudian kampung-kampung inilah yang berkumpul dan menjadi keluarga *sasuku* (*sesuku*). Menurut Schneider dan Gough garis kekerabatan atau *kinship* mengacu pada sejumlah status (posisi atau kedudukan sosial) dalam satu kelompok masyarakat, dan saling hubungan antarstatus sesuai dengan prinsip kultural yang berlaku.<sup>252</sup> Bagi masyarakat Minang, yang menganut sistem kekerabatan unilineal,<sup>253</sup> kelompok ini terdiri dari berbagai tingkatan, seperti satu *suku*, satu *payuang*, sampai satu *paruik*. Menurut Marzali, ada beberapa prinsip hubungan kekerabatan ini terutama digunakan terutama untuk:

- a. menarik garis pemisah mana yang kaum-kerabat (*kin*) dan mana yang bukan kaum-kerabat (*non-kin*),

---

<sup>250</sup>Amir MS, *Adat Minangkabau Pola...*, hal. 62.

<sup>251</sup>Marwan (edit), *Manajemen Suku...*, hal. 51.

<sup>252</sup>Schneider, D.M. dan K. Gough (peny.) *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press, 1974, hal. 2.

<sup>253</sup>Istilah unileneal berarti menarik keturunan melalui satu garis tunggal seperti matrilineal dan partilineal. Secara khusus ada tiga prinsip yang secara teoritis sebagai pembeda dari prinsip yang lain, pertama wanita bertanggung jawab memelihara anak-anak; kedua, pria dewasa punya wewenang terhadap wanita dan anak-anak; dan ketiga menganut sistem perkawinan eksogami. Amri Marzali, Dapatkah Sistem Matrilineal Bertahan Hidup di Kota Metropolitan?, dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, no. 61, 2000, hal. 2.

- b. menentukan bagaimana persisnya hubungan kekerabatan seseorang dengan yang lain,
- c. mengukur berapa jauh/dekat hubungan kekerabatan seseorang dengan yang lain,
- d. menentukan bagaimana seseorang harus berperilaku terhadap seseorang yang lain sesuai dengan aturan-aturan kekerabatan yang disepakati bersama.<sup>254</sup>

Berbeda dengan keturunan atau *descent* yang berarti garis hubungan darah antara seseorang dengan orang lain yang diakui masyarakat. Garis hubungan darah tersebut memungkinkan diketahui orang-orang yang seketurunan dengannya atau tidak. Prinsip garis keturunan terutama berfungsi dalam pembentukan kelompok-kelompok sosial, khususnya dalam masyarakat unilineal tradisional. Secara umum kelompok sosial yang terbentuk atas dasar prinsip keturunan (*descent group*) adalah satu kelompok yang anggotanya merasa seketurunan atau sedarah. Garis keturunan itu ditarik dari seorang nenek moyang yang sudah meninggal. Garis keturunan lahir berdasarkan prinsip biologis yang pengaturannya berdasarkan ketentuan Allah, meskipun tidak tertutup kemungkinan juga diukur berdasarkan kultural.

Bagi orang Minangkabau, orang-orang yang seketurunan atau sedarah, menyebut diri mereka ber-*dansanak*. *Dansanak*, adalah kelompok orang-orang yang seketurunan, dan pertalian darah ini ditarik melalui garis perempuan. Seseorang (ego) adalah ber-*dansanak* dengan saudara-saudara satu ibu (*mother's children*), dengan saudara-saudara ibu (*mother's brother and sister*), dengan saudara-saudara nenek (*mother's mother's brother and sister*), dengan anak-anak saudara perempuan ibu (*mother's sister's children*), dan sejenisnya. Orang-orang yang ber-*dansanak* ini membentuk kelompok-kelompok keturunan, yang dalam bahasa Inggris disebut *descent group*.<sup>255</sup>

Disebabkan berjalannya waktu, suku yang awalnya hanya berasal dari empat suku saja, pada awal abad XIII, sudah ada 12 suku di Minangkabau yang menetap di nagari dalam wilayah *koto piliang*, *bodi caniago* dan *lareh nan Panjang*. Bahkan menurut Navis suku semakin berkembang<sup>256</sup> yang hari ini sudah mencapai 96 suku berdasarkan nama tumbuhan, nama benda, nama desa dan nama orang.<sup>257</sup> Pembagian suku itu berpengaruh terhadap susunan

<sup>254</sup>Amri Marzali, Dapatkah Sistem Matrilineal..., hal. 2.

<sup>255</sup>Amri Marzali, Dapatkah Sistem Matrilineal..., hal. 3-4.

<sup>256</sup>Suku berkembang atau dimekar di Minangkabau karena beberapa alasan; pertama, jika dalam satu nagari yang memiliki penduduk yang padat dan anggota suku yang banyak maka suku tersebut membelah diri dengan nama yang hampir bersamaan. Kedua, terjadinya migrasi ke permukiman baru sehingga bisa jadi berbaur dengan suku yang ada pada mulanya dan akhirnya membentuk suku baru. Marwan (edit), *Manajemen Suku...*, hal. 55-56.

<sup>257</sup>A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi...*, hal. 130.



masyarakat Minangkabau. Orang sesuku mempunyai rasa persatuan dan setiakawan yang kuat. Setiap anggota suku akan merasa ikut bertanggungjawab atas hal-hal yang dialami oleh saudara sesukunya. Dalam ungkapan Minang diistilahkan “*sahino samalu, sasakik sasanang, barek samo dipikua, ringan samo dijinjang*.”<sup>258</sup>

Dalam tatanan normatif, suku bagi masyarakat Minangkabau berfungsi sebagai basis organisasi sosial, sekaligus tempat pertarungan kekuasaan yang fundamental. Pengertian awal kata suku dalam bahasa Minang dapat bermaksud satu per-empat, sehingga jika dikaitkan dengan pendirian suatu nagari di Minangkabau, dapat dikatakan sempurna apabila telah terdiri dari komposisi empat suku yang mendiami kawasan tersebut. Selanjutnya, setiap suku dalam tradisi Minang, diurut dari garis keturunan yang sama dari pihak ibu, dan diyakini berasal dari satu keturunan nenek moyang yang sama.

Di samping itu, suku juga berfungsi sebagai basis unit ekonomi. Kekayaan ditentukan oleh kepemilikan tanah keluarga, harta, dan sumber-sumber pemasukan lainnya yang semuanya itu dikenal sebagai harta pusaka. Harta pusaka merupakan harta milik bersama dari seluruh anggota kaum-keluarga. Harta pusaka tidak dapat diperjualbelikan dan tidak dapat menjadi milik pribadi. Harta pusaka semacam dana jaminan bersama untuk melindungi anggota kaum-keluarga dari kemiskinan. Jika ada anggota keluarga yang mengalami kesulitan atau tertimpa musibah, maka harta pusaka dapat digadaikan. Suku terbagi-bagi ke dalam beberapa cabang keluarga yang lebih kecil atau disebut payuang (payung).

Dari sisi komponen, suku di Minangkabau memiliki kelembagaan dan hirarkhi, yang terdiri dari:

- 1) *Paruik/tungku* merupakan keluarga batih (inti) dalam rumah tangga dan bapak bertindak sebagai kepala keluarga, sedangkan anggota dari *paruik* adalah ibu dan anak-anaknya. Istilah ini tidak lazim bagi masyarakat matrilineal karena membuat keluarga kecil dalam keluarga besar. Istilah ini lazim dalam sistem kekerabatan patrilineal.

*Paruik* atau *tungku* membentuk keluarga batih sehingga bapak berkuasa secara penuh. Mamak sebagai pemimpin dalam kaum atau suku tidaklah berkuasa dalam keluarga batih ini. Mamak hanya memantau dari jauh atas keluarga kemenakan tanpa mencampuri urusan keluarganya.

*Paruik* merupakan susunan yang diambil dari satu nenek yang akhirnya membentuk masyarakat matrilineal. Anggota dari kesatuan *paruik* itu tersiri

---

<sup>258</sup>Ungkapan tersebut berarti bahwa orang yang memiliki suku yang sama dengan orang lain, maka dia akan memiliki rasa kebersamaan yaitu jika terjadi sesuatu akan sama-sama menanggung yang hina atau sama-sama merasakan malu, jika ada yang sakit atau senang juga sama-sama merasakannya, jika memikul beban maka akan dipikul secara bersama dan beban ringan juga dirasakan secara bersama.

dari keluarga yang ditarik dari keturunan ibu, terdiri dari mamak (kaum laki-laki) sebagai kepala keluarga, sedangkan anggotanya adalah kesatuan dari *paruik* tersebut (anak perempuan dan anak laki-laki saudara perempuan, saudara perempuan dan anak laki-laki saudara perempuan, saudara perempuan dan saudara laki-laki sampai seterusnya ke bawah dari nenek dan seterusnya ke atas).

- 2) *Jurai* merupakan kumpulan dari beberapa *paruik* yang berasal dari satu nenek, kemudian nenek mempunyai keturunan yang diambil dari garis keturunan perempuan.

Ketika *paruik* sudah berkembang dalam beberapa keluarga batih, serta memiliki keturunan yang banyak, maka kumpulan itulah yang akhirnya berubah menjadi *jurai*. Di lihat dari sisi ini, orang yang sejurai dipandang masih memiliki hubungan darah meskipun telah berjauhan. Disebabkan sistem kekerabatan matrilineal amat menjaga dan memelihara hidup bersama, maka orang ini dipandang bersaudara. *Jurai* merupakan kumpulan dari satu *niniak* (nenek) sehingga orang yang satu *jurai* disebut *dunsanak niniak*.<sup>259</sup>

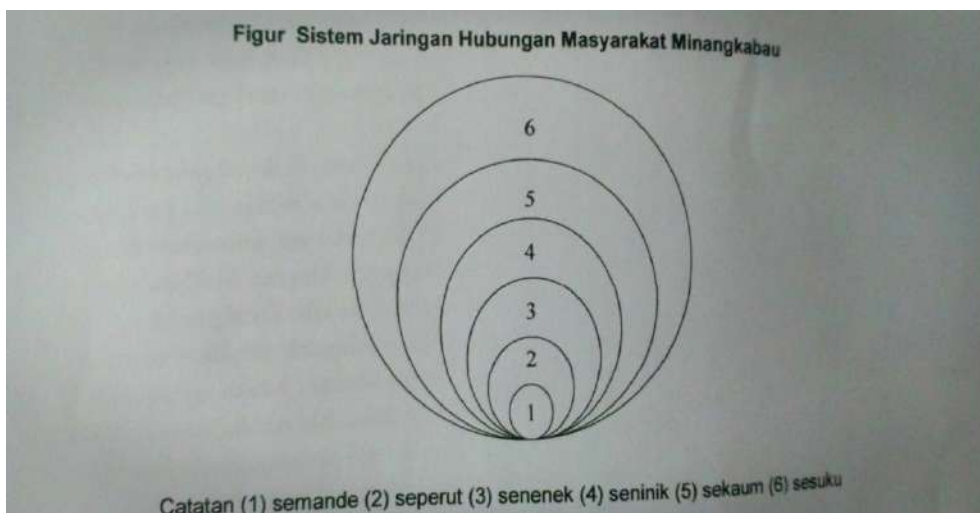
- 3) Kaum merupakan kumpulan dari *jurai-jurai* yang diambil menurut garis keturunan ibu. Dari sisi kekerabatan matrilineal, orang yang hidup sekaum masih memiliki hubungan darah dan dapat dibuktikan dari sisi garis keturunannya. Kaum dipimpin oleh *mamak kapalo kaum* (paman pemimpin kaum) atau *mamak kapalo warih* (paman pemimpin waris) dengan gelar *datuak*.
- 4) Suku merupakan susunan masyarakat Minang yang terpenting, seperti yang tertuang dalam ungkapan adat “*nagari baampek suku*” artinya suku merupakan komponen penting dalam satu nagari yang tidak dapat dipisahkan dalam susunan masyarakat.

Pembagian hirarkhi di atas, jika dilihat dari perspektif jaringan hubungan masyarakat Minangkabau, secara bertingkat dapat dikelompokkan kepada enam tingkatan, yaitu: 1) *samande*, 2) *saparuik*, 3) *sanenek*, 4) *saniniak*, 5) *sakaum*, dan 6) *sasuku* (lihat gambar di bawah ini).<sup>260</sup>

---

<sup>259</sup>Marwan (edit), *Manajemen Suku...*, hal. 54.

<sup>260</sup>Semande menunjuk pada hubungan yang tercipta karena mereka dilahirkan dari seorang ibu yang sama. Seperut merupakan jaringan hubungan yang muncul karena sekelompok orang memiliki satu nenek yang sama. Senenek merujuk pada suatu jaringan hubungan yang timbul karena sekelompok orang mempunyai satu nenek buyut (*gaek*). Sementara seninik mencakup jaringan hubungan yang muncul dari kenyataan bahwa mereka berasal dari *niniak* yang sama. Sekaum adalah jaringan hubungan dari suku (marga/klan) yang sama dan dapat ditelusuri kaitan hubungan mereka. Sedangkan sesuku merupakan jaringan hubungan yang terbentuk karena memiliki satu suku (marga/klan) yang sama, namun kaitan hubungannya sudah sukar ditelusuri, misalnya sesama Caniago, namun berasal dari nagari yang berbeda.



Menurut Damsar cakupan ini dalam rangka mengukur tingkat keterikatan dalam budaya. Semakin kecil lingkaran, maka kohesif jaringan hubungan dan semakin tinggi pula kemungkinan akan terciptanya saling percaya.<sup>261</sup>

Dalam budaya Minangkabau, perkawinan bersifat eksogami artinya perkawinan harus keluar suku. Pada sistem perkawinan eksogami ini, tidak dibolehkan orang yang sesuku saling kawin-mengawini meskipun mereka sudah berkembang menjadi ratusan orang, karena masyarakat Minangkabau yang sesuku dianggap *badunsanak* atau bersaudara. Pada masyarakat Minangkabau terdapat prinsip eksogami suku atau eksogami kampung.<sup>262</sup> Seseorang yang ingin menikah dituntut untuk mencari pasangan di luar sukunya seperti anggota masyarakat yang mempunyai suku Caniago tidak boleh kawin sesama suku Caniago. Larangan kawin sesuku sudah merupakan ketentuan yang sudah diterima secara turun temurun di masyarakat yang disebut perkawinan pantang.

Larangan nikah *sasuku* di Minangkabau merupakan salah satu dari ketentuan sistem kekerabatan eksogami. Banyak daerah adat di Indonesia yang menganut perkawinan eksogami, seperti Alas, Tapanuli, Gayo, Sumatera Selatan, Buru, dan Seram,<sup>263</sup> yang masing-masingnya memiliki kekhasan yang tidak ditemukan di daerah lainnya. Semua daerah tersebut tidak mengenal suku yang ada di Minang.

<sup>261</sup>Damsar, et al, Konstruksi Sosial Budaya Minangkabau Atas Pasar, dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Juni 2016, Vol. 18 (1): 29-38, ISSN 1410-8356, hal. 34.

<sup>262</sup>Eksogami suku ialah keharusan seseorang mencari pasangan di luar sukunya, antara pasangan yang akan menikah harus mempunyai suku yang berbeda. Sedangkan eksogami kampung ialah keharusan seseorang mencari pasangan dengan suku satu sama lainnya berbeda dan salah satunya bertempat tinggal di luar kampung (tidak sekampung). Bahkan sudah ada yang memandang eksogami datuak.

<sup>263</sup>I.Nengah Lestawi, *Hukum Adat*, Surabaya: Paramita, 1999, hal.40-41.

Larangan nikah *sasuku* telah diterima masyarakat Minangkabau secara turun temurun dan dipandang sesuatu yang “benar” menurut pendapat orang Minang secara umum. Bahkan jika ada yang melakukan pernikahan tersebut, maka dipandang sebagai satu perbuatan tercela. Pertanyaannya apakah budaya larangan nikah *sasuku* dipandang bertentangan dengan syarak yang bersendikan kitabullah? Paling tidak masyarakat Minang menerima adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* di satu sisi dan juga menerima ketentuan larangan nikah *sasuku*.

Suku memiliki keterkaitan dengan pola kekerabatan di Minangkabau. Menurut Mochtar Naim, permasalahan yang seringkali muncul biasanya berkaitan dengan perkawinan *sasuku* dan pengaruhnya perkembangan suku terhadap pola kekerabatan Minangkabau.<sup>264</sup> Apabila suku dipahami dengan artian harfiah bahwa antara satu dengan yang lainnya adalah bertalian darah yang ditarik dari garis keturunan ibu, sehingga orang yang satu suku tersebut *badunsanak*. Berkaitan dengan ini, ternyata disebagian daerah, ada yang tidak mempersoalkan dan membolehkan nikah *sasuku* meskipun dalam satu nagari. Di nagari lain, juga ada aturan larangan nikah *sasuku* jika satu *payuang*, dan bahkan ada yang tidak melarang nikah *sasuku* selama tidak bertalian darah. Hal ini menunjukkan bahwa ketentuan larangan nikah *sasuku* sudah mulai direvisi dan bahkan sebagian aturannya dianulir dengan adanya ketentuan baru.

Di Nagari Ampang di Padang, dibolehkan nikah *sasuku* asalkan tidak berasal dari datuak yang sama. Alasan larangan perkawinan satu *datuak* dikarenakan semakin bertambahnya penduduk, adanya pengaruh hukum Islam dan juga dikarenakan masyarakat nagari ini mempunyai *raso, pareso, malu jo sopan* (rasa, perasaan, malu dan sopan) jika menikah dengan orang yang mempunyai *datuak* yang sama yang mereka anggap sebagai *dunsanak/saudara sendiri*.<sup>265</sup> Bahkan jika seseorang menikah satu mamak pun selama bukan termasuk *al-muharramat* berdasarkan nash, maka pernikahan tetap dibolehkan dengan syarat membayar denda dimana pihak laki-laki dipindahkan sukunya ke suku lain serta membayar seekor kambing yang disebutnya dengan istilah *saagam sagaram*.<sup>266</sup>

Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa ketentuan larangan nikah *sasuku* baik dalam bentuk luas maupun dalam kalangan terbatas, masih berlaku dan diterima oleh masyarakat. Bagi masyarakat yang melanggar akan dikenakan sanksi. Secara umum sanksi adat yang diberikan kepada pihak yang melanggar aturan nikah *sasuku* terdiri dari empat macam;

---

<sup>264</sup>Muchtar Naim..., *Merantau...*, hal. 13.

<sup>265</sup>Nola Putriyah p, *et.al*, Perkawinan Eksogami: Larangan Perkawinan Satu *Datuak* di Nagari Ampang Kuranji, Sumatera Barat, dalam *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 8, No. 2, 2015 M/1436 H, hal. 186.

<sup>266</sup>Nola Putriyah p, *et. al*, Perkawinan Eksogami: Larangan..., hal. 176.

- 1) Minta Maaf artinya setelah terbukti bersalah melanggar ketentuan adat yang berlaku maka dia diberi kesempatan meminta maaf dan berjanji tidak mengulangi lagi
- 2) *Baabu bajantiak* artinya setelah diperiksa terbukti melanggar ketentuan adat maka diberi sanksi
- 3) *Dibuang sapanjang adat* artinya setelah diusul dan diperiksa terbukti melanggar maka tersangka dibuang sepanjang adat dan dapat kembali lagi setelah memenuhi ketentuan adat yang ditetapkan secara bersama
- 4) *Dibuang di nagari* artinya dipadang tidak ada sama sekali di nagari bersangkutan dan tidak dibolehkan tinggal di nagari tersebut.<sup>267</sup>

Berbeda dengan pendapat di atas, menurut Hazairin, sistem perkawinan dan kewarisan di Minangkabau menyalahi prinsip-prinsip yang diatur dalam hukum Islam. Hal ini sesuai dengan penjelasan Al-Qur'an yang tercermin dalam surah an-Nisa'/4: 22-24.<sup>268</sup> Ayat di atas menyingkap larangan-larangan perkawinan dan tidak ditemukan larangan *cross and paralel cousin marriage*, yaitu perkawinan silang dan perkawinan antara saudara sepupu, yaitu perkawinan seorang laki-laki dengan anak wanita dari saudara ibunya.

Larangan perkawinan satu *datuak* ini mengandung beberapa hikmah, di antaranya: a), Mempererat tali silaturahmi. Seseorang yang mengikat diri dalam ikatan suci perkawinan berarti dia bukannya hanya terikat hubungan dengan pasangannya saja. Akan tetapi, dengan keluarga masing-masing pasangan. Dengan menyatunya dua insan yang berbeda *datuak* maka dapat mempererat tali silaturahmi. b) Memperluas keturunan. Bertemunya dua keluarga yang mempunyai *datuak* yang berbeda maka akan memperbanyak keturunan yang ada. Apabila perkawinan antara mempelai yang mempunyai *datuak* yang sama maka keturunannya juga tidak akan berkembang secara garis matrilineal, c) Menjaga keselamatan fisik anak keturunan. Alasan larangan perkawinan satu *datuak* ini salah satunya adalah untuk menghindari perkawinan dengan kerabat dekat. Seseorang yang menikah dengan kerabat dekatnya dikhawatirkan akan melahirkan keturunan yang lemah.<sup>269</sup>

Meskipun ketentuan larangan nikah *sasuku* telah banyak dilanggar khususnya generasi muda Minang, akan tetapi dalam persepsi masyarakat Minang dari Nagari Air Dingin Kabupaten Solok terdapat pandangan yang bervariasi. Ada empat persepsi masyarakat tentang orang yang menikahi wania *sasuku*; pertama perkawinan *sesuku* dianggap menikahi saudara sendiri. Kedua, perkawinan *sesuku* dianggap tidak mematuhi adat, ketiga,

---

<sup>267</sup>Azmi Djamarin, *et.al*, *Perbuatan dan Sanksi Adat yang masih Hidup dalam Hukum Adat Minangkabau*, Padang: t.tp, 1982, hal. 45-46.

<sup>268</sup><http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara> /16/01/12/o0tct6394-benarkah-pernikahan-dengan-sistem-matrilineal-dilarang-agama. Diakses pada 2 Februari 2018.

<sup>269</sup>Nola Putriyah p, dkk. *Perkawinan Eksogami: Larangan...*, hal. 183-184.

perkawinan sesuku dianggap sebagai perkawinan yang dilakukan oleh orang gila, keempat perkawinan sesuku dianggap sebagai bentuk perbuatan binatang, dan kelima, perkawinan sesuku dianggap tidak sopan.<sup>270</sup> Dari berbagai persepsi tersebut dapat dipahami bahwa masyarakat Minang memandang suku sebagai basis hidup berkeluarga dan masyarakat. Hal ini menjadi kesepakatan bersama dan *urf* yang diakui secara bersama.

Ketentuan suku di Minangkabau berdasarkan keturunan matrilineal merupakan ijtihad dari pendiri suku bangsa Minangkabau. Hidup bersuku pada dasarnya menjawab informasi Al-Qur'an bahwa Allah telah menciptakan manusia bersuku-suku dan berbangsa-bangsa (QS. 49: 13), dan perbedaan itu merupakan fitrah yang melekat dalam kehidupan setiap manusia (QS. 30: 21). Membentuk komunitas dalam bersuku merupakan perbuatan yang sesuai dengan syariat dan mempertahankan hidup bersuku merupakan anjuran agama. Larangan *nikah sasuku* di Minangkabau merupakan bagian dari *lokal genium* yang perlu dilestarikan meskipun sisi tertentu harus disesuaikan dengan bimbingan syariat.

---

<sup>270</sup>Zainal Arifin, Persepsi Masyarakat Tentang Perkawinan Sasuku di Nagari Air Dingin Kecamatan Lembag Gumanti Kabupaten Solok, *Prodi Pendidikan Sosiologi STKIP PGRI Sumatera Barat* (tidak diterbitkan).

## **BAB V**

### **PREFERENSI RELASI BUDAYA MINANG DAN AL-QUR'AN DALAM PERNIKAHAN ADAT**

Persoalan agama dan budaya adalah salah satu persoalan krusial yang melahirkan berbagai penilaian di kalangan masyarakat. Sebagian ada yang menganggap bahwa agama harus steril dari budaya sehingga agama dan budaya tidak bisa disatukan. Sebaliknya, sebagian lain melihat agama dapat berdialog dengan budaya serta memperhatikan beberapa hal dalam rangka menjaga kemurnian agama. Terlepas dari pendapat masing-masing kelompok di atas, secara *defakto* potret keberagamaan di Indonesia semakin menunjukkan suburnya pola inkulturasi bahkan sinkretisasi. Menurut Amin Abdullah indikasi terjadinya proses dialektika antara agama dan budaya, dalam Islam terlihat pada fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan.<sup>1</sup>

Islam dan adat budaya tidak saling mencakup, maksudnya agama Islam bukan bagian dari budaya atau sebaliknya. Karena keduanya berbeda walaupun antara agama Islam dan budaya bisa saja –bahkan harus- saling berhubungan dan bersentuhan dalam wilayah aktifitas manusia. Hasil sentuhan tersebut bisa melahirkan suatu adat budaya yang diwarnai agama Islam. Menurut Surdjo dialektika agama dan budaya lokal dapat dilihat dari beberapa varian persentuhan yaitu pertama pribumisasi, kedu negosiasi dan ketiga konflik.

---

<sup>1</sup>Amin Abdullah, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Jakarta: Muhammadiyah University Press, 2001, hal. iii.

Fenomena dialogis di atas secara empirik kelihatan tumbuh subur dalam tradisi keberagaman masyarakat muslim lokal terutama pada pola relasi antara nilai-nilai sosial budaya perkawinan mainstream Islam. Secara khusus di Nusantara, pola pernikahan menunjukkan adanya keunikan dan daya tarik tersendiri sebagai pembeda dari yang lainnya. Unik dalam arti adanya kompleksitas dan pluralitas ekspresi keberagaman yang bernuansa mistis, terutama dalam praktik perkawinan adat yang dianggap sakral, keramat maupun suci dan diyakini bahwa ritual itu sangat berpotensi memberikan berkah kepada siapa saja yang berniat mencari keutamaan dari upacara atau keyakinan mistis itu.

Praktik keberagaman kompromistik dan perpaduan dua hukum perkawinan antara lokal dan Islam, dalam realitasnya seringkali mengundang perdebatan serius di kalangan masyarakat muslim. Sebagian mengatakan bahwa perilaku seperti itu adalah bagian dari syirik, tahayyul, bahkan bid'ah karena dalam praktiknya mereka selalu meyakini adanya kekuatan mistis yang mengendalikan. Sebaliknya, ada yang memahami telah terjadi kompromistik sebagai satu keniscayaan dalam beragama. Islam dan kebudayaan dua hal yang berbeda dan memiliki sifat yang tidak sama. Islam bersifat membebaskan, sedangkan kebudayaan bersifat membelenggu.<sup>2</sup>

Keragaman ekspresi keberagaman di atas, baik yang muncul dari komunitas muslim lokal sendiri maupun dari subjektivitas penilaian keagamaan yang datang dari luar komunitasnya, pada hakikatnya menunjukkan adanya perbedaan cara pandang tarik-menarik pola relasi agama dan budaya.<sup>3</sup>

Bagi masyarakat komunal dengan pola perkawinan eksogami menimbulkan hubungan kekerabatan yang mempunyai daya ikat antar individu di luar jalur stelsel matrilineal dan sistem persukuan. Dapat juga dikatakan bahwa oleh hubungan kekerabatan menurut jalurnya akan sangat membangkitkan egosentrisme kesukuan. Namun, oleh karena hubungan kekerabatan akibat perkawinan itu dengan sendirinya dapat melenyapkan kebanggaan suku yang berlebih-lebihan, maka egosentris tidak dapat terjadi.

Prosesi penyatuan adat dan syarak merupakan bentuk koeksistensi adat dan Islam dilaksanakan dengan prinsip "Islam adalah dasar dan adat adalah operasional". Nilai-nilai Islam sebagai tonggak dijalankan dalam praktek adat. Prinsip ini sebagai legitimasi masyarakat Minangkabau untuk menjalankan ajaran adat dan Islam secara simultan. Paderi, meskipun secara substansial tidak berhasil merubah struktur sosial, kultural dan politik di

---

<sup>2</sup>Kontowidjoyo, "Islam dan Budaya Lokal, dalam *Jurnal Tajdid*, Edisi 1 Desember 1996, hal. 67.

<sup>3</sup>Roibin, "Agama dan Budaya: Relasi Konfrontatif atau Kompromistik?," dalam *jurnal Hukum dan Syari'ah*, Volume 1, No. 1, 2010, hal. 3.



Minangkabau bahkan tidak menyelesaikan konflik antara adat dan Islam.<sup>4</sup> Akan tetapi setidaknya gerakan Paderi mampu memperkuat Islam di Minang dan memasukkan sebagian ajaran Islam dalam tatalaksana kehidupan masyarakat adat Minang.<sup>5</sup> Pada bagian ini penulis ingin menyingkap relasi budaya Minang dengan Al-Qur'an, dengan menelisik sisi komparasi antara budaya pernikahan Minangkabau dan ketentuan yang ada dalam Al-Qur'an. Kedua ingin melihat relasi budaya Minang dan Al-Qur'an dari sisi nilai-nilai universalitas Al-Qur'an yang ada dalam pernikahan di Minang. Pada bagian terakhir penulis menyingkap tatapan *qur'anic culture* atas pernikahan adat di Minangkabau.

### A. Komparasi<sup>6</sup> Budaya Pernikahan Adat Minang Dengan Al-Qur'an

Memperbandingkan antara budaya Minang dengan Al-Qur'an merupakan satu hal yang amat sulit. Kesulitan paling mendasar adalah perbedaan dari sisi epistemologis. Al-Qur'an berasal dari Allah sementara budaya merupakan produk manusia berupa kreasi dan daya cipta. Akan tetapi jika ditarik garis batas antara agama dan kebudayaan maka garis batas tersebut adalah antara Tuhan dan manusia. Wilayah agama dan budaya itu pada dasarnya tidak statis, tetapi dinamis, sebab Tuhan dan manusia berhubungan secara dialogis, di mana manusia menjadi khalifah-Nya di bumi. Khalifah berarti pengganti Allah atau pemimpin bagi manusia yang

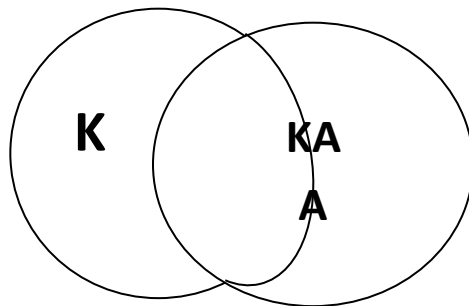
---

<sup>4</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 129; Usman Pelly, *Urbanisasi dan Adaptasi di Indonesia: Studi terhadap Etnik Minangkabau dan Batak Mandailing di Kota Medan*, Jakarta: LP3ES, 1998, hal. 31; Tsuyoski Kato, *Matrilinity and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 2006, hal. 92.

<sup>5</sup>Ikrar ABS-SBK mengikat golongan adat dan golongan Paderi yang mengakui eksistensi adat dan eksistensi agama Islam dalam pratana sosial. Kosensus adat dan Islam ini kemudian juga memperkokoh posisi balairung sebagai simbol penghulu dan masjid atau surau sebagai simbol syaikh atau ulama. Memfungsikan masjid secara mendalam dalam dibaca pada, Sidi Gazalba, *Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: PT al-Husna Zikra, 2001, hal. 314; Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994, hal. 20-21.

<sup>6</sup>Dalam teori penelitian dijelaskan bahwa penelitian komparasi pada dasarnya adalah penelitian yang berusaha untuk menemukan persamaan dan perbedaan tentang benda, orang, prosedur kerja, ide, kritik terhadap orang, kelompok. Dalam hal ini penulis ingin menemukan titik temu dan beda antara ide dan prosedur pernikahan dalam adat Minangkabau dengan ajaran Al-Qur'an. Penelitian komparatif bersifat "*expost facto*", artinya data yang dikumpulkan setelah peristiwa yang dipermasalahkan telah terjadi sehingga peneliti tidak bisa mengendalikan variabel bebas secara langsung karena perwujudan variabel tersebut telah terjadi. Menurut Suharsimi apabila dikaitkan dengan pendapat Van Dalen tentang jenis-jenis *interrelationship studies*, maka penelitian komparatif boleh jadi bisa dimaksudkan sebagai penelitian *causal comparative studies*, yang pada pokoknya ingin membandingkan dua atau tiga kejadian dengan melihat penyebabnya. Anas Sudijono, *Pengantar Statistik Pendidikan*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2010, hal. 274.

secara tidak langsung diamanahi Allah untuk memakmurkan alam, seperti komentar al-Maraghi.<sup>7</sup> Sejalan dengan itu, menurut Ibnu Kasir makna khalifah dalam konteks kehidupan adalah suatu kaum yang berfungsi sebagai pengganti bagi yang lain dari abad ke abad serta dari satu generasi ke generasi selanjutnya.<sup>8</sup> Sebagai wakil Allah seperti nabi dan rasul atau pemimpin manusia misalkan presiden diyakini akan melakukan sesuatu yang didasari akal dan hati nurani sehingga melahirkan budaya. Di sisi lain, sebagai makhluk religius, manusia akan mengerjakan sesuatu sesuai dengan keyakinan. Dalam tahapan ini, adakalanya antara agama dan kebudayaan menempati wilayah sendiri-sendiri, dan adakalanya keduanya berada dalam wilayah yang sama yaitu wilayah kebudayaan agama, seperti tergambar dalam bagan berikut ini:<sup>9</sup>



K = Kebudayaan

A = Agama

KA= Kebudayaan dan Agama

Jika satu budaya telah dihiasi dengan nilai-nilai agama dan telah terjadi pengintegrasian, maka pada saat itu agama dan kebudayaan telah bersatu. Satu hal yang bisa dihindari adalah terjadinya interaksi agama dan budaya. Ada beberapa kemungkinan model interaksi antara agama dan kebudayaan yaitu pertama agama mempengaruhi kebudayaan dalam pembentukannya. Nilainya adalah agama, tetapi simbolnya adalah kebudayaan, seperti shalat mempengaruhi bangunan kehidupan manusia. Kedua, kebudayaan dapat mempengaruhi simbol agama. Dalam hal ini kebudayaan Indonesia mempengaruhi Islam dengan pesantren dan kiai yang berasal dari padepokan dan pondok pesantren, dan ketiga, kebudayaan dapat menggantikan sitem

<sup>7</sup>Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi, Juz. I*, Beirut: Darul Fikri, 1421 H., hal. 47.

<sup>8</sup>Al-Imam Ibnu Kasir Ad-Dimasyqi, *Tafsîr Ibnu Katsîr, Juz.I*, Beirut: Darul Fikri, 1401 H, hal. 70.

<sup>9</sup>Musa Asy'ari, *Filsafat Islam Tentang Kebudayaan*, Yogyakarta: LESFI, 1999, hal. 76.

nilai dan simbol agama.<sup>10</sup> Dalam konteks relasi Islam dan budaya, maka memungkinkan agama dikalahkan oleh kebudayaan atau sebaliknya agama mengalahkan budaya, dan bisa jadi terjadi penyatuan tanpa harus meninggalkan salah satu dari keduanya.

Agama dan kebudayaan mempunyai dua persamaan, yaitu, keduanya adalah sistem nilai dan sistem simbol. Keduanya amat mudah terancam ditinggalkan setiap kali ada perubahan pada satu tatanan masyarakat. Agama, dalam perspektif ilmu-ilmu sosial adalah sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas, yang berperan besar dalam menjelaskan struktur tata normatif dan tata sosial serta memahami dan menafsirkan dunia sekitar. Sementara tradisi merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia (dalam masyarakat tertentu seperti di Minangkabau) yang berisi nilai-nilai dan pesan-pesan *religiusitas*, wawasan filosofis, dan kearifan lokal (*local wisdom*). Dalam tulisan ini penulis ingin melihat relasi budaya Minang dengan Al-Qur'an dari tiga sisi; sebelum akad nikah, prosesi akad nikah dan sesudah akad nikah.

### 1. Pra Akad Nikah

Dalam pandangan pakar hukum adat, perkawinan sebagai perilaku makhluk ciptaan Tuhan agar hidup di alam dunia ini berkembang biak.<sup>11</sup> Definisi di atas terkesan bahwa pernikahan hanya dari sisi pemuasan nafsu seksual semata. Berbeda dengan Wirjono, perkawinan merupakan hidup bersama seorang laki-laki dan perempuan yang memenuhi syarat-syarat yang terdapat dalam peraturan perundang-undangan.<sup>12</sup> Sejalan dengan itu, Sayuti Thalib menambahkan dengan pernyataan bahwa pernikahan merupakan suatu janji suci, kuat dan kokoh untuk hidup bersama secara sah antara seorang laki-laki dan perempuan membentuk keluarga kekal, santun menyantuni, kasih sayang, tenteram dan bahagia.<sup>13</sup>

Pernikahan dalam pandangan adat dilakukan antara laki-laki dan perempuan dalam rangka membentuk keluarga bahagia dengan memperhatikan ketentuan adat sebagai *blue print* keabsahan pernikahan. Penjabaran dari pengertian di atas, menurut Fiony ada 4 syarat yang harus dipenuhi seseorang ketika melangsungkan pernikahan di Minangkabau. Pertama, beragama Islam, kedua, calon mempelai tidak sedarah atau tidak berasal dari suku yang sama, kecuali pesukuan itu berasal dari nagari atau luhak yang lain, ketiga, calon mempelai dapat saling menghormati dan

---

<sup>10</sup>Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Essai-essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 196.

<sup>11</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan...*, hal. 1.

<sup>12</sup>R. Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, hal. 7.

<sup>13</sup>Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia-Berlaku Bagi Umat Islam*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 47.

menghargai orang tua dan keluarga kedua belah pihak, dan keempat calon suami (*marapulai*) harus sudah mempunyai sumber penghasilan untuk dapat menjamin kehidupan keluarganya. Jika seseorang melangsungkan perkawinan tanpa memenuhi semua syarat di atas maka perkawinannya disebut perkawinan sumbang.

Dari keempat syarat pernikahan dalam adat Minangkabau di atas, syarat nomor satu dan dua merupakan syarat mutlak. Setiap orang Minang wajib menjaga ketentuan itu dan menjalankannya sebagai aturan normatif yang baku. Sementara syarat ketiga dan keempat termasuk syarat relatif yang bisa jadi dipenuhi secara langsung atau terpenuhi ketiga proses dalam pernikahan.

Jika dibandingkan syarat pernikahan di atas dengan pernikahan menurut Al-Qur'an, maka ditemukan relasi positif antara keduanya meskipun ada beberapa hal yang belum sejalan secara sempurna.

Ketentuan nikah dengan orang yang memiliki agama yang sama dijelaskan Allah dalam banyak ayat. Sebaliknya Al-Qur'an melarang seseorang yang melangsungkan pernikahan dengan orang musyrik, sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 221:

لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبْتُمْ  
وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ

“Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu”

Berdasarkan ayat di atas, Allah melarang menikahi wanita musyrik dan menikahkannya dengan laki-laki musyrik. Menurut Wahbah, tidak boleh menikahkannya dan menikahi wanita musyrik yang bukan *kitâbiyah* secara mutlak.<sup>14</sup> Jika dalam budaya Minang larangan tersebut berkaitan dengan pemeliharaan identitas orang Minang yang beragama Islam sehingga perkawinan ini termasuk perkawinan pantang yang terlarang. Berbeda dengan Al-Qur'an, dimana ilat hukum adalah karena orang musyrik berkecenderungan mengajak manusia ke neraka (kebinasaan).

Perkawinan antar agama tidak direstui *sapanjang adaik* (sepanjang aturan adat) dan jika ada yang melanggarnya maka akan diberi sanksi berupa dibuang sepanjang adat. Sementara dalam ajaran agama Islam, perkawinan antar agama, pelakunya diceraikan dan berlaku hukum *fasakh* (dipisahkan).

Syarat kedua dalam pernikahan Minang adalah harus dengan orang yang berasal dari suku yang berbeda. Membahas suku di Minangkabau

<sup>14</sup>Wahbah Zuhailî, *Tafsir al-Munîr...*, Juz. II, hal. 291.

berarti mengkaji diri dan identitas Minang itu sendiri. Tidak ada orang Minang yang tidak memiliki suku dan tidak boleh orang Minang hidup tanpa dinaungi oleh suku tertentu. Jika ada seseorang atau beberapa orang yang tidak lagi memiliki saudara, maka budaya Minang menuntunnya agar bergabung (*malakok*) ke suku yang lain sampai batas waktu yang disepakati. Dalam konteks ini orang Minang tidak bisa memilih suku seperti tidak bisanya seseorang menentukan siapa ibu dan saudara kandungnya. Orang Minang menerima suku dari nenek moyang mereka masing-masing yang diistilahkan dengan *warih nan bajawek* (warisan yang diterima). Bagi sebagian orang Minang lebih hina disebut tidak bersuku daripada tidak mengamalkan agama Islam atau bahkan tidak beragama Islam.

Suku bagi masyarakat Minang berbeda dengan marga dalam masyarakat Batak, atau klan dalam suku bangsa lain. Suku di Minangkabau sama halnya dengan “garis keturunan” yang memiliki hubungan nasab. Pada awalnya diyakini bahwa orang Minang yang menetap di satu daerah membentuk satu suku tertentu. Dalam konteks ini wajar jika nama suku di Minang banyak dikaitkan dengan alam, seperti Jambak, Pisang, Sikumbang, Kutuanyia dan lain-lain.

Disebabkan jumlah masyarakat Minang telah semakin banyak dan sekalipun semakin berkembang maka ketentuan suku di Minangkabau semakin renggang dan suku tidak lagi dijadikan alat untuk menghambat pernikahan. Secara umum, menikahi wanita Minang dapat diklasifikasi kepada tiga kelompok yaitu:

- 1) menikah dengan orang yang tidak sesuku dan bukan *mahram*.
- 2) menikah dengan sesuku yang termasuk *mahram*.
- 3) menikah dengan sesuku yang bukan *mahram*.

Dari tiga kategori di atas, pernikahan dengan wanita yang tidak sesuku dan bukan *mahram* adalah pernikahan ideal. Baik menurut Islam maupun berdasarkan budaya Minangkabau. Bukankah salah satu perkawinan yang ideal di Minangkabau adalah kawin *ka bako* atau *ka anak mamak*<sup>15</sup>. Dari sisi ini tidak terjadi perbedaan antara adat Minang dengan syarak yang berlandaskan Al-Qur’an. Dalam budaya Minang, pola perkawinan seperti ini disebut perkawinan yang ideal karena dapat menjaga harta pusaka tinggi yang berada di tangan mamak yang diwarisi oleh kemenakannya yang juga sekaligus sebagai menantunya. Pola perkawinan seperti ini tidak bertentangan dengan ajaran Islam bahkan agama Islam mengakomodir sebagai ajaran yang dibenarkan.

Pernikahan dengan wanita sesuku yang termasuk bagian dari *al-muharramât* merupakan perbuatan tercela baik menurut agama Islam maupun

---

<sup>15</sup>Perkawinan ini disebut ideal karena di samping tidak bertentangan dengan Al-Qur’an, perkawinan seperti ini juga sesuai dengan misi utama suku yaitu menjaga harta pusaka yang tidak beralih ke pihak yang lain.

menurut adat Minangkabau. Jika terjadi pernikahan dengan orang yang memiliki suku yang sama dan termasuk bagian yang dilarang Al-Qur'an, maka disebut perkawinan terlarang.<sup>16</sup> Dalam budaya Minang tidak diberikan peluang menikahi orang yang sedarah, senasab atau orang-orang yang disebutkan sebagai wanita yang haram dinikahi. Dalam budaya Minang perkawinan seperti ini tidak saja dibatalkan bahkan pelakunya juga diberikan sanksi adat. Adat Minangkabau secara prinsip memiliki semangat yang sama dengan Al-Qur'an sehingga tidak berlebihan jika dikatakan ketentuan adat Minang bersendikan Al-Qur'an.

Sementara nikah dengan sesuku dan bukan *mahram*, terjadi perbedaan di kalangan pemuka adat dalam menentukan batasan larangan.<sup>17</sup> Satu hal yang pasti bahwa nikah *sasuku* yang bukan *mahram* tidak termasuk kedalam pernikahan terlarang, akan tetapi termasuk perkawinan pantang.<sup>18</sup> Jika terjadi perkawinan pantang ini, maka perkawinannya tetap dipandang sah dan tidak perlu membatalkan pernikahan. Akan tetapi pelakunya cukup dikenai denda sebagai bentuk "taubat" atas pernikahannya.

Ketentuan nikah *sasuku* sudah semakin diabaikan bahkan telah banyak yang tidak mengindahkan ketentuan ini. Hal ini berimplikasi terhadap ketentuan "larangan" nikah *sasuku* dalam masyarakat Minangkabau semakin tidak diperhatikan. Dari perspektif budaya, menurut Raudhah Thaib, perilaku seperti ini dapat merusak tatanan adat dan menghilangkan identitas budaya Minangkabau.<sup>19</sup> Identitas suku akan menjadi kabur dan budaya hidup berkelompok dalam semangat komunal semakin hilang. Salah satu contoh Nagari Kuranji Kota Padang Sumatera Barat yang membuat ketentuan larangan perkawinan yaitu: Pertama, *nikam bumi* ialah larangan melakukan

---

<sup>16</sup>Telah dibahas pada bagian jenis perkawinan di Minangkabau. Dalam budaya Minang, perkawinan terlarang dilandaskan kepada ketentuan larangan menikahi wanita, baik keharaman *muabbad* maupun *muaqqat*.

<sup>17</sup>Ada nagari (desa) yang membuat ketentuan larangan *nikah sasuku*, jika sama suku meskipun sudah berjauhan dan tidak saling mengenal dan memiliki kaitan dalam harta pusaka, ada yang mengharamkan jika sama kampung, sama jorong, sama *datuak* (pemimpin adat) dan bahkan ada yang melarang jika hanya senasab (seperti Islam).

<sup>18</sup>Analogi pantang dalam pernikahan di Minang sama dengan pantangan bagi orang yang sedang sakit. Jika dilanggar pantangannya maka berakibat sistem badan akan rusak meskipun ada solusi berupa obatnya. Perkawinan pantang di Minang, tidak berakibat pernikahan batal, akan tetapi pelakunya diberi sanksi sesuai dengan ketentuan adat.

<sup>19</sup>Menurut Puti Reno Raudhah Thaib, ketentuan adat tentang nikah *sasuku* merupakan warisan dari nenek moyang orang Minang dengan landasan dan alasan yang kuat terutama memperhatikan baik dan buruk, *maslahah* dan *mafsadah*. Secara prinsip larangan tersebut dalam rangka usaha preventif (pencegahan) bagi kemaslahatan dalam kehidupan orang Minang. *Kawin sasuku* dapat merusak struktur dalam keluarga luas di Minangkabau. Membuat struktur keluarga di rumah gadang menjadi rusak. <https://www.harianhaluan.com/news/detail/50263/identitas-minangkabau-terancam-hilang-karena-kawin-sasuku>, akses tanggal 2 Februari 2019.

perkawinan sebagaimana yang telah diatur agama Islam. Wanita yang dilarang untuk dinikahi di dalam agama Islam juga dilarang untuk dinikahi dalam aturan adat di nagari Ampang Kuranji. Baik itu wanita yang dilarang tersebut bersifat sementara atau selama-lamanya. Kedua, *cegak telu* ialah larangan melakukan perkawinan terhadap seseorang yang beda agama. Ketiga, *pecah pinggan* ialah perkawinan pantang yang merupakan larangan adat yakni larangan perkawinan satu suku.<sup>20</sup>

Larangan kelompok pertama dan kedua bersifat pasti dan tidak ada peluang membina akad nikah dengan calon pasangan. Se-nasab dan berbeda agama adalah pernikahan terlarang dalam budaya Minang. Kedua ketentuan ini sejalan dengan ajaran Islam. Jika ada yang melangsungkannya maka pernikahan wajib dibatalkan dan keduanya dipandang telah melanggar syariat Islam dan budaya Minang.

Berbeda dengan aturan *cegak pinggan*, bagi masyarakat Kuranji kota Padang, ketentuan larangan *nikah sasuku* hanya bagi orang yang berasal dari datuak yang sama. Jika memiliki suku yang sama meskipun berasal dari nagari yang sama maka pernikahannya tidak terlarang. Ini menunjukkan ketentuan larangan nikah *sasuku* di Minangkabau berada dalam tataran hukum adat yang dikenal dengan *raso jo pareso* dan bukan halal atau haram. Menurut penulis ketentuan larangan *nikah sasuku* agar hidup sebagai komunitas yang diikat dengan suku tetap terjaga sehingga keluarga diperluas dengan aturan suku.

Bahkan jika ada di antara anggota suku yang melangsungkan nikah dengan orang *sasuku* dari datuak yang sama selama tidak termasuk *al-muharramât* maka pernikahannya tetap sah dan pelakunya hanya membayar sanksi adat, seperti diusir dari kampung, atau bayar denda yang diistilahkan dengan “*tautang*” (terhutang). Kedua belah pihak yang melanggar aturan larangan nikah *sasuku* tersebut, diwajibkan membayar hutang berupa kambing *saasam sagaram*.<sup>21</sup>

Dalam Al-Qur'an telah disebutkan secara jelas orang yang haram dinikahi (*al-muharramât*),<sup>22</sup> sebagaimana dalam surat an-Nisa/4: 23.

<sup>20</sup>Nola Putriyah p, et al. Perkawinan Eksogami: Larangan Perkawinan Satu Datuak di Nagari Ampang Kuranji, Sumatera Barat, dalam *Jurnal Al-Ahwal* Vol. 8, No. 2, 2015 M/1436 H, hal. 181-182.

<sup>21</sup>*Saasam sagaram* (se-asam, se-garam) berarti memberikan masakan kambing kepada keluarga dan perangkat nagari dan bukan berupa satu ekor kambing yang utuh. Nola Putriyah p, dkk. Perkawinan Eksogami: Larangan Perkawinan Satu Datuak di Nagari Ampang Kuranji, Sumatera Barat..., hal. 183.

<sup>22</sup>*Al-muharramât* seasal kata dari *haram* yang berarti terlarang melakukannya. Menurut ulama ushul, *harâm* adalah tuntutan Allah untuk meninggalkannya, dengan tuntutan yang jelas pasti, sama saja baik yang mengharuskan itu *qath'iy* atau *zhanniy* atau pekerjaan yang diancam dengan hukuman. A. Djazuli, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 32; Imam al-Ghazali menyatakan haram itu

Disebabkan Al-Qur'an telah menyebutkan secara pasti orang-orangnya maka ketentuan *al-Muharramât* bersifat mengikat dan mutlak. Dalam konteks ini umat Islam dilarang melanggar ketentuan tersebut dan ketika terjadi pelanggaran, maka pelakunya dianggap melakukan dosa besar (maksiat). Al-Qur'an menjelaskan sikap ideal seorang mukmin adalah menerima ketentuan Allah dengan lapang dada betapapun sulitnya, sebagaimana dalam surat al-Ahzab/33:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا (36)

“Dan tiadalah bagi laki-laki yang mukmin dan tidak pula bagi perempuan yang mukminah, apabila Allah dan rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan-(tiadalah)- bagi mereka pilihan tentang urusan mereka. Barangsiapa yang mendurhakai Allah dan rasul-Nya maka sungguh dia telah sesat, kesesatan yang nyata”

Salah satu riwayat yang menjelaskan sebab turun ayat ini adalah kasus Zainab Ibn Jahs yang dipinang oleh rasul SAW untuk mantan anak, yakni Zaid bin Haritsah. Zainab pada mulanya menolak, demikian juga saudaranya Abdullah. Keduanya merasa memiliki garis keturunan terhormat dari suku Qurays, sedang status Zaid sebelum diadopsi Rasul SAW adalah seorang budak. Ada beberapa riwayat tentang sikap Zainab ketika itu, ada yang mengatakan bahwa Zainab meminta agar diberi waktu untuk istikharah.<sup>23</sup> Yang jelas ketika ayat ini turun, Zainab menerima pinangan rasulullah walau dengan berat hati.

Ketentuan larangan nikah *sasuku* di Minangkabau termasuk bagian dari ketentuan tambahan dalam persoalan pernikahan. Bagi sebagian kalangan, ketentuan ini merupakan perbuatan yang mengharamkan perbuatan halal dan ketentuan ini termasuk hal-hal yang dilarang agama, sebagaimana dalam surat al-Maidah/5: 87.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

---

merupakan tuntunan Allah untuk ditinggalkan melalui tuntutan yang pasti. Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mushtasyfâ*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladih, t.th, Jilid I, hal. 76. Ketentuan *al-Muharramât* bersifat pasti karena Al-Qur'an menunjukkan identitas manusia secara jelas, seperti ibu, nenek, anak, cucu, dan lainnya. menunjukkan banyak perempuan yang dilarang melangsungkan perkawinan dengannya. Ketentuan ini dalam rangka menjawab kebutuhan manusia untuk menyalurkan nafsunya kepada pihak yang tepat dan larangan baginya “menumpahkan airnya” ke tempat yang tidak sejalan dengan fitrahnya. Islam melarang perkawinan *incest* atau mengawini keluarga.

<sup>23</sup>Muhammad ath-Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Dar as-Sunun, t.th, Jilid. IX, hal. 26.



“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu haramkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.” (QS. al-Maidah: 87)

Ayat di atas turun berkenaan dengan beberapa orang sahabat yang keliru dalam memahami dan melaksanakan ajaran agama Islam. Mereka mengira untuk mendekati diri kepada Allah adalah dengan cara meninggalkan segala hal yang tercakup dalam perbuatan tersebut termasuk yang diharamkan Allah.<sup>24</sup> Ketentuan ini juga berlaku atas segala sesuatu yang dibolehkan Allah termasuk dalam hal menikahi orang-orang yang dibolehkan Allah. Jika Allah menghalalkan menikahi seseorang maka tidak tepat jika ada ketentuan tertentu yang melarang melangsungkan akad pernikahan dengannya. Pekerjaan ini termasuk yang dimurkai Allah karena dianggap telah membuat syari’at baru di luar syariat yang telah ditetapkan Allah.

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis berkesimpulan bahwa larangan *nikah sasuku* tidak dalam arti ketentuan halal dan haram yang termasuk hukum *taklifi*<sup>25</sup> yang harus dilaksanakan. Larangan *nikah sasuku* dibangun atas dasar *raso jo pareso* dan sumpah/kesepakatan dalam aturan baku para nenek moyang. Dalam hukum *warih nan bajawek* (warisan yang diterima) yang dijalankan dan *dituahi* (ditauhan) oleh penghulu/ninik mamak sekarang.

Larangan perkawinan *sasuku* merupakan adat yang diterima masyarakat Minang yang dalam tradisi fiqh disebut ‘*urf fi’li* yaitu kebiasaan yang berupa perbuatan. Kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat Minang ini merupakan ‘*urf khusus* yakni kebiasaan yang hanya dilakukan oleh masyarakat setempat.<sup>26</sup> Budaya Minang menerima ketentuan syariat berupa orang-orang yang haram dinikahi dengan menambah aturan khusus yaitu larangan nikah dengan orang sesuku.

Selain dari ketentuan di atas, budaya pernikahan Minangkabau membuat prosesi tambahan agar perkawinan terasa lebih agung dan mulia. Sebelum melangsungkan pernikahan ada beberapa prosesi yang secara umum dilaksanakan budaya Minangkabau. Prosesi awal dari pernikahan di Minang

<sup>24</sup>Tafsir Kemenag, surat al-Maidah: 87 (*data digital*)

<sup>25</sup>Hukum *taklifi* adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan. Menurut Jumhur ushul fiqh, terdiri dari *ijab, nadb, ibâhah, karâhah, dan at-tahrîm*. Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I...*, hal. 210-215.

<sup>26</sup>*Al-‘urf al-khas* merupakan lawan dari *al‘urf al-‘Am*, merupakan kebiasaan yang hanya berlaku pada komunitas tertentu di satu masyarakat, contoh di kalangan pedagang apabila terdapat cacat tertentu pada barang yang dibeli dapat dikembalikan barang tersebut. Menurut Zarqa’, ‘*urf* dalam bentuk ini tidak terhitung jumlahnya dan akan senantiasa berkembang sesuai dengan perubahan zaman dan kondisi masyarakat. Mustafa Ahmad az-Zarqa’, *al-Madkhal ‘alâ al-Fiqh al-‘Am*, Beirut: Dar al-Fikr, 1968, Jilid. II, hal. 848-849.

adalah *maresek*, *marosok*, atau *marisiak*.<sup>27</sup> *Maresek* berarti berkehendak untuk menikahkan anak atau kemenakan dengan pihak lain yang *diresek*. Tidak ada aturan baku yang mengikat dalam memulai aktivitas *maresek* ini. keluarga yang memulai *maresek* tidak dipandang sebagai pihak yang rendah dan hina, sebab pihak yang datang ke keluarga tertentu hanya sebatas bersilaturahmi dan memperkenalkan keluarganya ke keluarga yang dipandang tepat untuk dijodohkan.

Prosesi *maresek* sama dengan perintah *nazhar* (melihat) calon pasangan yang akan dinikahi dalam Islam. Keduanya, baik *nazhar* maupun *maresek* dilakukan dalam rangka mengenal lebih jauh kepribadian seseorang yang akan dijodohkan. Islam maupun Minang membolehkan melihat pasangan selama tidak melanggar kepatutan.

*Khitbah* sebagai *muqaddimah ziwâj* (prolog pernikahan) merupakan kegiatan upaya ke arah terjadinya hubungan perjodohan antara seorang pria dengan seorang wanita yang dapat dilakukan oleh orang yang berkehendak mencari pasangan atau melalui perantara yang dapat dipercaya. Dalam prakteknya, peminangan dapat dilakukan secara terang-terangan terhadap wanita yang masih sendiri.<sup>28</sup> Dalam Al-Qur'an ada isyarat peminangan terhadap wanita yang masih dalam masa *iddah* wafat ataupun *iddah talak ba'in* dilakukan dengan *kinayah* (sindiran) untuk menghormati perasaan wanita tersebut sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 235.<sup>29</sup>

Dalam ayat di atas Allah menjelaskan tentang kemungkinan boleh meng-*khitbah* wanita yang ditalak *bâin* oleh suami dan tidak memungkinkan kembali lagi karena suaminya telah meninggal dunia. Menurut an-Nasafi, ayat ini menjelaskan kemungkinan seorang menyampaikan maksud hati dengan bentuk kalimat sindiran yang bermakna melamar seorang wanita yang sedang berada dalam *iddah* kematian suami.<sup>30</sup> Ayat di atas tidak mengemukakan prosesi *khitbah* menurut Islam. Pemahaman yang dapat ditangkap dari ayat di atas adalah kebolehan melamar wanita yang tidak

<sup>27</sup>Perbedaan ketiga kata di atas, *meresek*, *marosok*, dan *marisiak* adalah perbedaan pengucapan saja dari daerah yang berbeda di Minangkabau, akan tetapi arti dan makna ketiganya sama.

<sup>28</sup>Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos, 1999, hal. 139; Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2007, hal. 49-50.

<sup>29</sup>Menyampaikan keinginan untuk menikahi wanita yang sedang berada dalam *iddah bain* merupakan bentuk *khitbah* secara halus dan sopan. Menurut Ibnu Katsir ada beberapa contoh kata yang dipergunakan untuk menyampaikan keinginan menikah dengan wanita yang secara prinsip belum boleh dipinang, seperti saya ingin menikah dengan wanita seperti engkau, semoga Allah menganugerahkan seorang wanita seperti engkau, dan kalimat yang sama dengan itu. Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn Katsir...*, Juz. I, hal. 369.

<sup>30</sup>Jamal al-Din al-Qasimiy, *Tafsir al-Qâsimiy*, Kairo: Dar al-Hadits, 2003, Jilid II, hal. 199.

berada dalam masa *iddah* secara terang-terangan. Selain ayat di atas tidak ditemukan ayat Al-Qur'an yang menyingkap persoalan dan hal ihwal *khitbah* dalam Islam.

*Khitbah* belum termasuk substansi pernikahan sehingga *khitbah* tidak memiliki konsekwensi seperti halnya pernikahan. Belum muncul hak dan kewajiban maka tidak halal saling memandang dan memegang, atau suatu tanda ikatan dari laki-laki kepada perempuan untuk dijadikan istri dikemudian hari dengan melalui prosesi keagamaan yang sudah umum berlaku di tengah-tengah masyarakat,<sup>31</sup> yaitu dari pihak keluarga pria datang kepada pihak keluarga wanita untuk mengadakan acara pinangan melalui musyawarah dan kesepakatan pada umumnya ditandai pemberian cincin atau benda berharga lainnya, dengan tujuan agar orang lain tidak bisa melamar selama masih terikat dengan pinangan tersebut.

Sama halnya di Minangkabau dikenal budaya *batimbang tando* (bertukar tanda). Sebagai satu proses yang berarti saling bertukar tanda yang dijadikan simbol pengikat perjanjian antara dua belah pihak. Kegiatan ini dilakukan pada saat terjadi pinangan. Pada umumnya, benda yang dipertukarkan dalam *batimbang tando* adalah barang berharga seperti keris, kain sutra, maupun emas. Jika terjadi satu kondisi yang tidak diinginkan seperti batalnya *tunangan* maka pihak yang membatalkan berkewajiban memberikan *tando* tersebut kepada pihak yang dibatalkan. Sebaliknya jika pernikahan dalam berjalan sesuai yang diharapkan maka *tando* yang diberikan itu akan dikembalikan sesudah *baralek*.

Jika dibandingkan dengan prosesi pernikahan dalam Islam, maka *batimbang tando* yang diadakan ketika *batunangan* sama dengan *khitbah* dalam Islam. Sementara benda yang diberikan ketika prosesi *khitbah* itu sebagai pengikat yang sifatnya kerelaan kedua belah pihak. Bukankah Nabi menyatakan bahwa setiap orang Islam diukur dari syarat yang mereka buat secara bersama:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ وَالصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ

Setelah melewati masa *khitbah* dan kedua belah pihak memantapkan hati untuk menjalin ikatan batin untuk melangsungkan pernikahan, prosesi inti yang diistilahkan dengan *mitsâqan ghalîdza* (4: 21)<sup>32</sup> yaitu melangsungkan akad pernikahan. Prosesi ini meskipun singkat, sederhana dan mudah, akan tetapi mengandung nilai kesakralan.

<sup>31</sup>Slamet Abidin, *Fiqh Munakahat 1*, Bandung: Pustaka Setia, 1999, hal. 41.

<sup>32</sup>وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا

“(bagaimana kamu akan mengambilnya kembali padahal sebagian kamu telah bergaul dengan yang lain sebagai suami istri, dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat)”

Spektrum di atas menggambarkan terjadinya inkulturasi nilai-nilai Islam terhadap budaya pernikahan adat di Minangkabau. Prosesi pernikahan di Minang lebih banyak merinci aturan normatif yang ada dalam Islam sehingga kesakralan pernikahan semakin kuat dan kokoh.

## 2. Akad Pernikahan

Prosesi akad nikah merupakan puncak dari peristiwa pernikahan. Disebabkan prosesi ini satu hal yang sangat sakral yang menghalalkan sesuatu yang haram, maka budaya Minang menyesuaikan ketentuan akad nikah dengan ajaran Islam.

Pelaksanaan akad nikah didasarkan atas unsur saling ridha atau suka sama suka. Oleh karena perasaan semacam merupakan hal yang sangat abstrak, maka sebagai perwujudan keabstrakan dari akad nikah ini adalah dengan adanya ijab kabul. Karena itulah, ijab dan kabul adalah unsur mendasar bagi keabsahan akad nikah. ijab diucapkan oleh wali sebagai pernyataan rela menyerahkan anak perempuannya kepada calon suami dari anaknya, sedangkan kabul diucapkan oleh calon suami sebagai pernyataan rela mempersunting calon istrinya. Lebih jauh lagi, ijab berarti menyerahkan amanah Allah kepada calon suami, dan kabul berarti sebagai lambang kerelaan menerima amanah Allah tersebut. Dengan adanya ijab kabul ini, maka akan menjadi halal sesuatu yang tadinya haram.

Dalam sebuah hadis Rasulullah saw bersabda bahwa dihalalkannya wanita sebagai istri, adalah dengan *kalimat Allah*. Makna kalimat Allah dalam hadis tersebut tidak lain ialah adanya ucapan ijab dan kabul itu sendiri.<sup>33</sup>

Dalam kajian fiqh, pola penyampaian akad nikah diikat dalam ketentuan berada dalam satu majelis. Al-Jaziri mengemukakan kesepakatan ulama mujtahid keharusan satu majelis dalam ijab dan kabul.<sup>34</sup> Dengan demikian apabila tidak bersatu antara majelis mengucapkan ijab dengan majelis mengucapkan kabulnya, maka akad nikah dianggap tidak sah. Dalam kalangan ulama terdapat dua pandangan tentang keharusan bersatu majelis dalam akad pernikahan; ada yang berpendapat harus berada dalam satu majelis dan pendapat lain boleh tidak satu majelis selama dipastikan keabsahan pengungkapan lafaznya.<sup>35</sup> Prosesi pengucapan lafaz akad nikah merupakan satu bentuk ungkapan dari seorang laki-laki yang akan menjadi calon suami dari seorang perempuan. Bukankah akad nikah memiliki ikatan

---

<sup>33</sup>Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 3.

<sup>34</sup>Abd. Ar-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'Ala Madzâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Ihya, t.th, hal. 20.

<sup>35</sup>Abd. Ar-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'Ala Mazahib al-Arba'ah...*, hal. 20.

yang amat kokoh yang dalam bahasa Al-Qur'an diistilahkan dengan *mitsâqan ghalîzha*.

Sebagai tindakan preventif, agar kedua belah pihak tidak mudah membatalkan pernikahan dan agar terjaga kemurnian akad pernikahan, maka akad nikah mesti saksi oleh beberapa orang yang adil dan wali dari pihak perempuan. Banyak ayat yang menceritakan tentang keberadaan wali dalam pernikahan seperti daam surat an-Nur/24: 32 tentang perintah kepada para wali agar mengawinkan orang yang berada dalam perwaliannya. Wali memiliki hak untuk melafazkan akad pernikahan sebagai tanda kewenangannya atas perempuan tersebut. Dalam Islam, wali yang memiliki kekuatan yang amat kokoh dan memiliki hak *ijbarî* disebut wali *mubir*.<sup>36</sup>

Dari sisi relasi budaya pernikahan Minang dengan Al-Qur'an ditemukan dominasi ajaran Islam atas akad pernikahan orang Minang. Prosesi ini merupakan prosesi pokok yang wajib diikuti oleh orang yang akan melangsungkan pernikahan, sementara adat istiadat sebagai tambahan dari prosesi di atas dipandang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an selama tidak mewajibkan aturan tambahan tersebut.

### 3. Pasca Akad Nikah

Sesudah terlaksana akad nikah sebagai puncak dari pernikahan, maka sebagai masyarakat yang menganut sistem kekerabatan matrilineal, banyak prosesi yang diatur sebagai bentuk tanda syukur atas terlaksananya akad pernikahan.

Sebagai tanda syukur atas kehalalan pergaulan laki-laki dan perempuan, *walîmah* (pesta) merupakan tuntunan agama yang perlu diperhatikan. Meskipun prosesi ini tidak bersifat wajib dan pada umumnya para ulama mengelompokkannya kepada sunnah. Al-Qur'an secara khusus tidak merinci syari'at *walîmah* meskipun ditemukan banyak riwayat yang menjelaskan urgensinya, seperti Nabi memerintahkan agar memberitahu pernikahan tersebut dalam bentuk *walimah*, sebagaimana perintah Nabi kepada Abdurrahman bin Auf "*adakanlah walimah sekalipun dengan seekor kambing*"<sup>37</sup>

Perintah mengadakan *walimah* berdasarkan hadits di atas, dalam rangka pemberitahuan bahwa telah terjadi akad pernikahan. Sama halnya dengan

---

<sup>36</sup>Di antara bentuk wilayah *ijbariyah* adalah perwalian yang harus diterima seseorang melalui pendelegasian syarak atau hakim seperti ayah, kakek dan hakim. Dalam pengertian inilah *wali mujbir* perlu dipahami. Tim Penulis, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ihtiar Baru van Hoeve, Jilid VI, hal. 134.

<sup>37</sup>أُولِمَ وَلُو بِشَاةٍ

Hadits ini terdapat dalam berbagai kitab hadits, diantaranya Kitab Shaih Bukhari Juz II, hal. 88, Juz. VII, hal. 5, 27, 30, Shahih Muslim, Juz IV, hal. 144, Sunan Abi Daud, Juz. III, hal. 328.

dalam Islam, dalam budaya Minang, *baralek* merupakan prosesi utama selain dari prosesi akad nikah. Biasanya dalam prosesi ini, segala instrumen adat ditampilkan sebagai tanda syukur seperti tari piring, silat, dan lainnya.

*Baralek* dan *basandiang duo* (bersanding berdua) di pelaminan merupakan tradisi Minang dalam rangka memberitahu kepada keluarga dan masyarakat luas bahwa telah terjadi akad pernikahan antara satu keluarga dengan keluarga lainnya. Ada masyarakat yang eforia pernikahan berkelebihan sehingga ada yang menggadai harta pusaka demi menjaga wibawa pesta dan memperlihatkan tanda syukur. Menurut Fioni tradisi *baralek gadang* di Minangkabau seringkali dilaksanakan secara mewah sehingga tidak tertutup kemungkinan ada keluarga yang *manggadai jo manjua* (menggadai dan menjual) harta pusaka, sehingga dalam pepatah Minang, keluarga itu disebut *kayo ditunjuak* (kaya hanya di tunjuk):

*Lah bakabau saribu jalang*

*Lah bapadi salumbuang ampo*

*Sawah banyak padi dek urang*

*Lai karambia sako pulo*

Ada kerbau tapi liar

Ada lumbung tak berisi

Sawah banyak tapi tergadai

Ada kelapa, tak berbuah<sup>38</sup>

Tidak ada perbedaan mendasar antara prosesi *baralek* di Minang dengan *walimah* dalam Islam. Baik Islam maupun Minang memandang pesta/*baralek* sebagai tanda syukur kepada Allah dan dilaksanakan berdasarkan kepatutan dan kesadaran pentingnya memberitahu pernikahan kepada pihak lain. *Baralek* di Minang identik dengan moment memperkuat silaturahmi dan seluruh keluarga menjadi pelaksana.

*Walimah* merupakan prosesi terakhir dalam pernikahan menurut Islam. Suami istri hidup berumah tangga dalam rangka mewujudkan kehidupan *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*. Kedua mempelai membentuk keluarga baru yang secara prinsip terlepas dari keluarga mereka berdua yang sudah ada sebelumnya. Sementara dalam budaya Minang, menutup prosesi pernikahan dengan *manjalang*. *Manjalang* lebih tepat disebut sebagai prosesi penutupan seluruh rangkaian acara pernikahan. Sebagai pengantin baru yang akan bergabung dengan keluarga istri yang disebut dengan *samando*<sup>39</sup> sehingga dibutuhkan prosesi pengenalan lebih intens dengan kedua keluarga.

---

<sup>38</sup> Fioni Sukmasari, *Traditional Wedding of Minangkabau...*, hal. 86.

<sup>39</sup> Kerabat *urang sumando* tetap berada dalam garis keluarganya yaitu melalui jalur garis ibunya. Ketika belangsung akad pernikahan, *sumando* sebagai “tamun agung” yang diberi kemuliaan sebagai bapak bagi anak-anaknya. Ketika keduanya melahirkan anak maka mereka juga membentuk keluarga meskipun sang ayah tidak merubah sukunya menjadi suku

Secara umum, prosesi pernikahan dalam Islam tidak ditemukan perbedaan dengan prosesi pernikahan di Minangkabau. Empat prosesi pernikahan dalam Islam diuraikan lebih terperinci menjadi tujuh prosesi dalam budaya Minangkabau. Dalam konteks ini telah terjadi islamisasi proses pernikahan dalam masyarakat Minang, dimana terjadi afiliasi sosial dan kultural para anggota masyarakat. Ketika masyarakat Minang menyelenggarakan kegiatan sosial keagamaan tersebut, secara langsung maupun tidak langsung mereka akan memasuki sebuah sistem sosial-keagamaan. Tradisi pernikahan tetap dipandang sah selama tidak melanggar ketentuan umum dalam pernikahan. Satu tradisi tidak lebih baik dari tradisi lain, karena utama atau tidaknya dilihat dari sisi penerimaan masyarakat atas tradisi tersebut.<sup>40</sup>

Sesuai dengan karakternya, Al-Qur'an menjelaskan satu persoalan secara umum dan bersifat universal, sedangkan hal-hal yang bersifat terperinci ditemukan dalam hadits dan ijtihad para ulama. Dalam Al-Qur'an tidak ditemukan prosesi pernikahan sesudah akad seperti *walimah*, *basandiang*, *manjalang* sebagaimana dalam budaya Minang. Disebabkan prosesi tersebut merupakan bagian dari urusan muamalah dan tidak termasuk bagian dari masalah *ta'abbudi*, maka budaya Minang membuat aturan tambahan agar lebih bijak dan mulia. Kebolehan membuat aturan tambahan itu sejalan dengan kaidah berikut ini:

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ إِلَّا بَأْحَةٍ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

“*hukum asal dari sesuatu (muamalah) adalah mubah sampai ada dalil yang melarangnya (memakruhkannya atau mengharamkannya)*”

Spektrum di atas mengisyaratkan bahwa tidak ditemukan budaya pernikahan di Minangkabau yang menyelisihi prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an. Pertanyaan selanjutnya adalah, dimana tempat tinggal suami isteri yang telah melangsungkan akad pernikahan?

Pola menetap pasca perkawinan (*post-marital residence*) merupakan satu persoalan mendasar yang menjadi perhatian antropolog. Menurut Murdock, pola residensi pasca perkawinan menggambarkan sebuah sistem organisasi sosial dalam keluarga seperti sistem kekerabatan dan distribusi kekuasaan dalam keluarga.<sup>41</sup> Secara umum, pola yang demikian oleh Fox

---

baru. Amri Marzali, Dapatkah Sistem Matrilineal Bertahan Hidup di Kota Metropolitan?... hal. 4.

<sup>40</sup>Tradisi (Bahasa Latin: *traditio*, diteruskan atau kebiasaan), dalam pengertian yang paling sederhana adalah sesuatu yang telah dilakukan sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama, yang terjadi berulang-ulang yang dilakukan secara disengaja. Oleh sebab itu tradisi dipandang baik oleh masyarakat yang melakukannya meskipun dalam pandangan orang lain termasuk tradisi yang menyimpang dan jelek. Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada Media Grup, 2007, hal. 69.

<sup>41</sup>G.P. Murdock, *Social Structure*, New York: Macmilan, 1949, hal. 221-222.

disebut dengan *main sequence kinship theory* (teori kekeluargaan rangkaian utama).<sup>42</sup> Maka dengan teori ini, pola dalam *post-marital residence* yang berbeda menghasilkan susunan kekerabatan dan pola kekuasaan yang berbeda. Pola residensi matrilineal selalu ditemukan dalam sistem kekerabatan matrilineal dan relasi kekuasaan yang bersifat matriarkat. Sebaliknya, pola residensi patrilineal selalu ditemukan dalam sistem kekerabatan patrilineal dan relasi kekuasaan yang bersifat patriarkat.

Di samping Minangkabau, Madura juga menerapkan sistem matrilineal meskipun masyarakatnya tidak menganut sistem matrilineal. Dalam konteks ini ditemukan perbedaan penerapan matrilineal Madura dari Minangkabau. Menurut Masthuriyah perkawinan di Madura menganut sistem bilateral, dengan pola penerapan bahwa dalam hal otoritas kepemimpinan di keluarga, laki-laki memiliki kendali penuh dalam tanggungjawab nafkah lahir batin meskipun dianggap tamu atau pendatang bagi keluarga perempuan (istri).<sup>43</sup> Hegemoni kuasa laki-laki atas perempuan di Madura tercermin pada pola hunian *tanian lanjheng*.<sup>44</sup>

Bagi masyarakat Minangkabau yang memiliki pola perkawinan matrilineal dengan garis kekerabatan matrilineal (berdasar pada garis ibu), maka pola residensi di Minang memperkuat sistem matriarkat terbatas. Artinya perempuan memiliki kekuasaan dalam ranah terbatas. Terkesan ada ketidakejalanannya antara prinsip dasar menyediakan tempat tinggal bagi istri dengan penerapan ajaran Islam. Pada posisi yang demikian, terkesan budaya Minang tidak mengakomodir ajaran Islam secara komprehensif. Bukankah dalam Islam, laki-laki dipandang sebagai pemimpin bagi perempuan dan bertanggung jawab memberikan nafkah lahir dan batin untuk kesejahteraan istri dan anak-anaknya termasuk tempat tinggal.

Dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, dikemukakan aturan tentang hak dan kewajiban suami istri, sebagaimana dalam pasal 30-34

<sup>42</sup>R Fox, *Kinship and Marriage*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1967, hal. 1227-1228.

<sup>43</sup> Masthuriyah Sa'dan, Tradisi Perkawinan Matrilineal Madura (Akulturasi Adat & Hukum Islam), dalam *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 14, No. 1, Januari - Juni 2016, hal. 129.

<sup>44</sup>Pola kompleks perumahan *tanian lanjheng* yang terdiri dari rumah tinggal (roma), musala (kobhung) dan kandang (kandeng) memiliki makna bahwa perempuan berada dalam kontrol orang tuanya. Bagi masyarakat Madura, *tanian lanjheng* merupakan pola penataan rumah permukiman masyarakat Madura (bagi masyarakat Madura Timur) atau kampung mejhi (bagi masyarakat Madura Barat). Bagi penghuninya, *tanian lanjheng* merupakan tempat pamolean, yaitu tempat untuk tujuan pulang dari bekerja, bepergian atau merantau. Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Perubahannya*, Yogyakarta: Pilar Media, 2007, hal. 101-102.



undang-undang perkawinan.<sup>45</sup> Suami istri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakkan rumah tangga yang menjadi sendi dasar dari susunan masyarakat. Oleh karena itu, mereka (suami istri) harus mempunyai tempat kediaman yang tetap yang ditentukan bersama, di samping mereka (suami istri) harus saling mencintai, hormat-menghormati dan saling memberi bantuan secara lahir dan batin. Suami sebagai kepala rumah tangga melindungi istrinya dan memberikan segala keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuan suami. Demikian pula istri dia wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya. Secara tegas dapat dikemukakan bahwa kedudukan suami istri seimbang dalam melakukan perbuatan hukum meskipun suami diakui sebagai kepala rumah tangga. Dalam konteks residensi pasca akad nikah, suami istri berhak menentukan secara tanpa intervensi dan pemaksaan dari pihak manapun juga.

Dalam Al-Qur'an ada beberapa isyarat tentang kewajiban suami untuk menyediakan tempat tinggal bagi istri dan anak-anaknya, sebagaimana dalam firman Allah dalam surat al-Baqarah/2:233:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada istrinya dengan cara ma'ruf” (QS. Al Baqarah: 233).

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa seorang suami berkewajiban memenuhi kebutuhan isteri sesuai dengan kemampuannya. Kata رِزْقُ dalam ayat di atas tidak saja berarti makanan, akan tetapi juga termasuk kebutuhan pokok lainnya seperti tempat tinggal. Menurut ash-Shabuniy, ayat ini mewajibkan bapak (suami) untuk memberikan nafkah kepada istri yang ditalak sesuai dengan standar yang dipakai dalam satu masyarakat agar dapat berjalan kehidupan dengan sempurna.<sup>46</sup> Suami berkewajiban memberi nafkah kepada istrinya baik ketika hidup dalam rumah tangga secara normal, maupun ketika telah terjadi perceraian. Penjelasan di atas sejalan dengan surat ath-Thalaq/65: 6:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ

“Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkannya”

Dua ayat di atas mengisyaratkan adanya kewajiban suami untuk menyediakan tempat tinggal untuk istrinya meskipun sudah ditalak dan

<sup>45</sup>R. Subekti dan R.Tjitrosudibyo, *Kitab Undang-undang hukum perdata dengan Tambahan Undang-Undang Pokok Agraria dan Undang-undang Perkawinan*, Cet.ke-18, Jakarta: Pradnya Paramita, 1984, hal. 547-548

<sup>46</sup>Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Shafwah al-Tafâsir*, Indonesia: Dar al-Kutub islamiy, 1999, Jilid I, hal. 150.

sedang berada dalam masa *iddah*.<sup>47</sup> Menyediakan tempat tinggal merupakan satu keniscayaan dan jika mengabaikan termasuk melakukan kesalahan.

Berbeda dengan ketentuan adat dalam masyarakat adat dimana tidak dijelaskan secara pasti ketentuan kewajiban menyediakan rumah sebagai tempat tinggal. Demikian pendapat R. Wirdjona Prodjodikoro.<sup>48</sup> Perkawinan eksogami yang dianut masyarakat Minang mengharuskan mencari jodoh di luar klan, suku, kerabat, atau etnisnya. Dalam pemakaian istilah eksogami di Minang terdapat pengertian yang *nisbi* (relatif). Menurut Koentjaraningrat jika seseorang dilarang kawin dengan saudara kandungnya maka disebut eksogami keluarga batih. Kalau orang dilarang kawin dengan semua orang yang mempunyai marga yang sama, disebut eksogami marga. Kalau orang dilarang kawin dengan orang yang berasal dari nagari yang sama, disebut eksogami nagari. Adat Minang menentukan bahwa orang Minang dilarang kawin dengan orang dari suku yang serumpun. Oleh karena garis keturunan di Minangkabau ditentukan menurut garis ibu, maka suku serumpun disini dimaksudkan serumpun<sup>49</sup> menurut garis ibu (eksogami matrilineal). Perkawinan eksogami matrilineal di Minang memiliki konsekuensi dimana, laki-laki harus pindah ke rumah perempuan dan laki-laki tinggal di rumah keluarga perempuan, yang disebut matrilineal. Pada umumnya, setelah menikah, kedua mempelai tidak tinggal di rumah mempelai pria atau rumah yang disediakan pria (suami), akan tetapi tinggal di rumah orang tua mempelai wanita. Suami pindah ke rumah istrinya dengan membawa segala harta miliknya sebagai penunjang dalam kehidupannya.

Berdasarkan uraian di atas, penulis berkesimpulan bahwa ditemukan titik temu pernikahan menurut Al-Qur'an dan budaya Minangkabau. Walaupun ada aturan tambahan seperti ketentuan "larangan" *nikah sasuku*, akan tetapi tidak membatalkan ketentuan *al-muharramat* dalam Islam dan tidak membuat ketentuan baru. Ketentuan *al-muharramat* berkaitan dengan halal dan haram sehingga jika ada yang melanggar maka pernikahannya wajib dibatalkan. Berbeda dengan orang yang melanggar ketentuan *nikah sasuku* maka pernikahannya tidak wajib dibatalkan. Walaupun ada yang tetap

---

<sup>47</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn al-Katsir*, Juz. VIII, hal. 152 (*Maktabah Syamilah*)

<sup>48</sup>Lili Rasjidi, *Hukum Perkawinan dan Perceraian di Malaysia dan Indonesia...*, hal. 127.

<sup>49</sup>Istilah *serumpun* tidak ditemukan terminologi yang sama di berbagai nagari yang ada di Minangkabau. Apakah *serumpun* sama dengan *samande*, *saparuik*, *sajurai*, *sasuku*, ataukah *sasuduik*. Bahkan dalam satu nagari, pengertian ini tidak sama, sehingga bisa membingungkan masyarakat dalam penentuan batasnya; bisa jadi *serumpun* disamakan dengan *sasuduik* yang berarti satu kelompok dari beberapa suku, seperti di nagari kubang di Luhak 50 Kota, istilah *Suduik nan 5*, terdiri dari 5 (lima) buah suku yaitu suku Jambak, suku Pitopang, suku Kutianyir, suku Salo dan suku Banuhampu. Kelima buah suku ini dianggap serumpun, sehingga antara kelima buah suku itu tidak boleh dilakukan perkawinan.

melangsungkan maka pernikahannya cukup membayar denda berdasarkan kesepakatan para pemangku adat.

Hal yang sama dengan prosesi pernikahan, dalam Islam, ada empat prosesi yang dilalui dalam pernikahan agar dapat melakukannya secara maksimal, mulai dari *nazhar* sampai *walimah*. Jika dibandingkan dengan tujuh prosesi pernikahan dalam adat Minang, maka ditemukan kesamaan. Dimana keempat ketentuan pernikahan dalam aturan pernikahan di Minangkabau diperinci menjadi tujuh proses pernikahan agar prosesnya lebih humanis dan menunjukkan kesantunan. Prosesi pernikahan Minang merupakan penafsiran atas proses pernikahan dalam Islam.

Berkaitan dengan tempat tinggal sesudah melangsungkan pernikahan bagi suami istri. Bagi masyarakat Minang yang menganut sistem eksogami, maka suami tinggal di rumah keluarga istri dan bukan istri pindah ke rumah yang disediakan suami. Adat Minangkabau tidak mewajibkan seorang suami pindah ke rumah orang tua atau ke rumah istri. Hanya saja dalam budaya matrilineal, seorang perempuan menyediakan tempat tinggal seorang laki-laki sebagai anggota keluarga baru yang disebut *samando*. Tidak ada larangan bagi seorang suami membentuk keluarga baru dan meninggalkan rumah orang tua istrinya, apakah membentuk keluarga kecil atau tinggal di rumah orang tua laki-laki.

Demikianlah bentuk komparasi antara pernikahan dalam sudut pandang budaya Minang dan Al-Qur'an. Secara prinsip tidak ada perbedaan mendasar antara ketentuan dalam Islam dan dalam budaya Minangkabau. Jika ditelisik lebih jauh, prosesi pernikahan dalam Islam secara umum terdiri dari empat kelompok yaitu *nazhar*, *khitbah*, *akad*, dan *walimah*. Dari keempat prosesi tersebut, Al-Qur'an menyingkap prinsip-prinsip dasar pernikahan seperti ketentuan orang yang boleh atau tidak boleh dinikahi, prinsip akad yang kokoh, metoda untuk mempertahankan pernikahan, dan lain-lain.

Untuk melihat perbandingan antara budaya Minangkabau dan Al-Qur'an (Islam) konteks pernikahan, dapat dipahami dari matrik berikut ini.

NO.	KETENTUAN	ISLAM	BUDAYA MINANG	KET.
1	Syarat Pernikahan	Beragama Islam, dan bukan bagian dari <i>al-muharramât</i>	Beragama Islam dan Bukan bagian dari <i>sasuku</i>	
2.	Rukun Perkawinan	Calon Suami, Wali, Saksi, dan Akad	Mengikuti ketentuan syariat	
3.	Prosesi Pernikahan (sebelum,	Ada 4 prosesi: <i>1. Nazhar</i> (melihat calon)	Ada 7 prosesi: <i>1. Maresek</i> <i>2. Batimbang Tando</i>	

	sedang dan sesudah akad nikah)	2. <i>Khitbah</i> 3. <i>Aqad Nikah</i> 4. <i>Walimah</i>	3. <i>Malam Bainai</i> 4. <i>Manjapuik Marapulai</i> 5. <i>Akad nikah</i> 6. <i>Basandiang pelaminan</i> 7. <i>Manjalang</i>	
4.	Tempat Tinggal sesudah akad nikah	Suami berkewajiban menyediakan tempat tinggal untuk istrinya	Suami mengunjungi rumah istri (perkawinan bersifat matrilokal)	

## B. Nilai-Nilai Universal Al-Qur'an Dalam Pernikahan Adat Minangkabau

### 1. Relasi Universalitas Al-Qur'an Dengan Budaya Lokal

Al-Quran merupakan kitab suci bagi umat Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk disampaikan kepada seluruh manusia dan berlaku sepanjang waktu. Risalah Nabi Muhammad SAW yang bersumber dari Al-Quran berbeda dari ajaran yang dibawa para nabi terdahulu. Ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad SAW bersifat universal, tidak mengenal batas-batas waktu, tempat, etnis dan berlaku sepanjang zaman serta di semua belahan bumi dan untuk semua umat manusia. Hal ini dijelaskan Allah SWT dalam surat Saba'/34: 28:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Tiada Kami mengutus Engkau (Muhammad), melainkan untuk seluruh umat manusia sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.*

Di lihat dari sisi *munasabah*, ayat sebelumnya menjelaskan tentang keesaan Allah dan menampik sembahkan kaum musyrik dan termasuk bagian dari penyimpangan. Sementara ayat ini menyatakan bahwa Allah SWT dan kemahakuasaan-Nya mengutus Nabi Muhammad SAW dengan membawa kitab suci yang mengandung kebenaran yang ditujukan kepada seluruh umat manusia. Menurut Ibnu Asyur, ayat ini menunjukkan tetapnya risalah Muhammad SAW dan keumuman risalah kepada seluruh umat manusia termasuk orang Yahudi. Hal ini dipahami dari kata *كَافَّةً* yang merupakan lafaz

umum yang berfungsi sebagai penjelas (keadaan) manusia yang dikecualikan dari keadaan sebelumnya.<sup>50</sup>

Kata كَافَّةً pada awalnya berarti menahan.<sup>51</sup> Atas dasar itu ada dua makna yang dikemukakan oleh para ulama dalam konteks ayat ini; Kami (Allah) tidak mengutus Nabi Muhammad SAW kecuali sebagai penghalang yang sangat kuat untuk membatasi manusia dari melakukan aneka kedurhakaan. Dalam konteks ini agama Islam berfungsi sebagai pencegah terjadinya kemaksiatan dari seseorang yang berkeinginan melakukannya.

Di sisi lain, ada ulama yang memahami kata كَافَّةً berarti semua. Kalimat itu berfungsi sebagai penjelas terhadap keadaan manusia yaitu semua manusia tanpa membatasi kepada manusia tertentu. Muhammad Ali ash-Shabuniy menyatakan bahwa Allah SWT tidak mengutus Nabi Muhammad SAW untuk orang Arab saja, akan tetapi diutus Allah kepada semua manusia.<sup>52</sup> Dengan demikian, kehadiran Nabi di dunia ini berfungsi sebagai pembimbing semua umat manusia, tanpa membedakan ras, golongan dan agama. Pemahaman di atas sejalan dengan firman Allah SWT dalam surat al-Anbiya'/21: 107 yang menjelaskan fungsi Nabi Muhammad SAW yang diutus membawa rahmat bagi sekalian alam:<sup>53</sup>

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan Kami tidak mengutusmu (Muhammad) kecuali (membawa) rahmat bagi sekalian alam”

Ayat di atas mengemukakan secara tegas tentang diutusnya Nabi Muhammad SAW untuk mendatangkan rahmat bagi sekalian alam semesta serta membawa kasih sayang secara sempurna kepada semua makhluk. Kata الْعَالَمِينَ merupakan jamak dari الْعَالَمِ yang menurut sebagian ulama berarti kumpulan sejenis makhluk Allah yang hidup, baik sempurna maupun terbatas, baik yang menerima risalah maupun yang menolaknya. Jadi ada alam manusia, alam malaikat, alam jin, alam hewan, dan alam tumbuh-tumbuhan. Semua itu memperoleh rahmat atas kehadiran Nabi Muhammad SAW membawa ajaran Islam.<sup>54</sup> Al-Maraghi menambahkan bahwa Nabi Muhammad SAW diutus Allah SWT untuk mendatangkan kemaslahatan bagi makhluk di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan itu tidak saja ditujukan bagi

<sup>50</sup>Muhammad ath-Thahir Ibn ‘Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: Dar Suhnun, t.th, Jilid. IX, hal. 198.

<sup>51</sup>Raghib Asfahaniy, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân...*, hal. 478.

<sup>52</sup>Muhammad Ali Ash Shabuniy, *Safwah Tafâsîr...*, juz. II, hal. 554.

<sup>53</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al Mishbah...*, Jilid X, hal. 621-622

<sup>54</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al Mishbah...*, Jilid VIII, hal. 134-135. Ayat ini meskipun pendek mengandung empat hal mendasar; 1) utusan Allah dalam hal ini Nabi Muhammad SAW, 2) yang mengutus beliau adalah Allah, 3) yang diutus kepada mereka (*alamin*), 4) risalah, yang semuanya mengisyaratkan sifat-sifatnya, yakni rahmat yang sifatnya sangat besar.

orang beriman saja, akan tetapi juga bagi orang kafir selama tidak menentang ajaran Islam.<sup>55</sup>

Sejalan dengan itu, Al-Qur'an juga diturunkan Allah SWT sebagai petunjuk bagi umat manusia, sebagaimana dalam surat al-Baqarah/2: 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ

“beberapa hari yang ditentukan itu ialah), bulan ramadhan, bulan yang didalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia...

Allah SWT mengingatkan bahwa Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam tidak hanya berfungsi sebagai *guiden* bagi umat Islam saja. Akan tetapi ditujukan untuk semua manusia. Kata *linnâs* dalam ayat di atas sebagai penunjuk bahwa Al-Qur'an tidak hanya ditujukan dimaksudkan untuk membimbing umat yang telah menerima ajaran Nabi Muhammad SAW. Akan tetapi untuk seluruh umat manusia tanpa batas. Uraian di atas menggambarkan keuniversalan Al-Qur'an dan agama Islam. Baik pengutusan Nabi Muhammad SAW maupun kitab suci Al-Qur'an yang berlaku untuk semua manusia.

Universalitas ajaran yang dibawa Nabi Muhammad SAW memiliki dua dimensi, universal dalam arti berlaku untuk setiap tempat tanpa mengenal batas-batas etnis dan universal dalam arti berlaku untuk setiap waktu tanpa adanya pembatasan. Hal ini membawa konsekwensi bahwa ajaran yang dibawa Nabi Muhammad SAW bersifat elastis, akomodatif dan fleksibel, sehingga dalam hal-hal tertentu ia dapat mengikuti perkembangan zaman dan memenuhi kebutuhan manusia. Sifat universalitas Al-Quran sebagai sumber ajaran Nabi Muhammad SAW menjadikannya sebagai penutup ajaran-ajaran para nabi terdahulu dan permanen sampai akhir zaman.

Ada kalangan yang memandang bahwa nilai keuniversalan itu dimaknai dengan keuniversalan cakupannya. Ayat Al-Qur'an mencakup segala sesuatu tanpa batas sebagaimana dalam surat Al-An'am/6: 38.<sup>56</sup> Bagi kalangan yang sependapat dengan keuniversalan Al-Qur'an dari sisi ini, maka mereka akan memaksakan pendapat untuk selalu merujuk kepada Al-Qur'an. Dalam catatan sejarah, kelompok Khawarij dipandang menganut pemahaman seperti ini. Pola pikir yang skripturalis ini, jika tidak disebut “bibliolatri”,<sup>57</sup> menghinggapi pemikir di abad ini karena teks menjadi sentral

<sup>55</sup>Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Jilid. VI Beirut: Dar al-Fikr, 2010, hal. 161.

<sup>56</sup>Dalam surat al-An'am/6: 38 dijelaskan tentang cakupan Al-Qur'an dimana Allah SWT menyatakan bahwa tidak satupun yang dilupakan Allah SWT dari Al-Qur'an.

مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

<sup>57</sup>Bibliolatri” secara harfiah bermakna “penyembahan Bibel”. Dalam pengertian sesungguhnya, istilah itu bermakna “pengagungan” kitab suci, atau dalam konteks pemahaman kitab suci, istilah itu lebih dekat dengan “skripturalisme” yang berlebihan. Abd.

yang seakan-akan, tanpa melihat konteks dan realitas, bisa sepenuhnya diproyeksi ke realitas sekarang yang kulturnya berbeda. Di era sekarang, pola pikir “universalitas” dalam pengertian sempit itu disegarkan kembali oleh Hizbut Tahrir, sebagai *Neo-Khariji* (khawarij baru), juga berargumentasi sama dan berslogan khilafah adalah solusi bagi semua persoalan sekarang.<sup>58</sup> Bagi Khawarij dan Hizbut Tahrir, universalitas Al-Qur’an merupakan keserba-mencakupkan kandungannya yang siap dirujuk bagi semua persoalan, sehingga tidak ada hak campur tangan manusia, meski Al-Qur’an sendiri turun dalam konteks historis-kultural spesifik masyarakat Arab dan meski manusia sekarang hidup dalam konteks yang berbeda.

Ide tentang ayat-ayat Al-Qur’an yang kandungannya universal bisa dilacak lebih awal pada sekitar abad ke-2 H/ke-8 M, melalui pembedaan yang dikemukakan oleh Ibn al-Muqaffa’ (w. 756 M) antara ayat-ayat dasar/fondasi (*âyat al-usûl*), yaitu ayat-ayat yang mengandung cakupan universal dan ayat-ayat spesifik (*âyat al-fusûl*), atau biasanya dikenal juga dengan ayat-ayat cabang (*âyat al-furû’*).<sup>59</sup> Pembedaan tersebut dielaborasi secara lebih mendalam oleh Abu Ishaq asy-Syatibi (w. 790 H), dalam karyanya, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm*. Prinsip-prinsip universal dibangunnya dengan bertolak dari *istiqrâ’* (induksi) atas ayat-ayat Al-Qur’an. Tidak semua ayat berbicara pada level yang sama, karena terdapat ayat-ayat mengatur prinsip-prinsip yang berlaku umum dan menjadi “payung” (*âyat al-kulliyât*) berbagai ketentuan spesifik hukum (*âyat al-juz’iyât*). *Âyat al-kulliyât* adalah ayat-ayat yang memuat ajaran prinsipil dan permanen (tidak bisa dianulir<sup>60</sup>) tentang perlindungan agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta yang turun sebagian besar di Makkah dan sebagian kecil turun di Madinah sebagai penyempurnaan, yang meliputi ayat-ayat *tawhîd*, prinsip-prinsip moral (*akhlâq*), dan beberapa ajaran fundamental lain seperti shalat.<sup>61</sup>

Nilai-nilai universalitas yang terkandung dalam Al-Qur’an membuka peluang, penerimaan ayat tersebut oleh budaya yang berkembang dan

Moqsith Ghazali (et. al), *Metodologi Studi al-Qur’an*, Jakarta: Gramedia, 2009, hal. 107. Dalam konteks Al-Qur’an, tidak ada bibliolatri sebagai penyembahan Al-Qur’an atau Injil dalam pengertian sebenarnya. Yang ada hanyalah keterikatan secara berlebihan dengan teks atau *nâs* kitab suci kata perkata, tanpa memahami sesungguhnya maksud sebenarnya, baik karena tidak memahami makna sesungguhnya suatu ungkapan atau karena tidak mempertimbangkan konteks (*siyâq*), dan tidak memahami juga realitas yang berbeda-beda, karena partikularitas dan lokalitas, yang menjadi sasaran penerapan pesan teks.

<sup>58</sup>Azyumardi Azra menyebut Hizbut Tahrir sebagai Neo-Khawarij karena keduanya sama-sama bercirikan fundamentalisme. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalis, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 18.

<sup>59</sup>Muhammad Kurdî ‘Alî, *Rasâ’il al-Bulaghâ*, Cairo: Mustafâal-Bâbi al-Halâbi, 1913, hal. 57.

<sup>60</sup>Abû Ishâq asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, (ed.) ‘Abdullâh Dirâz, Vol. 3, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th., hal. 338.

<sup>61</sup>Abû Ishâq asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât...*, Vol. 3 hal. 335-336.

masyarakat bervariasi. Al-Qur'an hadir untuk memperbaiki umat manusia secara universal tanpa latar belakang masyarakatnya.

Spektrum di atas menggambarkan keluasan ajaran Islam dan keuniversalan ajarannya yang disampaikan Nabi Muhammad SAW. Yang dimaksud dengan universal adalah petunjuk bagi semua manusia, Al-Qur'an diidealisasikan sebagai kitab suci yang relevan dalam berbagai konteks ruang dan waktu serta untuk seluruh umat manusia. Nilai universal yang dimaksud adalah nilai-nilai yang menyangkut semua hajat umat manusia meskipun tidak beragama Islam.

Paling tidak nilai universal yang dimaksud itu adalah egalitarianisme, musyawarah, keadilan, *ta'awun*, dan *tasammuh*.<sup>62</sup> Inilah hal-hal yang akan penulis ungkap dalam rangka mengukur sejauhmana nilai-nilai universal Al-Qur'an ditemukan dalam budaya pernikahan di Minangkabau.

## 2. Nilai Universal Al-Qur'an Dalam Pernikahan di Minangkabau

Perkawinan dalam perspektif kebudayaan manusia dipandang sebagai pengatur tingkah manusia yang berkaitan dengan kehidupan kelaminnya. Di samping sebagai pengatur perilaku seksualitas, perkawinan mempunyai berbagai fungsi dalam kehidupan masyarakat manusia yaitu, memberi perlindungan kepada anak-anak hasil perkawinan, memenuhi kebutuhan akan harta, gengsi, tetapi juga untuk memelihara hubungan baik dengan kelompok-kelompok kerabat tertentu.<sup>63</sup> Pernikahan dianggap fitrah setiap manusia dan berlaku secara universal baik dari sisi waktu maupun tempatnya.

Al-Qur'an sebagai landasan adat Minangkabau, sebagaimana terdapat dalam filosofi ABS-SBK, seharusnya ditemukan keserasiannya dengan budaya Minang. Dalam konteks pernikahan di Minangkabau, penulis ingin melihat relasi antara budaya pernikahan di Minangkabau dengan nilai-nilai universal yang terdapat dalam Al-Qur'an. Secara prinsip budaya Minang sejalan dengan nilai-nilai universal yang dibawa Al-Qur'an. Menarik ungkapan Rudolf Mrazek, sosiolog Belanda bahwa ada dua tipologi budaya Minang sebagai satu distingtif dari budaya-budaya lainnya, yakni dinamisme dan anti-parokialisme. Kedua karakter tersebut mampu melahirkan jiwa merdeka, kosmopolitan, egaliter, dan berpandangan luas. Hal ini berimplikasi terhadap semangat budaya merantau pada masyarakat Minangkabau.

---

<sup>62</sup>Islam adalah agama yang berkarakteristikan universal, dengan pandangan hidup (*weltanschauung*) mengenai persamaan, keadilan, *takaful*, kebebasan dan kehormatan serta memiliki konsep teosentrisme yang humanistik sebagai nilai inti (*core value*) dari seluruh ajaran Islam, dan karenanya menjadi tema peradaban Islam. Kuntowijoyo, *Paridigma Islam*, Mizan, cet. III, 1991, hal. 229.

<sup>63</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi Pokok -pokok Etnografi*, Jakarta: PT Renika Cipta, 2005, hal. 93.



Semangat untuk merubah nasib dengan mengejar ilmu dan kekayaan.<sup>64</sup> Bahkan sifat dinamisme itu melahirkan budaya yang *shâlih li kulli zamân wa makân*. Beberapa nilai universal Al-Qur'an dalam pernikahan adat di Minangkabau adalah:

#### a. Berporos Egalitarianisme

Kata egalita<sup>65</sup> ada yang mensinonimkannya dengan demokratis, dan ada juga yang menyamakan dengan persamaan.<sup>66</sup> Kedua makna tersebut (demokrasi dan persamaan) dapat dipahami sebagai kata yang mewakili egaliter, sebab orang yang berdemokrasi akan menyunjung kesamaan derajat dan tidak merendahkan pihak lain. Egalitarianisme dapat dipahami sebagai doktrin atau pandangan yang menyatakan bahwa manusia itu ditakdirkan memiliki sama derajat.<sup>67</sup>

Islam sangat menjunjung nilai kesamaan dan menolak segala bentuk diskriminasi. Nilai-nilai egalitarian, pluralistik, hak dan kewajiban individu, keadilan, kasih sayang, dan nilai musyawarah, serta nilai-nilai kemanusiaan lainnya yang merupakan substansi ajaran Islam adalah muatan-muatan nilai kesamaan.<sup>68</sup>

Banyak ayat yang menyingkap persoalan egaliter dalam kehidupan manusia. Islam tidak membedakan hak-hak yang dimiliki laki-laki maupun perempuan (QS. an-Nisa'/4: 32), hak-hak yang dimiliki seorang perempuan secara kualitatif seimbang dengan hak-hak yang dimiliki kaum laki-laki (QS. Ali Imran/3: 195), Allah SWT menjanjikan pahala yang sama kepada laki-laki dan perempuan dalam hal ibadah dan hidup kemasyarakatan (QS. al-Ahzab/33: 35), perintah menjaga moral secara bersama (QS. an-Nur/24: 30-31). Bahkan Allah SWT menciptakan manusia dalam berbagai identitas, laki-laki dan perempuan dan perbedaan hanya dari sisi kepatuhan kepada Allah SWT al-Hujurat/49: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)

<sup>64</sup><http://roezyhamdani.blogspot.com/p/suku-minangkabau.html>. Diakses tanggal 10 Oktober 2018.

<sup>65</sup>Merupakan kata sifat, yaitu seseorang yang percaya bahwa semua orang sederajat. John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993, hal. 208.

<sup>66</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2008, hal. 72, 102, 254, 463, 466, 445. Persamaan di sini yaitu keadaan *equality*, sosial and political; A. S. Hornby et. al, *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London: Oxford University Press, 1973, hal. 318.

<sup>67</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kedua*, Jakarta : Balai Pustaka, 1995, hal. 250.

<sup>68</sup>Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik, Refleksi Teologi Untuk Aksi dalam Keberagaman dan Pendidikan*, Yogyakarta : SI Press, 1994, hal. 77.

“wahai sekalian manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling bertaqwa di sisi Allah SWT adalah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi maha teliti”

Dalam ayat di atas Allah SWT menyeru dengan seruan yang bersifat umum yaitu kepada seluruh manusia. Allah SWT menjelaskan bahwa Dia telah menciptakan manusia dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, yaitu Nabi Adam dan Hawa atau dari sperma dan ovum. Penciptaan itu secara berkelanjutan akan menjadikan manusia hidup berkelompok berupa bangsa atau suku agar sekalian manusia saling mengenal, yakni perkenalan yang mengantar manusia untuk saling membantu serta saling melengkapi satu sama lain.<sup>69</sup> Ayat ini ditutup dengan penegasan tentang orang yang paling mulia dalam pandangan Allah; orang yang paling patuh kepada Allah dalam menjalankan perintah-Nya.<sup>70</sup>

Ayat di atas mengesankan bahwa semua manusia memiliki *equalitas* dari sisi kemanusiaan dan berbeda dari sisi kualitas ketaatan. Al-Qur'an mengapresiasi prinsip itu dan menolak semua bentuk dikriminasi dan ketidakadilan. Konsep *equalitas* dalam Al-Qur'an tergambar dalam dua hal; pertama, dalam pengertian umum yaitu penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang sama dan kedua orang harus mengetahui bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang setara dalam bidang sosial, ekonomi dan budaya dan perlakuan dalam masyarakat.

Masyarakat egaliter dalam Islam adalah masyarakat yang memandang sama semua makhluk. Dia tidak akan menjadikan makhluk sebagai “Tuhan” dan akan meninggikan Allah dalam posisi paling tinggi. Masyarakat egaliter akan menjadikan tauhid sebagai fondasi dan landasan utama dalam agama Islam. Ia menyatakan Allah bersifat transenden, unik dan tanpa sekutu. Masyarakat Islam merupakan cerminan dari keesaan Tuhan (tauhid). Bila kesatuan merupakan kenyataan mendasar esensi ketuhanan, maka ia mesti mewujudkan pula dalam konstruksi masyarakat manusia. Masyarakat tauhid tidak mentolerir pengkotakan, baik yang bersifat sosial, etnis, kesukuan, atau nasional maupun wewenang politik yang otonom dalam kaitan dengan tatanan keilahian. Kedaulatan mutlak tuhan akan tetap berlaku dan menguasai segala bentuk kehidupan individu maupun sosial.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup>Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Mesir: Musthafa Al-Babi Al-Halabi, 1394 H/ 1974 M, Juz XXVI, hal. 237.

<sup>70</sup>M. Quraish Shihab, *Al-Lubab: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-surah Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2012, hal. 13.

<sup>71</sup>Di antara tokoh Sunni, Sayyid Quthb (1906-1966 M) merupakan tokoh yang mengembangkan konsep *hakimiyah*; Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, Jakarta: PT

Dalam tafsir klasik, ada beberapa ayat dan kasus yang dipahami sebagai ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Di antara ayat yang disinyalir menyingkap ketidaksetaraan itu terdapat dalam surat an-Nisa'/4: 34. Bagi sebagian kalangan mufasir, ayat ini dijadikan pemetaan pekerjaan dan tanggungjawab. Perempuan bekerja di sektor domestik dan tak berhak berkecimpung dalam sektor publik. Ayat ini mengesankan adanya dominasi laki-laki atas perempuan tidak saja dalam rumah tangga, tetapi dalam segala segi kehidupan.<sup>72</sup> Agak sejalan dengan pendapat di atas, Hamka dan M. Quraish Shihab sama-sama menjelaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Sedangkan perbedaannya adalah pertimbangan Hamka menyatakan hal tersebut berdasarkan pada perbandingan dua banding satu bagian warisan laki-laki dan perempuan, kewajiban laki-laki membayar mahar, dan perintah kepada suami untuk memperlakukan dengan baik istrinya. Sedangkan pertimbangan M. Quraish Shihab adalah karena keistimewaan laki-laki, baik secara fisik maupun psikologis dan karena laki-laki telah membelanjakan hartanya untuk kepentingan perempuan.<sup>73</sup>

Berbeda dengan ilmuwan Islam, seperti Engineer berpendapat bahwa ayat di atas hendaknya dipahami sebagai bentuk deskripsi keadaan struktur dan norma sosial masyarakat pada saat itu dan bukan suatu norma ajaran.<sup>74</sup> Lebih jauh ayat di atas menyingkap superioritas laki-laki atas perempuan disebabkan dominasi kecerdasan personal, ketaatan beragama, kekuatan fisik dan kemampuan serba lebih dari perempuan.

Kata *qawâm* dalam ayat di atas merupakan kata kunci yang selalu dijadikan perdebatan. Menurut Engineer, makna kata *qawâm* laki-laki atas perempuan adalah Al-Qur'an hanya mengatakan laki-laki adalah *qawâm* dan tidak mengatakan bahwa laki-laki harus menjadi *qawâm*. Laki-laki adalah *qawâm* merupakan pernyataan kontekstual dan bukan normatif. Seandainya Al-Qur'an menghendaki bahwa laki-laki harus menjadi *qawâm*, tentu tidak

Serambi Ilmu Semesta, 1996, hal. 50. Sebagai seorang anggota partai dan seorang petani terhormat yang relatif berada, Quthb memiliki pemikiran mendasar dalam persoalan pemerintahan. Sayyid Quthb juga bergabung dengan gerakan Islam Ikhwanul Muslimin, dan menjadi salah seorang tokohnya yang berpengaruh. Waktu larangan terhadap Ikhwanul Muslimin dicabut 1951, ia terpilih sebagai anggota panitia pelaksana dan memimpin bagian dakwah.

<sup>72</sup>Ibnu Katsir menjelaskan bahwa laki-laki sebagai pemimpin, hakim, dan pendidik bagi perempuan. Ayat ini secara tegas menunjukkan akan kelebihan dan keutamaan laki-laki atas perempuan. Bahkan seorang perempuan tidak pantas menjadi pemimpin sebab membuka peluang terjadinya kehancuran, sebagaimana hadits rasul:

قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ" رواه البخاري

Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid II, hal. 292 (*maktabah Syamilah*).

<sup>73</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 299.

<sup>74</sup>Ali Asghar Engineer. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Bandung, 1994.

mengemukakan dengan bahasa normatif dan pastilah mengikat bagi semua perempuan pada semua zaman dan dalam semua keadaan.

Senada dengan dua penafsiran di atas, menurut pendapat Marnisi dan Hasan bahwa kata kunci dalam ayat di atas adalah *qawâm* yang dialih bahasakan secara bervariasi, seperti pelindung, pemelihara, berkuasa, memiliki keunggulan atas perempuan dan berdaulat atas perempuan. Kenyataan bahwa laki-laki adalah *qawâm* tidak berarti perempuan tidak bisa atau tidak boleh memberi nafkah untuk diri mereka sendiri, tetapi hanya karena mengingat beban berat yang dipikul karena kebanyakan perempuan harus melahirkan dan membesarkan anak. Mereka tidak harus memiliki kewajiban tambahan mencari nafkah pada waktu yang bersamaan.<sup>75</sup>

Terkait dengan hal tersebut, Syaltut dalam Shihab menjelaskan bahwa; tabiat kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan hampir dapat (dikatakan) sama. Allah SWT telah menganugerahkan kepada perempuan sebagaimana menganugerahkan kepada laki-laki potensi dan kemampuan yang cukup untuk memikul tanggung jawab dan menjadikan kedua jenis kelamin ini dapat melaksanakan aktifitas-aktifitas yang bersifat umum maupun khusus, karena itu hukum-hukum syariatpun meletakkan keduanya dalam satu kerangka.<sup>76</sup>

Sikap egaliter dalam keluarga masih menjadi kajian menarik bagi masyarakat khususnya bagi gerakan feminis. Banyaknya kajian ini didorong oleh keprihatinan terhadap kenyataan di dalam masyarakat yang beranggapan bahwa laki-laki lebih unggul dari perempuan dalam segala hal. Secara substansi, pernikahan merupakan salah satu cara untuk mengangkat derajat perempuan.

Ketika perempuan dipersandingkan dengan laki-laki yang dihimpun dalam perkawinan yang sah menurut agama, maka terbentuklah satu wadah baru dengan nama “keluarga” yang akan melahirkan generasi baru. Keluarga merupakan sub sistem dari masyarakat dan negara, yang memiliki struktur sosial serta sistem sendiri. Dalam keluarga, kehidupan seseorang dimulai dari perlindungan dengan nyaman kepada anak, seorang istri atau ibu melakukan tugas, mendapatkan haknya dan melakukan tugas-tugas keibuannya, seorang ayah atau suami memberikan kenyamanan, ketentraman, melakukan tugas-tugasnya sebagai kepala keluarga.

Banyak hal dimulai dari rumah, anak tumbuh dan berkembang, mengenal dirinya, ayah dan ibunya, belajar memahami segala sesuatu yang terjadi di sekitar lingkungannya termasuk mengenal berbagai perbedaan bahkan konflik yang terjadi. Al-Quran sendiri sebagai pedoman hidup umat Islam tidak membedakan manusia dalam hal ras, suku, ekonomi dan lain sebagainya. Di sisi lain terdapat beberapa ayat yang dapat dijadikan

---

<sup>75</sup>Fatimah Mernisi-Rifaat Hasan, *Setara Dihadapan Allah*, Yogyakarta: LSPPAYayasan Prakarsa, 1995, hal. 44.

<sup>76</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 299.

legitimasi perbedaan itu berdasarkan jenis kelamin, misalnya ayat tentang penciptaan perempuan, konsep kesaksian, kewarisan perempuan dan kepemimpinan dalam keluarga, yang seringkali ditafsirkan secara tekstual sehingga memosisikan perempuan dalam posisi kedua setelah laki-laki.

Masyarakat Minangkabau sering digambarkan sebagai masyarakat egaliter, artinya mereka memandang bahwa pada dasarnya setiap manusia adalah sama. Hal ini tergambar dari ungkapan dalam falsafah adat Minangkabau *tagak samo tinggi, duduk samo rendah* (berdiri sama tinggi, duduk sama rendah). Dengan sistem kekerabatan matrilineal, masyarakat Minang menjamin keberadaan perempuan bukanlah lebih rendah dari laki-laki, dan perempuan bukanlah *second clas* dalam menata kehidupan bersama.

Masyarakat Minangkabau memiliki filosofi bahwa pemimpin hanya ditinggikan satu ranting dan didahulukan satu langkah. Artinya seorang pemimpin haruslah dekat dengan masyarakat yang ia pimpin, dan seorang pemimpin harus siap untuk dikritik jika ia berbuat salah.<sup>77</sup> Dalam konsep seperti ini, Minangkabau tidak mengenal jenis pemimpin yang bersifat diktator dan totaliter. Selain itu konsep budaya Minangkabau yang terdiri dari republik-republik mini, dimana nagari-nagari sebagai sebuah wilayah otonom, memiliki kepala-kepala kaum yang merdeka. Mereka memiliki hak dan kewajiban yang sama, serta dipandang sejajar di tengah-tengah masyarakat.

Mentalitas egaliter yang tumbuhkembang dalam masyarakat Minang sejak lama telah terpola. Pola kehidupan seperti ini berpengaruh atas sikap masyarakat dalam menjalani kehidupan, seperti di sekolah-sekolah tidak biasa anak murid mencium tangan guru, di lembaga adat seringkali diperdebatkan hal-hal yang krusial yang menyentuh kehidupan masyarakat secara langsung. Dalam konteks ini ada yang berpendapat bahwa mentalitas egaliter tersebut berkontribusi dalam bidang politik, sosial, dan budaya. Bukankah tokoh nasional seperti Tan Malaka, Mohammad Hatta, Yusof Ishak, Tuanku Abdul Rahman, Sutan Sjahrir, Agus Salim, Assaat, Hamka, Mohammad Natsir, Muhammad Yamin, Abdul Halim dan lain-lain merupakan generasi emas yang lahir dari mentalitas egalitarianisme.<sup>78</sup>

Berbeda dengan masyarakat yang menganut sistem patrilineal, perempuan dipandang kurang tepat memegang kekuasaan tertentu karena perempuan diklaim tidak memiliki kemampuan seperti yang dimiliki laki-laki sehingga laki-laki dianggap mampu mendominasi kaum perempuan dalam segala segi. Pada saat yang sama seorang perempuan hanya diizinkan beraktifitas di ruang dan medan tertentu seperti di rumah dan di dapur karena dianggap tidak mampu mengambil keputusan di luar wilayahnya adalah

---

<sup>77</sup>Syamdani, *PRRI, Pemberontakan atau Bukan?*, Jakarta: Media Pressindo, 2008

<sup>78</sup>Audrey R. Kahin, *Rebellion to Integration, West Sumatra and the Indonesian Polity 1926-1998*, 2005.

performa subjugasi atau penundukan perempuan di bawah struktur kekuasaan laki-laki.<sup>79</sup>

Berbeda dengan sosio kultural Minangkabau, dimana perempuan diberikan kekuasaan dan wilayah tertentu yang tidak dimiliki laki-laki. Perempuan disebut dengan *bundo kanduang* dimana rumah gadang sebagai tempat tinggal keluarga secara komunal, hanya dikuasai perempuan dan kepemilikannya berada di tangan perempuan. Perempuan Minang pada posisi sentral, menjadi pemilik seluruh kekayaan, rumah, anak, suku bahkan kaum. Sebaliknya laki-laki ditempatkan pada posisi pelindung, pemelihara dan penjaga harta dari perempuan dan anak turunannya. Dalam siklus ini generasi Minangkabau lahir bersuku ibu (perempuan), bergelar mamak (garis matrilineal), memperlihatkan egaliternya suatu persenyawaan budaya dan syarak yang indah.

Jika dicermati prosesi pernikahan di Minangkabau, maka ditemukan penerapan sifat egaliter secara mendasar:

- 1) Pada umumnya, melamar dilakukan keluarga perempuan terutama bagi masyarakat yang memakai budaya *uang jamputan* seperti di Kabupaten Pariaman. Akan tetapi tidak tertutup kemungkinan keluarga laki-laki juga memungkinkan memulai peminangan. Lain halnya dengan masyarakat 50 Kota yang memakai adat *uang sasuduik*, biasanya pihak laki-laki yang melamar pihak perempuan. Akan jadi persoalan ketika calon mempelai laki-laki dari Pariaman sementara calon mempelai perempuan dari 50 Kota, terjadi perdebatan yang akhirnya disepakati yang memulai melamar.
- 2) Sesuai dengan ketentuan eksogami, sesudah melangsungkan akan pernikahan, suami harus pindah ke rumah isteri dan menetap di rumah tersebut. Ketika suami tinggal di rumah istri dan suami diposisikan sebagai tamu istimewa maka suami tidak dibebani berupa tanggungjawab melebihi tugas sebagai seorang tamu. Sebaliknya ketika suami meninggalkan rumah mertua dan membentuk keluarga baru, maka pihak keluarga perempuan juga tidak menuntut lebih dari keadaan menantunya.

Perempuan bagi orang Minang memiliki kehormatan tersendiri. Perempuan dapat bekerja di sektor publik dan tidak hanya mengerjakan pekerjaan domestik. Hal ini sejalan dengan Islam, bukankah dari perspektif historis, perempuan ikut serta memainkan peranan yang sangat strategis pada masa awal maupun pertumbuhan dan perkembangan Islam, baik dalam urusan domestik maupun publik. Ini dibuktikan antara lain melalui peran perempuan dalam membantu perjuangan Rasulullah saw seperti di medan

---

<sup>79</sup>Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, LSPPA, Yogyakarta, 2000, hal. 63.

perang. Shahabiyah yang terlibat dan mensupport perjuangan nabi dalam mensyiarkan agama Islam diantaranya; Khadijah, istri nabi yang sangat setia menghibahkan banyak harta bendanya untuk perjuangan Islam; Arwa' binti Abd al-Muthalib yang meminta anak laki-laknya agar membantu nabi dan memberi apa saja yang dimintanya; dan Ummu Syuraik yang telah membujuk perempuan Mekah secara diam-diam melakukan konversi dari agama pagan ke Islam.

Keadaan sosial budaya Minangkabau, menempatkan perempuan pada kedudukan terhormat. Kedudukan perempuan dalam keluarga Minangkabau dinamakan semarak kerabatnya (*sumarak kampuang*) atau hiasan nagari (*pamenan nagari*) dan persemaian desa yang berpagar (*pasamayan nagari nan bapaga*). Dengan *paga* itu dimaksudkan rumah adat yang tidak boleh ditinggal oleh perempuan. Setelah perkawinanpun rumah dan tanah keluarga dijaga dan dipegang oleh perempuan, dinamakan dengan *harato padusi* (harta perempuan).<sup>80</sup> Laki-laki hanya penanggungjawab dan kepemilikan berada di tangan perempuan secara turun temurun.

Kedudukan perempuan yang unik tidak saja pada level keluarga di Minangkabau. Dalam rapat kaum, pendapat perempuan besar diperhitungkan dan harta pusaka tidak dapat digadaikan tanpa bantuan pihak perempuan. Apabila kaum ingin menggadaikan, maka perempuan yang masih gadis dari kaum waris akan disuruh tampil, dengan maksud supaya ada saksi yang usianya masih panjang dan yang diandalkan bahkan giat mempertahankan hak-hak yang diperoleh. Jadi, dapat di lihat perempuan maju sebagai pembela *pusako*.<sup>81</sup> Dalam lingkungan keluarga Minangkabau, ada ibunda suku bersama, jika masih hidup yang diistilahkan dengan *bundo kanduang*. Bagaimanapun juga, jika harus dikeluarkan suara-suara di dalam urusan-urusan kekeluargaan, maka ibunda suku tetap merupakan kekuasaan tertinggi di dalam sebuah kaum. Begitupun mengenai perkawinan remaja laki-laki, yang paling penting pendapatnya ialah ibu suku yang masih hidup dan sesudah dia, serta perempuan-perempuan lainnya dalam kaum. Sistem matrilineal yang dipakai sebagai penarikan garis keturunan menurut garis

---

<sup>80</sup>Ada ketentuan adat tanah harta pusaka tinggi itu dapat digadaikan harus memenuhi salah satu syarat berikut: 1) Mayat tabujua di tengah rumah artinya tanah pusaka tinggi dapat digadaikan apabila untuk biaya pemakaman. 2). Rumah gadang katirisan artinya apabila rumah kaum (rumah gadang) perlu diperbaiki (renovasi). 3). Gaduh gadang alun balaki artinya untuk mengawinkan perempuan yang telah cukup dewasa yang kalau tidak dikawinkan dapat membuat malu kaumnya atau kepala suku. 4). Mambangkik batang tarandam artinya untuk menegakkan penghulu karena penghulu sebelumnya telah meninggal. A.A.Navis, *Alam Berkembang Menjadi Guru Adat Dan Kebudayaan Minangkabau...*, hal. 101.

<sup>81</sup>Maria Ulfah dan Ihromi Subadio, *Peranan dan Kedudukan Wanita Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983, hal. 18.

keturunan ibu membuat perempuan di dalam masyarakat Minangkabau semakin menduduki tempat yang khas.

### b. Musyawarah dalam Prosesi

Secara bahasa term *musyâwarah* yang berasal dari bahasa Arab (Al-Qur'an) *Syûra* dari kata sy-w-r (*syawara*) yang berarti *ibdâu syai wa idhzâruhu wa 'ardhuhu* (memulai sesuatu, menampakkan dan melebarkannya)<sup>82</sup> yang diibaratkan seperti mengeluarkan madu dari sarang lebah,<sup>83</sup> sehingga musyawarah hanya berlaku untuk sesuatu yang baik saja. Kata ini kemudian dipergunakan untuk segala sesuatu yang diambil atau dikeluarkan dari yang lain termasuk mengatakan atau mengajukan sesuatu<sup>84</sup> dan satu perkara yang dimusyawarahkan,<sup>85</sup> sehingga tercapai keputusan atas penyelesaian masalah.<sup>86</sup>

Menurut ajaran Islam, musyawarah merupakan cara terbaik untuk menemukan solusi dalam berbagai masalah sosial yang dihadapi. Tidak ada yang lebih indah dari duduk bersama saling memberikan pendapat untuk mencari solusi terbaik dari masalah yang dihadapi. Bukankah Nabi Muhammad SAW adalah orang yang amat rajin bermusyawarah dengan shahabatnya, sebagaimana pengakuan Abu Hurairah:

عن أبي هريرة قال ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم

“Dari Abi Hurairah r.a, dia berkata saya tidak melihat seorangpun yang lebih banyak bermusyawarah dengan shahabahnya melebihi rasulullah”<sup>87</sup>

Dalam Al-Qur'an ditemukan ayat yang menyingkap musyawarah berdasarkan kata *syûra* dan derivasinya terdapat dalam tiga surat. Ketiga

<sup>82</sup>Abi al-Husain Ahmad bin Faris, *Maqâyis al-Lughah*, Juz. III, t.t.: Dar al-Fikr, t.th., hal. 226.

<sup>83</sup>Jamaluddin Muhammad ibn Al-Manzhur, *Lisân al-Arabiy*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990, hal. 434.

<sup>84</sup>M.Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 469. Term musyawarah pada dasarnya hanya digunakan pada hal-hal yang baik dan bermanfaat, seperti madu, tidak saja manis, tetapi juga obat untuk berbagai penyakit dan sekaligus sebagai sumber kesehatan dan kekuatan.

<sup>85</sup>Al-Raghib al-Asfahaniy, *Mufradat Alfazh al-Qur'an...*, hal. 469; Luis Ma'luf menambahkan dengan ungkapan “majelis yang dibentuk untuk memperdengarkan saran dan ide sebagaimana mestinya dan terorganisir dalam aturan”, Luis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'A'lam*, Beirut: Dar al-Masyariq, 1986, hal. 408.

<sup>86</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989, hal. 603; Abd. Al-Hamid Ismail al-Anshariy, *Nizhâm al-Hukmi fi al-Islâm*, Qathar: Dar al-Qatharain al-Fajâr, 1985, hal. 45.

<sup>87</sup>Al-Tirmizi, *Jami al-Shahih- Sunan al-Tirmizi*, Juz. IV, t.tp: Mustafa al-babi al-Halabi, 1962, hal. 214.



surat tersebut sesuai dengan tertib turunnya adalah QS. asy-Syura/42: 38. QS. al-Baqarah/2: 233, dan Ali Imran/3: 159.

Salah satu corak masyarakat Islam yang disebutkan dalam Al-Qur'an adalah menjadikan *syûra* (musyawarah) sebagai cara untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi, sebagaimana firman Allah SWT dalam surat asy-Syura/42: 38:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

*“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.”*

Jika dihubungkan dengan ayat sebelumnya, dimana Allah menjelaskan kenikmatan ukhrawi yang akan diperoleh oleh orang yang menghindarkan diri dari perbuatan dosa besar. Ayat ini menerangkan bahwa kenikmatan ukhrawi yang lebih baik dan lebih kekal itu juga akan diperoleh oleh orang yang menerima dan mematuhi seruan Tuhan melalui para rasul dan wahyu-wahyu yang disampaikan kepada mereka dan orang yang mendirikan shalat, sebagai satu kewajiban yang diwajibkan kepada mereka, sedangkan urusan yang berkaitan dengan persoalan dunia dan kemaslahatan kehidupan mereka, diputuskan dengan musyawarah antara mereka. Muslim sejati bukanlah muslim otoriter, akan tetapi muslim sejati adalah muslim yang mampu menyelesaikan segala persoalan yang mereka hadapi secara musyawarah.

Musyawarah juga ditemukan dalam konteks berumah tangga, seperti dalam surat al-Baqarah/2: 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّرُ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا...

Ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya. Ahli warispun (berkewajiban) seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih dengan persetujuan dan permusyawaratan antara keduanya...

Ayat di atas memberikan bimbingan atas hubungan suami istri dalam mengambil keputusan terutama ketika menyelesaikan persoalan rumah tangga. Dalam konteks ayat ini, Allah menjelaskan persoalan keluarga dan

masalah anak, diantaranya menyapih. Al-Qur'an menuntun ayah dan ibu dituntun agar mencari solusi melalui musyawarah dari persoalan yang dihadapinya terutama berkaitan dengan anak.<sup>88</sup>

Dalam konteks kepemimpinan juga ditemukan ayat yang menjelaskan tentang musyawarah, sebagaimana dalam surat Ali Imran/3: 159:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

“dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah SWT. Sesungguhnya Allah SWT menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.”

Ayat di atas secara redaksional ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW agar memusyawarahkan persoalan tertentu dengan sahabatnya. Akan tetapi, ayat ini juga sebagai petunjuk bagi setiap muslim, khususnya kepada pemimpin agar bermusyawarah dengan masyarakatnya.<sup>89</sup>

Meskipun Al-Qur'an memerintahkan musyawarah, bahkan ada yang berpendapat wajib memusyawarahkan sesuatu dengan orang lain, meskipun ada juga yang menolak pendapat ini. Satu hal yang pasti bahwa Al-Qur'an tidak menetapkan bentuk musyawarah yang harus dilakukan dan tidak merinci model musyawarah terbaik. Dalam berbagai kesempatan Rasulullah SAW senantiasa memperlihatkan pola beliau bermusyawarah dengan para sahabatnya. Atas dasar ini Zafir al-Qasimi mengklasifikasi musyawarah yang dipraktikkan Rasulullah kepada dua bentuk. Pertama, musyawarah yang terjadi atas inisiatif Rasulullah SAW sendiri dan kedua, musyawarah yang terjadi atas permintaan sahabat.<sup>90</sup>

Minangkabau sebagai masyarakat adat yang memegang teguh prinsip hidup bersama dan memegang teguh prinsip menyelesaikan persoalan secara musyawarah. Hal ini dapat dipahami dari prinsip yang dijunjung tinggi secara bersama, sesuai dengan asas musyawarah *nan bajanjang naiak, nan batanggo turun* (yang berjenjang naik dan bertangga turun) dalam rangka menghasilkan kata sepakat ketika menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi. Di samping itu juga dikenal ungkapan *baiyo-batido* (ber-ya dan ber-tidak) yang menggambarkan adanya kesepakatan bersama untuk melakukan sesuatu. Dalam konteks ini tepat pernyataan Navis, bahwa Minangkabau merupakan negeri “kampung demokrasi” di dunia, kalau tidak

<sup>88</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 470.

<sup>89</sup>Dari sisi historisnya, ayat ini turun setelah perang Uhud. Pada perang Uhud Rasulullah keluar dari Madinah ke Uhud menuruti pendapat para sahabatnya. Sebelumnya beliau berpendapat untuk tetap tinggal di Madinah dan membela diri di Madinah. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, hal. 470.

<sup>90</sup>Istilah al-Qasimi untuk kedua bentuk tersebut ialah *syura nabiyyah* dan *syura salbiyyah*. Zafir al-Qasimi, *Nizam al-Hukm fi al-Syari'ah wa al-Tarikh*, Juz I, Beirut: Dar al-Nafais, 1973, hal. 67.

bisa dikatakan satu-satunya, bahkan demokrasi itu sendiri dilembagakan secara formal maupun informal oleh masyarakat pendukungnya. Sebut saja, umpamanya *tungku tigo sajarangan* adalah wujud kelembagaan itu yang didalamnya para elit tradisional Minangkabau dan para fungsionaris adat mengimplementasikan dalam kenyataan secara insidental dan bahkan secara berkala.

Begitu urgen dan strategisnya musyawarah dalam kehidupan masyarakat Minangkabau, dan dengannya pula kesepakatan yang didambakan bersama dapat dihasilkan, sehingga kesepakatan itu diibaratkan kepada alam *bulek aie ka pambuluah, bulek kato jo mupakat, bulek lah buliah digolongkan, pipiah lah buliah dilayangkan* (bulat air ke pembuluh, bulat kata ke mufakat, jika bulat bisa digolongkan, jika tipis bisa dilayangkan).

Kesepakatan itu sifatnya mengikat bagi semua, dan karenanya mereka lalu menjunjung tinggi dan mengagungkan kesepakatan itu dengan ungkapan “*rajo*”. Jadi, *nan rajo adolah kato mufakat*, seperti ungkapan:

*Kamanakan barajo ka mamak  
Mamak barajo ka pangulu  
Pangulu barajo ka nan bana  
Nan bana badiri sandirinyo  
Walaupun hinggak nan mancakam  
Kuku nan tajam tak baguno  
Bago mamagang tampuak alam  
Kato mufakat nan kuaso<sup>91</sup>*

Karena itulah menurut adat Minangkabau tidak ada manusia yang di-rajakan, tetapi raja adalah *kato mufakat* atau *kato saiyo* yang dikawal oleh kesepakatan melalui musyawarah. Meskipun di dalam gelar-gelar adat banyak yang bergelar raja (*rajo*), bahkan penghulu dan para datuk sekalipun, walau mereka memakai gelar *rajo*, akan tetapi mereka bukanlah raja dalam arti yang sebenarnya.

Di samping musyawarah, mentalitas demokratis juga tumbuh kembang di Minangkabau. Sikap demokratis pada masyarakat Minang disebabkan karena sistem pemerintahan Minangkabau terdiri dari banyak nagari yang otonom, dimana pengambilan keputusan haruslah berdasarkan pada musyawarah mufakat. Hal ini terdapat dalam pernyataan adat yang mengatakan bahwa bulat air karena pembuluh dan bulat kata karena mufakat. Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid pernah mengafirmasi adanya demokrasi Minang dalam budaya politik Indonesia. Sila keempat Pancasila

---

<sup>91</sup>Makna dari ungkapan di atas adalah Kemenakan mengikuti paman, paman mengikuti pangulu, pangulu mengikuti kebenaran dan kebenaran berdiri sendiri. Meskipun hinggap yang kokoh, tetap saja kuku tajam tidak berarti, betapapun luasnya kekuasaan, akan tetapi yang menentukan adalah mufakat

yang berbunyi *Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan* ditengarai berasal dari semangat demokrasi Minangkabau, yang mana rakyat/masyarakatnya hidup di tengah-tengah permusyawaratan yang terwakilkan.

Dalam konteks pernikahan, berdasarkan prosesi sejak dari awal sampai akhir pernikahan, mulai dari *maresek* sampai *baralek* dan pasca *baralek* secara umum selalu diputuskan melalui musyawarah. Bahkan *baralek* di Minangkabau terealisasi atas kesepakatan banyak pihak dalam pelaksanaannya. Dalam konteks ini prosesi pernikahan sejak awal membutuhkan waktu yang panjang sehingga semua keluarga dapat bertemu, bersilaturahmi, dan memutuskan secara bersama dalam *baralek*.

Dalam beberapa kasus seperti *batuka tando* (tanda pengikat) ketika peminangan, biasanya disepakati ketentuan melipat tanda bagi yang membatalkan *tunangan*. Jika ada pihak yang membatalkan pinangan maka tanda yang diberikan itu diserahkan kepada pihak yang dibatalkan sebagai kompensasi dari pembatalan janji.<sup>92</sup> Hal yang jika terjadi dalam hal pesta (*baralek*), prosesi penjemputan, bayar *uang jemputan* atau *uang sasuduik*, penentuan tempat atau waktu akad dan pesta pernikahan.

Penjelasan di atas mengisyaratkan prinsip-prinsip musyawarah dalam pernikahan di Minangkabau. Musyawarah selalu mencari mufakat untuk mendapatkan hasil yang bersih seperti madu yang keluar dari sarangnya. Kritik sosial di Minangkabau seperti kisah Siti Nurbaya dalam film Siti Nurbaya merupakan gambaran hilangnya demokrasi dan musyawarah dalam pernikahan. Satu prinsip yang penting dalam musyawarah dan demokrasi adalah *self esteem*. Perspektif ini menyatakan bahwa kunci penting toleransi terletak pada bagaimana mempersepsi diri dan orang lain. Perspektif positif terhadap diri sendiri dan orang lain akan menghasilkan toleransi yang baik, sementara perspektif negatif akan menghasilkan intoleransi. Implikasi perspektif ini adalah toleransi bisa tumbuh dan berkembang secara baik pada orang yang telah memahami realitas kemajemukan secara positif. Hal ini sejalan dengan konsep toleransi yang mengandaikan nilai bersama sehingga agama-agama yang berbeda dapat hidup berdampingan dengan damai.<sup>93</sup>

### c. Menciptakan Keadilan

Adil sudah menjadi bahasa umum dan dipahami oleh orang. Adil berasal dari bahasa Arab (عَدْلٌ - وَعَدْلًا - وَعَدْلًا - وَعَدْلًا). Kata '*adl* berarti

---

<sup>92</sup>Biasanya tanda ketika peminangan (*batunangan*) tersebut dititipkan di mamak masing-masing pihak dan mamak menyerahkan ke pihak yang dirugikan tanpa ikut campur kedua orang tua dan kedua mempelai.

<sup>93</sup>Zakiyuddin Baidhawiy, *Ambivalensi Agama: Konflik dan Nirkekerasan*, Yogyakarta: LESFI, 2002, hal. 17.

menetapkan hukum dengan benar<sup>94</sup> yang berarti *الْإِسْتِوَاءُ* (keadaan lurus atau sama) atau lawan dari kata *الْجَوْرُ* (curang atau kedzaliman) dan *الْإِعْوَجَاجُ* (kecenderungan atau condong), dan seimbang/moderat (*الْوَسْطُ*), dan membagi (*النَّصِيبُ*) (bagian satu sama dengan yang lain).<sup>95</sup>

Dengan demikian, adil dapat diartikan dengan memberikan sesuatu kepada seseorang yang menjadi haknya. Dalam makna lain, *adil* adalah memberikan sesuai dengan hak (proposional) atau menempatkan sesuatu pada tempatnya atau memberi pihak lain haknya melalui jalan yang terdekat.<sup>96</sup> Orang yang adil merupakan orang yang berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama dan bukan ukuran ganda. Persamaan merupakan makna asal kata adil, sehingga pelakunya tidak berpihak kepada salah seorang yang berselisih, akan tetapi berpihak kepada yang benar. Dengan demikian, ia melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-wenang.<sup>97</sup>

Al-Qur'an sangat banyak menyingkap fenomena keadilan sebagai satu bagian dari ajaran universal. Kata yang berakar dari *a-d-l* terungkap sebanyak 28 kali dalam 11 surat.<sup>98</sup> Di samping itu ada beberapa kata yang juga memiliki makna yang menunjukkan keadilan seperti *qasata* ditemukan sebanyak 15 kali.<sup>99</sup> Secara umum, adil dalam Al-Qur'an mengandung empat makna adil; pertama sama (QS. al-Nisa'/4: 3, 58 dan 129, al-Syura/ 42: 15, al-Ma'idah/5: 8, an-Nahl/16: 76, 90, dan al-Hujurat/49: 9). Kedua, seimbang (QS. al-Ma'idah/5: 95 dan al-Infitar/82:7). Ketiga, Perhatian terhadap hak individu dan memberikannya kepada pemiliknya, sebagaimana dalam surat al-An'am (6):152 yang artinya apabila kamu berkata, hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun dia adalah kerabatmu. Keempat, memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan yang terjadi. Artinya keadilan

<sup>94</sup>Ibnu Mandzur, *Lisan al-'Arab*, vol. 4, t.t: Dar al-Ma'arif, 1979, hal. 2838.

<sup>95</sup>Semua arti dari kata *al-'adl* diambil dari beberapa sumber kitab, di antaranya: Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya al-Razi, *Maqayis al-Lughah* juz IV, Mesir: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1906, hal. 200-201; Ahmad Warson Munawwir. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: Pustaka Progressif. 2002, hal. 971-972; Muhammad ibn Mukrim ibn Madzur, *Lisan al-'Arab* juz XI, CD ROM al-Maktabah al-Shamilah: Global Islamic Software, 1991-1997, hal. 426-430; Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari al-Khuwarizmi, *Asas al-Balaghah* juz I (CD ROM al-Maktabah al-Shamilah: Global Islamic Software, 1991-1997, hal. 302; Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal al-Qur'an*, Jilid V, Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi. 1967, hal. 118.

<sup>96</sup>Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, tt.: Dar al-Fikr, 1974, Jilid V, hal. 69.

<sup>97</sup>Muchlis M. Hanafi, et. Al (ed), *Hukum, Keadilan Dan Hak Asasi Manusia, Tafsir al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2010, hal. 2-3

<sup>98</sup>Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahrash li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hal. 550-551.

<sup>99</sup>Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Jakarta : Paramadina, 2002, hal. 369-373.

Allah pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya. Keadilan Allah mengandung konsekuensi bahwa Rahmat-Nya tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat menerimanya. Allah memiliki hak atas semua yang ada, sedangkan semua yang ada tidak memiliki sesuatu di sisi-Nya. Pengertian seperti ini dapat dilihat dalam surat Ali Imran (3):18 yang menunjukkan bahwa Allah adalah *Qâ'iman bil-qisth* (Dzat yang menegakkan keadilan).<sup>100</sup>

Keadilan dalam ajaran Islam tidak hanya merupakan dasar dari masyarakat muslim yang sejati. Dalam Islam, antara keimanan dan keadilan tidak terpisah. Orang yang imannya benar dan berfungsi dengan baik akan selalu berlaku adil terhadap sesamanya. Hal ini tergambar dengan sangat jelas. Keadilan adalah perbuatan yang paling dekat dengan taqwa, sebagaimana dalam surat al-Maidah/5: 8:

اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (8)

*“berlaku adillah, karena berlaku adil itu lebih dekat kepada taqwa dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan”*

Mendalamnya makna keadilan berdasarkan iman bisa dilihat dari kaitannya dengan amanah manusia untuk sesamanya. Khususnya amanat yang berkenaan dengan kekuasaan seorang pemimpin yang merupakan keniscayaan demi ketertiban tatanan kehidupan. Kekuasaan dan ketaatan adalah sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Namun, kekuasaan yang patut dan harus ditaati hanyalah yang mencerminkan rasa keadilan karena menjalankan amanat Tuhan.

Adapun hadis yang memerintahkan untuk bersikap adil atau mendorong untuk bersikap dengan keadilan dan menjadikannya sebagai bagian dari sifat-sifat kaum mukmin, di antaranya:

إِنَّ الْمُقْسَطِينَ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكُلْنَا يَدَيْهِ يَمِينِ الَّذِينَ يَعْدُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَاوَلُوا (رواه مسلم والنسائي وأحمد)  
*Orang-orang yang berbuat adil pada hari kiamat akan berdiri di mimbar-mimbar dari cahaya di sisi ar-Rahman, dan kedua tangan-Nya adalah kanan yaitu mereka yang berlaku adil dalam memberi putusan hukum dalam keluarga dan atas orang yang dipimpin. (diriwayatkan oleh Imam Muslim, al-Nasa'i, dan Ahmad dari Ibn 'Umar).<sup>101</sup>*

Ketidakadilan seseorang memiliki resiko berkepanjangan bagi pelakunya. Jika dimaknai meletakkan sesuatu pada tempatnya, maka keadilan harus dijalankan kepada siapapun termasuk kepada anak-anak sebagaimana hadits rasul;

اعْدِلُوا بَيْنَ آبْنَائِكُمْ اعْدِلُوا بَيْنَ آبْنَائِكُمْ (رواه النسائي)

<sup>100</sup>Muchlis M. Hanafi, et. Al (ed), *Hukum, Keadilan dan...* hal. 5.

<sup>101</sup>Imam Abi al-Husaini Muslim, *Shahih Muslim*, Juz II Beirut: Dar al-Fikr, t.th, hal. 187.

“Berlaku adillah di antara anak-anak kalian, Berlaku adillah di antara anak-anak kalian. (diriwayatkan oleh Imam al-Nasa’i dari Nu‘man ibn Bashir).<sup>102</sup>

Dalam konteks pernikahan Allah memerintahkan berlaku adil ketika terjadi poligami, sebagaimana dalam surat an-Nisa`/4: 3. Menurut Muhammad mutawalli asy-Sya’rawi, ‘adil yang dimaksudkan dalam ayat di atas adalah kewajiban memberikan bagian yang sama kepada para isteri (*al-qasâmah bi as-sawiyah*), baik dalam hal *al-makân* (tempat tinggal/rumah), *az-zamân* (waktu/giliran), *mata’ al-makân* (perhiasan/perabot rumah).<sup>103</sup> Bagian-bagian tersebut harus diberikan secara seimbang di antara para isteri, dan tidak boleh melebihkan antara satu isteri dengan yang lainnya. Berbeda dengan keadilan secara maknawi seperti kecenderungan dan cinta/kasih sayang bukan merupakan hal yang dituntut dari seorang suami yang berpoligami.<sup>104</sup> al-Dhahak menafsirkan *fa in khiftum anlâ ta’dilû* dengan *al-mujâma’ah* (menggauli) dan *al-hubb* (cinta/kasih sayang), *al-mail* (kecederungan hati), *al-’isyrah* (perlakuan/pergaulan) di antara 4 atau 3 atau 2 orang isteri.<sup>105</sup> Secara sederhana, keadilan yang dimaksud adalah sesuatu yang memungkinkan diusahakan manusia, seperti doa rasulullah SAW dalam munajatnya: *allahumma hazâ qasmî fî mâ amliku, fa la tuâkhiznî fî mâ lâ amliku*. (Ya Allah inilah pembagian giliran yang mampu aku penuhi dan janganlah Engkau mencela apa yang tidak mampu aku lakukan).<sup>106</sup>

Sistem keturunan matrilineal di Minang merupakan garansi atas keseimbangan perlakuan gender. Laki-laki dan perempuan memiliki wilayah “kekuasaan” masing-masing. Perempuan mendapatkan harta warisan pusaka tinggi dari orang tuanya, sementara laki-laki mendapat gelar kebesaran dari *mamak*. Dalam konteks ini diyakini terwujud keadilan seimbang dalam kehidupan bersama di Minangkabau. Perkawinan di Minang yang merupakan perkawinan antara dua keluarga. Kedua belah pihak keluarga berada pada posisi yang sama, pihak laki-laki maupun perempuan berada pada posisi yang seimbang dan sama.

Keadilan dalam perkawinan di Minangkabau dapat dilihat dari sisi penentuan hak dan kewajiban di antara pihak-pihak yang terlibat dalam pernikahan adat. Adil dalam makna meletakkan sesuatu pada tempatnya, tergambar mulai dari penentuan jodoh sampai penentuan *uang jemputan* atau

<sup>102</sup>Jalal al-Din al-Suyuti, *Sunan al-Nasa’i bi Sharh al-Suyuthi*, Juz V, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1930, hal. 262.

<sup>103</sup>Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafsîr Ayat al-Ahkâm*, Jilid. I, Kairo : Al-Maktabah al-Taufiqiyah, tt, hal. 364

<sup>104</sup>Wahbah Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-’Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj*, Juz. III, Beirut : Dar al-Fikr al Mu’asarah, tt . hal. 235

<sup>105</sup>Muhammad Syukri Ahmad al-Zawaiti (*muhaqqiq*), *Tafsîr al-Dhahhak*, Jilid I, Kairo : Dal al-Salam, 1999, hal. 273.

<sup>106</sup>Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Manar*, Jilid IV, Mesir: t.tp., 1947, hal. 348-349.

*uang hantaran*. Biasanya yang menentukan nilai uang yang dibawa atau diberikan kepada pihak yang berkepentingan, ditentukan sesudah musyawarah atas persetujuan dari datuk (mamak). Bagi masyarakat Luhak Agam mamak diposisikan sebagai pimpinan yang akan memutuskan hal-hal yang berkaitan dengan adat. Dalam wawancara penulis dengan ketua LKAAM Agam dijelaskan bahwa mamak di Minang adalah pemimpin yang diikuti ketika dia mampu berlaku adil, *mamak adia mamak di sambah, mamak zalim mamak disanggah* (paman yang adil, paman yang diikuti dan paman yang zalim, paman yang dibantah).

Pada hukum perkawinan adat Minangkabau dikenal istilah perkawinan *bajapuik*. Tradisi menjemput laki-laki yang hanya terdapat di daerah adat Minangkabau Pariaman dan sekitarnya. Perkawinan *bajapuik* ini juga merupakan adat nan diadatkan dalam lingkungan adat Minangkabau yaitu peraturan setempat yang telah diambil dengan kata mufakat ataupun kebiasaan yang berlaku umum dalam suatu nagari.<sup>107</sup> Tingkatan adat Minangkabau yang mengolongkan perkawinan *bajapuik* sebagai adat nan diadatkan mencerminkan bahwa perkawinan *bajapuik* ini hanya berlaku bagi masyarakat hukum adat Pariaman dan wilayah sekitar Pariaman, dalam pepatah Minangnya yaitu *lain padang lain belalang, lain lubuk lain ikannyo, cupak sapanjang batuang, Adat salingka nagari*.<sup>108</sup> Uang jempunan diputuskan secara bersama secara mufakat antara kedua belah pihak. Uang jempunan bukan sebagai pembeli calon pengantin laki-laki, akan tetapi uang itu dipandang sebagai bentuk pemuliaan bagi laki-laki serta secara seimbang laki-laki yang dinikahkan pakai uang jempunan juga akan memberikan balasan seimbang kepada keluarga yang memberinya. Uang tersebut bukan pemberian “cek kosong”, akan tetapi sebagai prolog agar laki-laki juga memberikan sesuatu kepada istrinya. Dari sisi ini terlihat keadilan adat Minangkabau.

#### d. *Ta'âwun* dalam Pelaksanaan

Di antara ajaran universal yang dibawa Al-Qur'an adalah perintah untuk saling tolong menolong (*ta'âwun*), sebagaimana dalam surat al-Maidah/5: 2:

تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

“Dan tolong-menolonglah kamu dalam kebajikan dan ketakwaan, dan janganlah tolong-menolong dalam dosa dan pelanggaran.”

<sup>107</sup> Amir Syarifudin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung, 1990, hal. 145.

<sup>108</sup> Makna dari pepatah itu adalah berbeda satu daerah, akan berbeda pula adat kebiasaa yang disepakati seluruh ninik mamak dan masyarakatnya. Amir Ms. *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, Jakarta: PT. Mutiara Sumber Wijaya, 1993, hal. 73.



Ayat di atas merupakan prinsip dasar dalam menjalin kerjasama dengan siapapun, selama tujuannya adalah kebajikan dan ketakwaan, sebagaimana pernyataan Quraish Shihab.<sup>109</sup> Sebaliknya, Islam juga memerintahkan untuk menjauhi saling tolong menolong dalam hal kemungkarannya dan kemasiatan. Ayat ini tidak memilah perintah tolong menolong dalam batasan agama, ras, golongan dan bangsa tertentu. Dalam konteks teologis, dapat dipahami bahwa pertolongan Allah akan datang kepada siapa saja yang mau memberikan pertolongan kepada orang lain, sebagaimana hadits rasul:

عن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم...والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه

“Dan Allah berada dalam pertolongan kepada seseorang selama orang itu menolong saudaranya lain”

Perintah tolong menolong dalam melakukan sesuatu yang bersifat positif mengisyaratkan bahwa manusia memiliki kekurangan dan keterbatasan sehingga membutuhkan kontribusi orang lain dalam menyempurnakan kekurangannya. Pertolongan yang diberikan seorang mukmin kepada saudaranya, pada hakikatnya menolong dirinya sendiri. Hal ini karena Allahpun akan menolongnya, baik di dunia maupun di akhirat selama hamba-Nya, diri sendiri dari berbagai kesusahan dunia dan akhirat. Orang yang suka menolong orang lain dijanjikan akan mendapatkan penggantinya sesuai perbuatannya, baik jangka pendek di dunia maupun jangka panjang di akhirat.<sup>110</sup>

Sifat tolong menolong yang melekat kepada manusia disebabkan fitrah dasar yang dimilikinya untuk hidup tergantung dengan orang lain. Menurut Mushthafa Al-Ghalayaini bahwa tolong menolong termasuk persoalan yang penting dilaksanakan oleh seluruh umat manusia secara bergantian, sebab tidak mungkin seseorang itu hidup sendiri-sendiri tanpa menggunakan cara pertukaran kepentingan dan kemanfaatan. Antara seseorang dengan yang lain tentu saling butuh-membutuhkan dan dari situlah timbul kesadaran untuk saling bantu-membantu.<sup>111</sup> Ada *blue print ta'awwun* yang ditentukan oleh Islam yaitu dalam rangka menjalankan kebaikan dan menjunjung tinggi ketaqwaan. Bukankah dengan saling tolong menolong akan memudahkan pekerjaan, mempercepat terealisasinya kebaikan, menampakan persatuan dan kesatuan.<sup>112</sup>

<sup>109</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, vol.3, hal. 14.

<sup>110</sup> Sohari dkk, *Hadis Tematik*, Jakarta: Diadit Media, 2006, hal. 207

<sup>111</sup> Mushthafa Al Ghalayini, *Bimbingan Menuju Ke Akhlak Luhur*, Semarang: CV Toha Putra, 1976, hal 223.

<sup>112</sup> Lajnah Pentashihan Mushaf Al-qur'an, *Tafsir Al-qur'an Tematik*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014, hal.43

Saling tolong menolong juga menyangkut berbagai macam hal, selama dalam hal kebaikan, walaupun yang meminta tolong musuh sendiri sebab dengan saling tolong menolong akan memudahkan pekerjaan, mempercepat terealisasinya kebaikan, menampakan persatuan dan kesatuan. Tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan adalah salah satu kewajiban umat muslim artinya seandainya harus menolong orang lain, maka harus dipastikan bahwa pertolongan itu menyangkut dengan ketakwaan.

Dalam konteks pernikahan, Islam memerintahkan para wali untuk mengawinkan orang yang masih sendirian, sebagaimana firman Allah SWT surah an-Nur, ayat 32:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak dari hamba sahaya kamu yang laki-laki dan hamba sahaya kamu yang perempuan.

Ayat ini merupakan perintah kepada para wali untuk menolong orang yang berada dalam perwaliannya untuk mencarikan jodoh. Menurut Quraish Shihab, ayat di atas menyatakan: Hai para wali, para penanggungjawab bahkan seluruh kaum muslimin: perhatikanlah siapa yang berada di sekeliling kamu dan kawinkanlah yakni bantulah agar dapat kawin orang-orang yang sendirian di antara kamu, agar mereka dapat hidup tenang dan terhindar dari perbuatan zina dan yang haram lainnya.<sup>113</sup> Selanjutnya, dalam tradisi Islam melangsungkan perkawinan yang diketahui secara umum dianggap sebagai sunnah.<sup>114</sup>

Orang Minangkabau dengan sistem kekerabatan matrilineal terkenal dengan semangat hidup bergotongroyong. Dalam praktek sehari-hari, banyak aktifitas yang dijalankan secara bersama seperti turun ka banda (memperbaiki irigasi), baburu babi (memberantas hama) tanaman, turun ke sawah dan memanen padi dengan tradisi manyarayo, sampai kepada acara perhelatan perkawinan. Hal itu terlihat dalam pepatah “Barek samo dipikue, Ringan samo dijinjiang, Ka bukik samo mandaki, Ka lurah samo manurun”.

Dalam kerja bersama itu segala resiko harus ditanggung bersama seperti dalam pepatah: “Tatungkuik sama makan tanah, tatilantang samo minum ambun, ka mudiak sa antak galah, ka hilie saranguah dayuang”.

Pernikahan di Minangkabau berbasiskan kebersamaan dan menjadinya sebagai tanggungjawab keluarga. Dalam kebudayaan Minang, tolong menolong dalam rangka penyelenggaraan perkawinan dianggap sebagai kewajiban sosial yang dilandasi dengan hukum adat. Baralek sebagai puncak

<sup>113</sup>M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, vol.3. Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 334.

<sup>114</sup>M. Ibrahim al-Kaisy, *Yang Pantas dan Patut bagi Seorang Muslim. Moral and Manner*, Jakarta: Srigunting, 2002, hal. 157.

dari ekspresi adat di Minangkabau terlaksana karena adanya kerjasama. *Maresek* terlaksana karena ada pihak yang diutus untuk menanyakan kesediaan pihak yang *diresek*, hal yang sama dengan *batunagan*, dan *manjalang*.

Kerjasama, gotong royong, *ta'awûn*, dan kebersamaan terbukti dalam acara *baralek gadang* orang Minang. Secara prinsip *baralek* (pesta) merupakan wadah bertemunya keluarga antara ipar dan besan, mamak dan kemenakan, adik dan kakak. Biasanya *baralek* yang memakan waktu yang panjang dikerjakan secara bersama-sama tanpa melibatkan pihak lain apalagi membayar orang untuk mengerjakan *aleknya*. Akan tetapi semangat ini semakin hari semakin hilang sehingga sudah ditemukan *baralek* ala Prancis, Jerman dan ala lainnya yang tidak berbasis kebersamaan.

Demikianlah beberapa point penting dalam melihat relasi Al-Qur'an dengan budaya pernikahan di Minangkabau. Secara prinsip nilai-nilai universal Al-Qur'an yang penulis kemukakan di atas merupakan bentuk nyata bahwa Al-Qur'an hidup di tengah-tengah masyarakat Minangkabau. dari sisi ini penulis berpendapat bahwa budaya Minang memiliki relasi positif dengan nilai-nilai yang dibawa Al-Qur'an.

Spektrum di atas menggambarkan pola kehidupan masyarakat tradisional Minangkabau yang memiliki filosofi dan pandangan hidup (*weltansehaung*) yang mengandung nilai-nilai global yang langgeng *tak lekang oleh panas dan tak lapuk oleh hujan*. Melalui pepatah petitihi serta pantun pribahasa itu, orang akan menemukan sejumlah prinsip dasar kehidupan yang ditemukan sejalan dengan nilai universal yang dikandung Al-Qur'an. Adat Minangkabau memiliki relasi dengan Al-Qur'an sebagai kitab suci. Terjadi satu jalinan harmonis antara ajaran Islam dengan budaya Minang.

Dengan pendekatan dialektik tesis-antitesis dan sintesisnya, masyarakat dan kebudayaan Minangkabau telah memadu ketiga unsur budaya itu, seperti yang dipusakakan oleh masyarakat Minang. Sejumlah ciri budaya yang lekat dengan nama Minangkabau adalah demokratis, terbuka, resiprokal (timbal balik), egaliter, sentrifugal, kompetitif, kooperatis, dan mengakomodasi konflik. Setelah itu meletakkan "*nan bana*" (yang benar) sebagai raja dan hukum tertinggi. Raja yang sesungguhnya dalam kebudayaan Minangkabau bukanlah orang, melainkan "hukum yang benar itu" suatu hukum yang di atasnya tidak lain adalah kitabullah (Al-Qur'an). Hal ini dikaitkan dengan identitas utama kebudayaan Minangkabau yang bercorak islami "*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*" (ABS-SBK).

Budaya Minangkabau adalah kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat Minangkabau dan berkembang di seluruh kawasan berikut daerah perantauan Minangkabau. jika dimaknai budaya sebagai salah satu dari dua kebudayaan besar di Nusantara yang sangat menonjol dan berpengaruh, maka

amat wajar budaya Minang memiliki identitas tertentu. Budaya Minang memiliki sifat egaliter, demokratis, dan sintetik, yang menjadi anti-tesis bagi kebudayaan budaya Jawa yang bersifat feodal dan sinkretik.<sup>115</sup>

### **C. *Qur'anic Culture* Dalam Budaya Pernikahan di Minangkabau**

Istilah *qur'anic culture* muncul karena dialektika Al-Qur'an dengan budaya masyarakat yang ditemuinya. Agama Islam memang bukanlah produk budaya, dan Al-Qur'an bukanlah kebudayaan. Akan tetapi Islam diyakini mewarnai berbagai aspek kebudayaan yang lahir dari "rahim" kehidupan manusia. Budaya dan agama (Islam) bagi penganutnya merupakan dua hal yang tidak mungkin diabaikan. Tidak ada kehidupan tanpa budaya dan kehidupan akan salah jika tidak mengamalkan agama. Pertanyaannya mungkinkah manusia mampu menciptakan budaya religius? Serta apakah mungkin manusia membentuk budaya baru berdasarkan Al-Qur'an sementara budaya lama telah "membumi" dalam kehidupan mereka serta bagaimana ciri-ciri budaya yang berdasarkan Al-Qur'an.

Al-Qur'an dan budaya merupakan dua hal yang harus dibedakan meskipun tidak dapat dipisahkan. Islam sebagai agama yang berasal dari wahyu Tuhan dengan ajarannya bersifat teologis karena didasarkan pada Al-Qur'an. Di sisi lain, budaya perspektif antropologis didefinisikan sebagai hasil cipta, karsa, dan karya manusia dengan cakupan keseluruhan cara hidup yang khas dengan penekanan pada pengalaman sehari-hari.<sup>116</sup> Makna tersebut dihasilkan oleh kolektivitas dan bukan oleh individu, sehingga konsep kebudayaan mengacu pada makna-makna bersama.<sup>117</sup> Al-Qur'an pasti benar karena berasal dari Allah, sedangkan budaya belum tentu benar karena keterbatasan manusia sebagai ciptaan Tuhan.

#### **1. Konsep dan identitas *Qur'anic Culture***

Secara etimologis, istilah *qur'anic culture* merupakan gabungan dua kata *qur'anic* dan *culture*. Kultur merupakan produk manusia dalam bentuk pendapat, ide, dan artefak. Kultur lahir karena kreasi, karya dan karsa manusia yang diwariskan oleh generasi sesudahnya. Sementara Al-Qur'an adalah pernyataan Allah dalam bentuk firmanNya yang bersifat azali dan terjauh dari kesalahan. Dengan demikian *quranic culture* berarti pemahaman, penafsiran, penerapan Al-Qur'an yang terinternalisasi dalam kehidupan

---

<sup>115</sup>*Melayu Online.com* <http://melayuonline.com/ind/news/read/11500>. Diakses tanggal 2 Maret 2019.

<sup>116</sup>Makna sehari-hari meliputi nilai yang bersifat abstrak dan ideal, norma berupa prinsip atau aturan-aturan yang pasti dan diterima secara bersama, dan benda-benda material/symbolis berupa hasil karya berupa artefak.

<sup>117</sup>Chris Barker, *Cultural Studies, Teori dan Praktik*, terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center, Yogyakarta: Bentang, 2005, hal 48-50.

sehari-hari satu komunitas sehingga budaya yang dipakainya adalah nilai-nilai Al-Qur'an yang hidup dalam segala aktifitasnya (*the Qur'an in every day life*). Dalam bahasa lain disebut dengan Al-Qur'an yang hidup di masyarakat.<sup>118</sup>

Islam hadir ke tengah masyarakat Arab yang telah memiliki budaya yang mapan. Secara eksistensial, terdapat hubungan akrab antara fenomena wahyu dan budaya Arab saat itu. Dalam kasus, masyarakat Arab pra-Islam khususnya sastrawan dan kalangan para dukun telah terbiasa berhubungan dengan Jin, sosok makhluk halus yang diciptakan Tuhan. Hubungan itu telah menjadi satu fenomena budaya yang cukup terkenal di kalangan masyarakat Arab. Bangsa Arab sebelum Islam telah mengenal fenomena syair (puisi) dan praktek perdukunan sebagai dua fenomena yang memiliki asal usulnya sendiri yang berakar di dunia lain di balik dunia yang kasat mata, yaitu dunia jin yang mereka gambarkan seperti dunia dan masyarakat mereka.<sup>119</sup>

Tidak hanya dari segi eksistensial relasi tersebut terjadi, tapi juga dari segi esensial. Daya *magic syi'ir* dan *kahânah* secara esensial melekat pada Al-Qur'an. Kisah-kisah kekuatan *syi'ir* dan *kahânah*<sup>120</sup> Al-Qur'an seringkali mengisi ruang sejarah perjalanan Al-Qur'an di dunia Arab. Terdapat pandangan beragam tentang kekuatan *magic* Al-Qur'an di era permulaan turunnya. Umar bin Khattab memandang Al-Qur'an mempunyai *i'jaz* yang melebihi *i'jaz syi'ir* dan *kahânah* yang pada gilirannya membuatnya masuk Islam hanya dengan mendengarkan surat Thaha yang dibaca adik dan iparnya. Setelah membacanya, dia mengatakan alangkah indah dan mulianya kalam ini.<sup>121</sup> Berbeda dengan pengalaman Umar, al-Walid Ibn al-Mughirah justru menyarankan kaumnya untuk menutup telinga dari bacaan Al-Qur'an untuk menghindari daya sihir Al-Qur'an. Al-Walid berkata sesungguhnya Al-Qur'an ini adalah sihir yang dipelajari.<sup>122</sup> Begitu kuatnya pergulatan antara Al-Qur'an dan budaya Arab sebagai orang yang didakwahi sehingga sesuatu yang sudah mentradisipun dikaitkan dengan Al-Qur'an.

Dialog Al-Qur'an dengan tradisi masyarakat Arab pra Al-Qur'an juga didukung bukti-bukti normatif dan empirik. Salah satu bukti normatif dari

<sup>118</sup>Heddy Shri Ahimsa-Putra, *The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi*, dalam *Jurnal Walisongo*, Vol. 20, No. 1, Mei 2012, hal. 235-260; Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to A Veiled Text*, London: SCM Press Ltd., 1996, hal.9-24.

<sup>119</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum Al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, Beirut Libanon: Al-Markaz Tsaqafi Al-Arobi, 2000, hal. 34.

<sup>120</sup>Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan...*, hal. 1

<sup>121</sup>Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan...*, hal. 16.

<sup>122</sup>Al-Qur'an dipandang sihir oleh orang kafir karena daya *majic* yang dimilikinya melebihi daya tarik beraneka shir yang pernah ada di Mekkah ketika itu. Amat banyak orang masuk Islam karena mendengar Al-Qur'an, sehingga dipandang Mughirah sebagai perbuatan yang mengandung sihir. Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan...*, hal. 17.

Al-Qur'an yang mendukung sikap tersebut adalah ayat yang menegaskan agar umat Nabi Muhammad SAW mengikuti syari'at agama Ibrahim yaitu ikutlah *millah* Ibrahim yang *hanif*. Dalam tradisi pemikiran Islam belakangan, pernyataan Al-Qur'an ini, di samping ayat-ayat lain yang senada dengannya, diambil para ahli ushul yang kemudian melahirkan kaidah ushul yang dikenal dengan *syar'u man qablana*.<sup>123</sup>

Tradisi-tradisi pra Al-Qur'an seperti ini, yang populer dengan sebutan kisah-kisah israiliyat, selanjutnya diambil dan ditradisikan para ahli tafsir sebagai salah satu sarana menafsiri Al-Qur'an.<sup>124</sup> Terhadap pelbagai tradisi ritus-ritus masyarakat Arab pra Al-Qur'an tersebut, Al-Qur'an menerima dan memberinya muatan baru yaitu islamisasi<sup>125</sup> agar ia lepas dari kemusyrikan yang menjadi tradisi sebagian masyarakat Arab saat itu.

Melihat fenomena dialogis Al-Qur'an dan budaya lokal Arab pra-Al-Qur'an- sebagai fase keterbentukan (*al-marhalah takwiniyyah*) Al-Qur'an, meminjam analisis Nasr Hamid bahwa fenomemana wahyu merupakan fenomena aktual yang tak terpisah dari budaya Arab yang berkembang saat itu.<sup>126</sup> Al-Qur'an akan kehilangan daya *magic* dan relevansinya jika dalam budaya seperti itu Al-Qur'an hadir dengan wajah lain yang bertujuan untuk mengadili realitas, dengan asumsi budaya mereka sebagai budaya jahiliyah.

Sebagai *core text* peradaban Islam,<sup>127</sup> Al-Qur'an turun membawa ajaran, dimana masyarakat Arab menjadi *khitab* pertamanya. Karena itu, tidak mengherankan jika kemudian banyak ditemukan dalam teks Al-Qur'an nuansa dialektika antara Al-Qur'an dengan kultur masyarakat Arab, baik bahasa maupun substansi ayat.<sup>128</sup>

Al-Qur'an diturunkan secara faktual dalam dimensi ruang dan waktu yang berlatar belakang kehidupan bangsa Arab. Sebagai petunjuk [*hudâ*], tekstualitas Al-Qur'an menjadi respon sekaligus solusi bagi kompleksitas tradisi dan permasalahan masyarakat Arab di zaman itu yang masih relatif sederhana dalam pola pikir. Adapun secara kontekstual, Al-Qur'an jelas ditujukan bagi segenap disparitas ruang dan waktu umat manusia, terlepas dari apapun kondisi geografis dan sosiologis-kultural yang mengitarinya.

<sup>123</sup>Wahbah Zuhaili, *Ushûl Fiqh Al-Islâmi*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hal. 87.

<sup>124</sup>Pada umumnya, para *mufassir* menggunakan tradisi pra Al-Qur'an dalam menafsiri Al-Qur'an, terutama syi'ir jahiliyah. Namun, pendapat ini mendapat kritik keras dari Thaha Husein. Menurutnya, sejatinya Al-Qur'anlah yang dijadikan bukti dan alat penafsiran terhadap tradisi arab pra Al-Qur'an bukan sebaliknya.

<sup>125</sup>Tosihiko Izutsu, *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'an*, hal. 111

<sup>126</sup>Nasr hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nash, Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz Tsaqafi al-Arobi, 2000, hal. 34.

<sup>127</sup>M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik: Memahami Hurf Muqata'ah Dalam al-Qur'an*, Malang: UIN Malang Press, 2009, hal. 3

<sup>128</sup>Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005, hal. 99-100.

Dalam realitas kebudayaan masyarakat Islam secara umum, masih ditemukan adanya unsur-unsur yang tidak Islami. Hal ini disebabkan masih kuatnya masyarakat setempat memegang kepercayaan lokalnya dan mengambil ajaran Islam dari aspek luarnya saja. Praktek ini kemudian disebut sinkretisasi, yaitu percampuran kepercayaan lokal dengan keyakinan Islam. Kepercayaan lokal masyarakat biasanya berhubungan dengan keyakinan animisme dinamisme yang memang mendominasi pemikiran masyarakat, khususnya masyarakat pedalaman. Kenyataan inilah yang menyebabkan munculnya kosakata *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*, yang dapat menjurus kepada kemusyrikan dan sesuatu yang diharamkan dalam Islam.

Keterikatan Al-Qur'an dengan aspek sosio-kultural dalam sejarah kehidupan manusia merupakan fenomena yang sangat unik. Sebagai satu wahyu, pada hakikatnya sudah pasti Al-Qur'an menjadi sakral dan transendental, tidak terjamah oleh segala bentuk pengaruh kesejarahan. Namun, secara faktual dibuktikan dalam sejarah betapa Al-Qur'an selama proses pewahyuannya telah melakukan dialog dan dialektika dengan kebudayaan manusia. Konsep *naskh*, *makkî-madanî*, *asbâb al-nuzûl*, dan sebagainya yang mengartikulasikan wujud dialektika itu. Di samping menolak dan memberi alternatif, Al-Qur'an juga telah menunjukkan dinamisasinya dalam menyerap, menginternalisasi, dan merekonstruksi begitu banyak konsep-konsep kebudayaan yang dikenal ketika itu.

Adanya fenomena ini tentu memberi tempat bagi pengaruh unsur-unsur budaya lokal Arab— sebagai realitas pertama – dalam terbentuknya tekstualitas Al-Qur'an, di samping pengaruh nyata kitab suci ini dalam membentuk kebudayaan manusia sejati pada realitas kedua. Aspek lokalitas ini pada gilirannya juga menjadi persoalan krusial bagi umat Islam setelah ditinggalkan oleh pembawa sekaligus mufasir Al-Qur'an yang paling otoritatif, yakni Nabi Muhammad saw. Hal ini terlebih disebabkan oleh semakin meluasnya Islam, yang berarti bertambahnya problematika sosial dan budaya yang dihadapi umat.

Pada dasarnya, dialektika Al-Qur'an dengan budaya bersifat proporsional, dalam arti teknis bahwa ada bagian-bagian yang saling menyokong atau saling menutupi keterbatasan masing-masing. Al-Qur'an memiliki aspek yang terbuka terhadap fenomena dan gerak realitas budaya manusia, serta selalu mengondisikan diri dengannya, seperti ditunjukkan oleh proses pewahyuannya yang mengambil setting sosial-budaya Arab abad ke-7 M. Dalam bahasa yang lebih spesifik, ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan bukan dalam ruang hampa sejarah, melainkan memiliki latar belakang yang menggambarkan turunnya suatu ayat, seperti adanya peristiwa tertentu yang dihadapi Nabi saw. Oleh karenanya, ayat-ayat itu seolah-olah ikut memecahkan persoalan kasuistik pada masanya, atau minimal memberikan

pedoman dan ketetapan bagaimana hukumnya salah satu persoalan di masa pewahyuan tersebut.

Di sini, pengaruh budaya lokal dalam pewahyuan Al-Qur'an merupakan bentuk interaksi dan dialektika wahyu dengan realitas yang mengada di zaman itu. Dalam ungkapan teologis, karena wahyu ditujukan sebagai pedoman dan solusi kehidupan, secara pasti gerak realitas yang direspon akan turut mewarnai perwujudannya dalam teks dimaksud. Pengaruh lokalitas yang mewarnai karakter kultural teks ini, jika di lihat secara general, terdiri atas perwujudan teks Al-Qur'an dalam bahasa Arab [*qur'ânan 'arabiyyan*], penurunannya secara bertahap dan berangsur-angsur [*tadarruj*], serta tergambaranya realitas kebudayaan pada sistem kognisi bangsa Arab di dalam materi dan struktur teks. Adapun secara spesifik, perwujudan pengaruh tersebut dapat dicandra pada terserapnya tradisi budaya yang mengakar kuat dalam kehidupan Arab Jahiliyah, gerak kronologis sejarah dari periode Makkah ke periode Madinah (*makkî wa madani*), serta tahapan kondisi antropologis penerimaan bangsa Arab terhadap Al-Qur'an dan kenabian Muhammad saw.

Spektrum di atas mengisyaratkan telah terjadinya dialog mendalam antara Al-Qur'an dengan budaya manusia. Islamisasi budaya melalui Al-Qur'an berlangsung secara prinsip yang dapat merubah pola pikir dan pola kehidupan masyarakat Arab dan sesudahnya. Pertemuan itu bisa jadi membentuk budaya baru dengan memodifikasi budaya lama. Menurut Khoiro Ummatin dalam interaksi itu sedikitnya ada tiga model Al-Qur'an dalam menyikapi tradisi dan budaya masyarakat Arab jahiliyah. Pertama, *tahmil* yaitu Islam menyempurnakan tradisi dan budaya yang sudah dilaksanakan turun temurun oleh masyarakat bangsa Arab. Kedua, *taghyir*, yaitu merubah atau merekonstruksi tradisi dan budaya yang sudah dilaksanakan dengan tata cara yang sesuai dengan syariat Islam, namun inti pelaksanaan tradisi tersebut tetap dilaksanakan dan tidak dilarang. Ketiga, *tahrim* yaitu Islam melarang dan mengharamkan tradisi yang sudah mapan pada masyarakat Arab jahiliyah yang tidak sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam.<sup>129</sup> Dalam konteks relasi dialogis antara agama (Islam) dan budaya lokal (adat) sejak Islam diterima sebagai "ideologi" baru kelompok-kelompok masyarakat di kepulauan Indonesia, ada tiga model perjumpaan antara adat dan agama yang dijumpai pada masyarakat Islam di Indonesia, yakni dominasi, akomodasi, dan kontekstual.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup>Khoiro Ummatin, Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah Terhadap Budaya Lokal, dalam *Jurnal Dakwah*, Vol. XV, No. 1 Tahun 2014, hal. 179.

<sup>130</sup>Yance Z. Rumahuru, Dialog Adat Dan Agama, Melampaui Dominasi Dan Akomodasi (Muslim Hatuhaha di Pulau Haruku Maluku Tengah), dalam *Jurnal Al- Ulum*, Volume. 12, Nomor 2, Desember 2012, hal. 303.



Berdasarkan penjelasan di atas, ada beberapa ciri-ciri *qur'anic culture* sebagai pembeda dari kultur lainnya:

#### a. Tauhid Sebagai Poros Ajaran

Ajaran terpenting dari Islam ialah tauhid, dan itu berlaku dalam semua agama monoteisme. Yang menjadi dasar dari prinsip ini ialah pengakuan tentang adanya Tuhan Yang Maha Esa.<sup>131</sup> Dalam bahasa sederhana Allahlah sebagai tujuan hidup setiap manusia yang dijawantahkan dalam perilaku sehari-hari, baik dalam bentuk ibadah maupun muamalah.

Hukum Islam tidak hanya mengkaji manusia sebagai makhluk sosial, tetapi juga manusia sebagai makhluk beragama. Dari segi fikih studi hukum Islam meliputi aspek sosial (*muamalah*) dan aspek (*ibadah*).<sup>132</sup> Aspek sosial ini meletakkan studi hukum Islam pada rumpun ilmu sosial, sedang aspek ritual menjadikannya sebagai bagian dari ilmu-ilmu humaniora, tepatnya ilmu-ilmu agama.

Hal ini sejalan dengan misi utama Al-Qur'an yaitu mentauhidkan Allah dan menjauhi sembah selain Allah. Hasil manifestasi dari akal budi manusia atau moralitas dan rasionalitas yang menjelma menjadi sebuah kenyataan tatanan sosial, baik yang materil maupun immaterial tidak akan keluar dari nilai-nilai tauhid. Prinsip ini penting dijadikan landasan ketika melihat sebuah kebudayaan yang sudah dihasilkan umat manusia, sehingga ada ketegasan apakah hasil usaha manusia itu masuk dalam kategori kebudayaan Islam atau kebudayaan diluar Islam.

Bukankah semua nabi dan rasul memiliki misi yang sama dalam berdakwah yaitu mengesakan Allah (QS. 16: 36). Nabi Muhammad SAW sebagai penyempurna risalah Allah dari nabi-nabi sebelumnya, diutus Allah kepada kaum yang sedang jauh dari nilai-nilai ketauhidan. Nabi Muhammad sukses merubah paradigma materialistik masyarakat Arab menjadi teosentik. Masyarakat jahiliyah yang membudayakan penyembahan patung dan menjadikan alam sebagai bagian yang diagungkan, berubah menjadi masyarakat yang mengesakan Allah dan menjauhi segala bentuk *thaghut*. Dapat dikatakan bahwa misi yang terkandung dalam Al-Qur'an adalah mengajak manusia mengesakan Allah dalam bentuk yang sebenarnya.

Implikasi dari tauhid adalah orang akan memandang bahwa hanya Allah yang berada di atas segala-galanya, sementara manusia dipandang memiliki kesamaan yang dikenal dengan egaliter. Tauhid menjadi inspirasi

---

<sup>131</sup>Harun Nasution, *Islam: Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1978, hal. 30.

<sup>132</sup>Bambang Subandi, dkk., *Studi Hukum Islam*, Surabaya: MKD IAIN Sunan Ampel, 2012, hal. 6-27.

terwujudnya kehidupan yang sama di kalangan manusia.<sup>133</sup> Dalam konteks budaya, manusia sebagai pelaku budaya akan berbuat apa saja yang akan diwarisi oleh orang yang hidup sesudahnya.

Dalam menciptakan sesuatu sehingga melahirkan kebudayaan baik secara pribadi maupun secara kolektif, manusia akan dipandu oleh fitrah yang diciptakan Allah untuknya. Jika manusia sudah meninggalkan fitrahnya maka yang akan terjadi adalah manusia sudah melanggar fitrahnya. Mentauhidkan Allah adalah fitrah manusia sebagaimana dalam surat al-A'raf/7: 172. Dengan ayat ini Allah bermaksud untuk menjelaskan kepada manusia, bahwa hakikat kejadian manusia itu didasari atas kepercayaan bahwa hakikat kejadiannya didasari atas keyakinan kepada Allah Yang Maha Esa. Nilai tauhid yang tertanam itu sebagai “modal dasar” dalam menata kehidupan agar selalu bertauhid kepada Allah.

Allah mengingatkan dalam Al-Qur'an bahwa kebudayaan yang bertentangan nilai-nilai ketuhanan dipastikan akan hancur atau dihancurkan Allah. Kisah kaum 'Ad yang melahirkan kebudayaan artefak berupa bangunan-bangunan yang megah yang belum pernah dibuat oleh orang pada masa sebelumnya. Hal yang sama dengan kaum Tsamud yang membuat budaya artefak berupa gedung pencakar langit serta membuat relief-relief dan perhiasan lainnya juga tidak bertahan lama. Kisah Fir'aun yang memiliki peradaban yang tinggi yang mampu membangun piramida-piramida yang merupakan keajaiban dunia. Kaum yang diceritakan di atas, dihancurkan Allah bersama hasil karyanya karena jauh dari nilai-nilai tauhid.

Sebagai bentuk kreatifitas manusia, budaya merupakan identitas yang hanya dimiliki manusia seharusnya menjadikannya semakin dekat dengan sang Khaliq. Menurut Kuntowijoyo bahwa konsep mengenai kehidupan dalam ajaran Islam adalah konsep teosentris, yaitu bahwa seluruh kehidupan berpusat pada Tuhan (Allah SWT). Doktrin tauhid mempunyai arus balik kepada manusia. Dalam ayat Al-Qur'an dapat ditemukan bahwa iman sebagai keyakinan religius yang berakar pada pandangan teosentris, selalu dikaitkan dengan amal.<sup>134</sup>

Dengan demikian, budaya yang diterima Islam adalah budaya yang mengajak manusia untuk mengesakan Allah. Bukan sebaliknya, budaya yang menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan. Ini berarti bahwa iman (tauhid)

---

<sup>133</sup>Secara historis konsep egaliteranisme sebagai cita-cita sosial muncul dalam rangka mencari kesamaan umat manusia. Bagi kalangan barat, sekira abad ke-17 dan ke-18 dipandang sebagai perodesasi yang membahagiakan karena banyak peraturan yang membantu mereka keluar dari berbagai macam diskriminasi. Di deklarasikannya Hak Asasi Manusia (*declaration of human right*) di Prancis 1789 dan Amerika Serikat 1948 merupakan momentum kebangkitan umat manusia dari ketidakadilan.

<sup>134</sup>Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 1994, hal. 216.

harus diaktualisasikan menjadi aksi kemanusiaan, termasuk dalam hal ini adalah budaya. Atas dasar itulah konsep teosentrisme dalam ajaran Islam bersifat humanistik. Artinya, Islam mengajarkan bahwa manusia harus memusatkan diri kepada Allah SWT tetapi tujuannya untuk kepentingan manusia itu sendiri.

Uraian di atas menggambarkan urgensi pentingnya mentauhidkan budaya dan membudayakan tauhid dalam kehidupan sehari-hari. Menurut Kuntowijoyo, budaya Islam memiliki dua karakter. Pertama otentik. Karakter ini menjelaskan bahwa budaya Islam dalam keadaan bagaimanapun dan kapanpun akan selalu berfungsi untuk menampilkan nilai-nilai ketauhidan. Kedua terbuka. Karakter ini menjelaskan bahwa Islam tetap mengadopsi budaya setempat (lokal) selama tidak bertentangan dengan nash Al-Qur'an dan Hadist.<sup>135</sup> Inilah yang penulis maksud dengan tauhid sebagai identitas budaya qur'ani.

### **b. Sejalan dengan Nilai Kefitrahan**

Diksi “fitrah” merupakan istilah yang menggambarkan kesucian jiwa dan rohani manusia dimana manusia sejak lahir dalam keadaan suci tidak memiliki dosa. Secara etimologi *fitrah* berasal dari *al-fithr* diartikan yang berarti belahan. Dari makna ini kemudian lahir makna-makna lain, antara lain pencipta atau kejadian.<sup>136</sup> Di sisi lain, ada kalangan yang berpendapat bahwa fitrah berarti *al-khilqah* (naluri, pembawaan) dan *althabi'ah* (tabiat, watak, karakter) yang diciptakan Allah SWT pada setiap manusia. Amat wajar dikatakan bahwa fitrah merupakan potensi dasar manusia sebagai alat untuk mengabdikan dan mengenal Allah.

Dari sisi pendidikan ada yang menghubungkannya dengan perangai, tabiat, kejadian, asli, agama, ciptaan.<sup>137</sup> Dalam gramatika bahasa Arab, kata *fitrah* yang setimbang dengan dengan kata *fi'lah*, yang artinya *al-ibtida'*, yaitu menciptakan sesuatu tanpa contoh. Muthari berpendapat bahwa Allah tidak pernah mencontoh dalam penciptaan yang dilakukannya. Oleh karena itu, Allah menciptakan manusia merupakan suatu karya yang tanpa contoh dan tidak meniru karya sebelumnya. *Fi'lah* dan *fitrah* adalah bentuk *masdar* (infinitif) yang menunjukkan arti keadaan.<sup>138</sup> Fitrah dapat dipahami dari pembawaan, yang jika dihubungkan dengan manusia maka fitrah berarti pembawaan manusia sejak lahirnya yang merupakan modal dasar dalam menata kehidupannya. Dalam konteks ini Ibn Mandzur berpendapat bahwa

<sup>135</sup>Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah...*, hal. 43.

<sup>136</sup>M. Quraish Shibah, *Wawasan Al-Quran, Tafsir Maudlui atas Pelbagai Persoalan Ummat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 283.

<sup>137</sup>Hasan Langgulung, *Pendidikan dan Peradaban Islam*, Jakarta : Pustaka Al-Husna, 1985, hal. 215.

<sup>138</sup>Murtadha Muthahhari, *Fitrah*, Jakarta : Paramadina, 1989, hal. 6-9.

*fitrah* merupakan kondisi konstitusi dan karakter yang dipersiapkan untuk menerima agama.<sup>139</sup> Dalam konteks ini, *fitrah* merupakan kecenderungan manusia untuk menerima kebenaran. Sebab kebenaran fitri manusia cenderung dan berusaha mencari serta menerima kebenaran walaupun hanya bersemayam dalam hati kecilnya

Dalam pengertian yang kedua ini *fitrah* dianggap sebagai suatu kondisi konstitusi dan watak manusia. Konstitusi manusia memiliki watak fisik dan psikis. Demikian juga dengan watak manusia memiliki kondisi baik dan buruk. Kondisi ini telah ada sejak awal kejadian manusia. Tujuan konstitusi dan watak manusia ini adalah agar manusia mampu menerima agama. Sedang agama yang sesuai dengan *fitrah* manusia adalah Islam. Maka dengan demikian setiap manusia yang dilahirkan memiliki potensi untuk menerima agama. Bekerja yang menghasilkan budaya seharusnya bekerja yang didorong oleh keinginan untuk berbuat terbaik yang disebut Allah sebagai pribadi shaleh.

Sejalan dengan yang dikemukakan di atas, menurut Muhammad Ibn Asyur yang dikutip oleh Quraish Shihab mendefinisikan *fitrah* sebagai suatu sistem yang diwujudkan oleh Allah pada setiap makhluk. *Fithrah* yang khusus untuk manusia adalah apa yang diciptakan Allah padanya, yang berkaitan dengan jasad dan akal (ruh).<sup>140</sup> Pengertian *fitrah* yang dikemukakan oleh Asyur ini mencakup totalitas apa yang ada di alam dan manusia. *Fitrah* yang ada pada manusia merupakan substansi yang memiliki organisasi konstitusi yang dikendalikan oleh sistem tertentu. Sistem yang dimaksud terstruktur dari jasad dan ruh. Masing-masing komponen ini memiliki dasar, natur, watak dan cara kerja sendiri. Semua komponen itu bersifat potensial yang diciptakan Allah sejak awal penciptaanya.

Potensi positif manusia seharusnya disejalankan dengan *fitrah* beragama yang diberikan Allah. Menurut Yusuf 'Ali ketika menafsirkan kata *fitrah* dalam Al-Qur'an dengan agama yang lurus (*standard religion*) atau *al-Dîn al-Qayyim*. Maksudnya adalah bahwa manusia sebenarnya sejak lahir sudah dibekali atau berpotensi memiliki agama yang lurus seperti halnya agama Ibrahim yang *hanîf*. Akan tetapi, oleh karena manusia berinteraksi dengan lingkungan alam sekitar, adakalanya manusia berbuat tidak baik.<sup>141</sup> Dalam konteks inilah Islam membimbing manusia agar tetap membedakan potensi agar tetap bekerja dan berkarya.

Dalam Al-Qur'an dijelaskan tentang *fitrah* manusia sebagaimana dalam surat al-Ruum/30; 30 mengenai *fitrah* manusia terhadap agama Allah (Islam):

<sup>139</sup>Ibn Mandzur, *Lisan al-Arab*. Cairo : Daar al-Mishriyah, t.t., hal. 288.

<sup>140</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran, Tafsir Maudlui atas Pelbagai Persoalan Ummat...*, hal. 285.

<sup>141</sup>Abdullah Yusuf 'Ali, *The Holly Qur'an: Text, Translation and Commentary*, Brentwood Maryland USA: Amana Corporation, 1989, hal. 1015-1016.

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. ( Ar-Rum: 30).”

Dari sisi teologis diingatkan Allah bahwa orang yang bekerja benar dan sesuai dengan fitrah Allah dan sejalan dengan fitrah manusia, maka akan menjadi pribadi sukses, sebagaimana Allah sebutkan dalam surat an-Nahl/16:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (97)

Ayat di atas menjanjikan *hayâtan thaibah* kepada orang yang bekerja shaleh yang dilandasi dengan perasaan diperhatikan oleh Allah. Janji Allah kepada mereka adalah kehidupan yang baik dan sejahtera baik jangka pendek maupun jangka panjang. Menurut Ibnu Katsir kebahagiaan di dunia dapat datang dari berbagai bentuk dan sumber.<sup>142</sup> Kehidupan bahagia dan sejahtera di dunia merupakan kehidupan di mana jiwa manusia memperoleh ketenangan dan kedamaian.

Jika inti dari budaya adalah bekerja (beramal), maka Islam menuntun manusia agar bekerja atau beramal yang sesuai dengan fitrahnya yaitu membangun kehidupan yang sejahtera. Orang yang berbudaya adalah orang yang bekerja, berkarya, dan melahirkan sesuatu yang akan diwarisi oleh generasi sesudahnya. Berkarya shaleh merupakan tuntunan Al-Qur'an yang harus selalu ditingkatkan oleh setiap manusia dalam menjalani kehidupan.

### c. Membawa Misi *Rahmatan lil 'Alamin*

Islam datang memberikan jaminan bagi umat manusia, dan jaminan tersebut merupakan bagian dari rahmat Allah bagi sekalian alam. Islam memperhatikan hal-hal yang dapat menjaga dan memelihara eksistensi manusia sebagai satu entitas yang dimuliakan (QS. 17:70). Al-Qur'an membiarkan berbagai item budaya tetap eksis, meskipun sebagiannya diberikan sentuhan nilai-nilai universalitas dan humanitas Islam, seperti yang diungkapkan dalam istilah *ushûl al-khamsah*, yakni jaminan Islam atas hak hidup, beragama, berketurunan, kehormatan, dan ekonomi.

Istilah *rahmatan lil 'alamin* seringkali dipakai untuk kepentingan tertentu sesuai kemauan pemakainya.<sup>143</sup> Secara sederhana *rahmatan lil*

<sup>142</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz. IV, hal. 601. (Maktabah Syamilah)

<sup>143</sup>Ketika kelompok minoritas merasa terancam disebabkan tindakannya yang kurang menyenangkan bagi kelompok mayoritas sehingga terjadi tindakan kriminal, maka bagi kelompok yang memperjuangkannya seringkali mengemukakan kalimat jangan brutal, bukankah Islam adalah *agama rahmatan lil alamin*.

'*alamin* yang berasal dari dua kata *rahmah* dan '*alamin*. Di antara kedua kata itu terselip kata *li* (bagi). *Rahmat* berarti "*al-riqqatu wa al-ta'attufi*" (kelembutan yang berpadu dengan rasa keibaan).<sup>144</sup> Ibnu Faris mengartikan kata ini dengan merujuk kepada makna kelembutan hati, belas kasih dan kehalusan. Dari akar kata ini, lahir kata *rahima* yang memiliki arti ikatan darah, persaudaraan dan hubungan kerabat.<sup>145</sup> Al-Asfahani mempertegas bahwa dalam konsep rahmat adalah belas kasih semata-mata (*al-riqqat al-mujarradah*) dan kebaikan tanpa belas kasih (*al-Ihsân al-mujarrad dûna al-riqqat*).<sup>146</sup> Artinya, jika rahmat disandarkan kepada Allah SWT maka bermakna "kebaikan semata-mata" dan jika disandarkan kepada manusia maka yang dimaksud adalah "simpati semata". Menurut al-Maraghi, ayat di atas menjelaskan bahwa Allah tidaklah mengutus nabi Muhammad dengan al-Qur'an ini dan yang serupa dengannya berupa syari'at dan hukum yang menjadi pedoman kehidupan bahagia di dunia dan akhirat, melainkan sebagai rahmat dan petunjuk bagi kehidupan mereka di dunia dan akhirat.<sup>147</sup> Lebih lanjut Quraish Shihab memandang bahwa nabi Muhammad sebagai rasul merupakan rahmat, tidak saja kedatangannya membawa ajaran, tetapi juga sosok dan kepribadian beliau bagi semua yang ada di alam ini.<sup>148</sup>

Islam hadir dalam rangka memberikan keselamatan bagi kehidupan umat manusia dan alam secara umum. Bukankah Islam yang berasal dari kata *aslama* yang berakar kata *salima* memiliki beberapa varian makna yang diafirmasi oleh al-Qur'an sendiri, seperti: damai (Qs. al-Anfâl/8: 61 dan Qs. al-Hujurât/49: 9), menyerah (Qs. al-Nisâ/4: 125 dan Qs. Ali Imrân/3: 83), penyerahan diri secara totalitas kepada-Nya (Qs. al-Baqarah/2: 208 dan Qs. al-Shaffât/37: 26), bersih dan suci (Qs. al-Syu'arâ'/26: 89, Qs. al-Maidah/5: 6 dan Qs. al-Shaffât/37: 84), selamat dan sejahtera (Qs. Maryam/19: 47).

Berdasarkan penjelasan di atas, Islam hadir dalam rangkan mengkonstruksi kehidupan manusia ke arah yang beradab dan damai, mendatangkan kesejahteraan serta ketundukan penuh kepada perintah Allah. Misi inilah yang sebenarnya *Islam rahmatan lil 'alamin*. Sebaliknya Islam bukanlah agama destruktif yang dapat membuat umat manusia tidak nyaman dan mendatangkakan suasana "hantu" dalam kehidupan. Terminologi ini yang penulis maksud dalam tulisan ini.

<sup>144</sup>Ibnu Mandzur, *Lisânul Arab...*, Vol. 5, hal. 173

<sup>145</sup>Abi Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, ditahqiq Abd Salam Muhammad Harun, Vol. 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 498.

<sup>146</sup>Abi al-Qasim al-Husain Ibn Muhammad (al-Asfahani), *al-Mufradât fi Gharîbi al-Qur'âni*, Vol. 2, Mekkah: Maktabah Nizâr Mustafa al-Bâz, 2009, hal. 253-254.

<sup>147</sup>Ahmad Mushthafa al-Maraghy, *Tafsir al-Maraghy*, Jilid VI, Beirut: Dar al-Fikr, tp, hal. 161.

<sup>148</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 8, Ciputat:Lentera Hati, 1430.2009, hal. 159

Budaya qur'ani mempertimbangkan nilai kemanusiaan dalam menjalani kehidupan. Budaya jilbab sebagai bagian dari budaya qur'ani karena mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan dari jilbab itu dijadikan sebagai pembeda dari makhluk lainnya. Budaya ini dipandang mampu menjaga nilai kemanusiaan *rahmatan lil alamain* dan dapat merekonstruksi nilai kehidupan yang lebih baik dan sekaligus sebagai pembeda dari binatang. Bukankah jilbab merepresentasikan motif yang sedikit berbeda, karena Al-Qur'an tidak saja mempertahankan item budaya jilbab bersangkutan, tetapi dalam batas-batas tertentu juga mempertahankan artikulasi simboliknya.

Secara prinsip budaya berjilbab bagi umat muslim tidak diragukan. Bukankah Al-Qur'an surat an-Nur/24: 31 menjadi landasan teologis bagi kewajiban berjilbab. Mengenai bentuk, batasan, dan modelnya terjadi perbedaan pendapat. Menurut Ibnu Jarir al-Thabari, kalimat "*illâ mâ zhahara minhâ*" dalam ayat di atas ditafsirkan dengan makna muka dan tangan, dan mencakup pula celak mata, cincin, gelang dan cat kuku. Menurut al-Thabari, tafsiran yang paling benar adalah pendapat ijma' bahwa wajib bagi pria yang menjalankan shalat untuk menutup semua bagian tubuh yang disebut aurat, demikian pula bagi perempuan yang menjalankan shalat, kecuali muka dan telapak tangannya. Jika telah ada kesepakatan pendapat tentang itu, maka tak perlu diragukan lagi, bahwa kaum perempuan tetap diperbolehkan membuka bagian tubuhnya yang tidak termasuk aurat, karena tidak diharamkan. Itulah yang dimaksud dengan kalimat *illâ mâ zhahara minhâ*.<sup>149</sup> Berbeda dengan Quraish Shihab menafsirkan ayat tersebut dengan sangat penting untuk menjadikan adat kebiasaan sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum, namun dengan catatan adat tersebut tidak lepas kendali dari prinsip-prinsip ajaran agama serta norma-norma umum. Karena itu ia sampai kepada pendapat bahwa pakaian adat atau pakaian nasional yang biasa dipakai oleh putri-putri Indonesia yang tidak mengenakan jilbab tidak dapat dikatakan sebagai telah melanggar aturan agama.<sup>150</sup>

Kedua pendapat di atas hanya berbeda dari sudut pandang saja. Akan tetapi keduanya sepakat untuk menjadikan jilbab sebagai pakaian muslimah. Bukankah ketika seseorang tidak berjilbab maka dapat merusak tatanan hidup orang lain.

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis berkesimpulan bahwa *budaya qur'ani* merupakan budaya yang sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan nilai-nilai ketuhanan. Budaya dalam bentuk pekerjaan yang mendatangkan

---

<sup>149</sup>Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972, juz 18, hal. 84.

<sup>150</sup>Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mawdu'i atas Berbagai Persoalan Umat...*, hal. 179; Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid V dan IX, hal. 332-334.

*masalah* bagi kehidupan manusia dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai ketuhanan, maka disebut budaya yang berdasarkan Al-Qur'an.

## 2. Dimensi Pernikahan Minangkabau Menuju *Qur'anic Culture*

Setiap masyarakat atau kebudayaan pasti akan mengalami perubahan, baik dalam skala besar maupun sebagian kecil. Sesuai dengan karakter kebudayaan itu bersifat dinamis, maka seringkali satu komunitas akan membentuk kebudayaan baru ketika kebudayaan lama terkesan tidak lagi sejalan dengan pendapat masyarakat pada umumnya. Hal ini sejalan dengan teori fungsional tentang perubahan yang dikemukakan oleh Talcott Parsons. Dalam teorinya, Parsons menganalogikan perubahan sosial pada masyarakat seperti halnya pertumbuhan pada makhluk hidup. Komponen utama pemikiran Parsons adalah adanya proses diferensiasi. Parsons berpendapat bahwa setiap masyarakat tersusun dari sekumpulan subsistem yang berbeda berdasarkan strukturnya maupun berdasarkan makna fungsionalnya bagi masyarakat yang lebih luas. Ketika masyarakat berubah, umumnya masyarakat tersebut akan tumbuh dengan kemampuan yang lebih baik untuk menanggulangi permasalahan hidupnya. institusi berubah jika terdapat kebutuhan akan perubahan sistem. Suatu perubahan itu terjadi disebabkan oleh institusi-institusi lain.<sup>151</sup>

Perubahan yang terjadi dalam rangka menjawab kebutuhannya berbeda dengan apa yang terjadi ketika pembentukan budaya awalnya. Menurut Soemardjan, perubahan sosial adalah perubahan yang terjadi pada lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang memengaruhi sistem sosial, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap-sikap, dan pola perilaku di antara kelompok dalam masyarakat. Menurutnya, antara perubahan sosial dan perubahan kebudayaan memiliki satu aspek yang sama, yaitu keduanya bersangkut paut dalam suatu penerimaan cara-cara baru atau suatu perbaikan cara masyarakat dalam memenuhi kebutuhannya.<sup>152</sup> Hal yang sama juga dengan sistem kekerabatan akan mengalami perubahan sesuai dengan tuntutan zaman.

Sistem kekerabatan mempunyai arti penting dalam banyak masyarakat baik masyarakat sederhana maupun masyarakat yang sudah maju, hubungan dengan nenek moyang dan kerabat adalah kunci hubungan sosial. Hubungan dengan kerabat tersebut menjadi poros dari berbagai interaksi, kewajiban-kewajiban, loyalitas, dan sentimen-sentimen. Dalam masyarakat dimana kekerabatan sangat penting loyalitas pada kekerabatan menggantikan loyalitas pada yang lain. Artinya sistem kekerabatan sangat erat kaitannya dengan

---

<sup>151</sup>Alimandan, *Sosiologi Masyarakat Sedang Berkembang*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 67.

<sup>152</sup>Elly M. Setiadi, Msi, et al, *Ilmu Sosial Dan Budaya Dasar*, Jakarta, Prenada Media Group, 2011, hal. 50.



struktur sosial yang dibangunnya lebih lanjut. Sistem kekerabatan menentukan posisi seseorang dalam masyarakat, yaitu posisi laki-laki dan posisi perempuan.<sup>153</sup>

Suatu tradisi kebudayaan pada hakekatnya bukanlah seperangkat pola prilaku yang bersifat statik, melainkan suatu dialog yang berakar dan hidup dalam masyarakat sebagai referensi bersama yang lahir dari peristiwa-peristiwa kreatif tertentu. Ketika Islam datang dan secara lambat laun diterima oleh masyarakat, terjadi sintesis (konsesus) antara adat dan agama. Ungkapan Minang mengatakan “*syarak bersentak naik, adat bersentak turun*” (Islam datang dari pantai, adat turun dari daratan). Fakta-fakta sosial yang menggambarkan perpaduan antara adat dan Islam terus berkembang, sebagaimana dapat dilihat dalam struktur sosialnya. Terkesan ada beberapa sistem dalam budaya kekerabatan matrilineal Minangkabau telah terjadi perubahan dari ciri-cirinya seperti melemahnya keluarga luas dengan kecenderungan menguatnya keluarga inti, berkurangnya peran mamak dengan kecenderungan dominannya peran ayah, berubahnya istilah kekerabatan lainnya. Pada bagian ini penulis ingin melihat beberapa hal dalam konteks pernikahan yang telah terjadi perubahan.

#### **a. Revitalisasi Fungsi Kepala Rumah Tangga**

Laki-laki di Minangkabau dapat memainkan beberapa peran sekaligus, seperti sebagai mamak, kemenakan, anak, bapak, dan *samando*. Laki-laki dalam posisi sebagai *samando* dalam sebuah perkawinan di Minangkabau dari sisi hubungan dengan isteri dan keluarga isterinya hanya selama masih ada ikatan perkawinan. Ia tak ada mempunyai kekuasaan apa-apa di rumah isterinya terutama masalah harta pusaka. Karena *urang sumando* itu disamakan dengan abu di atas tungku. Menurut Toah, penyamaan itu menggambarkan tidak kokohnya laki-laki sebagai seorang kepala rumah tangga, hanya bagaikan abu di atas tunggu dimana ketika angin datang maka abu akan terbang dan meninggalkan batu tanpa bekas.<sup>154</sup> terkesan para suami di rumah isterinya kurang bahkan tidak memiliki peran di rumah isterinya. Dalam konteks ini wajar diajukan pertanyaan apakah selama ini laki-laki sebagai kepala rumah tangga tidak vital? Lalu apa yang dimaksud dengan revitalisasi fungsi kepala rumah tangga?. Revitalisasi berarti proses, cara dan perbuatan menghidupkan atau menggiatkan kembali. Jika dikaitkan dengan fungsi laki-laki sebagai kepala rumah tangga maka pengertian dari judul di

---

<sup>153</sup>Syahrizal dan Sri Meiyenti, “Sistem Kekerabatan Minangkabau Kontemporer, Suatu Kajian Perubahan dan Keberlangsungan Sistem Kekerabatan Matrilineal Minangkabau,” dalam *Prosedin The 4th International Conference on Indonesia Studies: Unity, Diversity and Future*,” hal. 913.

<sup>154</sup>Datoek Toeah, *Tambo Alam Minangkabau*, Cet. XIII, Bukittinggi: Pustaka Indonesia, tt, hal. 192.

atas adalah usaha atau cara untuk memposisikan seorang laki-laki sebagai kepala rumah tangga dalam tupoksi yang sebenarnya.

Sebagai kelompok kekerabatan yang menganut matrilineal dengan matrilokal eksogami, maka laki-laki pindah dan menetap di rumah istri atau rumah yang disediakan pihak istri. Dalam sistem kekerabatan ini, *paruik* (perut) atau kelompok kekerabatan yang dihitung tiga atau empat gari di atas ego dan satu generasi dibawahnya merupakan penentu dalam keluarga. Pada masa dulu, orang yang memiliki hubungan seperti itu pada umumnya tinggal di sebuah rumah besar yang disebut *rumah gadang*. Di *rumah gadang* inilah keluarga besar tinggal dan membentuk formasi hidup bersama sehingga penghuni *rumah gadang* bisa mencapai 20-30 orang.

Dalam keluarga yang berada di *rumah gadang* secara bersama-sama, maka saudara laki-laki ibu yang disebut “mamak” memiliki peran sangat vital dan strategis. Mamak dalam arti sempit bagi masyarakat Minangkabau adalah panggilan untuk saudara laki-laki ibu seorang ego. Dalam arti luas, semua laki-laki dari suku yang sama dengan suku ego yang sebaya atau setingkat dengan ibu menurut garis keturunan dipanggil “mamak” oleh para kemenakannya. Sejalan dengan pengertian mamak sebagai pelindung dan pembina keluarga menurut sistem matrilineal, maka mamak merupakan panggilan yang umum untuk seluruh jenjang kekerabatan. Seorang anak atau remaja akan memanggil mamak kepada seluruh laki-laki anggota sukunya yang lebih tua, apabila hubungannya dengan laki-laki tersebut tidak dapat ditelusuri lagi.

Sebagai seorang mamak, laki-laki di Minangkabau berkewajiban memenuhi kebutuhan materi saudara-saudara perempuannya beserta anak-anak mereka. Seorang mamak akan melarang keras saudara perempuan atau kemenakan perempuannya meminta uang belanja kepada suami mereka (kecuali jika diberi tanpa diminta), karena hal ini akan membuat kehormatan mamak jatuh di mata kerabat *urang sumando*-nya. Bahkan tidak jarang seorang mamak akan mengisi saku baju *urang sumando*-nya dengan tujuan agar *urang sumando* tersebut tetap datang mengunjungi saudara perempuan atau kemenakan perempuan mamak tersebut yang juga merupakan istri dari *urang sumando* tersebut.<sup>155</sup>

Tugas mamak terutama terhadap kemenakan perempuannya adalah mencarikan jodoh dan “mencarikan sumber kehidupan”. Sebagai mamak, laki-laki akan merasa malu apabila ada di antara kemenakan perempuannya

---

<sup>155</sup>Kebiasaan seperti ini biasanya hanya terjadi pada keluarga-keluarga “bangsawan” yang mempunyai *urang sumando* yang juga dari kalangan bangsawan. Pada masyarakat biasa, kebiasaan ini jarang dilakukan. Kebiasaan ini menunjukkan betapa besarnya peran mamak dalam satu keluarga sehingga membiayai hidup keluarga besarnya.

yang sudah cukup umur belum juga menikah dan juga tidak ada sumber ekonomi keluarga. Dia akan dikatakan orang sebagai mamak yang tidak perhatian dalam mengurus kemenakannya, sementara kemenakannya beserta keluarganya akan dijuluki orang sebagai keluarga yang tidak laku dan tidak terurus. Oleh karena itu, tugas mamaklah untuk mencari kemenakan perempuannya jodoh yang baik dan sepadan dengan kemenakannya sekaligus menghidupkan sumber ekonomi dari harta pusaka tinggi. Demikian besar fungsi laki-laki sebagai mamak di Minang sehingga sebagian besar waktunya tersisa di rumah ibu dan keluarga perempuannya.

Setelah terjadi perkawinan antara kemenakan perempuan dengan laki-laki dari kaum lain, tanggungjawab mamak kepada kemenakan tersebut tidak beralih kepada suaminya. Mamak tetap berkewajiban menjaga kemenakannya yang telah menikah tersebut dan mencukupi kebutuhan materinya. Tugas untuk mengatur pengeluaran rumahtangga berada pada tangan kaum perempuan dalam keluarga itu, karena itu ia dikenal dengan istilah "*umban puruak*" (pemegang pundi-pundi).

Berbeda dengan seorang ayah di Minangkabau dipandang sebagai tamu dalam keluarga istrinya yang tujuannya terutama adalah untuk memberikan keturunan. Dia disebut sebagai *sumando* atau *urang sumando*. Tempatnya yang sah adalah dalam garis keturunan ibunya, tempat dia berfungsi sebagai anggota laki-laki dalam garis keturunan itu. Di sisi lain, Ayah merupakan wali dari garis keturunan keluarganya (berdasarkan garis ibu). Dia adalah pelindung atas harta benda garis keturunan itu sekalipun dia harus menahan dirinya dari menikmati hasil tanah kaumnya oleh karena dia tidak dapat menuntut bagian apa-apa untuk dirinya. Tidak pula dia diberi tempat di rumah orangtuanya oleh karena semua bilik (kamar) hanya diperuntukkan bagi anggota keluarga yang perempuan, yakni untuk menerima suami-suami mereka di malam hari.

Perkawinan dalam budaya Minang tidaklah menciptakan keluarga inti (*nuclear family*) yang baru, sebab suami atau istri masing-masingnya tetap menjadi anggota dari garis keturunan mereka masing-masing. Oleh karena itu, pengertian tentang keluarga inti yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak-anak sebagai suatu unit tersendiri tidak terdapat dalam struktur sosial masyarakat Minangkabau secara tradisional, karena dia selalu ternaung oleh garis-keturunan ibu yang lebih kuat. Sebagai akibatnya, anak-anak dihitung sebagai anggota garis-keturunan ibu dan selalu lebih banyak melekatkan diri kepada sang ibu serta anggota-anggota lainnya dalam garis keturunan itu. Ikatan lemah terhadap ayah akan lebih jelas terlihat apabila ayah melakukan poligami, sehingga dia bergilir mengunjungi istrinya, dan lebih jarang bertemu dengan anak-anaknya. Ikatan ini menjadi lebih berkurang lagi bila

perceraian terjadi yang berakibat seorang ayah jarang sekali bertemu dengan anak-anaknya.

Ketika rumah gadang sebagai tempat tinggal komunal yang lazim di Minangkabau sampai dekade 70-an masih ditemukan, tidak diberdayakan lagi, maka secara gradualpun terjadi perubahan fungsi mamak dan ayah dalam keluarga juga berubah. Setelah berkeluarga seorang anak perempuan dan suaminya membentuk keluarga baru yang disebut dengan keluarga batih. Interaksi di *rumah gadang* seperti zaman dulu tidak lagi terjadi dan mamak relatif juga tidak lagi memainkan peran sebagai penanggungjawab ekonomi keluarga awalnya.

Perubahan ini mengakibatkan kelompok kekerabatan *paruik* di Minangkabau bukan lagi suatu kelompok kekerabatan yang tinggal dalam satu atap rumah, tetapi sudah tinggal di rumah-rumah yang berbeda-beda. Satu ciri yang menjelaskan kedekatan mereka adalah mereka tinggal dalam kelompok rumah yang saling berdekatan yang dalam istilah antropologi disebut *compound*. Perubahan ini secara langsung berpengaruh dalam hubungan personal di antara individu-individu dalam *paruik*. Hubungan antar anggota *paruik* menjadi lebih renggang selanjutnya menguatkan hubungan dalam keluarga inti dan keluarga luas yang diistilahkan dengan *uxorilokal*.

Pertanyaan mendasar adalah mengapa keluarga luas semakin melemah dan keluarga inti semakin menguat di Minangkabau. Perubahan ini tentu berakibat kepada degradasi nilai-nilai matrilineal sebagai distingsi kebudayaan Minang. Menurut para ilmuwan, seperti Kato<sup>156</sup> dan Naim dalam Blackwood<sup>157</sup> bahwa proses kapitalisme dan ekonomi global menyebabkan menguatnya keluarga inti dan melemahnya keluarga luas.<sup>158</sup> Berkaitan dengan ekonomi dapat dipahami bahwa tidak bisa diandalkan lagi harta pusaka untuk kehidupan bersama dalam bentuk keluarga luas. Bukankah masyarakat Minang dari waktu ke waktu semakin bertambah, sementara harta pusaka cenderung tetap bahkan semakin kurang. Kondisi ini juga berkontribusi terhadap kecenderungan laki-laki Minang meninggalkan kampung halaman dan pergi merantau untuk mengubah nasib. Pada umumnya orang Minang yang migrasi ke daerah lain tidak lagi menerapkan sistem kekerabatan matrilineal dan bahkan telah meninggalkan sistem keluarga *paruik* dan membentuk keluarga inti.

---

<sup>156</sup>Tsuyoshi Kato, *Matriliney and Migration, Evolving Minangkabau Traditions In Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1982.

<sup>157</sup>Everlyn Balckwood, "Mother to Daughtter: Socia; Change and Matrilineal Kinship in a Minangkabau Village" dalam George Plindler and Janice e. Stockard (ed). *Globalization and Change in Fifteen Cultures*. Canad: Thomson, hal. 17.

<sup>158</sup>Selain dari faktor ekonomi, penyebab perubahan sistem keluarga adalah faktor pendidikan, konflik di *rumah gadang*, dan faktor kesadaran akan tanggungjawab.

Sejalan dengan perubahan pola tempat tinggal dari *rumah gadang* rumah yang bukan *rumah gadang*, berarti semakin berkurangnya peran dan fungsi mamak sebagai kelompok kekerabatan yang terpenting sebelumnya. Saling bertemu anggota *paruik* dalam kehidupan sehari-hari sudah berubah. Mereka hanya mengetahui bahwa mereka berada dalam satu sistem *paruik* dan tidak tinggal secara bersama-sama. Jika sebelumnya mamak memiliki peran kunci dalam hal ekonomi keluarga besar yang berada di rumah gadang yang memiliki hubungan *paruik*, maka dengan kehadiran keluarga inti, maka tidak lagi bertanggungjawab atas ekonomi kemenakannya. Mamak tidak lagi berfungsi ganda, sebagai ayah biologi di rumah isterinya dan “ayah sosiologis” di *rumah gadang*-nya.

Masyarakat Minangkabau yang menganut pola kekerabatan matrilineal pun, tidak luput dari perubahan ini. Globalisasi yang melanda pedesaan termasuk di Minangkabau menyebabkan meningkatnya kebutuhan hidup, seperti biaya pendidikan dan berbagai biaya lainnya. Hal ini menuntut seseorang harus mempunyai penghasilan yang besar untuk dapat memenuhi kebutuhan keluarganya. Keadaan ini menyebabkan seorang laki-laki di Minangkabau sudah tidak sempat lagi mengawasi saudara-saudara perempuan dan kemenakan-kemenakannya karena dia sendiri sudah cukup disibukkan dengan pekerjaan-pekerjaannya dalam mencari nafkah, di samping juga mengawasi dan mendidik anak-anak dan istrinya.

Keinginan seorang ayah untuk menjadikan anaknya sebagai orang yang berpendidikan dan meraih sukses dalam kehidupan selanjutnya akan menyebabkan sebagian besar penghasilannya akan dicurahkan untuk kepentingan anak-anak dan istrinya. Jika dia bukan orang yang sangat berkecukupan, untuk memenuhi kebutuhan saudara-saudara perempuan dan kemenakan-kemenakannya tentu akan terasa sangat berat baginya. Hal ini juga disebabkan karena anak-anaknya juga sudah jarang dibantu secara materi oleh mamak mereka yang pada umumnya pada saat ini juga lebih mementingkan biaya untuk anak dan istrinya terlebih dahulu daripada biaya untuk saudara dan kemenakannya.

Laki-laki yang terlalu sibuk dengan urusan mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan anak dan istrinya, akan membuatnya semakin jarang pulang ke rumah orangtuanya untuk melihat saudara-saudara perempuan dan kemenakan-kemenakannya. Hal ini akan ditambah pula jika laki-laki tersebut punya konflik masalah harta dengan saudara-saudara dan kemenakan-kemenakannya, kehadirannya justru sangat tidak diharapkan. Tidak jarang dia akan diusir oleh kemenakannya karena merasa kehadirannya hanya menyusahkan mereka saja. Keberanian kemenakan tersebut melawan bahkan mengusir mamaknya karena mereka merasa yang membesarkan dan mendidik mereka dari kecil adalah ayah dan ibu mereka tanpa campur tangan

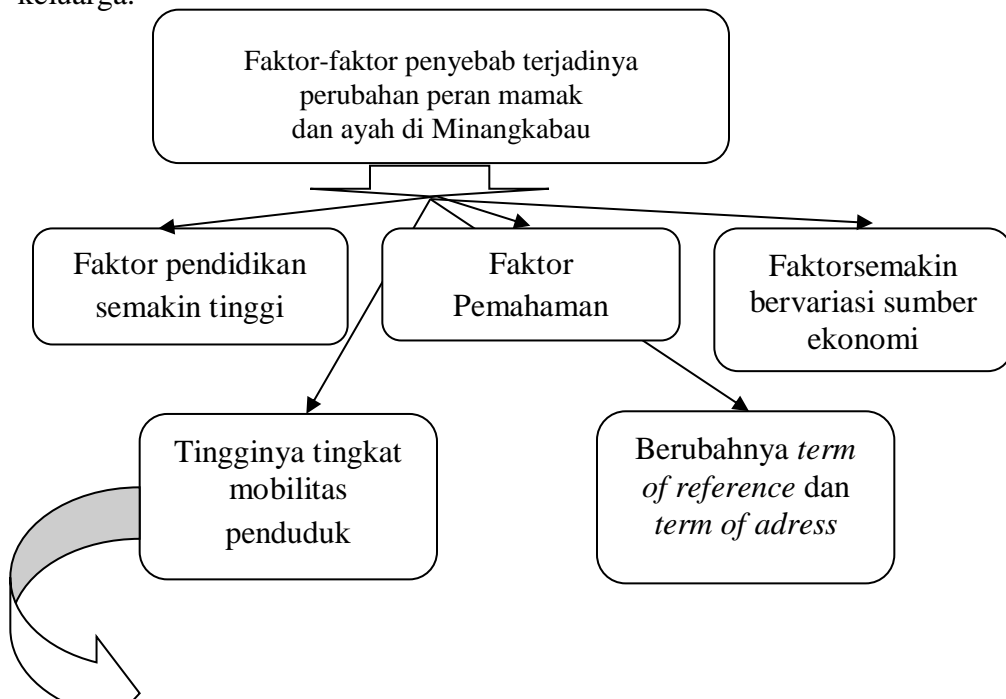
mamak sedikitpun, sehingga mereka merasa tidak punya ikatan emosional yang kuat dengan sang mamak.

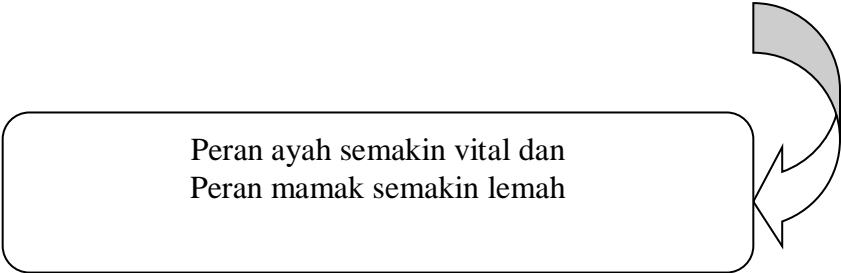
Faktor lainnya yang menyebabkan semakin menguatnya peran ayah di Minangkabau adalah kecenderungan pasangan-pasangan yang baru menikah untuk memilih pola menetap neolokal (menempati kediaman yang baru) dengan membentuk keluarga inti yang terpisah dari keluarga luas. Konsekuensi dari sistem ini adalah seorang laki-laki akan lebih sering berada di rumah anak-anak dan istrinya, apalagi jika rumah tersebut, dia sendiri yang membangunnya. Akibatnya dia akan semakin jarang berkunjung ke rumah saudara-saudara dan kemenakan-kemenakannya, walaupun siang hari yang menyebabkan hubungannya dengan kemenakan-kemenakannya menjadi tidak begitu dekat, sehingga tak jarang dia akan bersikap seperti seorang tamu ketika mengunjungi kemenakannya.

Kelompok kekerabatan terpenting sekarang dalam masyarakat Minangkabau mengarah kepada keluarga inti. Keluarga inti menjadi titik sentral yang paling menentukan dalam kehidupan seorang anak. Anak-anak paling dekat dengan ibu, ayah, dan saudaranya. Perubahan ini terjadi dari sebelumnya anak-anak dekat dengan banyak anggota kerabat ibunya.

Perubahan juga terjadi dalam hal peran laki-laki sebagai mamak dan sebagai ayah. Laki-laki di Minangkabau mempunyai posisi dan peran menarik. Dia berdiri di dua kaki; satu kaki di rumah ibunya atau saudara perempuannya dan satu kaki lagi di rumah ibunya yang berperan sebagai penjaga keluarga luas matrilineal, bertanggungjawab atas ibu, saudara perempuan, kemenakannya. Tanggungjawab tersebut tidak hanya tanggungjawab moral tetapi tanggungjawab ekonomi. Dia menggarap harta pusaka kaumnya untuk kebutuhan ekonomi ibu dan saudara perempuannya.

Berikut matrik penyebab terjadinya perubahan fungsi ayah sebagai kepala rumah tangga dan semakin melemahnya fungsi mamak dalam keluarga.





Peran ayah semakin vital dan  
Peran mamak semakin lemah

Dengan memfungsikan ayah sebagai kepala rumah tangga secara penuh serta semakin kurangnya fungsi mamak dalam keluarga kemenakannya, maka ayah semakin memerankan fungsinya sebagai kepala rumah tangga. Bukankah seorang mamak juga berfungsi sebagai kepala rumah tangga di keluarga intinya. Ayah memainkan perannya sebagai penyangga ekonomi dan penanggungjawab atas keberlangsungan sebuah rumah tangga, dan menjaga kehancuran dalam keluarganya merupakan ajaran yang sejalan dengan Al-Qur'ab. Bukankah dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa seseorang diperintah untuk menjaga keluarganya dari api neraka (QS. 66: 6).

Ayat di atas merupakan perintah bagi orang beriman agar menjaga keluarganya dari api neraka. Bukankah keluarga merupakan amanah yang harus dijaga dan diperlihara baik jasmani maupun rohaninya. Siapakah keluarga, menurut Shihab *ahlikum* dalam ayat di atas adalah anak, istri dan orang yang berada dalam tanggunganmu.<sup>159</sup> Al-Qur'an membimbing seorang suami sebagai kepala rumah tangga agar memelihara keluarganya dari api neraka, seperti memerintahkannya menegakkan shalat dan memperkuat kesabaran (QS. 20: 132), jaga agamanya dengan tetap memberikan peringatan kepadanya (QS. 26: 214), memberikan makanan yang halal dan baik. semua itu akan berjalan secara sempurna ketika seorang ayah memfungsikan diri sebagai kepala rumah tangga.

### **b. Reinterpretasi Pola Pemilihan Jodoh**

Yang penulis maksud dengan reinterpretasi dalam judul di atas adalah terjadinya pemahaman ulang seseorang tentang sesuatu. Jika dihubungkan dengan pola pemilihan jodoh di Minangkabau maka judul di atas berarti telah terjadi pemahaman ulang tentang pola larangan nikah sasuku di Minangkabau. Bukankah sebagai masyarakat yang menganut sistem kekerabatan matrilineal, hidup ditentukan dengan suku dan hidup secara komunal.

Dari sisi normatif, suku di Minangkabau memiliki kemiripan dengan sistem keturunan. Orang yang sesuku dipandang orang yang memiliki hubungan keturunan meskipun tidak memiliki hubungan *nasab*. Ketentuan

---

<sup>159</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Jilid XIV, hal. 177.

seperti ini amat berpengaruh terhadap pola pemilihan jodoh dalam masyarakat Minangkabau. Masyarakat Minang memiliki sistem kekerabatan *unilinal* yang secara otomatis melakukan aturan keras dalam penentuan jodoh yaitu harus di luar suku. Begitu juga dengan masyarakat Minangkabau mereka memiliki aturan yang ketat mengenai ini. Orang dari suku yang sama tidak boleh menikah. Misalnya laki-laki Sikumbang tidak boleh dengan perempuan dari suku Sikumbang. Suku tersebut menerapkan sanksi yang keras kepada pihak-pihak yang melanggar dan jika hal itu terjadi maka diberikan sanksi adat seperti membayar denda ke nagari dan diasingkan beberapa saat serta tidak dibolehkan menetap di nagari tersebut sebelum dilunasi denda tersebut.

Aturan seperti ini masih dijalankan sampai sekarang dan diikuti masyarakat Minangkabau kecuali ada aturan perubahan atau modifikasi berdasarkan kesepakatan masyarakat nagari. Pada awalnya masyarakat Minangkabau tidak mengenal kata kompromi berkaitan dengan masalah ini dan aturan ini aturan baku yang diperlakukan di masing-masing nagari. Ada masyarakat nagari yang membolehkan menikah sesama suku selama bukan berasal dari kaum yang sama atau nagari yang sama. Alasan untuk membolehkan ini adalah karena sudah jauh hubungan kekerabatannya. Tetapi masih ada masyarakat nagari yang mempertahankan tidak boleh menikah *sasuku* walaupun dari kaum yang berbeda atau nagari yang berbeda.

Dalam kaitan nagari sebagai kesatuan wilayah dengan komunitas adat khas, dimana dalam masyarakat Minangkabau dikenal istilah *adat salingka nagari*. Ini artinya adat istiadat sebuah nagari berbeda dari adat dari nagari lainnya. Masyarakat nagari dalam kaitan dengan pemilihan jodoh pada masa-masa sampai tahun 70-an mengidealkan warganya menikah sesama orang se-nagari.

Dengan demikian orang Minang menganut perkawinan eksogami suku dan endogami nagari. Perkawinan endogami nagari didasarkan oleh banyak sisi atau pandangan. Pada awalnya orang yang berasal dari nagari yang sama menganggap orang dari nagari lain merupakan orang asing sehingga perkawinan satu nagari bisa dianggap menjaga kemurnian anggota masyarakat nagari. Sisi lainnya berkaitan dengan ekonomi terutama untuk laki-laki, kalau ada anak muda laki-laki yang sukses menikah dengan perempuan dari nagari lain, maka akan merugikan nagari tersebut. Sebaiknya menikah dengan orang yang berasal dari satu nagari selama tidak berasal dari suku yang sama.

Di sebagian nagari lain, sudah ada yang membuat aturan larangan menikah itu hanya dengan orang yang berasal dari suku yang sama dan Pengulu (datuk) yang sama. Hal ini semakin timbul kesadaran masyarakat bahwa suku hanya sebatas identitas hidup bermasyarakat tanpa memiliki implikasi dan konsekuensi apa-apa sama sekali. Terkesan Islam semakin



mendominasi aturan dalam penentuan jodoh, sehingga ajaran Islam terwujud dalam bentuk yang sebenarnya.

Kasus yang lebih radikal lagi, nagari Kuranji Kota Padang Sumatera Barat membolehkan nikah sasuku dan berasal dari datuak yang sama selama tidak termasuk kelompok *al-muharramât*. Pernikahan tetap sah dan diakui sebagai pernikahan yang dibolehkan selama membayar sanksi adat, seperti diusir dari kampung, atau bayar denda yang diistilahkan dengan “*tautang*”. Kedua belah pihak yang melanggar aturan larangan nikah *sasuku* tersebut, diwajibkan membayar hutang berupa kambing *saasam sagaram*. Maksudnya, bukan berupa satu ekor kambing yang utuh, akan tetapi sudah dimasak secukupnya untuk dihidangkan kepada keluarga dan perangkat nagari.<sup>160</sup>

Ada beberapa faktor pendorong aturan larangan nikah *sasuku* semakin tidak diindahkan lagi. Kebiasaan merantau generasi orang Minang berkontribusi besar terhadap pola pikir tentang orang yang boleh dinikahi. Apalagi bagi masyarakat Minang yang pergi merantau, sekat-sekat adat dan pergaulan semakin dihilangkan. Aturan matrilinial Minang semakin tidak terasa ketika keluarga Minang telah meninggalkan kampung halamannya kecuali dalam beberapa segi saja (telah penulis ungkap di bab III tentang Matrilinial Minang yang masih bertahan sampai hari ini). Faktor yang lain adalah semakin timbulnya kesadaran masyarakat Minang menerapkan Islam secara komprehensif sehingga ketika terjadi akad pernikahan yang menjadi standarnya adalah kebolehan menurut agama Islam.

Penjelasan di atas mengisyaratkan bahwa perangkat adat mengakui keabsahan pernikahan orang yang menikah *sasuku* dari datuak yang sama. Penentuan sanksi adat adalah dalam rangka menjaga keutuhan hidup bersama dan memelihara adat yang telah diterima sebagai penata kehidupan. Sanksi adat tidak berada dalam posisi halal dan haram sehingga pelakunya dapat pahala atau berdosa serta pernikahannya harus dibatalkan atau diterima. Aturan tambahan berupa sanksi adat adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan agar kehidupan bersama tetap terjaga. Bahkan sekalipun seseorang melangsungkan pernikahan *sasuku* dan tidak mau membayar sanksinya, pelanggar tersebut masih dianggap sebagai anggota masyarakat meskipun dalam sisi tertentu tidak diikuti setakan.

Pada tahap ini terkesan terjadi relasi yang semakin kuat di kalangan masyarakat Minang. Larangan nikah *sasuku* yang selama ini menjadi “hantu” bagi orang Minang, sekarang berubah menuju perkawinan dengan menganut aturan Islam. Islam telah mendominasi sistem pemilihan jodoh atas ketentuan budaya Minangkabau. *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* terwujud dalam bentuk yang sebenarnya.

---

<sup>160</sup>Nola Putriyah p, dkk. Perkawinan Eksogami: Larangan Perkawinan Satu Datuak di Nagari Ampang Kuranji, Sumatera Barat..., hal. 183.

Jika dihubungkan dengan Islam, maka pola pemilihan jodoh semakin islami dan terjadi relasi dalam bentuk dominasi aturan syarak terhadap adat. Islam hadir dalam rangka menata kehidupan agar lebih islami.

### c. Redefinisi Eksogami Matrilokal

Ketika perkawinan dipandang sebagai satu akad untuk menghalalkan hubungan biologis antara laki-laki dan perempuan serta berbagi kasih sayang<sup>161</sup> dalam dalam rangka mencari redha Allah,<sup>162</sup> maka pertanyaan mendasar adalah dimana suami isteri tinggal secara bersama? Apakah harus membentuk keluarga inti dan tinggal di rumah bersama, ataukah boleh tinggal di rumah orang tua suami atau isteri.

Maksud judul redefinisi eksogami matrilokal menurut versi penulis adalah terjadinya pemahaman atau pengistilahan ulang atas eksogami matrilokal. Jika bagi masyarakat Minang yang menganut sistem kekerabatan matrilineal, eksogami matrilokal berarti keharusan laki-laki pindah ke rumah istri atau yang disediakan keluarga istri tanpa pilihan lain, maka pada saat itu terjadi pendefinisian atas keharusan menetap di rumah istri.

Secara normatif, tempat tinggal sesudah melangsungkan akad pernikahan sesuai dengan sistem kekerabatan yang dianut suatu masyarakat. Bagi masyarakat Minang yang menganut sistem kekerabatan matrilineal dengan sistem perkawinan eksogami, maka pilihan tempat tinggal adalah di rumah yang disediakan keluarga isteri. Dari tujuh ciri-ciri sistem kekerabatan matrilineal, salah satunya adalah perkawinan Minang bersifat matrilokal, yaitu suami mengunjungi rumah isteri.<sup>163</sup>

Pada dasarnya, kebiasaan yang dianut oleh masyarakat Minang adalah Matrilokal-ukxorilokal (suami yang tinggal di rumah isteri yang ikut ibunya). Hal ini berawal dari tatanan perumahan yang dianut oleh masyarakat Minang yaitu *rumah gadang* sebagai tempat berhimpunnya orang yang termasuk *saparuik*. Laki-laki atau suami dianggap sebagai tamu agung yang tidak memiliki hak penuh di *rumah gadang* tersebut dan hanya sebagai "tamu". Malam hari suami datang ke rumah isterinya untuk menjalankan tugasnya sebagai suami dan siang hari laki-laki pergi ke rumah orang tuanya untuk menggarap sawah ladang miliknya. Hal ini telah dibahas pada bagian atas.

Berdasarkan penjelasan di atas, terkesan matrilokal Minang tidak mengakomodir ajaran Islam secara komprehensif terutama dari sisi kewajiban memberi nafkah. Bukankah dalam Islam suami memiliki kewajiban untuk

<sup>161</sup>Amin Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, Jakarta: Prenada Media, hal. 123.

<sup>162</sup>Ahmad Azari Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2007, hal.14.

<sup>163</sup>Rauda P. R., *Sistem Matrilineal dalam Adat dan Budaya Minangkabau*, dalam Ch. N. Latif, *Minangkabau Yang Gelisah: Mencari Strategi Sosialisasi Pewarisan Adat dan Budaya Minangkabau untuk Generasi Muda*, Bandung: CV. Lubuk Agung, 2004, hal. 217.

menyediakan tempat tinggal bagi istri sesuai dengan kemampuannya sebagai bentuk tanggungjawab. Para Imam Mazhab sepakat bahwa seorang suami wajib menempatkan istri di tempat tinggal yang layak. Sehingga istri terjaga kehormatannya dan merasakan kedamaian dalam kehidupan berumah tangga bersama suami.

Kalau suami mempunyai kewajiban untuk menyediakan tempat tinggal yang memberikan kedamaian, rasa aman dan *privacy* bagi istri, maka secara seimbang istri mempunyai kewajiban untuk tinggal di tempat yang telah disediakan oleh suaminya. Kewajiban untuk tinggal di rumah suami, betapapun sederhananya tempat tinggal itu. Hal itu merupakan ketetapan syari'at. Syari'at menjadikan kewajiban istri itu sebagai salah satu hak laki-laki yang menjadi suaminya. Suami berhak menuntut istrinya agar tinggal di rumah dan tidak meninggalkannya.

Hal yang sama dalam KHI juga diatur tentang tempat kediaman, sebagaimana terdapat dalam 18: (1), Suami wajib menyediakan tempat kediaman bagi istri dan anak-anaknya atau bekas istri yang masih dalam masa iddah. (2). Tempat kediaman adalah tempat yang layak untuk istri selama masa perkawinan atau dalam iddah thalak atau iddah wafat. (3) Tempat kediaman disediakan untuk melindungi istri dan anak-anaknya dari gangguan pihak lain, sehingga mereka merasa aman dan tentram. Tempat kediaman juga berfungsi sebagai tempat menyimpan harta kekayaan, sebagai tempat menata dan mengatur alat-alat rumah tangga. (4) Suami wajib melengkapi tempat kediaman sesuai dengan kemampuannya serta disesuaikan dengan keadaan lingkungan tempat tinggalnya, baik berupa perlengkapan alat rumah tangga atau sarana penunjang lainnya.

Keseimbangan antara kewajiban dan hak suami istri merupakan konsekuensi logis dari hakikat perkawinan yakni bahwa perkawinan merupakan pemeliharaan dan amanah serta mampu memainkan peran antara suami istri. Di antara kewajiban suami dan menjadi hak istri dalam memberi nafkah. Sedangkan nafkah dapat dipahami sebagai pengeluaran atau sesuatu yang dikeluarkan oleh seseorang untuk orang-orang yang menjadi tanggungjawabnya, dan pengeluaran ini harus diberikan untuk keperluan-keperluan yang baik.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup>Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS. 2007, hal. 89. Secara umum nafkah dapat dibedakan menjadi dua macam yakni nafkah yang berbentuk materi dan nafkah non materi. Nafkah yang berbentuk materi yang harus dipenuhi oleh suami ada tiga yaitu 1. Makanan untuk menyambung hidup, 2. Pakaian untuk menutupi badan, serta 3. Tempat tinggal yang layak untuk istirahat. Sedangkan nafkah non materi berkaitan dengan bagaimana suami memperlakukan sang istri dengan lemah lembut dan penuh kebaikan.

Menjawab pertanyaan di atas, apakah matrilokal Minang bertentangan dengan Al-Qur'an dan apakah ketentuan matrilokal seperti konsep awal pembentukan budaya Minang masih berlaku hari ini. Jika dilihat kondisi kehidupan masyarakat Minangkabau hari ini, maka ketentuan matrilokal tidak lagi diikuti secara penuh. Di samping faktor pemersatu keluarga *saparuih* berupa *rumah gadang* sudah tidak ada lagi, juga banyak laki-laki penggarap sawahpun sudah semakin kurang karena banyak yang migrasi ke *perantauan* dalam rangka menumbuhkan sumber penghidupan yang baru.

Keluarga baru yang dibentuk masyarakat Minang merupakan keluarga yang menjurus kepada budaya qur'ani, sehingga beberapa kekurangsempurnaan pengamalan sistem perkawinan, semakin diposisikan pada tempat yang proporsional. Ada beberapa prinsip dasar keluarga menurut Al-Qur'an, pertama hubungan suami dan isteri adalah sebagai partner yang saling melindungi dan melengkapi. Hubungan atau status suami isteri, yaitu al-Baqarah/2: 187 dan 228. Kedua, Tujuan dasar disyariatkannya perkawinan adalah untuk mencari rahmah (kasih sayang), baik itu kasih sayang dari pasangannya maupun rahmah dari Tuhan yang ujungnya adalah untuk mencapai kebahagiaan dan ketenangan hidup (*sakīnah*), sebagaimana dalam surat ar-Rūm/30: 21. Ketiga, Keluarga merupakan persekutuan hidup bersama antara seorang laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa ayat al-Qur'an, Allah menegaskan hukum penciptaan bahwa segala sesuatu telah dijadikan berpasang-pasangan, seperti dalam surat adz-Dzariyat/51: 49, Yasin/36: 36, As-Syura/42: 11.

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis melihat matrilokal Minang lebih sebatas atribut sistem kekerabatan matrilineal. Dari sisi teori relasi dipahami bahwa telah terjadi relasi yang kuat dalam bentuk dominasi ajaran Islam terhadap aturan adat budaya Minangkabau. Meskipun ajaran Islam belum mendominasi atas prinsip-prinsip dasar budaya Minang akan tetapi dalam konteks pernikahan, di Minang sedang terjadi transformasi nilai-nilai qur'ani secara mendasar. Dalam konteks ini penulis berkesimpulan bahwa pola pernikahan di Minang sedang menuju budaya qur'anic atau *qur'anic culture*.

Pada dasarnya semua budaya di dunia selalu mengalami perubahan yang dalam bahasa Keesing, budaya merupakan satu sistem adaptif<sup>165</sup> yang akan berkembang sejalan dengan perubahan waktu dan perubahan social (*social transformation*). Menurut Sukanto perubahan sosial dipandang sebagai suatu variasi dari cara hidup manusia yang dilatarbelakangi oleh perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, kompetisi penduduk,

---

<sup>165</sup>Keesing, R. M. (1974). Theories of culture. *Annual review of anthropology*, 3(1), hal. 73-97.

idiologi, maupun adanya difusi dan akulturasi budaya dan perubahan-perubahan baru dalam masyarakat.<sup>166</sup> Beberapa kondisi primer yang perubahannya akan dapat mempengaruhi kondisi-kondisi lain dalam masyarakat adalah kondisi ekonomis, teknologis, geografis, politis maupun edukatif.<sup>167</sup>

Dalam konteks kebudayaan manusia, perkawinan dianggap sebagai pengatur tingkah manusia yang berkaitan dengan kehidupan kelaminnya, di samping memberi perlindungan kepada anak-anak hasil perkawinan, memenuhi kebutuhan akan harta, gengsi, serta untuk memelihara relasi positif dengan kerabat dan komunitas dalam masyarakat tertentu.<sup>168</sup> Dalam konteks ini amat wajar terjadi perubahan satu budaya ke budaya lain yang dipandang tepat untuk masyarakat yang ditemuinya. Karena berbudaya adalah untuk manusia dan manusia diharapkan melakukan terbaik untuk kehidupan terbaiknya. Perkawinan dalam budaya Minang secara *graduate* menuju format perkawinan yang qurianiy.

---

<sup>166</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali Pres, 1990, hal. 97.

<sup>167</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 98.

<sup>168</sup>Koentjaraningrat. 2005. *Pengantar Antropologi Pokok -pokok Etnografi*. Jakarta : PT Renika Cipta, hal. 93.

## **BAB VI**

### **P E N U T U P**

#### **A. Kesimpulan**

Dalam keseluruhan disertasi ini, penulis berusaha mengkaji dan menganalisis, merumuskan dan menemukan relasi budaya pernikahan adat di Minang dengan Al-Qur'an. Menemukan relasi tersebut tersebut dapat melalui komparasi, menyingkap nilai-nilai universal Al-Qur'an dalam pernikahan di Minang dan nilai pernikahan Minang dalam rangka menuju *qur'anic culture*.

1. Minangkabau memiliki kekhasan budaya dengan aporisme *Adat Basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah* (ABS-SBK). Dalam pernikahan terjadi relasi yang kokoh antara keduanya; bisa jadi dalam bentuk rejeksi, negosiasi dan dominasi. Dari sisi ketentuan normatif, budaya pernikahan Minangkabau menterjemahkan ketentuan umum yang ada dalam Al-Qur'an. Sementara dalam tataran aplikatif, di antara budaya pernikahan Minang ada kurang sejalan dengan Al-Qur'an. Sisi terakhir ini sedang menuju budaya qura'ni.
2. Nilai-nilai universal Al-Qur'an yang ditemukan dalam budaya pernikahan di Minang adalah egalitarianisme, musyawarah, keadilan dan *ta'awwun*. Berdasarkan prinsip itu, budaya minang termasuk budaya yang mengamalkan prinsip-prinsip Al-Qur'an.
3. Meskipun telah terjadi relasi kokoh budaya Minang dan Al-Qur'an, dari perspektif *qur'anic culture*, dalam penelitian ini penulis melihat ada tiga nilai pernikahan di Minangkabau sedang menuju *qur'anic*

*culture*; revitalisasi fungsi kepala rumah tangga, reinterpretasi pola pemilihan jodoh, dan redefinisi eksogami matrilineal.

## **B. Saran**

Dalam rangka melengkapi bagian akhir penulisan disertasi ini, maka penulis menganggap penting untuk menuliskan beberapa saran sebagai berikut:

1. Kepada pemangku adat dan tokoh masyarakat Minangkabau, diharapkan menggali nilai-nilai budaya Minang yang belum sepenuhnya teramalkan dalam kehidupan anak kemenakan.
2. Kepada masyarakat Minang diharapkan mempertahankan nilai-nilai positif yang ada dalam budaya Minang dengan memperhatikan ketentuan syarak sebagai basis adat Minangkabau. Identitas tersebut merupakan satu distingsi yang tidak dimiliki oleh budaya masyarakat lainnya.
3. Ada banyak pemikiran yang perlu dituangkan dalam tulisan sederhana ini. Namun dengan segala keterbatasan penulis, diharapkan ada penulis lain yang berupaya melakukan eksplorasi secara mendalam terhadap kajian ini baik dari perspektif yang sama ataupun dalam perspektif lintas disiplin ilmu, sehingga dapat memperkaya khazanah dan alternatif pengembangan kajian budaya Minang di masa depan.

## **BAB VI**

### **P E N U T U P**

#### **A. Kesimpulan**

Dalam keseluruhan disertasi ini, penulis berusaha mengkaji dan menganalisis, merumuskan dan menemukan relasi budaya pernikahan adat di Minang dengan Al-Qur'an. Menemukan relasi tersebut tersebut dapat melalui komparasi, menyingkap nilai-nilai universal Al-Qur'an dalam pernikahan di Minang dan nilai pernikahan Minang dalam rangka menuju *qur'anic culture*.

1. Minangkabau memiliki kekhasan budaya dengan aporisme *Adat Basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah* (ABS-SBK). Dalam pernikahan terjadi relasi yang kokoh antara keduanya; bisa jadi dalam bentuk rejeksi, negosiasi dan dominasi. Dari sisi ketentuan normatif, budaya pernikahan Minangkabau menterjemahkan ketentuan umum yang ada dalam Al-Qur'an. Sementara dalam tataran aplikatif, di antara budaya pernikahan Minang ada kurang sejalan dengan Al-Qur'an. Sisi terakhir ini sedang menuju budaya qura'ni.
2. Nilai-nilai universal Al-Qur'an yang ditemukan dalam budaya pernikahan di Minang adalah egalitarianisme, musyawarah, keadilan dan *ta'awwun*. Berdasarkan prinsip itu, budaya minang termasuk budaya yang mengamalkan prinsip-prinsip Al-Qur'an.
3. Meskipun telah terjadi relasi kokoh budaya Minang dan Al-Qur'an, dari perspektif *qur'anic culture*, dalam penelitian ini penulis melihat ada tiga nilai pernikahan di Minangkabau sedang menuju *qur'anic*



*culture*; revitalisasi fungsi kepala rumah tangga, reinterpretasi pola pemilihan jodoh, dan redefinisi eksogami matrilineal.

## **B. Saran**

Dalam rangka melengkapi bagian akhir penulisan disertasi ini, maka penulis menganggap penting untuk menuliskan beberapa saran sebagai berikut:

1. Kepada pemangku adat dan tokoh masyarakat Minangkabau, diharapkan menggali nilai-nilai budaya Minang yang belum sepenuhnya teramalkan dalam kehidupan anak kemenakan.
2. Kepada masyarakat Minang diharapkan mempertahankan nilai-nilai positif yang ada dalam budaya Minang dengan memperhatikan ketentuan syarak sebagai basis adat Minangkabau. Identitas tersebut merupakan satu distingsi yang tidak dimiliki oleh budaya masyarakat lainnya.
3. Ada banyak pemikiran yang perlu dituangkan dalam tulisan sederhana ini. Namun dengan segala keterbatasan penulis, diharapkan ada penulis lain yang berupaya melakukan eksplorasi secara mendalam terhadap kajian ini baik dari perspektif yang sama ataupun dalam perspektif lintas disiplin ilmu, sehingga dapat memperkaya khazanah dan alternatif pengembangan kajian budaya Minang di masa depan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. *Adat and Islam: an Examination of Conflict in Minangkabau*. Indonesia: October, 1966.
- Islam di Asia Tenggara Perspektif Sejarah*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Modernization in Minangkabau world*. dalam Claire (ed) *Cultural Politics in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatera (1927-1933)*. Ithaca: Cornell University, 1971.
- Sejarah dan Masyarakat, Lintasan Histori Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987.
- Some Notes on Kaba Cindur Mato*. Bennedict Anderson (ed.), *Cornell Modern Indonesian Report*, 1970.
- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademi Presindo, 1992.
- Abu Abbas, Adil Abdul Mun'im. *Az-Zawâj wa al-'Alâqah al-Jinsiyyah fi al-Islâm* diterjahkan oleh Gazi Said, *Ketika Menikah Jadi Pilihan*, Jakarta: al-Mahirah, 2009.
- Abu at-Tayyib, Muhammad Syamsu al-Haq al-'Azim Abadiy. *'Awn al-Ma'bûd Syarh Sunan Abî Dâwud*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.

- Abu Sunnah, Ahmad Fahmi. *Al-'Urf wa al-'Adah fi Ra'y al-Fuqâha'*. Kairo: Lembaga Penerbitan Al-Azhar, 1947.
- Abu Zahrah, Muhammad. *al-Ahwal asy-Syakhsiyyah*. t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, 1948.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhûm an-Nâsh*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Adib, Mohammad. *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Aditiawarman, *Laporan Kemajuan Penelitian Akulturasi ABS-SBK di Sumatera Barat*. Padang: IAIN Imam Bonjol, 2003.
- Agus, Bustanuddin. "Ulama Minangkabau: Peran yang Makin Menciut" dalam *Menggugat Minangkabau* (ed.) Herwandi dan Zaiyardam Zubir). Padang: Andalas University Press, t.th.
- Ahmad, Hanafi. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- Akbar Ali. dalam <https://republika.co.id/berita/kolom/wacana/ppxme2282/maqam-ibrahim-mengkaji-artefak-arkeologi>. Diakses 4 Mei 2019.
- Alam, Bachtiar. Globalisasi dan Perubahan Budaya: Perspektif Teori Kebudayaan, *Jurnal Antropologi 54*, 1998.
- Ali, Zainuddin. *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2012.
- Alimandan, *Sosiologi Masyarakat Sedang Berkembang*. Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Alusiy, *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Matsânî*.
- Alwasilah, A. Chaedar. *Sosilogi Bahasa*. Bandung: Angkasa, 1990.
- Amstrong, Karen. *Sejarah Islam: Telaah Ringkas-Komprehensif Perkembangan Islam Sepanjang Zaman*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2014.
- Amura. "Sejarah Islam di Minangkabau". *Majalah Kebudayaan Minangkabau*, No. 11, Januari 1980.
- Anandita, Satria. "Homo economicus", [satria.anandita.net/](http://satria.anandita.net/) 50. Diakses pada 12 Januari 2019.
- Andersen, L. Margaret. *Thinking Abaout Women Sociological Perspective on Sex and Gender*. NY: Macmillan Publishing Company, 1988.

- Anwar, Chairul. *Meninjau Hukum Adat Minangkabau*. Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Ariani, Iva. Nilai Filosofis Budaya Matrilineal di Minangkabau (Relevansinya Bagi Pengembangan Hak-Hak Perempuan di Indonesia). dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 25, No. 1, Februari 2015.
- Arifin, Bustanul, *et al.* *Manajemen Suku*. Jakarta: Solok Saiyo Sakato, 2012.
- Arrasuli, Syekh Sulaiman. *Pertalian Adat dan Syara'*, Diterjemahkan oleh Hamdi Azmi. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Ashfahani, Raghīb. *al-Mufradât fî Gharīb al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Qalam, 1412 H.
- Asqalaniy, Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar. *Fath al-Bâriy Syarh Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.
- Asnam, Gusti. "Rantau Minangkabau Abad 15 dan 18", *Jurnal Kebudayaan Genta Budaya*. No. 2 Tahun I, Nopember 1995 / Januari 1996.
- Kamus Sejarah Minangkabau*. Padang: PPIM, 2003.
- Astuti, Erni *et al.* Budaya Pernikahan Masyarakat Minang Rantau di Jakarta dalam *Jurnal UG Jurnal*, Vol. 10 No. 8, Agustus 2016.
- Asy'arie, Musa, *et al.* *Agama, Kebudayaan dan Pembangunan*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Atabik, Ahmad *et al.* Pernikahan dan Hikmahnya Perspektif Hukum Islam, dalam *Jurnal Yudisia*, Vol. 5, No. 2, Desember 2014.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dan Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1990.
- Aziz, Asman. Multikulturalisme: Wawasan Alternatif Mengelola Kemajemukan Bangsa, *Jurnal Titik-Temu, Jurnal Dialog Peradaban*. Volume 2, Nomor 1, Juli-Desember, 2009.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara. Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2017.
- Badran, Abu al-'Ainain. *Ahkâm Az-Zawâj wa al-Thalâq fî al-Islâm*, Kairo: Dar al-Ta'lif, 2002.
- Baghawiy, Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ud. *Tafsîr al-Baghâwy*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmyah, 1993.

- Bahtiar, Asef Purnama. *Dialektika Agama dan Budaya*, Dalam M Thoyibi *et al* (ed.). *Sinergi Agama & Budaya Lokal*. Yogyakarta: Muhammadiyah Universiti Press, 2003.
- Bahutiy, Mansur Yunus. *Kasyyâf al-Qinâ'*, Juz.V, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Baihaqi, Ahmad ibn al-Husain Abu Bakr. *Sunan al-Baihâqi*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dar al-Baz, 1994.
- Bajuri. *Hâshiyah Syaikh Ibrahim al-Bajuri*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2013 M/1434 H.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.
- Baqiy, Muhammad Fuad Abd. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur’ân al-Karîm*. Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.
- Basyir, Abdul. *Al-Qur'an dan Pembinaan Umat*. Yogyakarta, Lesfi, 1993.
- Batuah *et al*, *Tambo Minangkabau*. Jakarta: Balai Pustaka, 1956.
- Bauto, Laode Monto. Perspektif Agama dan Kebudayaan Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu Tinjauan Sosiologi Agama). dalam *JPIS, Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial*, Volume 23, No. 2, Edisi Desember 2014.
- Beckman, Frans Vo Benda. *Property in Social Continuity, Continuity and Changee in The Maintenance of Property Relanship Through Time in Minangkabau*. Nijhoff, The Hague.
- Berten, K. “Ada Kesatuan antara Pemakai dan Jalan Pemikirannya.” *Kompas*, 22 November 1980.
- Bin Hanbal, Imam Ahmad. *Musnad al-Imam Ahmad*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Bin Zakariya, Abi al-Husain Ahmad bin Faris. *Mu’jam al-Maqâyis fi al-Lughah*. Dar al-Fikr: Bair t, 1994 M/1415 H.
- Biqa’i, Abu al-Hasan. *Nazm ad-Durâr fi Tanasûb al-Ayat wa al-Suwar*. Maktabah Syamilah V. 2.
- Chaer, Abdul, dan Leonie Agustina. *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.
- Ciciek, Farha. *Jender dalam Wacana Mutakhir* dalam M. Hajar Dewantoro, ed., *Rekonstruksi Fiqih Perempuan Dalam Peradaban Masyarakat Modern*. Yogyakarta: Ababil, 1996.

- Coronese, Stefano. *Kebudayaan Suku Mentawai*. Jakarta: Grafidian Jaya, 1986.
- Coulson, Noel J. *The History of Islamic Law*, alih bahasa Hamid Ahmad. *Hukum Islam Dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: P3M, 1987.
- D.M. Schneider. (peny.) *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed). *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5, Jakarta: Ichtiar Bari Van Hoeve, 1996.
- Dahlan, Abd. Rahman. *Ushul Fiqh*. Jakarta: AMZAH, 2010.
- Damsar, et al, Konstruksi Sosial Budaya Minangkabau Atas Pasar. dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Juni 2016, Vol. 18 (1): 29-38, ISSN 1410-8356.
- Darbi B, Ahmad. “Syekh Ahmad Khatib Minangkabawi Dan Ide-Ide Pembaharuannya”, dalam *Jurnal An-Nida’*. Pekanbaru: PUSLIT IAIN SUSQA edisi CXXVII tahun XXII, Pebruari-Maret 1999.
- Darmawijaya, Edi. “Stratifikasi Sosial, Sistem Kekerabatan dan Relasi Gender Masyarakat Arab pra Islam”. dalam *Jurnal Takamul*. Vol. 1 No. 1 Januari-Juni 2012.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001, Edisi III, Cet. ke-1.
- Dijk, R. Van. *Pengantar Hukum Adat Indonesia*. Bandung: Sumur Bandung, 1979.
- Dimasyqi, Abi al-Fida’ al-Isma‘il Ibn ‘Umar Ibn Katsir. *Tafsîr al-Qur‘ân al-Azhîm*.
- Din, Muhammad al Razi Fakhr. *Tafsir Fakhr ar-Raziy al-Masyhûr al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al Ghaib*. Beirut: Dar al Fikr, 1994.
- Dister. *Psikologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Djamarin, Azmi *et.al*. *Perbuatan dan Sanksi Adat yang masih Hidup dalam Hukum Adat Minangkabau*. Padang: t.tp, 1982.
- Dobbin, Christine. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2008.
- Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Ninetheen Century*. Modern Asian Studies, Vol 8, No.3 tahun 1974.
- Driyarkara, N. *Percikan Filsafat*. Jakarta: PT. Pembangunan, 1988.

- Duton, Yasin. *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Dzikra, Muhammad. *Menikah Dalam 27 Hari*. Bandung: Lingkar Pena Kreativa, 2008.
- Effendi, M. Zein Satria. *Usul Fiqih*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Esten, Mursal. *Minangkabau: Tradisi dan Perubahan*. Padang: Angkasa Raya, 1993.
- Fardius, Yelmi Eri. Nilai-Nilai Filosofis ABS-SBK di Minangkabau. *Jurnal Tajdid*. Vol. 20, No. 2, tahun 2017.
- Farmawi, 'Abd Hayy. *al-Bidâyah al-Tafsîr al-Mawdhû'iy*. Mishr: Mathba'at al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977.
- Faruqi, Ismail Raji. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. IIT. Herndon Virginia, 1995.
- Fatawi, Faizal. *Historisitas Syari'ah*. Yogyakarta: Pustaka Adief, 2003.
- Fazlurrahman. *Islam*. Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- Frey, K.S. *Journey to the Land of the Earth Goddess*. Jakarta: Gramedia, 1986.
- Gazalba, Sidi. *Konflik Antara Adat, Agama dan Pengaruh Adat*. Padang: Seminar Islam di Minangkabau, 1969.
- Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Jakarta: Pustaka Antara, 1963
- Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pusat Antara, 1983.
- Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Djakarta: Pustaka Antara, 1979.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Ghazali, Syaikh Muhammad. *Berdialog dengan Al-Quran*, diterjemahkan oleh Masykur Hakim dan Ubaidillah. Jakarta: Mizan, 1996.
- Ghozali, Abdul Rahman. *Fiqh Munakahat*. Jakarta: Prenada Media Group, 2003.
- Ghulsaniy, Mahdi. *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1991.
- Gragtu, A.P. *You and The Law*. New York: Hole Reinhart and Winston, Inc, t.th.

- Graves, Elizabeth E. *Asal-Usul Elite Minangkabau Modern Respon Terhadap Kolonial Belanda*. Jakarta: YOI, 2007.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Waris Adat*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1999.
- Hadler, Jeffrey. *Sengketa Tiada Putus; Matriarkat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*, Diterjemahkan oleh Samsudin Berlian. Jakarta: Freedom Institute, 2008.
- Hakim, Rahmat. *Hukum Perkawinan Islam*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000.
- Hakimy, Idrus. Dt. Rajo Panghulu. *Pokok-Pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*. Bandung: Remaja Rosyda Karya, 1994.
- Halim, Muhammad Abdul. *Memahami al-Qur'an Pendekatan Gaya dan Tema*, terj. dari *Understanding al-Qur'an Themes and Style*. oleh Rafiq Syuhud. Bandung: Penerbit Marja', 2002.
- Hamka. *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: Panji Mas, 1985.
- . *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2010.
- Ayahku*. Jakarta: Jayamurni, t.th.
- Muhammadiyah di Minangkabau*. Jakarta: Nurul Islam, 1974.
- Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1983.
- Harisudin, M.N. "Tradisi Lokal Sebagai Urf Progresif. *Jurnal ISLAMICA*, Vol. 2, No. 1, September 2007.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqih*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Harsja W. Bachtiar, *Negeri Taram: Masyarakat Desa Minangkabau dalam Koentjaraningrat ed., Masyarakat Desa di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1984.
- Harsojo. *Pengantar Antropologi*. Bandung: Binatjipta, 1967.
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 2002.
- Haviland, William A. *Antropologi*. Jakarta: Erlangga, 1985.
- Hazairin dalam <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/01/12/o0tct6394-benarkah-pernikahan-dengan-sistem-matrilineal-dilarang-agama>. Diakses 12 Januari 2018.



- Hazairin, *Pergolakan, Penyesuaian Adat Kepada Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1952.
- Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas, 1974.
- Hesselgrave, J. *et.al*, *Kontekstualisasi Makna, Metode dan Model*, diterjemahkan oleh Stephen Suleeman. Jakarta: Gunung Mulia, 1996.
- Husaini, Taqiyudin Abi Bakar bin Muhammad. *Kifâyat Akhyâr fi Halli Ghâyat al-Ikhtisâr*. Surabaya: Syirkah Nur Asia, t.th.
- Ibn ‘Arabi, Muhyi al-Din. *Tafsîr Ibn ‘Arabî*. Beirut: Dar Sadir, 1422 H/2002.
- Ibn Nujaim, Zainal Abidin ibn Ibrahim. *Al-Asybâh wa al-Nazhâir ‘alâ Mazhab Abi Hanifah an-Nu’man*. Mesir: Mu’assasah al-Halabi wa Syurakah, 1968.
- Ibn Taimiyyah, Taqiyuddin Ahmad. *Majmû’ al-Fatâwa*. Pakistan, Dar al-Wafa’, 2005.
- Ibn. ‘Asyur, asy-Syaikh Muhammad at-Thâhir. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: Dar. as- Sunnun, 1997.
- Ibn. Humam. *Sharh Fath. al-Qadîr*. Kairo: Mathba’ah Mustafa Ahmad, 1937.
- Ibnu Ayyub, Abu al-Qasim, Sulaiman ibn Ahmad. *al-Mu’jam al-Kabir*. Musil: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam, 1983.
- Ibnu Katsir, Imam Abi al-Fida’ al-Hafizh. *Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Ibnu Qudamah. *al-Mughni*. Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Ibrahim. *Tambo Alam Minangkabau Tatananan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minangkabau*. Bukittinggi: Kristal media, 2016.
- Imarah, Muhammad. *al-Islâm wa al-'Arûbah*. al-Haiah al-Mashriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1996.
- Isa, Abdul Ghalib Ahmad. *Pernikahan Islam*. Solo: Pustaka Mantiq, 1997.
- Iwarman. *et al*. *Wujud, arti dan Fungsi Puncak-Puncak Kebudayaan Lama dan Asli Bagi Pendukungnya: Sumbangan Kebudayaan Daerah Sumatera Barat Terhadap Kebudayaan Nasional*. Padang: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Daerah, 1995/1996.
- Izebigovic, Alija. *Membangun Jalan Tengah*. Bandung: Mizan, 1992.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur’an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

- Jauhari, Tantawi. *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Jaziri, Abdurrahman. *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*. Beirut Libanon: Darul Kutub 'Ilmiyah, 1990.
- Jones, Gavins W. dan Mehtab S. Karim (ed.). *Islam, The State and Population*. London: Hurst Company, 2005.
- Joung, P.E de Josseline de. *Deductive Antropology and Minangkabau*. Bukittinggi: Internasional Seminar on Minangkabau, 1980.
- Jurjani, Syarif Ali ibn Muhammad. *Kitâb at-Ta'rifât*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983.
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kamal, Tamrin. *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau*. Padang: Angkasa Raya, 2005.
- Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka BOOK Publisher, 2009.
- Kasra, Helwan. *Prospek 19 Wilayah Hukum Adat Dilihat dari Menguatnya Sistem Keekerabatan Parental Bilateral Dalam Bidang Hukum Keluarga* (t.d).
- Kato, Tsuyoshi. *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah*, diterjemahkan oleh Gusti Asnan, *et al.* dari judul *Matriliny and Migration Evolving Minangkabau Traditions In Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Keesing, Roger M. *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, diterjemahkan oleh R.G. Soekadijo dari buku *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Jakarta: Erlangga, 1992.
- Kementerian Agama, *Tafsir Ilmi: Seksualitas dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012.
- Khadziq. *Islam dan Budaya Lokal Belajar memahami Realitas Agama Dalam Masyarakat*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqih*. Jakarta: Pustaka Amani, 2003.
- Mashâdir al-Tashrî' al-Islâmîy fi Mâ Laysa Nashsh fih*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1972 M/1392 H.
- Khatib, Adrianus. "Kaum Paderi dan Pemikiran Keagamaan di Minangkabau." *Disertasi*. Jakarta: Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1991.

- Khatib, Muhammad 'Ajaj. *Ushûl al- Hadîth, Ulumûhâ wa Mustalâhuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1975.
- Khayyath, Abdul Azis. *Nadzariyyah al-Urf*. Amman: Maktabah al-Aqshâ, 1977.
- Koenjtaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press, 1987.
- Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 1974.
- Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Pengantar Antropologi II: Pokok-Pokok Etnografi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1998.
- *Metode-Metode Antropologi*. Jakarta: Univ. Jakarta, 1952.
- Koesnoe, Moh. *Catatan-Catatan Terhadap Hukum Adat Dewasa Ini*. Surabaya: Airlangga University Press. t.th.
- Kroeber, *The Concept of Culture in Science*, dalam Bahannan, Paul, dan Mark Glazer (ed.) *High Points In Anthropology*, 13: 107, 1952.
- Kuntowijoyo. *Paridigma Islam*. Bandung: Mizan, 1991.
- Kusmayati A.M, Hermin. "Makna Tari dalam Upacara di Indonesia" dalam *Pidato Ilmiah Dies Natalis VI*. Yogyakarta: Institut Seni Indonesia Yogyakarta, 21 Juli 1990.
- Kusuma, Hilman Hadi. *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*. Bandung: Masdar Maju, 2007.
- L.L.B., A.P. Gragtu. *You and The Law*, New York: Hole Reinhart and Winston, Inc., tt.
- Latief, Sanusi. "Gerakan Kaum Muda di Minangkabau 1907-1969." *Disertasi*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1986.
- Lebra, T.S. *Japanese Patterns of Behaviour*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1976.
- Lestawi, I.Nengah. *Hukum Adat*, Surabaya: Paramita, 1999.
- Liliweri, Alo. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: PT Elkis Pelangi Aksara, 2002.
- Lukito, Ratno. *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.

- Madkur, Ibrahim. *Mu'jam Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*. Cairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah al-Idarah al-'Ammah li al-Mu'jamat wa Ihya' al-Turats, 1988.
- Maharani, Septiana Dwiputri. Manusia Sebagai Homo Economicus: Refleksi Atas Kasus-Kasus Kejahatan Di Indonesia dalam *Jurnal Filsafat*. Vol. 26, No. 1, Februari 2016.
- Mahmashani, Subhi. *Falsafah at-Tasyrî' fi al-Islâm*. Beirut: Dar al-Kasasyaf, 1961.
- Manggis, M. Rasyid. *Minangkabau Sejarah Ringkas dan Adatnya*. Padang: Sri Darma, 1971.
- Mansoer, M. D. *Sedjarah Minangkabau*. Jakarta: Bhratara, 1970.
- Sistem Kekerabatan dan Pola Pewarisan*. Jakarta: PT. Pustaka Grafika Kita, t.th.
- Manzur, Ibnu. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dar al-Sidr, 1990.
- Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsîr al-Marâghi*. Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyah, 1418 H/1998 M.
- Martono, Nanang. *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Postmodern, dan Postkolonial*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Marwan (ed.). *Manajemen Suku*. Jakarta: Solok Saiyo Sakato, 2012.
- Marzali, Amri. Dapatkah Sistem Matrilineal Bertahan Hidup di Kota Metropolitan?, *Jurnal Antropologi Indonesia*. No. 61, Jakarta: Jurusan Antropologi FISIP-UI, 2000.
- Mawardi, Kholid. Seni Sebagai Ekspresi Profetik, *Jurnal Kebudayaan Islam*. Vol. 11, No. 2, Juli - Desember 2013, ISSN: 1693- 6736.
- Meiyenti, Sri. Perubahan Istilah Kekerabatan Dan Hubungannya Dengan Sistem Kekerabatan Pada Masyarakat Minangkabau, [www.Portalaruda.Org](http://www.Portalaruda.Org) *Jurnal Antropologi*. FISIF Universitas Andalas, 2012.
- Melano, D. Darwas Dt. Rajo. *Filsafat Adat Minangkabau*. Lembaga Studi Minangkabau, t.tp., 1979.
- Moeis, Syarif. Religi Sebagai Salah Satu Identitas Budaya, *dalam* <http://file.upi.edu/direktori/fpips/jur.pend.sejarah/195903051989011>. Diakses tanggal 22 November 2018.
- M.S, Amir. *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2006.

- Tanya Jawab Adat Minangkabau: Hubungan Mamak Dengan Sumando.* Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2002.
- Muazzin, Hak Masyarakat Adat (*Indigenous Peoples*) atas Sumber Daya Alam: Perspektif Hukum Internasional. dalam *Jurnal Ilmu Hukum* Padjajaran, Volume 1- No 2 - Tahun 2014.
- Mughniyah, Muhammad Jawwad. *Fiqh Lima Madzhab*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad. Jakarta: Basrie Press, 1994.
- Muhammad, Bushar. *Pokok-Pokok Hukum Adat.* Jakarta: Pradnya Paramita. 1981.
- Muid N, Abdul. *Islam VS Barat Merajut Identitas Yang Terkoyak.* Jakarta: Eurabia, 2013.
- Mujib, A. *et al, Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren.* Cet. II. Jakarta: Diva Pustaka, 2004.
- Mulia, Musdah. *Pandangan Islam tentang Poligami.* Jakarta: LKAJ Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia.* Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, t.t..
- Munir, Misnar. Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Aliran Filsafat Strukturalisme Jean claude levi-strauss. dalam *Jurnal Filsafat.* Vol. 25, No. 1, Februari 2015.
- Mutawalli, A. Basit Badar. *Mu'âdarat fi al-Fiqh al-Muqâran.* Mesir: Dar al-Salam, 1999.
- Nababan. *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar.* Jakarta: PT Gramedia, 1984.
- Naim, Muchtar. *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984.
- “Konflik dan Penyesuaian antara Adat dan Syara’ di Minangkabau,” *Makalah* disampaikan pada Seminar Reaktualisasi ABS-SBK, ICMI Orwil Sumatera Barat, di Bukittinggi, tanggal 22-23 Januari 2000.
- Nashori, Fuad. *et al. Mengembangkan Kreativitas dalam Perspektif Psikologi Islam.* Yogyakarta: Menara Kudus, 2002.
- Nasroen, M. *Dasar Filsafat Adat Minangkabau.* Jakarta: Bulan Bintang, 1971.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI Press, 2010.

- Nasution, Khairuddin. *Arah Pembangunan Hukum Keluarga Indonesia*. Yogyakarta: Asy-Syaria Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, 2012.
- Hukum Keluarga, Perdata Islam Indonesia*. Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2007.
- Nasution, Lahmudin. *Pembaruan Hukum Islam Dalam Madzhab Syafi'i*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 2011.
- Nawawi, Imam Muhiddin. *Shahîh Muslim*. Beirut: Darul Ma'rifah li al-Thaba'ah wa al-Nasyar wa aj-Jauzi', 1999.
- Navis, A. A. *Yang Berjalan Sepanjang Jalan: Kumpulan Karangan Pilihan*. Jakarta: Grasindo, 1999.
- *Alam Berkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Temprint, 1984.
- Naysaburiy, Abu al-Hasan 'Aliy ibn Ahmad al-Wahidiy. *Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th.
- Nazara Abu Sahla dan Nurul. *Buku Pintar Pernikahan*. Jakarta: Belanoor, 2011.
- Ngafifi, Muhamad. Kemajuan Teknologi Dan Pola Hidup Manusia Dalam Perspektif Sosial Budaya. *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*. vol. II, No. 1.
- Niebuhr, Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row, 1951.
- Noer, Delier. *Gerakan Merdern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta, LP3ES, 1996.
- Nooteboom, C. *Sumatera dan Pelayaran di Samudera Hindia*. Jakarta: Bhratara, 1972.
- Nurjannah, *Mahar Pernikahan*. Yogyakarta: Prima Shopi, 2003.
- Nuruddin, Amiur, et al. *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Dialektika Islam dan Budaya Madura." *Jurnal El – Harakat*. " Vol . 12 No. 2 edisi Juli Desember 2010.
- Pandiangan, Lidya Victorya. Perempuan Politisi Minangkabau dalam Dunia Politik: Studi tentang Alasan Perempuan Memaknai Politik. *Jurnal Politik Muda*. Vol. 6, no. 2, April-Juli 2017.
- Panggabean, M. (ed.). *Bahasa, Pengaruh, dan Peranannya*. Jakarta: Gramedia, 1981.

- Pasha, Mustafa Kamal. *Fikih Islam*. Jogjakarta: Citra Karsa Mandiri, 2009.
- Penghulu, Idrus Hakimy Dt. Rajo. *Pokok-Pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004.
- Piliang, Yasraf Amir. Budaya Teknologi di Indonesia: Kendala Dan Peluang Masa Depan. dalam *Jurnal Sosioteknologi*. Edisi 28 Tahun 12, April 2013 247.
- Pinem, Masmedia. “Ekspresi Seni dalam Islam Kajian atas Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi”. Jakarta, Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, *Jurnal Suhuf*. Vol. 5, No. 2, 2012.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2006.
- Pratiwi, Citra Ayu. *Harai: Telaah Konsep Religi Koentjaraningrat*. dalam *Jurnal Japanology*. Vol. 5, No. 2, Maret – Agustus 2017.
- Pudjosewojo, Kusumadi. *Pedoman Pelajaran Tata Hukum Indonesia*. Aksara Baru, Jakarta, t.th.
- Putiah, Julius Dt Malako Nan. *Membangkit Batang Tarandam Dalam Upaya Mewariskan Adat Minangkabau Menghadapi Modernisasi Kehidupan Bangsa*. Bandung: Citra Umbara, 2007.
- Putriyah, Nola, *et.al.* “Perkawinan Eksogami: Larangan Perkawinan Satu Datuak di Nagari Ampang Kuranji,” Sumatera Barat, *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 8, No. 2, 2015 M/1436 H.
- Qal’aji, Muhammad Rawwas, *et.al.* *Mu’jam Lughat al-Fuqahâ’*. Beirut: Dar an-Nafa’is, 1996.
- Qarib, Muhammad. *Solusi Islam, Mencari Alternatif, Jawaban terhadap Problem Kontemporer*. Jakarta: 2010.
- Qasimi, Muhammad Jamaluddin. *Mahâsin at-Ta’wil*. Beirut: Dar al Fikr, t.th.
- Qathan, Manna’, *mabâhits fi ‘Ulûm al-Qur’an*, Beirut: al-Mutahhidah li al-Tawzi, 1973.
- Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari. *al-Jâmi’u li Ahkâm al- Qur’ân*. Kairo: Dar al Katib al-Arabi, 1967.
- Radjab, Muhammad. *Sistem Kekerabatan di Minangkabau*. Center for Minangkabau Studies. Padang, 1969.
- *Perang Paderi di Sumatera Barat*. Jakarta: Balai Pustaka, 1964.

- Rahardjo, Mudjia. dalam <https://www.uin-malang.ac.id/r/150301/spekulasi-tentang-asal-usul-bahasa.html>. Diakses tanggal 20 Oktober 2018.
- Rahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.
- Rais, Kamardi. dalam <http://www.mantagibaru.com/2014/09/adat-perkawinan-di-minangkabau.html>. Diakses 25 Oktober 2019.
- Ramayulis, Traktat Marapalam “Adat Basandi Syara’- Syara’ Basan Di Kitabullah” (Diktum Karamat Konsensus Pemuka Adat dengan Pemuka Agama dalam Memadukan Adat dan Islam di Minangkabau Sumatera Barat), *Jurnal Teologia*, 2010.
- Ramulyo, M. Idris. *Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2002.
- Tinjauan Beberapa Pasal Undang-Undang No 1 Tahun 1974 dari Segi Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Hillco, 1986.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Rauda, P. R. “Sistem Matrilineal dalam Adat dan Budaya Minangkabau”, dalam Ch. N. Latif, *Minangkabau Yang Gelisah: Mencari Strategi Sosialisasi Pewarisan Adat dan Budaya Minangkabau Untuk Generasi Muda*. Bandung: CV. Lubuk Agung, 2004.
- Razi, Muhammad bin Abi Bakar Abd al-Qadir. *Mukhtâr ash-Shihah*. Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1995.
- Raziy, Fakhr ad-Din. *Mafâtih al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Razzaq, Nu'man Abd. *Mabâhits fiy al-Tsaqâfah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.th.
- Read, Herbert. *Art and Society*. New York: Shocken Book, 1970.
- Rida, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999 M/1420 H.
- Muhammad Rasulullah SAW*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1975.
- Ronidin. *Minangkabau di Mata Anak Muda*. Padang: Andalas University Press, 2006.
- Rosyani, *et al*, Peralihan Sistem Mata Pencaharian Hidup Orang Rimba (Studi Kasus Di Desa Bukit Suban Kecamatan Air Hitam Kabupaten Sarolangun). *Jurnal Sosio Ekonomika Bisnis*, Issn 1412- 8241 61.
- Rothenberg et al. *Personal Law*. Oenanta: State University of New York, t.th.



- Rozi, Safwan. Negosiasi Islam Kultur Dalam Gerakan Paderi Rao Di Sumatera Tengah (1820-1833), dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Volume 6, Nomor 1, Juni 2012.
- Ruki, Muhammad. *Qawâ'id al-Fiqh al-Islâmi min Khilâl Kitâb al-Ishrâf 'ala Masâ'il al-Khilâf*. Damaskus: 1998, Dar al-Qalam, 1998.
- Rusman, et al. *Pembelajaran Berbasis Teknologi Informasi dan Komunikasi*. Jakarta: Grafindo Persada, 2012.
- Rusyid, Ibnu. *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Surabaya: Toko Kitab Hidayah, t.th.
- Sa'di, Abdurahman bin Nasir bin Abdullah. *Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Muhammad Iqbal, et al dari buku *Tafsîr as-Karîm ar-Rahmâ fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Jakarta: Dar al-Haq, 2017.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah VII*, Bandung: PT. Alma'arif, 1981.
- Sahar, Saidus. *Undang-Undang Perkawinan dan Masalah Pelaksanaan Ditinjau dari Hukum Islam*, Bandung: Alumnî, 2009.
- Sahi, Sauqi Abduh. *Al-Madkhal li Dirasah al-Fiqh al-Islâmi*. Kairo: al-Maktabah al-Nahdliyah al-Mishriyah, 1989.
- Sahla, Abu dan Nurul Nazara. *Buku Pintar Pernikahan*. Jakarta: Belanoor, 2011.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer Suatu pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Saladin, Bustami. "Tradisi Merari Suku Sasak di Lombok dalam Perspektif Hukum Islam. *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 8 No .1 Juni, tahun 2013.
- Salam, Burhanuddin. *Pengantar Filsafat*, Jakarta: Bumi Aksara, 2000.
- Salam, Izzu al-Din ibn Abd. *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Samad, Abdul, et al, *Negeri Sembilan, Gemuk di Pupuk Segar Bersiram: Adat Meretas Zaman*. Seremban: Jawatankuasa Penyelidikan Budaya Menegri Sembilan & Kerajaan Negeri Sembilan, 1994.
- Samad, Duski. "Tradisionalisme Islam di Minangkabau: Dinamika, Perubahan dan Kontinuitasnya." *Tajdid: Jurnal Nasional Ilmu-ilmu Ushuluddin* (Juli 2003), vol 6, No. 2.
- Samry, Wannofri. et al. *Fenomena Pengaruh Hindu di Minangkabau*, dalam Prosiding -Seminar Nasional, *Agama, Adat, Seni dan Sejarah Di Zaman Milenial*. ISBN : 978-602-52255-1-2.

- Sanderson. *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi dan S. Meno. Jakarta: Rajawali Pers, 1993.
- Santoso, Hakikat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam dan Hukum Adat, *Jurnal YUDISIA*, Vol. 7, No. 2, Desember 2016.
- Sarakhsi, Syamsuddin. *al-Mabsûth*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1989.
- Sastra, Andar Indra. *Bagurau Dalam Basaluang: Cerminan Budaya Konflik*. Yogyakarta: Program Studi Pengkajian Seni Pertunjukan, Universitas Gadjah Mada, 1999.
- Schepartz, L.A. *Language and Modern Human Origins*, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan 481 09. dalam *Year book of Physical Anthropology*, Vol. 93.
- Schneider, D.M, dan K. Gough (ed.). *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Schrieke, BJO. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, diterjemahkan oleh Soegarda Perbakawatja. Jakarta: Bharatara, 1973.
- Sekretariat Nasional Masyarakat Hukum Adat, *Membangun Masa Depan Minangkabau dari Perspektif Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan, 2007.
- Semi, Atar. *Kritik Sastra*. Bandung: Angkasa, 2013.
- Shabuni, Muhammad Ali. *Shafwah at-Tafâsir*. Jakarta: Dar al Kutub Islamiy, 1999.
- *Rawâi 'u al-Bayân Tafsîr Ayat al-Ahkâm min al-Qur'ân*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2001.
- Shaibani. *al-Siyâr al-Kabîr*. Kairo: Syirkah Musahamah, 1953.
- Shan'any. *Subul as-Salâm, Syarh Bulûgh al-Marâm*. t.tp: Dar ar-Rayyan, 1987.
- Sharabi, Hisham. *Neo Patriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Gerakan Penetrasi Kristen di Indonesia*, diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzy dari *The Muhammadiyah Movement and It's Controversy with Cristian Missin in Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1994.

- *Pengantin al-Qur'an Kalung Permata Buat Anak-Anakku*. Jakarta, Lentera Hati, 2007.
- *Tafsir al-Mishbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- Shomat, Abd. *Hukum Islam Penoraman Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*. Jakarta: Prenada Media Goup, 2010.
- Sibarani, Robert. Pendekatan Antropolinguistik Terhadap Kajian Tradisi Lisan, *Retorika: Jurnal Ilmu Bahasa*, Vol. 1, No. 1 April 2015.
- Sihombing, Herman. *Hukum Adat Minangkabau Mengenai Tungku Tigo Sajaringan dan Tali Tigo Sapilin: Hukum Adat Minangkabau Dewasa ini dan Dikemudian Hari*, dalam A.A. Navis (ed), *Dialektika Minangkabau dalam Kemelut Sosial dan Politik*. Padang: Genta Singgalang Press, 1983.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sitompul, Roswita. Perkawinan *Bajapuik* dan Konsekwensinya dalam Keluarga Minang, *Marriage Bajapuik And Consequences In The Minang's Family*, Dalam Jurnal JPPUMA: Jurnal Ilmu Pemerintahan dan Sosial Politik UMA, 5 (1) 2017.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Soejono. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Nurcahya, 1978.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Soekirman, Djoko. *Kebudayaan Indis dari Zaman Kompeni Sampai Revolusi*. Depok: Komunitas Bambu, t.th.
- Soemardjan, Selo, *et al. Setangkai Bunga Sosiologi*. Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1964.
- Soemiyati. *Hukum Perkawinan Islam dan UU Perkawinan*. Yogyakarta: Liberty, 1992.
- Soepomo. *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*. Jakarta: Universitas, 1966.
- Su'ud, Abu. *Tafsir al-Alâmah Abi Su'ûd aw Irsyâd al 'Aql as-Salîm ila Mazaya al- Kitâb al-Karîm*. t.tp, Dar al Fikr, t.th.
- Subekti, R. et al. *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata*. Jakarta: Pradnya Paramita, 2008.

- Sucipto. Urf Sebagai Metode Dan Sumber Penemuan Hukum Islam, *Jurnal Asas* Vol. 7 No. 1, tahun 2015.
- Sudiyat, Imam. *Azaz-Azaz Hukum Adat Buku Pengantar*. Yogyakarta: Liberty Gogyakarta, 1981.
- Sujarwa. *Manusia dan Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan 2005.
- Sukmasari, Fiony. *Perkawinan Adat Minangkabau*. Jakarta: kencana, 2003.
- Sulistiyono, Singgih Tri. Mengenal Sistem Pengetahuan, Teknologi, dan Ekonomi Nelayan Pantai Utara Jawa, *Jurnal Agastya*. Vol. 04 No. 02 Juli 2014.
- Sunah, Ahmad Fahmi Abu. *al- 'Urf wa al- 'Adah fi Ra'yi al-Fuqahâ'*. Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947 M.
- Supomo, *Kedudukan Hukum Adat di Kemudian Hari*. Jakarta: Kebangsaan Pustaka Rakyat, 1952.
- Surisumantri, Jujun. *Ilmu Dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Sutrisno, Mudji. *Filsafat Kebudayaan Ikhtisar Sebuah Teks*. t.tp: Hujan Kabisat, 2008.
- Sya'rawi, al- Mutawalli. *Tafsîr al- Sya'râwi*. Beirut: Dar al-Kutub al- Ilmiah, 2004.
- Syafe'i, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqih*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Syafi'i, Imam Muhammad bin Idris. *al-Umm*. t.tp: Dar al-Fikr li al-Thaba'ah wa al-Nasyar wa al-Jauzi', t.t.
- Syahrial, Sistem Keekerabatan Minangkabau Kontemporer: Suatu Kajian Perubahan dan Keberlangsungan sistem Keekerabatan Matrilineal Minangkabau. *Prosiding of 4th International Conference on Indonesia Studies: Unity, Diversity and Future*.
- Syaibani, Syekh Abd al-Qadir Ibn Umar dan Syekh Ibrahim ibn Muhammad Ibn Dhiwyan. *al-Mu'tamad fi Fiqh al-Imam Ahmad*. t.tp: Dar al-Khair, t. th.
- Syamsuddin, A.R. *Sanggar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Universitas Terbuka, 1986.
- Syarifuddin, Amir. *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah*, disampaikan pada seminar, *Reaktualisasi Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah*. di Bukittinggi, 22-23 Januari 2000.

- *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*. Jakarta: Prenada Media, 2007.
- Syaukani, Imam. "Respon Ulama dan Hakim Agama terhadap Fikih Waris dalam Kompilasi Hukum Islam di Sumatera Barat," *Harmoni, Jurnal Multikultural dan Multireligius*. No.2, 2010.
- Syauqi, Rif'at. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh; Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Tahtawi, Ahmad. *Cerdas Mencara Istri Shalihah: Step By Step Menuju Perjudohan yang Berkah*. Solo: Aqwam, 2010.
- Taimiyah, Ibnu. *al-Fatâwâ al-Kubra*. Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, t.th.
- Takariawan, Cahyadi. *Izinkan Aku Meminangmu*. Solo: Era Intermedia, 2004.
- Tapan, Imal. *Adat Perkawinan di Minangkabau*, <http://id.shoong.com/social-sciences/1747500-pernikahan-adat-minangkabau-tanah-datar>. Diunduh 25 Mei 2018.
- Tasmuji, et.al., *Ilmu Alamiah Dasar*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011.
- Tayyib, Muhammad Syamsu al-Haq al-'Azim Abadiy Abu. *'Awn al-Ma'bûd Syarh Sunan Abî Dâwud*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.
- Thabariy, Muhammad ibn Jarir ibn Yazid Abu Ja'far. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000.
- Thabataba'i, Muhammad Husain. *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1397 H.
- Thabraniy, Sulaiman ibn Ahmad ibn Ayyub Abu al-Qasim. *al-Mu'jam al-Kabir*. Musil: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1983.
- Thalib, Sayuti. *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Thontowi, Ahmad. *Hakekat Religiusitas*, dari: [sumsel.kemenag.go.id](http://sumsel.kemenag.go.id). Diakses tanggal 25 November 2018.
- Tihami et al. *Fikih Munakahat (Kajian Fiqih Nikah Lengkap)*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2014.
- Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: PN. Jambatan, 1992.

- Tim Penyusun, *Moderasi Islam (Tafsir al Qur'an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012.
- Tim Penyusun. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Citra Umbara, 2007.
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2005.
- Tucunan, Karina Pradinie. *et.al.* Artefak dalam Konsep Perkembangan Kawasan Heritage Islamic, *Jurnal Planologi*, Vol. 15, No. 2, Oktober 2018.
- Tumanggor, Rusmin, *et al.* *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Ulaywiy, Ibn Khalifah. *Jâmi' al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl wa Syarh Ayâtihâ*. Kairo: Dar al-'Ulum, t.th.
- Umar, Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin. *Bughyat al-Murtashidîn*. Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*. Yogyakarta: Gema Mediaa, 2002.
- Usman, Zuber. Fungsi dan Peranan Bahasa dan Sastra Minang dalam Kebudayaan Lokal maupun Nasional. *Makalah Seminar*, Batusangkar, Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau. 1970.
- Voll, John O. *Wahabiyyah*, dalam Mircea Eliade (ed.al) *The Encyclopedia of Religion*. New York: Mac Millan Company, 1993.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Wahidi, Abu al-Hasan 'Aliy ibn Ahmad. *Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th.
- Wensink, A.J. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Hadîs al-Nabawiy*. Leiden : E.J Brill, 1962.
- Widagdho, Djoko. *Ilmu Budaya dasar*. Jakarta: Bumi Aksara, 2001.
- Wignyodipoero, Soerojo. *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Adat*. Jakarta: Haji Masagung. 1990.

- Wood T, Julia. *Gendered Lives, Communication, Gender and Culture*. Belmont CA: Wordworth Publishing Company, 1997.
- Yakub, Dt B. Nurdin. *Minangkabau Tanah Pusaka, Sejarah Minangkabau Buku Pertama*. Bukittinggi: Pustaka Indonesia, 1991.
- Hukum kekerabatan Minangkabau*. Bukittinggi: CV. Pustaka Indonesia, 1995.
- Yaswirman. *Hukum Keluarga Adat dan Islam: Analisis Sejarah, Karakteristik dan Prospeknya Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*. Padang: Andalas University, 2006.
- Yelepele, Umar et al, Perkawinan Adat Muslim Suku Sani di Papua, *Jurnal al Ihkam*, No. 18 Vol.7, No.1, Juni 2012.
- Yulika, Febri. *Epistemologi Minangkabau Makna Pengetahuan Dalam Filsafat Adat Minangkabau*. Yogyakarta: GrePublishing, 2012.
- Yusuf, Husen Muhammad. *Ahdâf al-Ushrah fi al-Islâm*. Cairo: Dar I'tisham, 1997.
- Zainuddin, Musyair. *Eksistensi Adat Minangkabau dalam Otonomi di Ranah Minang, Rekomendasi Penelitian*. Badan Peneliti dan Pengembangan Provinsi Sumatera Barat, 2005.
- Zakariya, Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Kairo: Ittihad al- Kitab al-'Arab, 2002.
- Zamakhsyari, Muhammad Ibn 'Umar. *al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi Wujûh at-Ta'wîl*. Mustafa al-Babi al-Halaby, 1972.
- Zarqa, Musthafa Ahmad. *al-Fiqh al-Islâm fî Tsaubîh al-Jadîd*. Beirut: Dar al-Fikr, 1968.
- al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*. Beirut: Dar al-Fikr, 1967-1968.
- Zarqaniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabiy, t.th.
- Zaydan, Abdul Karim. *Al-Wâjiz fi Usul al-Fiqh*. Oman: Matkabah al-Batahir, 1994.
- Zuhayliy, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.
- *al-Fiqh asy-Syafi'iy al-Muyassar*, diterjemahkan oleh Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz, *Fiqih Imam Syafi'i*. Jakarta: Almahira, 2010.

-----*Tafsîr al-Munîr fi al Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhâj*. Beirut:  
Dar al Fikr al Mu'ashir, 1990.

Zulfadli, "Pergeseran Nilai Budaya Minangkabau: Novel *Bulan Susut*;  
Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2003.

Zulfahmi, HB. *Lintas Budaya dan Adat Minang Kabau*. Jakarta: PT. Kartika  
Insan Lestari, 2003.