

TRADISI *MBUAK MANTEN*
DALAM PERNIKAHAN ANTARDUSUN
PERSPEKTIF FIKIH SOSIAL SAHAL MAHFUDZ
(Studi Pada Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu,
Kabupaten Kediri)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Al-Ahwal Al-Syakhsiyah
Pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.



Oleh:

Muham Muhammad Mubarak
NIM. 240201210044

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2026

TRADISI *MBUAK MANTEN*
DALAM PERNIKAHAN ANTARDUSUN
PERSPEKTIF FIKIH SOSIAL SAHAL MAHFUDZ
(Studi Pada Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu,
Kabupaten Kediri)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Al-Ahwal Al-Syakhsiyah
Pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.



Oleh:

Muham Muhammad Mubarak
NIM. 240201210044

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2026

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Muham Muhammad Mubarok
NIM : 240201210044
Program Studi : Magister Al-Ahwal Al-Syakshiyah
Instansi : Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik
Ibrahim Malang
Judul Tesis : **TRADISI *MBUAK MANTEN* DALAM
PERNIKAHAN ANTARDUSUN PERSPEKTIF
FIKIH SOSIAL SAHAL MAHFUDZ** (Studi Pada
Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu,
Kabupaten Kediri)

benar-benar bahwa tesis yang berada di tangan pembaca ini merupakan penelitian yang disusun sendiri berdasarkan kaidah penulisan karya ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Jika kemudian hari laporan proposal tesis ini merupakan hasil plagiasi karya orang lain baik sebagian maupun keseluruhan, maka tesis ini sebagai prasyarat mendapatkan predikat gelar magister dinyatakan batal demi hukum.

Malang, 4 Maret 2026

Penulis,



Muham Muhammad Mubarok
NIM. 240201210044

LEMBAR PENGESAHAN PROPOSAL TESIS

No. Dokumen UIN-QA/PM/14/05	PENGESAHAN REVISI UJIAN PROPOSAL TESIS	Tanggal Terbit 22 Januari 2026
Revisi 0.00		

Proposal Tesis dengan Judul : TRADISI MBUAK MANTEN DALAM PERNIKAHAN ANTAR DUSUN PERSPEKTIF FIKIH SOSIAL SAHAL MAHFUDZ (Studi Pada Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu, Kabupaten Kediri)

Yang disusun oleh

Muham Muhammad Mubarak

dengan NIM

24020121044

Telah dipertahankan dalam ujian proposal tesis Program Studi Magister Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah pada tanggal 22 Januari 2026 dan dinyatakan **Layak** untuk dilakukan penelitian tahap selanjutnya.

Setelah diperiksa dan disetujui untuk diuji,

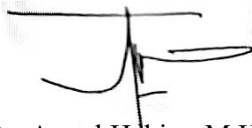
Penguji Utama,



Prof. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag.

NIP. 197108261998032002

Ketua Penguji,



Dr. Aunul Hakim, M.HI.

NIP. 196509192000031001

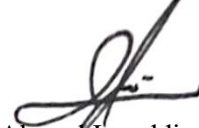
Pembimbing I,



Prof. Dr. Fakhruddin, M.HI.

NIP. 197408192000031002

Pembimbing II,



Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI.

NIP. 197910122008011010

Mengetahui:

Ketua Program Studi



Prof. Dr. Khoirul Hidayah, S.H., M.H.

NIP. 197805242009122003

HALAMAN PERSETUJUAN

Tesis dengan judul **Tradisi Mbuak Manten Dalam Pernikahan Antardusun Perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz** (Studi Pada Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu, Kabupaten Kediri), pembimbing menyatakan bahwa tesis tersebut telah memenuhi syarat ilmiah untuk diajukan dan diuji oleh majelis dewan penguji.

Malang, 4 Maret 2026

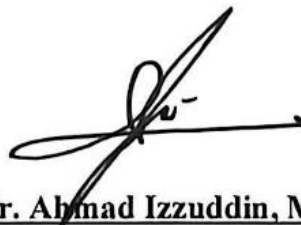
Dosen Pembimbing I



Prof. Dr. Fakhruddin, M.HI.

NIP. 197408192000031002

Dosen Pembimbing II



Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI.

NIP. 197910122008011010

Mengetahui,

Ketua Program Studi Magister Al-Ahwal Al-Syakshiyah



Prof. Dr. Khoirul Hidayah, M.HI.

NIP. 197805242009122003

LEMBAR PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “Tradisi *Mbuak Manten* dalam Larangan Nikah Antardusun Perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz (Studi pada Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu, Kabupaten Kediri)” yang disusun oleh Muham Muhammad Mubarak (240201210044) telah di uji dan dipertahankan dihadapan dewan penguji pada tanggal 22 April 2026.

Dewan penguji:

Dr. Zaenul Mahmudi, M.A.
NIP. 197306031999031001

(.....)
Penguji Utama

Dr. Musataklima, S.H.I., M.S.I.
NIP. 198304202023211012

(.....)
Ketua Penguji

Prof. Dr. Fakhruddin, M.HI.
NIP. 197408192000031002

(.....)
Pembimbing I/Penguji

Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI.
NIP. 197910122008011010

(.....)
Pembimbing II/Sekretaris

Mengetahui
Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd.
NIP. 196508171998031003

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya bagi Allah SWT Tuhan semesta alam dzat yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Berkat limpahan rahmat, petunjuk dan pertolongan-Nya penulis dapat menyelesaikan penyusunan tesis ini dengan baik.

Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW pembawa risalah kebenaran yang telah menerangi hati umat manusia dari kegelapan menuju cahaya iman.

Jauh dari kata sempurna, dengan segala kerendahan hati, melalui untaian kata demi kata yang secara kolektif telah tersusun menjadi sebuah karya ilmiah sederhana yang saat ini berada di tangan pembaca merupakan bentuk syukur atas nikmat Allah yang telah diberikan kepada penulis. Kemudian tulisan ini penulis persembahkan kepada para pihak di antaranya:

1. Guru-guru penulis, sebagai wujud *ittiba'* dan *tabarruk* atas tingginya derajat keilmuan mereka.
2. Kemudian kepada kedua orang tua penulis, Ayah dan Umik, yang kasih sayangnya tak kenal batas, yang pengorbanannya tak pernah meminta balas. Maka mustahil bagi penulis sampai di titik ini jika tidak dibarengi dengan mereka berdua.
3. Tak lupa juga kepada saudara-saudara tersayang yang senantiasa memberikan semangat dan dukungan di setiap langkah perjuangan terutama saat menghadapi berbagai tantangan selama masa studi,

4. dan juga kepada dua orang penting—Ibu dan Kak Nael—yang telah memberikan saran penelitian. Tanpa kalian berdua, maka tidak akan ada penelitian ini.

Selanjutnya penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih dan apresiasi yang sebesar-besarnya kepada pihak-pihak terhormat berikut ini:

1. Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. Hj. Ilfi Nur Diana, M.Si., CAHRM., CRMP. beserta para Wakil Rektor.
2. Direktur Pascasarjana Prof. Dr. Agus Maimun, M.Pd. beserta para pejabat strukturalnya
3. Ketua Program Studi Prof. Dr. Khoirul Hidayah M.H. atas kemudahan layanan selama studi.
4. Dosen Pembimbing I Prof. Dr. Fakhruddin, M.HI. atas bimbingan, saran, kritik dan koreksiannya dalam penulisan tesis.
5. Dosen Pembimbing II Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI. atas bimbingan, saran, kritik dan koreksiannya dalam penulisan tesis.
6. Seluruh dosen Program Studi Ahwal al-Syakhsiyyah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah memberikan kontribusi besar dalam membentuk pengetahuan dan karakter akademik penulis melalui pembelajaran yang berkualitas.
7. Para staf dan karyawan Pascasarjana atas segala bantuan administratif serta dukungan teknis selama masa studi dan penyusunan tesis ini.
8. Seluruh rekan mahasiswa Pascasarjana Prodi Ahwal Al-Syakhsiyyah angkatan 2024 semester ganjil yang telah menjadi bagian dari perjalanan intelektual dan kebersamaan dalam proses akademik penulis.

Semoga amal *ṣāliḥ* yang telah mereka semua lakukan diberikan balasan yang berlipat ganda oleh Allah SWT amin.

Malang, 5 April 2026

Penulis

A handwritten signature in black ink, consisting of stylized, overlapping letters that appear to be 'M' and 'M'.

Muham Muhammad Mubarok

NIM. 240201210044

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang menggunakan model *Library of Congress (LC)* Amerika Serikat sebagai berikut:

Tabel 1. Huruf Konsonan

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'a (awal), ā (mad)	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	هـ	h
س	s	و	w
ش	sh	ي	y
ص	ṣ	ء	’
ض	ḍ	ة	h (akhir kata), t (jika idhāfah)

Tabel 2. Huruf Vokal

Tanda	Nama Tanda	Latin
◌َ	Fathah	a
◌ِ	Kasrah	i
◌ُ	Dammah	u

ا + َ	Fathah + Alif	ā
ي + ِ	Kasrah + Ya	ī
و + ُ	Dammah + Wau	ū

Tabel 3. Tanda Khusus

Tanda	Nama Tanda	Transliterasi
◌ْ	Tasydid	Huruf digandakan
◌◌	Sukūn	Tidak dilambangkan

Penggunaan huruf besar dan kecil dalam penulisan kata, frasa, atau kalimat hasil transliterasi Arab-Indonesia mengikuti kaidah penulisan umum yang berlaku. Huruf kapital digunakan pada huruf pertama nama diri, nama tempat, judul buku, nama lembaga, dan sejenisnya.

ABSTRAK

Muham Muhammad Mubarak 240201210044, 2026 “**Tradisi *Mbuak Manten* Dalam Pernikahan Antardusun Perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz** (Studi Pada Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu, Kabupaten Kediri)” Program Studi Magister Al Ahwal Al Syakhsiyah, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Dosen Pembimbing: (1) Prof. Dr. Fakhruddin, M.HI. (2) Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI.

Kata Kunci: *Mbuak Manten*, Larangan Nikah Antardusun, Fikih Sosial

Tradisi *mbuak manten* merupakan mekanisme adat berupa pemindahan salah satu mempelai ke dusun lain sebagai solusi atas larangan pernikahan antardusun yang secara kultural diyakini dapat mendatangkan *balak* atau musibah. Adanya ketegangan antara larangan adat tersebut dengan ketentuan fikih perkawinan Islam yang tidak secara normatif melarang pernikahan antardusun, sehingga memunculkan kebutuhan akan analisis yang menjembatani adat dan hukum Islam.

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan dan menganalisis nilai-nilai kearifan lokal dalam praktik *mbuak manten* serta mengkajinya melalui perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz.

Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis empiris, melalui wawancara dengan tokoh adat, pelaku tradisi *mbuak manten*, pelaku pelanggar adat, dan tokoh agama, serta dokumentasi, kemudian dianalisis secara deskriptif-analitis menggunakan kerangka Fikih Sosial berbasis kontekstual.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa *mbuak manten* mengandung nilai menjaga harmoni sosial, menghormati leluhur, mencegah konflik antarkomunitas, dan mempertahankan stabilitas sosial; tradisi ini dapat dipahami secara proporsional melalui pendekatan Fikih Sosial sebagai ‘*urf ṣaḥīḥ*’ yang berada pada ranah *furū’*, bukan *uṣūl*, sehingga tidak memengaruhi keabsahan pernikahan dan tidak dapat diposisikan sebagai ajaran pokok agama. Tradisi ini berfungsi sebagai norma sosial-kultural untuk menjaga harmoni dan meredam konflik, sementara fikih berperan sebagai pedoman etika yang meluruskan pemahaman masyarakat secara edukatif dan persuasif. Secara filosofis, keberadaannya menunjukkan bahwa realitas sosial masyarakat bersifat dinamis dan dapat direkonstruksi demi tercapainya kemaslahatan.

ABSTRACT

Muham Muhammad Mubarak, 240201210044, 2026. “**The *Mbuak Manten* Tradition in Inter-Village Marriage from the Perspective of Sahal Mahfudz’s Social Fiqh** (A Study at the Customary Institution of Gadungan Village, Puncu District, Kediri Regency).” Master’s Program in Al-Ahwal Al-Shakhsiyah (Islamic Family Law), State Islamic University of Maulana Malik Ibrahim Malang.

Supervisors: (1) Prof. Dr. Fakhruddin, M.HI. (2) Dr. Ahmad Izzuddin, M.HI.

Keywords: *Mbuak Manten*, Inter-Village Marriage Prohibition, Social Fiqh

The *mbuak manten* tradition is a customary mechanism involving the relocation of one of the bride or groom to another hamlet as a solution to the inter-hamlet marriage prohibition culturally believed to bring misfortune or calamity. The tension between this customary prohibition and Islamic marriage jurisprudence which normatively does not forbid inter-hamlet marriage, has created the need for an analysis that bridges custom and Islamic law.

This study aims to describe and analyze the local wisdom values embedded in the practice of *mbuak manten* and to examine it through the perspective of Sahal Mahfudz’s Social Fiqh.

The research employs a qualitative empirical approach, collecting data through interviews with customary leaders, practitioners of the *mbuak manten* tradition, individuals who violated the customary rule, and religious leaders, as well as documentation, which are then analyzed descriptively and analytically using a contextual Social Fiqh framework.

The findings reveal that *mbuak manten* embodies values of maintaining social harmony, honoring ancestors, preventing inter-community conflict, and preserving social stability. From the perspective of Social Fiqh, this tradition can be proportionally understood as ‘*urf ṣaḥīḥ*’ within the realm of *furū*’ (subsidiary matters), not *uṣūl* (fundamental principles), and therefore does not affect the validity of marriage nor can it be elevated to a core religious doctrine. The tradition functions as a socio-cultural norm to maintain harmony and reduce conflict, while fiqh serves as an ethical guideline that educates and corrects public understanding in a persuasive manner. Philosophically, its existence demonstrates that social reality is dynamic and can be reconstructed to achieve public welfare (*maṣlahah*).

مستخلص البحث

محام محمد مبارك، ٢٠٢٦، ٢٤٠٢٠١٢١٠٠٤٤، "تقليد مبولك مانتن في الزواج بين القريتين من منظور الفقه الاجتماعي عند سهل محفوظ (دراسة في المؤسسة العرفية بقرية جادونغان، منطقة بونتشو، محافظة كديري)" برنامج الماجستير في الأحوال الشخصية، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانغ.

المشرفان: (١) الأستاذ الدكتور فخر الدين، الماجستير في القانون الإسلامية. (٢) الدكتور أحمد عز الدين، الماجستير في القانون الإسلامية.

الكلمات الأساسية: مبولك مانتن، حظر الزواج بين القريتين، الفقه الاجتماعي

تعدُّ تقليد مبولك مانتن آليةً عرفيةً تتمثل في نقل أحد الزوجين إلى دُسنٍ آخر بوصفها حلاً لمنع الزواج بين الدُسن، وهو منعٌ يُعتقد ثقافياً أنه قد يجلب البلاء أو المصيبة. وقد أدّى التوتر بين هذا المنع العرفي وأحكام فقه الزواج في الإسلام التي لا تحرم زواجا كهذا من الناحية المعيارية إلى الحاجة لتحليلٍ يجسر العلاقة بين العرف والشريعة الإسلامية.

وتهدف هذه الدراسة إلى وصف وتحليل قيم الحكمة المحلية المتضمنة في ممارسة مبولك مانتن، ودراستها من منظور الفقه الاجتماعي عند سهل محفوظ.

اعتمدت الدراسة منهجاً نوعياً ذا طابع ميداني، من خلال إجراء مقابلات مع زعماء العرف، وممارسي تقليد مبولك مانتن، ومن خالفوا العرف، إضافةً إلى القيادات الدينية، مع الاستفادة من الوثائق، ثم تحليل البيانات تحليلاً وصفيًا تحليلاً في إطار الفقه الاجتماعي ذي المنهج السياقي.

وأظهرت النتائج أن تقليد مبولك مانتن يتضمن قيماً تتمثل في الحفاظ على الانسجام الاجتماعي، واحترام الأسلاف، ومنع التزاوجات بين المجتمعات، وصون الاستقرار الاجتماعي. ومن منظور الفقه الاجتماعي يمكن فهم هذا التقليد فهماً متوازناً باعتباره عرفاً صحيحاً (يقع في دائرة الفروع لا الأصول، ومن ثم لا يؤثر في صحة عقد الزواج ولا يجوز رفعه إلى مرتبة أصلٍ دينيٍ قطعي). ويؤدي هذا التقليد وظيفة معيار اجتماعي ثقافي لحفظ الانسجام وتقليل التزاوج، في حين يتبوأ الفقه موقع الدليل الأخلاقي الذي يُقوم فهم المجتمع بأسلوب تعليمي إقناعي. ومن الناحية الفلسفية يدل وجوده على أن الواقع الاجتماعي واقع دينامي قابل لإعادة البناء تحقيقاً للمصلحة العامة.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	ii
LEMBAR PENGESAHAN PROPOSAL TESIS	iii
HALAMAN PERSETUJUAN.....	iv
LEMBAR PENGESAHAN TESIS.....	v
MOTTO	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
ABSTRAK.....	xi
ABSTRACT.....	xii
مستخلص البحث	xiii
DAFTAR ISI.....	xiv
DAFTAR TABEL.....	xvi
DAFTAR BAGAN	xvii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	8
E. Definisi Operasional	9
F. Sistematika Pembahasan.....	10
BAB II KAJIAN PUSTAKA	12
A. Penelitian Terdahulu	12
B. Landasan Teori.....	22
C. Kerangka Berpikir.....	54
BAB III METODE PENELITIAN	59
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	59
B. Jenis Data	60
C. Teknik Pengumpulan Data.....	62
D. Teknik Analisis Data.....	64

E. Uji Keabsahan Data	65
BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN	68
A. Sejarah dan Dampak Tradisi <i>Mbuak Manten</i> dalam Pernikahan Antardusun serta Pandangan Tokoh Agama Terhadapnya	68
1. Sejarah Munculnya Tradisi <i>Mbuak Manten</i>	68
2. Dampak Pernikahan Antardusun yang Melalui Mekanisme <i>Mbuak Manten</i> dan Tidak.....	78
3. Pandangan Tokoh Agama Terhadap Tradisi <i>Mbuak Manten</i>	88
C. Nilai-Nilai Kearifan Lokal Tradisi <i>Mbuak Manten</i>	93
1. Kehati-hatian Sosial	93
2. Musyawarah dan Kompromi Sosial	94
3. Nilai Penghormatan terhadap Leluhur	94
4. Kemaslahatan dan Harmoni	95
D. Tradisi <i>Mbuak Manten</i> Perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz	95
1. Kontekstualisasi Teks-teks Fikih dengan Peralihan Fikih <i>Qawliy</i> ke <i>Manhajiy</i>	95
2. Membedakan antara <i>Uşūl</i> dan <i>Furū'</i>	108
3. Fikih Diposisikan Sebagai Pedoman Etika Sosial yang Membimbing Masyarakat	113
4. Pendekatan Pemikiran Filosofis Dalam Metodologi.....	118
BAB V PENUTUP.....	126
A. Kesimpulan	126
B. Saran	127
DAFTAR PUSTAKA	130
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	133
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	136

DAFTAR TABEL

Tabel 1. Huruf Konsonan	ix
Tabel 2. Huruf Vokal.....	ix
Tabel 3. Tanda Khusus	x
Tabel 4. Penelitian Terdahulu.....	20
Tabel 5. Jenis Data	62
Tabel 6. Temuan Penelitian.....	92

DAFTAR BAGAN

Bagan 1. Kerangka Berpikir	58
---	-----------

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Setiap individu memiliki hak asasi untuk meneruskan keturunan melalui pernikahan dengan pasangan yang dipilihnya. Indonesia sebagai negara yang memiliki beragam agama, suku, dan budaya, melahirkan berbagai bentuk dan tata cara dalam pelaksanaan pernikahan. Tata cara pelaksanaan pernikahan di Indonesia sangat beragam antara satu kelompok dengan kelompok lainnya, karena negara ini mengakui keberadaan berbagai agama dan kepercayaan yang masing-masing memiliki aturan dan tradisi berbeda. Keberagaman tersebut dimungkinkan dalam Negara Republik Indonesia yang berlandaskan Pancasila, yang secara tegas menjunjung tinggi prinsip kebebasan beragama.¹

Masyarakat kerap dihadapkan dengan aturan adat yang memiliki keterkaitan dengan hukum Islam. Hubungan antara hukum adat dan hukum Islam di Indonesia—sebagai negara dengan keragaman budaya dan adat serta penduduk mayoritas beragama Islam—masih menjadi topik perdebatan terkait batas penerapan dan keterkaitan keduanya. Pengenalan hukum Islam di Indonesia bermula sejak agama Islam menyebar di wilayah Nusantara. Namun, para sejarawan Indonesia belum mencapai kesepakatan mengenai waktu pasti masuknya Islam ke Indonesia, dengan perkiraan antara abad ke-7 hingga abad

¹ Moh Iqsan, “Adat Ngguwak Ajang Dalam Pernikahan Perspektif Teori Konstruksi Social: Studi Pada Masyarakat Muslim Di Kecamatan Sutojayan Kabupaten Blitar” (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2017), 1.

ke-13 Masehi. Perbedaan pandangan ini dapat dimaklumi karena proses penyebaran Islam di Indonesia berlangsung secara bertahap, di mana beberapa daerah menerima ajaran Islam lebih dahulu dibanding wilayah lainnya.²

Dalam kehidupan masyarakat pedesaan di Indonesia, kepercayaan adat masih memiliki peranan penting dalam mengatur pola interaksi sosial, termasuk dalam hal perkawinan. Salah satu bentuk kepercayaan tersebut dapat ditemukan pada masyarakat Desa gadungan Kecamatan Puncu Kabupaten Kediri. Terdapat larangan adat yang melarang terjadinya pernikahan antara warga Dusun gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan dengan alasan genealogis untuk menghindari pernikahan antar kerabat dekat. Seiring waktu, jumlah penduduk yang semakin bertambah dalam jumlah besar. Muncul kebiasaan masyarakat Gadungan Barat dan Tondomulyo yang senang menjodohkan anak dengan kerabat-kerabat dekatnya sendiri. Dari hasil pernikahan kerabat tersebut—berdasarkan ilmu *titen*—banyak warga dari dua dusun tersebut yang meninggal di usia muda tidak lama setelah melangsungkan pernikahan kerabat tersebut, dari pernikahan tersebut masyarakat mempercayai akan timbul bencana berupa kematian salah satu pasangan. Selain konsekuensi kematian dari salah satu pasangan, masyarakat Dusun Gadungan Barat dan Dusun Templek yang melanggar adat larangan pernikahan tersebut dengan memaksakan pernikahan antara warga dari dua dusun tersebut juga mendapat sanksi sosial, pelaku akan dianggap orang yang tidak taat dan tidak menghormati

² Alya Isnaeny Putri, Neva Tri Saharany, dan Nadia Putri Kustiono, “Hubungan Hukum Adat Dan Hukum Islam Pada Larangan Pernikahan Di Kabupaten Kulon Progo,” *Jurnal Media Akademik (JMA)* 2, no. 5 (2024), 2.

leluhur dan sesepuh dan seringkali mendapat omongan-omongan yang cenderung menyalahkan.

Kepercayaan ini telah berakar kuat dalam pandangan masyarakat setempat, sehingga larangan perkawinan tersebut menjadi semacam norma sosial yang ditaati. Namun demikian, dalam praktiknya, ditemukan pula adanya mekanisme jalan tengah, yaitu dengan cara “membuang” atau “memindahkan” salah satu mempelai ke dusun lain yang bertujuan untuk memanipulasi bahwa pernikahan tersebut bukan dilaksanakan oleh masyarakat Gadungan dengan masyarakat Templek atau masyarakat Tondomulyo dengan Kapasan, begitupun sebaliknya, alhasil semua prosesi hajatan tidak dilaksanakan di wilayah asal salah satu mempelai yang telah dibuang atau dipindah, baik dari proses khitbah sampai pada resepsi pernikahan. Masyarakat memandang bahwa praktik *mbuak manten* merupakan sebuah bentuk kompromi sekaligus solusi yang ditawarkan adat yang diwariskan secara turun-temurun agar keinginan pribadi pasangan untuk menikah dapat diwujudkan tanpa melanggar norma larangan pernikahan antardusun Gadungan dan Templek.

Tradisi *mbuak manten* dilaksanakan dalam kerangka kelembagaan adat yang berfungsi sebagai otoritas kultural dalam mengatur dan mengawasi praktik-praktik adat perkawinan. Lembaga adat tersebut bersifat non-formal, namun memiliki legitimasi sosial yang kuat karena didasarkan pada konsensus kolektif dan otoritas moral para tokoh adat.

Secara struktural, lembaga adat terdiri atas individu-individu yang memiliki kapasitas simbolik dan kultural, seperti sesepuh adat atau pemangku tradisi, yang keduanya berperan sebagai penjaga nilai (*cultural guardians*). Mereka memiliki kewenangan dalam menentukan tata cara, simbol, serta batasan normatif dalam pelaksanaan tradisi *mbuak manten*.

Lembaga adat yang menaungi pelaksanaan tradisi *mbuak manten* memiliki struktur organisasi yang bersifat fungsional dan berbasis otoritas kultural yang tidak disusun secara birokratis formal, melainkan terbentuk melalui proses historis dan konsensus sosial masyarakat adat. Lembaga adat dipandang sebagai perwujudan nyata dari sistem nilai dan norma yang hidup dan berkembang dalam masyarakat (*living law*). Soepomo memandang adat sebagai keseluruhan kaidah hidup yang tidak tertulis, bersumber dari rasa keadilan masyarakat, dan ditaati karena memiliki daya ikat normatif. Melalui kerangka tersebut, lembaga adat berfungsi sebagai sarana sosial yang memastikan keberlangsungan dan efektivitas penerapan norma adat melalui mekanisme sosial, moral, dan kultural.³

Secara umum struktur keorganisasian Lembaga Adat Desa Gadungan terbagi menjadi dua unsur, yakni: (1) sesepuh adat (tingkat sentral) yang berfungsi sebagai otoritas normatif tertinggi, dan (2) perangkat pelaksana adat—berpangkat di bawah sesepuh—yang bertugas mengoperasionalkan ketentuan adat ke dalam praktik konkret.

³ Raden Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat* (Jakarta: Pradnya Paramita, 2007), 37.

Pada tingkat paling sentral terdapat sesepuh adat atau pemangku adat, yang berfungsi sebagai otoritas normatif tertinggi. Sesepuh adat memiliki legitimasi simbolik yang diperoleh melalui penguasaan pengetahuan adat, pengalaman sosial, serta pengakuan kolektif masyarakat. Selanjutnya, sesepuh adat memiliki peran dalam menjaga prinsip dasar yang telah diwariskan secara turun-temurun dan menjaga batasan normatif yang harus dipatuhi dalam pelaksanaan tradisi.

Di bawah sesepuh adat terdapat perangkat pelaksana adat, yang bertugas mengoperasionalkan ketentuan adat ke dalam praktik konkret. Unsur ini dapat terdiri atas tokoh adat atau juru adat yang memiliki kompetensi teknis dalam prosesi *mbuak manten*. Peran mereka mencakup pengaturan tata urutan ritual, penggunaan simbol-simbol adat, serta koordinasi antar pihak yang terlibat dalam pelaksanaan tradisi. Dengan kata lain, perangkat pelaksana adat merupakan perpanjangan otoritas sesepuh adat dalam ranah praktis. Adapun struktural yang ada di dalamnya memuat tiga struktur jabatan, yakni sebagai berikut:

- a. Juru adat, bertugas memimpin jalannya prosesi dan menentukan urutan setiap ritual, serta memastikan bahwa setiap tahapan yang dilaksanakan sesuai dengan pakem adat yang berlaku. Kualifikasi juru adat umumnya didasarkan pada penguasaan mendalam terhadap simbol, bahasa ritual, serta makna filosofis yang terkandung dalam setiap warisan tradisi. Dengan demikian, jabatan tersebut menuntut legitimasi pengetahuan (*cultural knowledge authority*) dan pengalaman praktis yang diakui oleh masyarakat adat.

- b. Pambiwara adat, berperan sebagai penyampai narasi, ungkapan simbolik, dan pesan-pesan normatif yang mengiringi proses pelaksanaan tradisi guna mentransmisikan nilai-nilai adat kepada masyarakat yang hadir. Dengan kata lain, pambiwara adat berperan sebagai agen reproduksi budaya, karena melalui narasi dan simbol verbal yang disampaikan, nilai-nilai adat direproduksi dan dipertahankan lintas generasi.
- c. Pembantu adat, bertugas membantu pelaksanaan teknis di lapangan, seperti penyiapan perlengkapan, pengaturan posisi peserta, dan mendampingi masyarakat yang sedang menjalankan ritual adat.

Mekanisme adat *mbuak manten* ternyata masih menyisakan pertanyaan penting: apakah solusi adat tersebut benar-benar sejalan dengan prinsip maslahat dalam Islam, atau sekadar merupakan kompromi praktis yang justru berpotensi melahirkan masalah sosial baru, seperti perasaan terasing, hilangnya hak sosial mempelai di dusun asal, atau ketidakadilan dalam memperoleh perlakuan yang setara dengan pasangan lain. Pertanyaan ini penting karena dalam perspektif hukum Islam dan hukum positif, perkawinan seharusnya bukan hanya sah secara syariat, tetapi juga diharuskan mampu memberikan kemaslahatan bagi pasangan serta masyarakat di sekitarnya.

Berangkat dari uraian di atas, peneliti memandang bahwa pelaksanaan adat *mbuak manten* sebagai upaya preventif penolakan *balak* bagi orang yang berkeinginan untuk memaksakan pernikahan antardusun merupakan hal yang menarik dan layak untuk diteliti lebih lanjut. Peneliti bermaksud untuk menelaah serta menemukan kebenaran mengenai perilaku sosial masyarakat Muslim di

Desa Gadungan terkait pelaksanaan adat tersebut. Sebagai landasan analisis, peneliti menggunakan teori fikih sosial yang dikemukakan oleh Sahal Mahfudz, yakni buah dari ijtihad yang menegaskan bahwa fikih tidak boleh berhenti pada tataran normatif yang kaku, melainkan harus siap ditransformasikan sesuai dengan kebutuhan sosial dan konteks kemasyarakatan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan di atas, maka disusunlah rumusan masalah dalam penelitian ini untuk memperjelas fokus dan arah penelitian, yakni sebagai berikut:

1. Apa nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam praktik tradisi *mbuak manten* dalam pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan?
2. Bagaimana perspektif fikih sosial Sahal Mahfudz terhadap tradisi *mbuak manten* dalam pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian yang dapat ditarik dari rumusan masalah yang telah disusun oleh peneliti adalah:

1. Untuk mendeskripsikan dan menganalisis nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam praktik tradisi *mbuak manten* dalam pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan.

2. Untuk menganalisis tradisi *mbuak manten* dalam pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan perspektif fikih sosial Sahal Mahfudz.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoretis

- a. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian hukum Islam, khususnya dalam memahami interaksi antara kearifan lokal dan prinsip-prinsip fikih sosial.
- b. Menjadi rujukan akademik dalam studi tentang pernikahan dan hukum adat dengan pendekatan Fikih Sosial Sahal Mahfudz.
- c. Memberikan sumbangan literatur terkait tradisi *mbuak manten* yang masih jarang dikaji dalam perspektif hukum Islam.

2. Manfaat Praktis

- a. Memberikan pemahaman kepada masyarakat Desa Gadungan mengenai relevansi tradisi *mbuak manten* dengan nilai-nilai maslahat dalam Islam.
- b. Menjadi masukan bagi tokoh agama, tokoh adat, maupun aparat Dusun dalam mengambil kebijakan sosial yang lebih adil, maslahat, dan sesuai dengan nilai Islam.
- c. Menawarkan sudut pandang alternatif untuk menjaga harmoni sosial tanpa harus mengorbankan hak-hak dasar pasangan yang ingin menikah.

E. Definisi Operasional

1. *Mbuak Manten*

Mbuak manten berasal dari bahasa Jawa, terdiri dari kata *mbuak* yang berarti membuang atau melepaskan dan *manten* berarti pengantin.⁴ Secara leksikal, *mbuak* berarti menyingkirkan sesuatu yang tidak diperlukan, namun dalam konteks budaya Jawa juga mengandung makna simbolik, seperti membuang hal-hal buruk atau energi negatif.

Menurut masyarakat Desa Gadungan, *mbuak* *manten* dipahami sebagai proses pemurnian sosial dan spiritual terhadap pengantin, terutama ketika terjadi pelanggaran larangan adat atau ketegangan sosial antarkomunitas. Dalam tradisi ini kata *mbuak* tidaklah dimaknai membuang pengantin secara fisik, melainkan ritual simbolik yang bermakna tolak balak, yakni upaya kolektif untuk menghindarkan pengantin dari kesialan gangguan metafisik berupa kematian dini salah satu pasangan.

2. Fikih Sosial

Istilah fikih sosial tersusun dari dua kata, yaitu fikih dan sosial. Fikih yang berasal dari kata bahasa arab, yakni *al-fiqhu* yang berarti paham, yang kemudian dimaknai secara terminologi sebagai pengetahuan tentang hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, hadis, ijmak, dan *qiyās*, yang mengatur berbagai aspek kehidupan umat Islam, baik dalam bidang ibadah maupun muamalah. Sementara itu, kata sosial dalam KBBI diartikan sebagai segala

⁴ KBBI Online, "Arti Kata Manten," 2024, <https://kbbi.web.id/manten>.

sesuatu yang berhubungan dengan masyarakat, kepentingan umum, dan kehidupan bersama dalam komunitas manusia.⁵

Fikih sosial merupakan hasil pemikiran para ulama dalam menginterpretasikan ajaran Islam agar memiliki relevansi dan makna terhadap dinamika serta perkembangan sosial yang tumbuh di Indonesia.⁶

3. Lembaga Adat

Lembaga adat terdiri dari kata lembaga yang berarti organisasi atau badan yang memiliki fungsi tertentu dan adat yang berarti aturan atau kebiasaan turun-temurun yang menjadi pedoman hidup masyarakat.⁷ Kemudian dua kata tersebut digabungkan menjadi kata lembaga adat yang bermakna suatu sistem organisasi sosial yang berfungsi mengatur, memelihara, dan menegakkan norma adat dalam kehidupan masyarakat.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan pembahasan serta menjaga alur pemikiran agar tersusun secara sistematis dan komprehensif, peneliti menyajikan penelitian ini dalam lima bab yang saling berkaitan guna memberikan gambaran utuh mengenai proses penelitian, mulai dari latar belakang permasalahan hingga penarikan kesimpulan, di antaranya sebagai berikut:

Bab pertama: Pendahuluan. Bab ini memaparkan konteks penelitian sebagai gambaran awal dalam mengidentifikasi permasalahan yang akan dikaji.

⁵ KBBI Online, "Arti Kata Sosial". <https://kbbi.web.id/sosial>.

⁶ KHMA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2003), xii.

⁷ KBBI Online, "Arti Kata Lembaga dan Adat". <https://kbbi.web.id/lembaga/adat>.

Bagian ini juga menguraikan langkah-langkah awal yang ditempuh peneliti dalam merumuskan arah penelitian serta tahapan yang akan dilakukan untuk menemukan solusi atas permasalahan yang diangkat.

Bab kedua: Kajian pustaka. Bab ini berisi tinjauan teoritis yang mencakup kerangka teori dan hasil penelitian terdahulu yang relevan. Dalam bagian ini dijelaskan berbagai konsep dan pengertian yang berkaitan dengan tema penelitian, serta diuraikan persamaan dan perbedaan antara penelitian terdahulu dengan penelitian yang sedang dilakukan.

Bab ketiga: Pendekatan dan metode penelitian. Bab ini menjelaskan pendekatan serta metode yang digunakan dalam pelaksanaan penelitian. Uraian mencakup jenis penelitian, pendekatan yang diterapkan, jenis dan sumber data, metode pengumpulan data, teknik analisis dan pengolahan data, serta uji keabsahan data yang digunakan dalam penelitian.

Bab keempat: Penyajian data dan analisis. Bab ini menyajikan hasil temuan penelitian yang diperoleh melalui proses wawancara dan dokumentasi selama penelitian berlangsung. Seluruh data yang terkumpul kemudian dianalisis dengan menggunakan teori Fikih Sosial Sahal Mahfudz sebagai pisau analisis untuk memahami fenomena yang dikaji.

Bab kelima: Penutup. Bab terakhir berisi kesimpulan dari hasil penelitian yang telah dilakukan serta memberikan saran yang bersifat konstruktif bagi penelitian selanjutnya agar dapat mengembangkan kajian yang sejenis di masa mendatang.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian-penelitian terdahulu sebagai rujukan bagi peneliti dalam melaksanakan penelitian baru. Melalui hasil penelitian sebelumnya, peneliti memperoleh berbagai wawasan, baik mengenai teori yang akan diterapkan maupun pengetahuan lain yang mendukung proses penyusunan proposal tesis ini. Penelitian terdahulu juga berperan sebagai sumber informasi penting dari temuan yang telah ada. Selain itu, penelitian sebelumnya memberikan peluang bagi peneliti untuk melakukan perbandingan, baik dalam hal kelebihan maupun kekurangan teori yang berkaitan, seperti artikel yang relevan dengan topik penelitian ini, diteliti dengan tujuan untuk mendapatkan informasi dan merumuskan landasan teori terkait. Berikut merupakan penelitian-penelitian terdahulu yang dijadikan acuan dalam proposal tesis ini:

1. Penelitian Syukron Mahbub dan Akhmad Nurul Ikhsan pada tahun 2021

Penelitian Mahbub dan Ikhsan yang berjudul “Fenomena Nikah Kerabat Perspektif Hukum Islam dan Hukum Adat (Studi Kasus di Dusun Banyumas Desa Klampar Kecamatan Proppo Kabupaten Pamekasan)”, menyoroti terkait fenomena nikah kerabat di Dusun Banyumas, Desa Klampar, Pamekasan, merupakan tradisi warisan leluhur (*bhujū’ ajih*) yang bertujuan menjaga silaturahmi, mempererat ikatan keluarga, serta memastikan keturunan tidak berpindah ke luar desa. Walaupun dalam Islam tidak ada kewajiban menikahi kerabat, masyarakat menganggap pelanggaran

adat ini sebagai sesuatu yang kurang baik. Fokus penelitian diarahkan pada faktor penyebab praktik nikah kerabat dan pandangan hukum Islam terhadapnya. Adapun tradisi *mbuak manten* di Desa Gadungan, lahir dari larangan adat nikah antardusun yang diyakini membawa bencana. Sebagai jalan tengah, salah satu mempelai dipindahkan ke dusun lain agar pernikahan dapat terlaksana tanpa dianggap melanggar norma adat. Persamaan kedua tradisi ini terletak pada kuatnya dominasi adat sebagai norma sosial yang mengatur pernikahan, adanya keyakinan akan sanksi atau dampak buruk jika adat dilanggar, serta relevansinya untuk dikaji dalam perspektif hukum Islam. Namun, perbedaannya terletak pada orientasi masing-masing tradisi: nikah kerabat lebih menekankan pelestarian ikatan genealogis dan menjaga harta keluarga, sedangkan *mbuak manten* lebih bersifat mekanisme kompromi sosial untuk menghindari bencana yang diyakini akan menimpa pasangan. Selain itu, penelitian nikah kerabat cenderung dikaji secara umum dalam bingkai hukum Islam, sedangkan penelitian *mbuak manten* dianalisis dengan pisau teori Fikih Sosial Sahal Mahfudz yang menekankan maslahat, keadilan, dan transformasi sosial.

2. Penelitian Fani Irma Firnanda, Puspita Pebri Setiani, Nurcholis Sunuyeko, dan Ali Badar pada tahun 2024

Penelitian Fani Irma Firnanda, Puspita Pebri Setiani, Nurcholis Sunuyeko, dan Ali Badar dengan judul “Dinamika Tradisi ‘*Mbuak Balak*’ dalam Manten Jawa di Desa Tirtomartani”. Berisikan tentang tradisi *mbuak balak* yang terdapat di berbagai wilayah Jawa, termasuk Desa Tirtomarto

Malang, merupakan ritual simbolik pernikahan yang berfungsi sebagai penolak bala dengan menggunakan doa, mantra, serta prosesi simbolis seperti pembuangan ayam atau telur dan kembar mayang, yang diyakini dapat melindungi pengantin dari gangguan gaib maupun kesialan. Persamaan dari kedua tradisi tersebut terletak pada fungsinya sebagai mekanisme sosial untuk menjaga keselamatan dan ketertiban pernikahan serta keberlanjutan warisan budaya Jawa. Adapun perbedaannya terletak pada bentuk praktik, orientasi keyakinan, dan sifatnya, di mana *mbuak balak* lebih menekankan aspek simbolik-ritual dalam kerangka budaya, sedangkan *mbuak manten* bersifat normatif-adat yang membatasi pilihan pasangan hidup dan relevan dianalisis melalui perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz untuk menilai kesesuaiannya dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan Islam.

3. Penelitian Yazid Bustomi, tahun 2020

Penelitian dengan judul “Tradisi Larangan Nikah Antardesa Perspektif *'Urf* (Studi di Desa Karanggupito dan Desa Sidorejo Kecamatan Kendal Kabupaten Ngawi)”. menyoroti terkait tradisi larangan nikah antardesa yang berlaku di Desa Karanggupito dan Sidorejo, Kecamatan Kendal, Kabupaten Ngawi, dengan melalui kacamata *'urf*, yang digunakan untuk mengungkapkan nilai-nilai kearifan lokal, penulis berusaha mengungkapkan bahwa adat larangan antardesa Karanggupito dan Sidorejo yang diyakini masyarakat merupakan bentuk tradisi yang diterima oleh nilai-nilai agama, Persamaan antara penelitian terletak pada posisi adat sebagai norma sosial yang mengikat masyarakat, fungsi pelestarian tradisi leluhur,

serta kedudukannya sebagai kearifan lokal yang dipertahankan secara turun-temurun. Adapun perbedaannya, larangan nikah di Karanggupito-Sidorejo dikaji dalam bingkai *'urf* untuk melihat legitimasi adat dalam hukum Islam, sedangkan *mbuak manten* dianalisis melalui perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz dengan fokus pada nilai keadilan, kemaslahatan, dan transformasi hukum Islam agar selaras dengan konteks sosial masyarakat.

4. Penelitian Muhamad Al Amin, Ferik Demiral, Reza Palevi, dan Indra Mahyuzi pada tahun 2024

Penelitian yang ditulis oleh Muhamad Al Amin, Ferik Demiral, Reza Palevi, dan Indra Mahyuzi dengan judul “Tinjauan Sosiologi Hukum Islam Terhadap Larangan Nikah *Sasuku* dalam Adat Minangkabau”. Adapun penelitian yang ada di atas berfokus pada eksistensi larangan tersebut tetap relevan dan dihormati oleh masyarakat, meskipun konteks sosial dan budaya yang melatarbelakangi pembentukan aturan tersebut telah berubah. Artikel “larangan nikah *sasuku*” di Minangkabau dan rencana penelitian mengenai tradisi *mbuak manten* di Kediri memiliki kesamaan dalam mengkaji larangan pernikahan adat yang tampak bertentangan dengan syariat Islam, namun dalam praktiknya justru menjadi mekanisme sosial untuk menjaga keharmonisan masyarakat. Keduanya sama-sama menyoroti bagaimana hukum adat tetap dipatuhi, dilestarikan, dan dipandang relevan meski berada dalam konteks perubahan sosial, serta menegaskan adanya sanksi sosial bagi pelanggar. Namun dari segi pendekatan, penelitian “larangan nikah *sasuku*” menggunakan perspektif sosiologi hukum Islam, sedangkan penelitian di

Kediri menggunakan Fikih Sosial Sahal Mahfudz dengan penekanan pada nilai kearifan lokal serta prinsip kemaslahatan.

5. Penelitian Niswatul Hidayati, Shofwatul Aini, dan Rudi Santoso pada tahun 2021

Penelitian Niswatul Hidayati, Shofwatul Aini, dan Rudi Santoso dengan judul “Pendekatan *‘Urf* Terhadap Larangan Nikah *Lusan Besan* Masyarakat Desa Wonodadi Kecamatan Ngrayun Ponorogo”. Fokus penelitian di atas tertuju pada larangan pernikahan *lusan besan* pernikahan antara anak ketiga dan anak pertama, atau antara seorang laki-laki yang telah menikah dua kali dengan perempuan yang baru pertama kali menikah (duda dua kali dengan perawan), maupun sebaliknya. Istilah *lusan besan* menggambarkan pernikahan yang terjadi ketika pihak laki-laki dalam keluarganya sudah dua kali melangsungkan pernikahan, dan pernikahan yang ketiga dilakukan oleh calon pengantin saat ini. Persamaan antara penelitian di atas dengan rencana penelitian peneliti terletak pada penegasan adat yang masih berperan kuat dalam membentuk perilaku masyarakat serta menghadirkan sanksi sosial maupun keyakinan akan datangnya musibah bagi pelanggarnya. Selain itu, keduanya sama-sama menunjukkan adanya mekanisme kompromi yang memungkinkan pernikahan tetap berlangsung tanpa dianggap melanggar adat, meskipun melalui cara yang berbeda. Namun perbedaannya terletak pada objek larangan dan perspektif analisis yang digunakan. Larangan pernikahan *lusan besan* di Wonodadi bertumpu pada tradisi yang dikaji melalui perspektif *‘urf*, dengan syarat khusus seperti

meniadakan wali sebagai bentuk penyesuaian agar pernikahan dapat terlaksana.

6. Penelitian Aar Saprini dan Tuti Ariani Nasution Tahun 2024

Penelitian Aar dan Tuti dengan judul “Tradisi Lisan Kearifan Lokal Kembar Mayang dalam Upacara Pernikahan Adat Jawa” mengeksplorasi nilai kearifan lokal dalam tradisi *kembar mayang* pada pernikahan adat Jawa, termasuk makna sosial budaya yang terkandung dalam prosesi tersebut. Penelitian ini dan penelitian *mbuak manten* mempunyai kesamaan dalam hal mengkaji tradisi pernikahan adat Jawa sebagai wujud kearifan lokal yang mengandung nilai sosial dan budaya. Keduanya menggunakan pendekatan kualitatif untuk menggali makna, fungsi, dan nilai yang hidup dalam praktik adat di masyarakat. fokus pada makna simbolik dan tradisi lisan kembar mayang sebagai bagian dari ritual pernikahan, sedangkan penelitian *mbuak manten* menitikberatkan pada fungsi sosial tradisi sebagai mekanisme penyelesaian larangan pernikahan antarkomunitas. Selain itu, penelitian *mbuak manten* dianalisis dalam perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz, sementara penelitian ini lebih bersifat kultural-deskriptif tanpa analisis fikih.

7. Penelitian Regitta Selviana dan Zainudin Hasan pada Tahun 2025

Penelitian yang berjudul “Nilai Moral dan Spiritual dalam Tradisi Pernikahan Adat Jawa” berorientasi pada penelusuran nilai moral dan spiritual yang melekat dalam tradisi pernikahan adat Jawa, serta mengungkap bagaimana nilai-nilai tersebut dipertahankan masyarakat di tengah dinamika sosial dan budaya. Kedua penelitian sama-sama menempatkan nilai moral dan

spiritual sebagai fokus utama dalam tradisi pernikahan adat Jawa. Tradisi dipahami sebagai media internalisasi nilai dan norma sosial yang dijaga keberlangsungannya oleh masyarakat. Penelitian Reggita menekankan pelestarian nilai moral dan spiritual di tengah perubahan sosial, sedangkan penelitian *mbuak manten* memfokuskan pada relevansi tradisi dalam menciptakan kemaslahatan sosial, khususnya dalam konteks penyelesaian konflik larangan pernikahan antardusun, serta pendekatan Fikih Sosial tidak digunakan dalam penelitian ini.

8. Penelitian Desi Ambarwati Pada Tahun 2024

Adapun judul penelitiannya ialah “Persepsi Masyarakat terhadap Prosesi Upacara Pernikahan Adat Jawa (Studi Kasus Desa Nengahan, Klaten)”. Penelitian ini menggambarkan bagaimana masyarakat memahami dan memaknai prosesi pernikahan adat Jawa, termasuk persepsi berbeda di antara kelompok masyarakat terhadap makna ritual tersebut. Persamaan terletak pada upaya memahami makna tradisi pernikahan adat Jawa dari sudut pandang masyarakat sebagai pelaku adat. Keduanya sama-sama mengungkap dinamika sosial dalam praktik pernikahan adat. Adapun penelitian Desi Ambarwati berfokus pada persepsi dan pemaknaan masyarakat, sedangkan penelitian *mbuak manten* berorientasi pada fungsi normatif dan sosial tradisi sebagai institusi penyelesaian larangan perkawinan. Selain itu, penelitian *mbuak manten* menggunakan pendekatan normatif-sosiologis berbasis Fikih Sosial, bukan analisis persepsi semata.

9. Penelitian Meiyanda dan M. Yarham Pada Tahun 2023

Dengan judul “Tradisi Adat Jawa dalam Pelaksanaan Pernikahan Perspektif Hukum Islam”. Penelitian ini mengkaji sejauh mana tradisi adat Jawa dalam pernikahan dapat diintegrasikan dengan prinsip-prinsip hukum Islam, dengan data dari wawancara tokoh adat dan pemuka agama. Kedua penelitian sama-sama mengaitkan tradisi pernikahan adat Jawa dengan perspektif hukum Islam, serta mengkaji legitimasi praktik adat dalam kerangka normatif keislaman. Sedangkan perbedaannya terletak pada pisau analisisnya. Penelitian Meiyanda menggunakan pisau analisis hukum Islam secara normatif untuk menilai kesesuaian adat dengan prinsip syariah secara umum. Sementara itu, penelitian *mbuak manten* menggunakan Fikih Sosial Sahal Mahfudz, yang menekankan dimensi kemaslahatan sosial dan konteks sosial masyarakat, bukan sekadar kesesuaian normatif.

10. Idrus Ruslan, Yuni Kartika, Fatonah, dan Siti Huzaimah Pada Tahun 2024

Adapun judul dari penelitian Idrus dkk. yakni “Tradisi Ritual dalam Pernikahan Islam Jawa”. Kajian ini berfokus pada berbagai ritual pernikahan yang masih berlaku di masyarakat Jawa yang beragama Islam, dengan pendekatan etnografi yang menekankan aspek budaya dan sosial. Kedua penelitian sama-sama memandang tradisi pernikahan sebagai praktik sosial-keagamaan yang hidup di tengah masyarakat Jawa Muslim dan dianalisis melalui pendekatan kualitatif. Perbedaan Penelitian ini menekankan deskripsi ritual dan aspek etnografis budaya, sedangkan penelitian *mbuak manten* menempatkan tradisi sebagai instrumen sosial dalam menyelesaikan

persoalan larangan pernikahan antar komunitas serta dianalisis melalui kerangka masalah dalam Fikih Sosial.

Tabel 4. Penelitian Terdahulu

No.	Penulis	Judul Penelitian	Tahun	Persamaan	Perbedaan
1	Syukron Mahbub dan Akhmad Nurul Ikhsan	Fenomena Nikah Kerabat Perspektif Hukum Islam dan Hukum Adat (Studi Kasus di Dusun Banyumas Desa Klampar Kecamatan Proppo Kabupaten Pamekasan)	2021	a. Dominasi adat dalam mengatur pilihan pasangan, b. keyakinan akan dampak buruk bila adat dilanggar, c. perspektif hukum Islam.	a. Fokus penelitian antara orientasi dan mekanisme. b. Pisau analisis
2	Fani Irma Firnanda, Puspita Pebri Setiani, Nurcholis Sunuyeko, dan Ali Badar	Dinamika Tradisi 'Mbuak Balak' dalam Manten Jawa di Desa Tirtomartani	2024	Tujuan untuk keselamatan.	Fokus penelitian antara normatif-adat dengan praktik budaya
3	Yazid Bustomi	Tradisi Larangan Nikah Antardesa Perspektif 'Urf (Studi di Desa Karanggupito dan Desa Sidorejo Kecamatan Kendal Kabupaten Ngawi)	2020	a. Norma sosial b. dan dianggap sebagai kearifan lokal.	Pisau analisis.
4	Muhamad Al Amin,	Tinjauan Sosiologi	2024	a. Hipotesa	Pisau analisis

	Ferik Demiral, Reza Palevi dan Indra Mahyuzi	Hukum Islam terhadap Larangan Nikah Sasuku dalam Adat Minangkabau		b. Sanksi sosial bagi pelanggar	
5	Niswatul Hidayati, Shofwatul Aini dan Rudi Santoso	Pendekatan 'Urf terhadap Larangan Nikah Lusan Besan Masyarakat Desa Wonodadi Kecamatan Ngrayun Ponorogo	2021	a. Keyakinan akan <i>balak</i> b. Memiliki mekanisme kompromi.	a. Objek larangan. b. Pisau analisis
6	Aar Sapriani dan Tuti Ariani Nasution Jawa	Tradisi Lisan Kearifan Lokal Kembar Mayang dalam Upacara Pernikahan Adat	2024	a. Fokus penelitian pada tradisi pernikahan adat Jawa b. Pendekatan kualitatif	E. Fokus kajian simbolik-ritual F. Pisau analisis
7	Regitta Selviana dan Zainudin Hasan	Nilai moral dan spiritual dalam pernikahan adat Jawa	2025	a. Fokus penelitian pada nilai sosial dan kearifan lokal b. Pendekatan	a. Fokus pelestarian nilai b. Pisau analisis
8	Desi Ambarwati	Persepsi masyarakat terhadap prosesi pernikahan adat Jawa	2024	Keterkaitan dengan hukum Islam	Fokus penelitian
9	Meiyanda dan M. Yarham	Tradisi pernikahan adat Jawa dalam perspektif hukum Islam	2023	Keterkaitan dengan hukum Islam	a. Objek kajian b. Pisau analisis
10	Idrus Ruslan, Yuni Kartika, Fatonah, dan Siti Huzaimah Pada Tahun	Ritual pernikahan Islam Jawa dalam perspektif budaya	2024	Hipotesa tradisi pernikahan sebagai praktik sosial-keagamaan	a. Objek kajian b. Pisau analisis

B. Landasan Teori

1. Adat dan Tradisi

Konsep adat dan tradisi merupakan dua entitas yang saling berkaitan erat dalam membentuk struktur nilai, norma, serta praktik kehidupan masyarakat. Secara etimologis, adat merujuk pada kebiasaan yang telah mengakar dan memperoleh legitimasi sosial dalam suatu komunitas, sedangkan tradisi dipahami sebagai praktik atau kebiasaan yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Adat tidak hanya diposisikan sebagai kebiasaan biasa, melainkan sebagai sistem nilai yang mengandung dimensi normatif, simbolik, dan bahkan sakral, yang mengatur perilaku individu dalam kehidupan sosial.⁸

Pemaknaan adat sebagai sekadar kebiasaan tidaklah memadai, karena adat merupakan konstruksi budaya yang sarat makna dan berfungsi sebagai kerangka normatif yang mengatur kehidupan sosial. Adat bekerja sebagai sistem nilai yang terinternalisasi dalam kesadaran kolektif masyarakat, sehingga membentuk pola pikir, sikap, dan tindakan individu secara tidak langsung. Sebagaimana dikemukakan oleh Clifford Geertz, melihat adat sebagai bagian dari sistem simbol yang memberikan makna terhadap realitas sosial. Geertz menegaskan bahwa kebudayaan adat merupakan jaringan makna (*web of meaning*) yang diproses oleh manusia sendiri, sehingga setiap

⁸ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, ed. terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), 36.

praktik adat sesungguhnya mengandung simbol-simbol yang merepresentasikan nilai dan kepercayaan masyarakat.⁹

Dimensi normatif dalam adat menjadikan ia berfungsi sebagai mekanisme pengendalian sosial yang efektif. Setiap unsur adat memiliki fungsi untuk memenuhi kebutuhan sosial dan menjaga keteraturan masyarakat. Adat menetapkan standar perilaku yang dianggap pantas, sekaligus memberikan sanksi—baik formal maupun informal—terhadap pelanggaran. Dengan demikian, kekuatan mengikat adat justru terletak pada legitimasi sosial dan internalisasi nilai, bukan pada paksaan eksternal sebagaimana hukum positif.

Sedangkan tradisi, ia merupakan hasil dari proses internalisasi nilai-nilai budaya yang terus direproduksi melalui interaksi sosial, sehingga membentuk pola perilaku yang relatif ajek dalam suatu komunitas. Dengan kata lain, tradisi tidak hanya diteruskan, tetapi juga diciptakan ulang dalam setiap generasi melalui proses adaptasi terhadap konteks zaman.¹⁰

Tradisi memiliki beberapa karakteristik utama. Pertama, tradisi bersifat transgenerasional, yakni diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui mekanisme sosialisasi, baik secara formal maupun informal. Kedua, tradisi mengandung legitimasi sosial, artinya praktik tersebut diakui dan diterima sebagai bagian yang sah dari kehidupan bersama.

⁹ Geertz Clifford, "The Interpretation of Cultures" (New York: Basic Books, 1973), 58.

¹⁰ Terence Ranger, Eric Hobsbawm, dan Terence Ranger, "The Invention of Tradition in Colonial Africa," *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, 1983, 71.

Ketiga, tradisi memiliki dimensi simbolik yang kuat, di mana setiap praktik sering kali merepresentasikan makna tertentu yang berkaitan dengan identitas, kepercayaan, atau sistem nilai masyarakat.¹¹

Lebih jauh, dalam pendekatan konstruktivis, tradisi tidak dipandang sebagai entitas yang statis, melainkan sebagai hasil konstruksi sosial yang senantiasa mengalami reinterpretasi. Eric Hobsbawm bahkan memperkenalkan konsep "*invented tradition*", yaitu tradisi yang tampak seolah-olah kuno dan diwariskan secara lama, padahal sebenarnya merupakan hasil rekonstruksi yang relatif baru untuk memenuhi kebutuhan sosial atau politik tertentu. Melalui tradisi, masyarakat mempertahankan kesinambungan nilai dan norma yang menjadi dasar kohesi sosial. Tradisi memberikan pedoman perilaku, memperkuat solidaritas kelompok, serta menciptakan rasa memiliki terhadap komunitas.¹² Namun demikian, fungsi ini tidak bersifat mutlak, karena tradisi juga dapat mengalami transformasi atau bahkan resistensi ketika berhadapan dengan perubahan sosial, seperti modernisasi, globalisasi, dan perkembangan teknologi.

¹¹ John R Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge University Press, 2003), 69.

¹² Ranger, Hobsbawm, dan Ranger, "The Invention of Tradition in Colonial Africa", 70

2. Pernikahan

a. Hukum Pernikahan

Pernikahan merupakan salah satu perintah Allah dan Rasul-Nya yang memiliki nilai ibadah dan sosial bagi manusia. Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an surah al-Nūr ayat 32 dan HR. Imam Ahmad:

وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Artinya: Nikahkanlah orang-orang yang belum menikah di antara kalian, serta mereka yang pantas untuk menikah dari kalangan hamba sahaya laki-laki maupun perempuan. Apabila mereka berada dalam keadaan miskin, maka Allah akan memberikan kecukupan dan rezeki kepada mereka melalui karunia-Nya. (QS. Al-Nūr: 32)

تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ وَإِنِّي مُكَاثِرٌ الْأَنْبِيَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (رواه احمد).¹³

Artinya: “Menikahlah dengan wanita-wanita yang kalian cintai dan yang dapat melahirkan banyak keturunan, karena sesungguhnya aku akan merasa bangga dengan banyaknya umatku pada hari kiamat.”

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa perintah Allah dan Rasulullah untuk melaksanakan pernikahan merupakan amal yang sangat dianjurkan dan dicintai oleh Allah dan Rasul-Nya. Namun, anjuran tersebut tidak bersifat mutlak, melainkan memiliki syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi oleh seseorang sebelum menikah. Ketentuan mengenai syarat-syarat tersebut telah dijelaskan sebagaimana dalam hadis

¹³ Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibani, *Musnad Ahmad Bin Hanbal*, Juz 3 (Beirut: Alam al-Kutub, 1998), 158.

Rasulullah SAW yang mengatur kesiapan dan kemampuan seseorang dalam melangsungkan pernikahan.

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ، وَأَحْصَنٌ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ (رواه مسلم).¹⁴

Artinya: Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian yang telah mampu (secara fisik dan materi), maka hendaklah ia menikah. Karena pernikahan itu lebih dapat menundukkan pandangan dan lebih menjaga kehormatan diri. Dan barang siapa belum mampu, maka hendaklah ia berpuasa, karena puasa itu menjadi pegekang (nafsu) baginya. (HR. Muslim)

Dalam menetapkan hukum asal pernikahan, para ulama memiliki pandangan yang beragam. Mayoritas ulama (*jumhūr al-'ulamā'*) berpendapat bahwa hukum menikah adalah sunah. Pendapat ini didasarkan pada banyaknya perintah Allah dalam Al-Qur'an serta sabda Rasulullah SAW. yang mendorong umat Islam untuk melaksanakan pernikahan. Namun, perintah tersebut tidak menunjukkan kewajiban secara mutlak, karena tidak terdapat dalil yang secara jelas memberikan ancaman bagi orang yang tidak menikah. Meskipun terdapat hadis Rasulullah yang menyatakan, "Barang siapa yang tidak mengikuti sunahku, maka ia bukan termasuk golonganku," bukan berarti menjadikan hukum pernikahan menjadi wajib, melainkan menunjukkan bahwa menikah merupakan sunah yang sangat dianjurkan bagi mereka yang mampu.¹⁵

¹⁴ Muslim bin al-Hajjaj al-Qushari, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.t.), 128.

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia; Antara Fiqh Munakat Dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006), 45.

Sedangkan menurut golongan *Zāhiriyyah*, hukum menikah adalah wajib bagi seseorang yang telah mampu, baik secara fisik untuk melakukan hubungan suami istri maupun secara finansial untuk menanggung biaya pernikahan.¹⁶ Pendapat ini didasarkan pada perintah Allah dan Rasulullah SAW yang secara jelas menganjurkan pelaksanaan pernikahan. Menurut mereka, setiap perintah (*al-amr*) dalam syariat pada dasarnya menunjukkan kewajiban, selama tidak ada dalil kuat yang mengalihkan maknanya dari hukum asal tersebut. Selain itu, pandangan ini juga diperkuat oleh hadis Nabi SAW yang memberikan peringatan kepada orang-orang yang enggan menikah, sehingga menunjukkan bahwa meninggalkan pernikahan tanpa alasan yang sah dianggap menyimpang dari tuntunan syariat.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa meskipun hukum asal perkawinan adalah mubah (boleh), namun dalam praktiknya hukum tersebut dapat berubah sesuai dengan kondisi dan keadaan seseorang, sebagaimana dijelaskan dalam konsep *al-aḥkām al-khamsah* (lima ketentuan hukum).¹⁷ Yakni sebagai berikut:

Pertama. Nikah wajib, yaitu pernikahan yang diwajibkan bagi seseorang yang telah memiliki kemampuan dan dengan menikah dapat meningkatkan ketakwaan serta menjaga diri dari perbuatan maksiat.

¹⁶ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia; Antara Fiqh Munakat Dan Undang-Undang Perkawinan*, 45.

¹⁷ Al-Hamdani, *Risalah Nikah*, terj. Agus Salim (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), 8.

Kewajiban ini berlaku karena satu-satunya cara untuk menghindari perbuatan haram baginya adalah melalui pernikahan.

Kedua. Nikah haram, yaitu pernikahan yang dilarang bagi seseorang yang mengetahui bahwa dirinya tidak mampu menjalankan kewajiban rumah tangga, baik dalam aspek lahiriah seperti memberikan nafkah, tempat tinggal, dan pakaian, maupun dalam aspek batin seperti memenuhi kebutuhan biologis istri, akan tetapi ia tidak memiliki dorongan kuat untuk menikah, serta tidak dikhawatirkan terjerumus dalam perbuatan haram apabila ia menunda pernikahan.

Ketiga. Nikah sunah, yaitu pernikahan yang disunahkan bagi orang yang sudah mampu namun masih dapat menahan diri dari perbuatan dosa atau maksiat. Dalam keadaan seperti ini, menikah tetap lebih utama dibanding hidup membujang, sebab Islam tidak menganjurkan hidup tanpa pasangan.

Keempat. Nikah makruh, yaitu pernikahan yang dimakruhkan bagi orang yang belum siap akan tetapi memiliki dorongan kuat untuk menikah, serta terdapat kekhawatiran akan terjerumus dalam perbuatan haram apabila ia menunda pernikahan.

b. Rukun dan Syarat Nikah

Menurut jumhur ulama, rukun merupakan unsur yang harus terpenuhi agar suatu hakikat dapat terwujud, baik yang termasuk dalam

substansinya maupun yang berkaitan dengannya. Adapun syarat adalah sesuatu yang mesti ada, tetapi tidak termasuk bagian dari hakikat itu sendiri.¹⁸ Terkait dengan rukun perkawinan, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama:

1) Jumhur ulama berpendapat bahwa rukun perkawinan terdiri atas lima unsur pokok, dan masing-masing unsur tersebut memiliki syarat-syarat tertentu yang harus terpenuhi agar akad nikah dianggap sah. Adapun kelima rukun tersebut adalah sebagai berikut:

a) Calon Suami

Syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh calon suami meliputi:

1. Beragama Islam.
2. Berjenis kelamin laki-laki.
3. Diketahui secara jelas identitasnya.
4. Mampu memberikan persetujuan atas akad nikah.
5. Tidak memiliki halangan yang dapat membatalkan perkawinan.

b) Calon Istri

Syarat-syarat bagi calon istri adalah:

1. Beragama Islam.
2. Berjenis kelamin perempuan.
3. Diketahui secara jelas identitasnya.
4. Mampu menyatakan persetujuan terhadap akad nikah.

¹⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhū*, Juz 7, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2014), 36.

5. Tidak terdapat halangan yang menghalangi pelaksanaan perkawinan.

c) Wali Nikah

Syarat-syarat bagi wali dalam perkawinan mencakup:

1. Laki-laki.
2. Sudah dewasa (*bāligh*).
3. Memiliki hak perwalian yang sah.
4. Tidak memiliki halangan dalam menjalankan perwalian.

d) Saksi Nikah

Syarat-syarat bagi saksi dalam perkawinan adalah:

1. Berjumlah minimal dua orang laki-laki.
2. Hadir secara langsung pada saat pelaksanaan ijab dan kabul.
3. Memahami maksud dari akad yang dilaksanakan.
4. Beragama Islam.
5. Sudah dewasa dan berakal.

e) Ijab dan Kabul

Syarat-syarat yang berkaitan dengan ijab dan kabul meliputi:

1. Adanya pernyataan menikahkan (ijab) dari pihak wali.
2. Adanya pernyataan penerimaan (kubul) dari calon mempelai laki-laki.
3. Menggunakan lafal yang menunjukkan makna nikah, seperti kata *nikāh*, *tazwīj*, atau padanannya dalam bahasa lain.

4. Ijab dan kabul dilakukan secara berurutan dan tidak terputus (*muttaṣil*).
 5. Makna dari ijab dan kabul harus jelas dan tidak menimbulkan keraguan.
 6. Para pihak yang melaksanakan ijab dan kabul tidak sedang dalam keadaan ihram haji atau umrah.
 7. Majelis akad nikah harus dihadiri sekurang-kurangnya oleh empat pihak: calon mempelai (atau wakilnya), wali dari pihak perempuan, serta dua orang saksi.
- 1) Al-Zuhailī menyatakan bahwa dari berbagai unsur yang disebut sebagai rukun nikah, hanya dua yang disepakati para fukaha sebagai rukun sejati, yakni ijab dan kabul; sedangkan unsur lainnya termasuk kategori syarat perkawinan.¹⁹
 - 2) Al-Ghirmati al-Māliki berpendapat bahwa satu-satunya rukun perkawinan adalah *ṣīghah* (ijab dan kabul).²⁰
 - 3) Al-Nawawī berpendapat bahwa rukun perkawinan mencakup empat unsur, yaitu ijab dan kabul (*ṣīghah*), calon mempelai laki-laki dan perempuan, serta dua orang saksi.²¹

¹⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adillatuhū*, 36-37.

²⁰ Muhammad Ibnu Ahmad Ibn Juzaly al-Maliki, *Qawanin Al-Ahkam Al-Syar'iyah* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 2008), 219.

²¹ Abi Zakaria Yahya al-Nawawi al-Dimasyqi, *Rawdjah At-Talibin* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), 382-400.

4) Al-Shīrazi tidak menyebutkan secara eksplisit apa saja rukun perkawinan, tetapi hanya menjelaskan hal-hal yang harus dipenuhi agar suatu perkawinan dianggap sah.²²

Menurut *Ḥanafīyyah*, akad nikah terdiri atas sejumlah syarat yang dapat berkaitan dengan *ṣīghah*, kedua calon mempelai, maupun yang berhubungan dengan kesaksian. Sementara menurut *Shāfi‘īyyah*, syarat dalam perkawinan dapat berkaitan dengan *ṣīghah*, wali, calon suami-istri, serta saksi. Adapun mengenai rukun nikah, ulama *Shāfi‘īyyah* menetapkan bahwa terdapat lima rukun, yaitu calon suami, calon istri, wali, dua orang saksi, dan *ṣīghah*. Sedangkan menurut *Mālikiyyah*, rukun perkawinan terdiri atas lima unsur: wali, mahar (*ṣadāq*), calon suami-istri, dan *ṣīghah*.

Dari perbedaan tersebut tampak bahwa para ulama tidak hanya memiliki pandangan berbeda dalam penggunaan istilah “rukun” dan “syarat”, tetapi juga dalam rincian masing-masing. Misalnya, *Mālikiyyah* tidak menempatkan saksi sebagai bagian dari rukun, sedangkan *Shāfi‘īyyah* justru memasukkan dua orang saksi ke dalam unsur rukun nikah.

Dalam sistem hukum nasional Indonesia, melalui instrumen Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan—yang menjadi dasar utama dalam mengatur sah atau tidaknya suatu perkawinan di mata negara—berbeda dengan pandangan fikih Islam yang mengenal

²² Abi Ishaq Ibrahim al Fairuzabadi al-Syirazi, *Al-Muhazab Fi Fiqh Al Imam Al-Syafi'i*, Juz 2 (Semarang: Toha Putra, t.t.), 35-41.

istilah rukun dan syarat nikah, undang-undang ini tidak membedakan kedua istilah tersebut secara tegas. Undang-undang lebih menitikberatkan pada syarat-syarat yang harus dipenuhi agar perkawinan sah secara hukum dan memiliki kekuatan administratif.²³

Secara umum, syarat perkawinan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dapat dibedakan menjadi syarat materiil dan syarat formil. Syarat materiil berkaitan langsung dengan diri para calon mempelai. Melalui Pasal 6 disebutkan bahwa perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai. Ketentuan ini menegaskan prinsip kebebasan dan kerelaan dalam melangsungkan perkawinan, sehingga tidak dibenarkan adanya paksaan dalam bentuk apa pun. Selain itu, bagi calon suami atau istri yang belum mencapai usia 21 tahun, Undang-Undang mensyaratkan adanya izin dari kedua orang tua. Jika salah satu orang tua telah meninggal dunia atau tidak mampu menyatakan kehendaknya, maka izin cukup diperoleh dari orang tua yang masih hidup. Apabila kedua orang tua telah meninggal dunia, maka izin dapat diberikan oleh wali, pengasuh, atau keluarga sedarah dalam garis keturunan lurus ke atas. Dalam hal terjadi perbedaan pendapat antara pihak-pihak yang berwenang memberikan izin, pengadilan dapat bertindak untuk memberikan keputusan setelah mendengar keterangan dari pihak-pihak yang bersangkutan.²⁴

²³ Abdul Kadir Muhammad, *Hukum Perdata Indonesia* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 76.

²⁴ Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Kemudian, dalam Pasal 7, undang-undang menetapkan batas usia minimal perkawinan, yaitu calon suami sekurang-kurangnya berusia 19 tahun, sedangkan calon istri 16 tahun. Namun, setelah perubahan melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, ketentuan ini disesuaikan sehingga usia minimal untuk menikah bagi laki-laki dan perempuan sama-sama ditetapkan 19 tahun. Ketentuan ini bertujuan untuk memberikan perlindungan hukum terhadap anak serta menjamin kesiapan fisik dan mental dalam membangun rumah tangga.²⁵

Selain itu, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 juga mengatur tentang larangan-larangan perkawinan dalam Pasal 8. Larangan ini mencakup hubungan darah, hubungan semenda, dan hubungan sepersusuan dalam batas-batas tertentu. Misalnya, dilarang menikah antara orang tua dan anak, antara saudara kandung, antara paman dan keponakan, atau antara mertua dan menantu. Ketentuan ini sejalan dengan prinsip-prinsip moral dan kesusilaan yang berlaku dalam masyarakat serta sesuai dengan ajaran agama.²⁶

Adapun syarat formil berkaitan dengan tata cara pelaksanaan dan pengesahan perkawinan oleh negara. Dalam Pasal 2 ayat (1) ditegaskan bahwa “perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu.” Artinya, sahnya perkawinan

²⁵ Republik Indonesia, “Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Lembaran Negara RI Tahun 2019 Nomor 186, Tambahan Lembaran Negara RI Nomor 6401.,” 2019.

²⁶ Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

ditentukan oleh pelaksanaannya yang sesuai dengan ketentuan hukum agama yang dianut oleh calon mempelai. Selanjutnya, pada ayat (2) disebutkan bahwa “tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.”²⁷ Dengan demikian, pencatatan merupakan unsur yang wajib dipenuhi agar perkawinan memperoleh kekuatan hukum di hadapan negara.

Bagi umat Islam, pencatatan perkawinan dilakukan oleh Kantor Urusan Agama (KUA), sedangkan bagi non-Muslim, pencatatan dilakukan di Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil (Dukcapil). Adapun adanya pencatatan berfungsi sebagai bukti autentik yang menjamin hak-hak hukum para pihak, baik dalam hal keperdataan, kewarisan, maupun administrasi kependudukan.

3. Perempuan Yang Tidak Sah Untuk Dinikahi

Dalam kajian fikih, para ulama sepakat bahwa larangan perkawinan dimaknai sebagai ketidakbolehan terjadinya akad nikah antara seorang laki-laki dan seorang perempuan tertentu. Berdasarkan ketentuan syariat Islam, larangan tersebut diklasifikasikan ke dalam dua bentuk, yaitu larangan yang bersifat permanen (haram *ta'bid*) dan larangan yang bersifat sementara (haram *ghairu ta'bid* atau *ta'qit*). Perempuan yang termasuk dalam kategori terlarang untuk dinikahi dikenal dengan istilah mahram.

²⁷ Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Larangan perkawinan dalam Islam tidak bersifat tunggal, melainkan terdiri atas ketentuan yang telah disepakati oleh para ulama serta ketentuan yang masih menjadi objek perbedaan pendapat. Salah satu larangan yang disepakati secara ijmak adalah larangan perkawinan yang bersifat permanen (mahram *ta'bid*), yakni larangan menikahi perempuan tertentu untuk selamanya. Larangan permanen tersebut disebabkan antara lain oleh adanya:

1) Hubungan nasab (keturunan)

Perempuan yang termasuk dalam kategori haram dinikahi secara permanen karena hubungan nasab meliputi beberapa kelompok, yaitu ibu dan seluruh garis keturunan perempuan ke atas, seperti nenek dari pihak ayah maupun ibu; anak perempuan dan seluruh garis keturunan perempuan ke bawah, seperti cucu perempuan; saudara perempuan, baik sekandung, seayah, maupun seibu; bibi, yaitu saudara perempuan dari ayah atau ibu; serta keponakan perempuan, yakni anak perempuan dari saudara laki-laki atau saudara perempuan.²⁸

2) Persusuan (*raḍā'ah*)

Larangan ini timbul apabila air susu seorang perempuan masuk ke dalam tubuh seorang anak yang belum mencapai usia dua tahun Hijriah, dengan cara atau metode yang secara fikih dianggap sah. Adapun perempuan yang haram dinikahi karena adanya hubungan persusuan meliputi beberapa kategori. Pertama, ibu susuan, yaitu perempuan yang

²⁸ Hasan Ayub, *Fikih Keluarga* (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2011), 158.

pernah menyusui seorang anak, sehingga secara hukum dipandang sebagai ibu bagi anak yang disusui dan karenanya haram dinikahi.

Kedua, nenek susuan, yakni ibu dari perempuan yang menyusui atau ibu dari suami perempuan yang menyusui, karena suami dari ibu susuan diposisikan sebagai ayah bagi anak susuan tersebut. Ketiga, bibi susuan, yaitu saudara perempuan dari ibu susuan atau saudara perempuan dari suami ibu susuan, termasuk garis ke atas. Keempat, keponakan susuan perempuan, yaitu anak perempuan dari saudara perempuan ibu susuan. Kelima, saudara susuan perempuan, baik yang seayah maupun seibu, yang secara hukum diperlakukan sebagaimana saudara kandung dalam hal larangan perkawinan.²⁹

3) *Muṣāharah*

Perempuan yang haram dinikahi karena adanya hubungan *muṣāharah* atau kekerabatan akibat perkawinan (kerabat semenda) disebutkan secara eksplisit dalam QS. al-Nisā' ayat 23. Larangan ini timbul sebagai konsekuensi hukum dari adanya hubungan perkawinan yang sah. Secara rinci, perempuan yang termasuk dalam kategori haram dinikahi karena *muṣāharah* meliputi beberapa kelompok:

- a) Mertua perempuan, termasuk ibu dari istri serta nenek dari pihak istri, baik melalui garis ibu maupun ayah.

²⁹ Republik Indonesia, "Undang-Undang Perkawinan No. 1" (1974).

- b) Anak tiri, dengan ketentuan telah terjadi hubungan suami istri antara seorang laki-laki dengan ibu anak tersebut.
- c) Menantu perempuan, yaitu istri dari anak atau cucu dan seterusnya ke bawah.
- d) Ibu tiri, yakni perempuan yang pernah menjadi istri ayah, tanpa disyaratkan adanya hubungan seksual antara ayah dan ibu tiri tersebut.³⁰

Dalam kajian fikih, persoalan yang diperdebatkan terkait hubungan *muṣāharah* adalah mengenai sebab timbulnya keharaman, apakah semata-mata akibat adanya akad perkawinan yang sah atau juga dapat disebabkan oleh hubungan perzinaan. Imam Shāfi‘ī berpendapat bahwa larangan perkawinan karena *muṣāharah* hanya dapat terjadi melalui akad perkawinan yang sah, dan tidak dapat disebabkan oleh perzinaan, dengan alasan bahwa perzinaan merupakan perbuatan tercela yang tidak layak disamakan kedudukannya dengan hubungan perkawinan yang sah. Sebaliknya, Imam Abū Ḥanīfah berpandangan bahwa larangan perkawinan karena *muṣāharah* tidak hanya timbul akibat akad yang sah, tetapi juga dapat terjadi sebagai akibat dari hubungan perzinaan.³¹

Istri ayah atau ibu tiri merupakan perempuan yang haram dinikahi, dan ketentuan ini telah menjadi kesepakatan para ulama. Keharaman tersebut ditetapkan semata-mata karena adanya akad perkawinan yang sah, tanpa disyaratkan terjadinya hubungan suami istri. Dengan demikian,

³⁰ Hasan Ayub, *Fikih Keluarga*, 160.

³¹ Hasan Ayub, *Fikih Keluarga*, 160.

sejak terjadinya akad nikah, baik telah terjadi persetubuhan maupun belum, perempuan tersebut secara hukum diposisikan sebagai *zaujāt al-ab* (istri-istri ayah) dan karenanya haram dinikahi.³²

Demikian pula ibu dari istri (mertua), yang mencakup ibu kandung istri, nenek dari pihak istri, serta ibu dari ayah istri dan seterusnya ke atas. Kelompok ini diklasifikasikan dalam kategori *ummuhāt al-nisā'* (ibu-ibu istri) dan secara hukum termasuk perempuan yang haram dinikahi secara permanen.³³

Adapun anak istri (anak tiri), keharaman untuk menikahnya bergantung pada terpenuhinya syarat tertentu, yakni telah terjadinya hubungan suami istri antara seorang laki-laki dengan ibu dari anak tersebut. Artinya, apabila hubungan perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan baru sebatas akad nikah tanpa disertai persetubuhan, maka secara hukum menikahi anak perempuan dari perempuan tersebut tidak termasuk dalam kategori haram.³⁴

4) Mahram *Ghairu Ta'bid (Muaqqat)*

Yaitu larangan menikahi seorang perempuan yang berlaku dalam kondisi tertentu dan bersifat sementara. Apabila kondisi tersebut telah berubah, maka larangan (*tahrīm*) itu gugur dan pernikahan menjadi dibolehkan. Berikut perempuan-perempuan yang haram dinikahi untuk

³² Hasan Ayub, *Fikih Keluarga*, 161.

³³ Abu Bakr al-Jassas, "Ahkam Al-Qur'an" (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 197.

³⁴ Abu Bakr al-Jassas, "Ahkam Al-Qur'an", 197.

jangka waktu tertentu antara lain: saudara perempuan dari istri, bibi istri baik dari jalur ayah maupun ibu, istri orang lain, perempuan yang masih berada dalam masa *'iddah*, mantan istri yang telah dijatuhi talak tiga sebelum adanya *muhallil*.³⁵ Adapun menikahi perempuan pezina sebelum ia bertobat dan nikah *misyar*, jumhur ulama menghukuminya haram namun tetap sah asalkan segala bentuk syarat dan rukun nikah terpenuhi.

4. Nikah Kerabat Dekat

Perkawinan antarkerabat atau konsanguinitas kerap dipandang sebagai praktik yang berisiko, khususnya dalam kaitannya dengan kualitas kesehatan keturunan yang dihasilkan. Dalam ilmu genetika dan kesehatan reproduksi, pernikahan yang melibatkan individu dengan hubungan darah dekat berpotensi meningkatkan peluang munculnya penyakit turunan pada anak. Hal ini disebabkan oleh kemungkinan bertemunya gen resesif yang membawa sifat-sifat patologis dari kedua orang tua, sehingga meningkatkan probabilitas anak mewarisi kondisi genetik tertentu.³⁶

Secara umum, penyakit turunan yang berkaitan dengan perkawinan sekerabat dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori utama, yaitu penyakit keturunan yang berasal dari garis keluarga dan penyakit genetik yang muncul akibat kombinasi genetik tertentu. Pada kategori pertama, penyakit biasanya muncul secara konsisten dalam satu garis keluarga dan diwariskan secara

³⁵ Muhammad Taufik, *Ensiklopedia Pengetahuan Al-Qur'an Dan Hadis*, jilid 6 (Yogyakarta: Kamil Pustaka, 2013), 132.

³⁶ Muhammad Haidar Allam and Retno Hanggarani Ninin, "Pernikahan Endogami Pada Kalangan Perempuan Etnis Arab Di Indonesia," *Jurnal Kajian Ilmiah* 23, no. 3 (2023): 243.

turun-temurun tanpa dipengaruhi faktor eksternal. Beberapa bentuknya meliputi gangguan metabolik seperti hiperkolesterolemia, serta kelainan sensorik seperti tuli, bisu, dan gangguan penglihatan. Dalam kasus tertentu, apabila salah satu pasangan membawa gen penyakit, maka terdapat kemungkinan sebagian keturunan akan mewarisi kondisi tersebut, tergantung pada pola pewarisan genetik yang berlaku.³⁷

Selain itu, terdapat pula penyakit yang diwariskan melalui mekanisme yang lebih kompleks, misalnya melalui garis maternal, di mana seorang ibu dapat menjadi pembawa sifat (*carrier*) tanpa menunjukkan gejala, namun tetap berpotensi menurunkan kelainan kepada anak-anaknya. Kondisi seperti buta warna atau gangguan neuromuskular tertentu termasuk dalam kategori ini. Fenomena ini menunjukkan bahwa pewarisan genetik tidak selalu tampak secara langsung pada individu pembawa, tetapi dapat muncul pada generasi berikutnya.

Pada kategori kedua, yaitu penyakit genetik non-spesifik keluarga, risiko munculnya kelainan meningkat akibat homogenitas genetik dalam perkawinan sekerabat. Praktik ini memperbesar peluang terakumulasinya gen-gen yang sama, termasuk gen yang bersifat merugikan. Dampaknya dapat berupa kelainan fisik maupun mental pada anak, seperti cacat bawaan, gangguan perkembangan kognitif, serta berbagai penyakit genetik lainnya.

³⁷ Hasbiah Hasbiah dan Hasnia Ahmad, "Beda Efek Pemberian Motor Relearning Program Dan Pemberian Proprioceptive Neuromuskular Facilitation Terhadap Peningkatan Kemampuan Fungsional Penderita Post Stroke," *Media Kesehatan Politeknik Kesehatan Makassar* 16, no. 1 (2021): 17-23.

Dalam kajian medis modern, kondisi seperti sindrom *down*, talasemia, gangguan otot, serta kelainan pada organ penglihatan sering dikaitkan dengan risiko yang lebih tinggi pada populasi dengan praktik perkawinan sedarah.³⁸

Secara khusus, talasemia merupakan salah satu contoh penyakit genetik yang cukup signifikan dalam konteks ini. Penyakit ini ditandai dengan gangguan pada produksi hemoglobin, sehingga kemampuan darah dalam mengangkut oksigen menjadi tidak optimal. Akibatnya, individu yang mengidap talasemia cenderung mengalami anemia kronis dan memerlukan penanganan medis jangka panjang. Selain itu, perkawinan sekerabat juga dikaitkan dengan peningkatan risiko gangguan autoimun yang dipengaruhi oleh faktor genetik, meskipun diagnosis memerlukan pemeriksaan medis yang komprehensif.³⁹

Di luar perspektif medis, wacana mengenai larangan atau anjuran menghindari perkawinan antarkerabat juga ditemukan dalam khazanah pemikiran klasik, termasuk dalam literatur keislaman. Sejumlah ulama mengemukakan pandangan yang mendorong pernikahan dengan individu di luar lingkaran kekerabatan dekat, dengan pertimbangan kualitas keturunan, baik dari aspek fisik maupun intelektual. Meskipun sebagian riwayat yang dikutip dalam literatur tersebut berstatus lemah, substansi pesannya sering

³⁸ Roedi Irawan, *Kelainan Genetik Dan Diagnosis Sindrom Down* (Airlangga University Press, 2021), 39.

³⁹ Roedi Irawan, *Kelainan Genetik Dan Diagnosis Sindrom Down*, 65.

dipahami sebagai anjuran normatif untuk memperluas jaringan sosial sekaligus menghindari potensi dampak biologis yang merugikan.⁴⁰

Selain berdampak pada kualitas kesehatan keturunan, perkawinan antarkerabat juga memiliki implikasi yang signifikan terhadap kehidupan pasangan yang menjalankannya, baik dari aspek psikologis, sosial, maupun relasional. Dalam konteks psikologis, pasangan yang menikah dalam lingkup kekerabatan dekat seringkali menghadapi tekanan emosional yang lebih kompleks, terutama ketika terdapat riwayat penyakit genetik dalam keluarga. Kekhawatiran terhadap kemungkinan lahirnya anak dengan kondisi tertentu dapat menimbulkan kecemasan, rasa bersalah, bahkan konflik internal dalam relasi suami-istri.

Dari sisi relasi keluarga, perkawinan sekerabat cenderung mempersempit batas antara hubungan kekeluargaan dan hubungan pernikahan. Kondisi ini dapat memicu tumpang tindih peran sosial, di mana individu tidak hanya berperan sebagai pasangan, tetapi juga tetap terikat dalam struktur kekerabatan sebelumnya. Akibatnya, potensi konflik keluarga dapat meningkat, terutama ketika terjadi permasalahan dalam rumah tangga yang melibatkan pihak-pihak yang masih memiliki hubungan darah. Dalam situasi demikian, konflik yang seharusnya bersifat privat berpotensi meluas menjadi konflik keluarga besar.

⁴⁰ Al-Syaikh Khalid Abd Ar-Rahman, *Adab Kehidupan Berumah Tangga Sesuai Al-Qur'an Dan As-Sunnah* (t.tp., Darul Falah, 2019), 54.

Secara sosiologis, perkawinan antarkerabat juga dapat berdampak pada terbatasnya jaringan sosial pasangan. Pernikahan yang terjadi dalam lingkup keluarga cenderung mengurangi peluang perluasan relasi sosial, sehingga interaksi dengan kelompok di luar keluarga menjadi lebih terbatas. Padahal, dalam perspektif sosial, perluasan jaringan relasi memiliki peran penting dalam memperkuat kohesi sosial, membuka akses terhadap sumber daya, serta meningkatkan kualitas kehidupan sosial pasangan.⁴¹

Dengan demikian, baik dari sudut pandang medis maupun sosial, perkawinan antarkerabat menunjukkan potensi risiko yang tidak dapat diabaikan, terutama dalam kaitannya dengan kesehatan dan kualitas generasi yang dihasilkan. Oleh karena itu, dalam banyak konteks masyarakat modern, praktik ini cenderung dihindari atau setidaknya dipertimbangkan secara lebih hati-hati melalui pendekatan ilmiah, seperti konseling genetik, guna meminimalkan dampak negatif yang mungkin timbul.

2. Fikih Sosial Sahal Mahfudz

a. Biografi Sahal Mahfudz

Sahal Mahfudz memiliki nama lengkap Muhammad Ahmad Sahal bin Mahfudz bin Abdus Salam al-Hajini, dilahirkan pada tanggal 16 Februari 1933 di Desa Kajen, Kabupaten Pati dan wafat pada 24 Januari 2014. Beliau merupakan putra dari KH. Mahfudz Salam dan Nyai Hj.

⁴¹ Miftachul Jannah dan Nashih Muhammad, "Perkawinan Endogami Matrilateral Parallel Cousin Dalam Perspektif Maqashid Syariah Maqāṣid Al-Sharī'ah," *Journal of Family and Sharia* 1, no. 2 (2025): 45.

Badriyah. Ayahnya, KH. Mahfudz, adalah sepupu dari KH. Bisri Syansuri, seorang tokoh ulama terkemuka sekaligus pendiri Nahdlatul Ulama yang sangat dihormati. Adapun istri KH. Mahfudz yaitu Hj. Nafisah, merupakan cucu dari KH. Bisri Syansuri, sehingga secara silsilah, Sahal Mahfudz memiliki garis keturunan yang kuat dan berasal dari kalangan keluarga kiai besar, baik dari pihak ayah, ibu, maupun istri. Sahal merupakan anak ketiga dari enam bersaudara dan sejak kecil telah tumbuh serta dibesarkan dalam lingkungan pesantren. Sejak kecil Sahal Mahfudz sudah memperoleh pendidikan keagamaan langsung dari ayahnya, akan tetapi, pemikiran-pemikiran keilmuan Sahal sebenarnya lebih banyak terinspirasi dari pamannya, KH. Abdullah Salam.⁴²

Selama menempuh pendidikan, Sahal belajar ilmu nahwu dan *ṣaraf* di Madrasah Mathali'ul Falah. Di Pesantren Bendo, beliau memperdalam pengetahuan dalam bidang fikih dan tasawuf, sementara di Pesantren Sarang, beliau mempelajari ilmu balaghah dan *uṣūl* fikih.⁴³ Setelah menimba ilmu selama tiga tahun di Pesantren Sarang, Sahal Mahfudz melanjutkan pendidikannya ke Makkah untuk memperdalam pemahaman agamanya. Selama dua tahun, yaitu dari 1961 hingga 1963, beliau menuntut ilmu di kota suci tersebut dan belajar langsung kepada seorang ulama besar, yakni KH. M. Yasin Fadani, yang lebih dikenal dengan

⁴² Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. Sahal Mahfudh* (Bantul: Global Press, 2017), 13-14.

⁴³ M. Sofyan Al-Nashr, "Pendidikan Keluarga Dalam Pemikiran Sahal Mahfudh," *Buana Gender: Jurnal Studi Gender Dan Anak* 1, no. 2 (2016): 99-114.

sebutan Syekh Yasin al-Fadani. Berikut para guru atau ulama yang telah membimbing Sahal Mahfudz dalam menimba ilmu agama:

- 1) Ayahandanya sendiri, KH. Mahfudz bin Abdussalam al-Hafidz,
- 2) Pamannya, KH. Abdullah Salam
- 3) KH. Muhajir dari Kediri
- 4) KH. Zubair Dahlan dari Rembang
- 5) Di Makkah, Kiai Sahal sempat berguru kepada ulama besar Syekh Yasin al-Fadani, yang dikenal sebagai pakar hadis dan sanad.
- 6) KH. Ahmad.⁴⁴

Sahal Mahfudz menjadi pengasuh sekaligus pimpinan Pondok Pesantren Maslakul Huda Putra, yang sebelumnya didirikan oleh ayahnya, KH. Mahfudz Salam, pada tahun 1910. Ketika mengemban peranannya sebagai pengasuh, Sahal dikenal sebagai sosok pembaharu pola pikir tradisional di lingkungan Nahdlatul Ulama, yang sebagian besar anggotanya berasal dari kalangan masyarakat awam.

Pada usia 21 tahun, KH. Sahal Mahfudz telah diberi kepercayaan untuk memimpin forum diskusi fikih yang berlangsung antara tahun 1958 hingga 1965. Sebelumnya, beliau juga aktif dalam berbagai organisasi, seperti menjadi Ketua Persatuan Islam Indonesia (PII) di Pati dari tahun 1947 hingga 1952, menjabat sebagai sekretaris Persatuan Pesantren di

⁴⁴ Rizem Aizid, *Selayang Pandang KH. Sahal Mahfudz: Latar, Pemikiran, Dan Gerakannya*, ed. Rusdianto, (Yogyakarta: Diva Press, 2024), 16.

Margoyoso selama periode 1951-1953, serta menjadi Ketua Ikatan Santri se-Karesidenan Pati di Kediri antara tahun 1954 hingga 1956.⁴⁵

Kiprah Sahal Mahfudz tidak hanya terbatas di daerah asalnya, ia juga dipercaya untuk memimpin Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Jawa Tengah selama satu dekade. Di tingkat nasional, Sahal Mahfudz menjabat sebagai Ketua Umum MUI dari tahun 2000 hingga 2009, dan kembali terpilih untuk masa jabatan ketiga pada tahun 2011. Di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), Sahal Mahfudz juga memegang sejumlah posisi penting, ia pernah menjadi Koordinator *Ma'ārif* NU Kecamatan Margoyoso pada era 1960-an, Wakil Ketua *Ma'ārif* NU Cabang Pati, serta Katib Syuriah PWNNU Jawa Tengah pada tahun 1980-1982. Pada tahun 1982-1985, ia menjabat sebagai Rais Syuriah PWNNU Jawa Tengah dan Wakil Pelaksana Rais Am PBNU tahun 1984. Puncaknya, berdasarkan hasil Mukhtamar NU di Situbondo tahun 1984, ia diamanahi menjadi Rais Syuriah PBNU untuk periode 1984-1989. Karena pemikirannya yang mengakar pada nilai-nilai kearifan lokal, Sahal Mahfudz dipercaya kembali menjabat Rais Am Syuriah PBNU pada periode 1999-2004.⁴⁶

Dalam karier di dunia pendidikan, sejak tahun 1963, saat usianya menginjak 26 tahun, Sahal telah mengasuh Pondok Pesantren Maslakul Huda dan menjadi Direktur Perguruan Islam Mathali'ul Falah. Selain itu, beliau juga menjabat sebagai Rektor INISNU Jepara, yang kemudian

⁴⁵ Rizem Aizid, *Selayang Pandang KH. Sahal Mahfudz: Latar, Pemikiran, Dan Gerakannya*, 20.

⁴⁶ Rizem Aizid, *Selayang Pandang KH. Sahal Mahfudz: Latar, Pemikiran, Dan Gerakannya*, 21.

menjadi Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU), sejak tahun 1989 hingga 2014. Tidak hanya berkiprah di tingkat nasional, Sahal juga aktif di ranah internasional. Pada tahun 1983-1984, beliau melakukan studi komparatif mengenai pengembangan masyarakat di beberapa negara seperti Filipina, Korea Selatan, Sri Lanka, dan Malaysia. Kemudian pada tahun 1987, beliau mewakili NU dalam kunjungan ke Arab Saudi. Sementara pada tahun 1997, beliau mengunjungi Malaysia dan Thailand dalam rangka menjalankan tugas dari Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (BPPN).⁴⁷

Adapun karya-karya yang Sahal Mahfudz tulis semasa hidupnya terdapat delapan karya tulis ilmiah, yakni sebagai berikut:

- 1) *Tharīqah al-Ḥuṣūl ‘ala Ghāyah al-Uṣūl*: Sebuah kitab yang membahas tentang *uṣūl fiqh* yang dikenal luas di kalangan ulama, termasuk di Timur Tengah
- 2) *Pesantren Mencari Makna*: Sebuah buku yang mengulas tentang makna pesantren.
- 3) *Al-Bayan al-Mulamma’ ‘an Alfādz al-Lumma’*: Sebuah kitab yang membahas tentang ilmu balagh (retorika).
- 4) *Fayḍul Hijā*: Kitab syarah (penjelasan) dari kitab *Safinatun Najā* dan *Nayl al-Rajā’*, membahas tentang fikih dan ditujukan untuk pemula.

⁴⁷ Rizem Aizid, *Selayang Pandang KH. Sahal Mahfudz: Latar, Pemikiran, Dan Gerakannya*, 22.

- 5) *Nuansa Fikih Sosial*: Sebuah buku yang membahas tentang pemikiran Fikih Sosial Sahal Mahfudz.
- 6) *Kitab Fawāidun Nājibah*: Sebuah kitab yang membahas tentang ilmu nahwu (gramatika bahasa Arab).
- 7) *Kitab Thamārotul Hājayniyah*: Kitab yang membahas tentang istilah-istilah dalam ilmu fikih.

b. Pemikiran Sahal Mahfudz Tentang Fikih Sosial

Sahal Mahfudz hidup di lingkungan pesantren yang secara normatif menerima keempat mazhab fikih (Maliki, Hanafi, Syafii, dan Hanbali). Namun, dalam praktiknya, terdapat kecenderungan kuat untuk tetap berpegang secara eksklusif pada mazhab Syafii. Kiai Sahal mengkritisi sikap eksklusivisme ini. Ia menilai bahwa metode istinbat hukum dalam mazhab Syafii cenderung lebih mengutamakan *qiyās* dalam persoalan yang tidak memiliki dasar *naş*, dan akibatnya kurang memberikan ruang pada aspek maslahat. Dalam hal ini, Sahal Mahfudz mengambil pendekatan yang berbeda dalam berfikih. Ia lebih condong pada metode yang dikembangkan oleh al-Shaṭibi, meskipun dalam banyak aspek masih berpijak pada upaya kontekstualisasi terhadap teks-teks fikih *Shāfi'iyah*. Menurut Sahal Mahfudz, pertimbangan terhadap kemaslahatan umum (*maşlahah 'āmmah*) harus menjadi prioritas utama dalam proses

penetapan hukum. Untuk menjamin terwujudnya kemaslahatan tersebut, seorang mujtahid dituntut memiliki kepekaan terhadap realitas sosial.⁴⁸

Memahami fikih secara mutlak sebagai produk rasional sebagaimana ilmu-ilmu sekuler lainnya dapat menjerumuskan pada pola pikir yang keliru, karena menempatkannya sejajar dengan disiplin ilmu profan. Padahal, sejak masa awal pembentukannya hingga proses pengembangannya, fikih tidak pernah sepenuhnya lepas dari pengaruh atau dimensi transendental (samawi). Di sisi lain, memandang fikih semata-mata sebagai sesuatu yang suci dan tidak boleh disentuh oleh nalar manusia juga merupakan pendekatan yang tidak proporsional, karena hal tersebut berarti menyamakan posisi fikih dengan teks-teks wahyu (*naş*), yang tentu memiliki tingkat otoritas yang berbeda.⁴⁹

Fikih tidak semata-mata berfungsi sebagai tolok ukur kebenaran ortodoksi keagamaan, melainkan juga harus dipahami sebagai instrumen untuk memahami dan merespons dinamika sosial. Dengan demikian, fikih memiliki dua peran utama: pertama, sebagai sarana untuk menilai kondisi sosial berdasarkan prinsip-prinsip syariat yang menghasilkan ketetapan hukum seperti halal-haram atau boleh-tidak boleh; dan kedua, sebagai alat transformasi sosial. Dalam perspektif ilmu hukum, hal ini dikenal sebagai

⁴⁸ KHMA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2003), 19-20.

⁴⁹ KHMA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, xxiv.

fungsi ganda hukum, yaitu sebagai pengendali sosial (*social control*) dan sebagai sarana rekayasa sosial (*social engineering*).⁵⁰

Pengembangan fikih secara *qawli*, dapat dilakukan melalui upaya kontekstualisasi terhadap isi kitab kuning, atau dengan memperluas penerapan kaidah-kaidah *uṣūl fiqh* dan *qawā'id al-fiqhiyyah* dalam kasus-kasus kontemporer. Sementara itu, dari segi *manhajī*, pengembangan fikih dapat diwujudkan melalui elaborasi teori *masālik al-'ilal*, sehingga produk fikih yang dihasilkan lebih selaras dengan pertimbangan *maṣlahah al-'āmmah* (kemaslahatan umum).⁵¹

Fikih sosial berangkat dari keyakinan bahwa penyelesaian persoalan sosial yang kompleks merupakan fokus utama dalam ajaran syariat Islam. Upaya untuk menyelesaikan problematika sosial dipandang sebagai bentuk tanggung jawab kaum Muslim dalam menjalankan kewajiban mereka untuk menciptakan kesejahteraan dan mewujudkan kemaslahatan bersama (*al-maṣlahah al-'āmmah*). Dalam konteks ini, kemaslahatan umum dapat dipahami sebagai pemenuhan kebutuhan riil masyarakat di suatu wilayah tertentu guna menunjang kesejahteraan lahiriah mereka. Kebutuhan tersebut mencakup tiga tingkatan, yakni: *darūriyyāt* (kebutuhan pokok) yang esensial demi menjaga keselamatan agama, akal, jiwa, keturunan, dan harta benda; *ḥājjiyyāt* (kebutuhan

⁵⁰ KHMA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, iii.

⁵¹ KHMA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, xxvi.

sekunder) yang memudahkan kehidupan; serta *taḥsīniyyāt* atau *takmīliyyāt* (kebutuhan pelengkap) yang menyempurnakan taraf hidup secara umum.⁵²

c. Indikator Fikih Sosial Sahal Mahfudz

Fikih sosial ditandai oleh empat karakteristik utama sebagai indikator yang menonjol: Pertama, kontekstualitas terhadap teks-teks fikih yang mulanya bermazhab *qawliyy* ke *manhajiiyy*, dengan mempertimbangkan kondisi dan realitas sosial. Melalui rekonstruksi terhadap tradisi pengajian kitab kuning yang sering kali bersifat kaku dan stagnan. Namun yang lebih mendesak adalah mengaitkan kembali isi kitab-kitab tersebut dengan konteks kekinian, mengingat banyak kandungannya yang sudah tidak relevan karena dimakan zaman.

Kebutuhan untuk mengontekstualisasikan kembali isi kitab-kitab fikih klasik tersebut menuntut adanya perubahan dalam cara bermazhab. Jika selama ini pemahaman fikih cenderung berhenti pada reproduksi pendapat-pendapat tekstual ulama terdahulu, maka tantangan sosial kontemporer mengharuskan pergeseran menuju pendekatan yang lebih metodologis yang berarti menolak pandangan bahwa seseorang cukup berpegang pada fikih mazhab Shāfi'i saja. Sikap bermazhab yang kaku, fanatik, dan menerima pendapat ulama sebelumnya tanpa kritis yang dikenal dengan istilah fikih *qawli*, seharusnya pendekatan yang dibutuhkan dalam berfikih adalah cara yang lebih progresif, yang ia sebut

⁵² KHMA Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, xxxv.

sebagai fikih *manhajī*. Bermazhab dengan pendekatan *manhajī* berarti tidak hanya mengikuti, tetapi juga mengembangkan metode ijtihad yang digunakan oleh ulama klasik dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer, dengan memperhatikan aspek sosiologis dan tujuan utama syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*). Dengan cara ini, fikih berperan tidak hanya sebagai pengendali sosial (*social control*), tetapi juga sebagai alat rekayasa sosial (*social engineering*).

Kedua, dilakukan penelaahan secara mendalam untuk membedakan antara ajaran-ajaran yang bersifat prinsipil (*uṣūl*) dan yang bersifat turunan atau cabang (*furū'*). Istilah pertama merujuk pada hal-hal mendasar dalam ajaran Islam, seperti kewajiban shalat, zakat, dan puasa, sementara istilah kedua berkaitan dengan persoalan teknis yang bersifat umum, seperti interaksi sosial, serta ketentuan halal dan haram dalam urusan muamalah. Kegagalan dalam memahami fikih sering kali disebabkan oleh ketidakmampuan membedakan antara *uṣūl* (pokok-pokok ajaran) dan *furū'* (cabang-cabangnya). Ketika aspek-aspek *furū'* disamakan dengan *uṣūl*, hal ini menimbulkan kekeliruan yang berujung pada resistensi terhadap reinterpretasi ajaran. Baginya, prinsip-prinsip dasar agama tidak boleh diubah kecuali dalam kondisi darurat. Justru yang seharusnya menjadi ruang tafsir dan penyesuaian adalah aspek *furū'*, karena hukum-hukumnya bersifat fleksibel dan menjadi tanggung jawab para ulama untuk terus meresponsnya. Upaya pembaruan (*tajdīd*) dalam hukum Islam, menurut Sahal, harus difokuskan pada ranah *furū'*.

Ketiga, Fikih tidak diposisikan sebagai hukum formal negara, melainkan lebih sebagai pedoman etika sosial yang membimbing perilaku masyarakat. Fungsi utama fikih dalam konteks masyarakat modern tidak selalu harus diwujudkan dalam bentuk regulasi negara yang mengikat secara yuridis, melainkan lebih diarahkan sebagai panduan moral dan etika dalam kehidupan sosial umat Islam.

Keempat, diterapkan pendekatan pemikiran filosofis dalam metodologi, khususnya untuk memahami persoalan-persoalan yang berkaitan dengan budaya dan dinamika sosial.⁵³ Berpikir secara filosofis berarti menggali pemahaman secara mendalam hingga ke dasar-dasarnya untuk menemukan esensi dari suatu pemikiran, tanpa terpaku hanya pada permukaan teks. Pendekatan tersebut kemudian diimplementasikan dalam menggali makna, nilai, dan prinsip yang tersembunyi di balik praktik-praktik sosial serta menafsirkan realitas dengan cara yang reflektif dan kritis.

C. Kerangka Berpikir

Penelitian ini disusun dalam tiga tahapan logis yang saling berkaitan: (1) perumusan rangka permasalahan; (2) pemaparan deskriptif mengenai latar belakang, nilai, dan dampak tradisi; dan (3) analisis teoritis menggunakan perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz. Setiap tahapan dirancang untuk

⁵³ KHMA Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, xxxvi.

menghasilkan pengetahuan bertahap: dari pengenalan fenomena, pemahaman konteks sosial-kulturalnya, hingga tafsir normatif terhadap praktik tersebut.

Tahap pertama yakni perumusan rangka permasalahan. Pada tahap awal, peneliti berfokus pada identifikasi dan perumusan pokok-pokok masalah yang menjadi titik tolak penelitian. Peneliti memetakan fenomena *mbuak manten* sebagai praktik adat yang muncul dalam pernikahan antardusun, merumuskan pertanyaan-pertanyaan utama, seperti: apa bentuk praktiknya, siapa pelaku yang bersangkutan dalam praktik tradisi *mbuak manten*, mengapa tradisi ini bertahan, apakah menimbulkan masalah sosial atau agama, serta membatasi ruang lingkup penelitian pada Lembaga Adat Desa Gadungan. *Output* tahap ini berupa rumusan masalah, tujuan penelitian, dan batasan penelitian yang jelas sebagai pijakan untuk pengumpulan data lapangan dan arah analisis berikutnya.

Tahap kedua yakni deskripsi latar belakang, nilai, dan dampak tradisi. Tahap kedua merupakan upaya deskriptif mendalam yang menggambarkan realitas empiris tradisi *mbuak manten*. Di sini peneliti menyajikan kronologi praktik, pelaku-pelaku yang terlibat seperti: tokoh adat, tokoh agama, keluarga, dan masyarakat Desa Gadungan, serta elemen-elemen simbolik dan ritual yang menyertainya. Selain itu, peneliti menelaah nilai-nilai sosial, nilai religius yang dipersepsikan masyarakat, dan dampak praktis tradisi—baik yang bersifat positif (penguatan jaringan sosial, penyelesaian konflik, pengukuhan identitas) maupun yang berpotensi problematik (potensi pertentangan dengan norma agama atau hukum negara). Data untuk tahap ini dihasilkan dari wawancara terstruktur dan

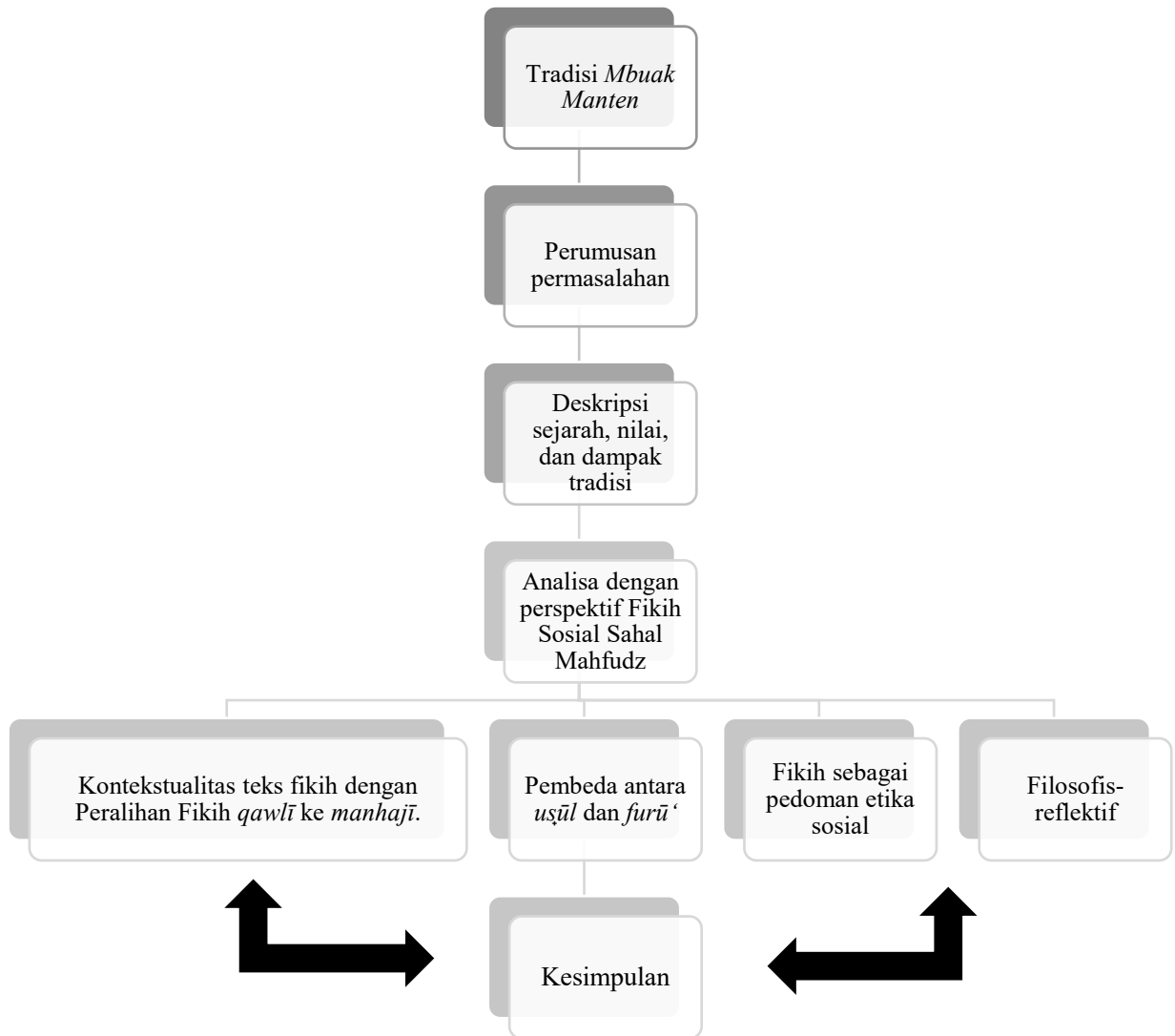
dokumentasi; hasilnya disusun menjadi narasi tematik yang memberi gambaran komprehensif tentang konteks sosial-kultural tradisi.

Tahap ketiga, yakni analisis: tafsir dengan perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz. Tahap ketiga merupakan tahap analitik-tafsir yang menghubungkan temuan empiris dengan kerangka Fikih Sosial Sahal Mahfudz. Analisis ini tidak sekadar membandingkan praktik dengan norma teks, tetapi menafsirkan praktik dalam konteks kemaslahatan sosial dan dinamika budaya. Pendekatan Sahal Mahfudz yang terdiri dari empat karakteristik menjadi instrumen analisis untuk menilai legitimasi dan relevansi *mbuak manten*:

1. Kontekstualitas terhadap teks fikih dengan Peralihan pola bermazhab dari *qawliyy* ke *manhajiiyy*. Menilai sejauh mana praktik *mbuak manten* dapat dipahami sebagai respons sosial, apakah aspek ritual *mbuak manten* dapat dibaca ulang sesuai kondisi lokal, atau justru sebaliknya.
2. Pembeda antara *uṣūl* dan *furū'*. Memetakan mana elemen tradisi yang menyentuh prinsip-prinsip pokok agama (*uṣūl*) dan mana yang termasuk cabang (*furū'*) sehingga memberi ruang interpretasi dan penyesuaian pada hal-hal yang bukan prinsipil.
3. Fikih sebagai pedoman etika sosial, bukan hukum negara semata. Menilai peran *mbuak manten* sebagai praktik etis-kultural yang mengatur perilaku sosial, serta implikasinya apabila tidak dijadikan semata-mata persoalan yuridis negara.

4. Pendekatan filosofis-reflektif. Melakukan penelaahan mendalam untuk menggali makna esensial tradisi, mempertanyakan asumsi-asumsi budaya yang mendasari, dan merumuskan tafsir normatif yang kritis dan konstruktif.

Proses analisis dilakukan dengan memadukan data lapangan (deskripsi empiris) dan kajian literatur fikih sosial. Setiap aspek tradisi diuji terhadap keempat karakteristik Sahal agar dapat dirumuskan: (1) aspek-aspek tradisi yang selaras dengan prinsip maslahat; (2) aspek yang memerlukan reformulasi atau adaptasi; dan (3) rekomendasi praktis bagi lembaga adat dan tokoh agama untuk menyeimbangkan nilai budaya dan tuntutan fikih kontemporer.

Bagan 1. Kerangka Berpikir

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian lapangan (*field research*). Pendekatan kualitatif dipilih karena sesuai untuk menggali makna, nilai, serta proses sosial yang hidup dalam masyarakat, khususnya yang berkaitan dengan tradisi dan budaya lokal. Melalui pendekatan ini, peneliti berupaya memahami fenomena tradisi *mbuak manten* sebagaimana dipraktikkan dan dimaknai oleh masyarakat secara mendalam, bukan sekadar berdasarkan data kuantitatif atau angka-angka statistik.⁵⁴

Jenis penelitian *field research* dilakukan dengan cara terjun langsung ke lapangan, yaitu di Lembaga Adat Desa Gadungan, Kecamatan Puncu, Kabupaten Kediri, untuk melakukan interaksi langsung dengan masyarakat serta tokoh-tokoh adat yang terlibat dalam penyelenggaraan tradisi *mbuak manten*. Melalui penelitian lapangan, peneliti memungkinkan peneliti untuk memperoleh data yang bersifat naturalistik, yakni data yang muncul secara alami dari realitas sosial masyarakat tanpa adanya rekayasa dengan mewawancarai secara langsung para pihak yang paham dan yang bersentuhan langsung dengan praktik tradisi *mbuak manten*.

⁵⁴ Sugiyono, *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2020), 7.

Selanjutnya, pendekatan kualitatif dalam penelitian ini digunakan untuk menelusuri relevansi tradisi *mbuak manten* dengan prinsip-prinsip Fikih Sosial Sahal Mahfudz. Melalui pendekatan kualitatif peneliti tidak hanya akan menggambarkan bentuk dan praktik tradisi, tetapi juga menafsirkan nilai-nilai sosial, budaya, dan keagamaan yang terkandung di dalamnya dalam kerangka fikih sosial yang menekankan dimensi kemaslahatan, kontekstualitas, dan aktualisasi ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat.

B. Jenis Data

Peneliti menggunakan dua jenis data berupa data primer dan data sekunder yang bertujuan untuk saling melengkapi dalam memperoleh pemahaman yang menyeluruh terhadap objek yang dikaji.

1. Data primer dalam penelitian ini diperoleh secara langsung melalui kegiatan wawancara dan dokumentasi di lapangan. Teknik ini digunakan untuk mendapatkan informasi faktual terkait pelaksanaan tradisi *mbuak manten*. Wawancara dilakukan secara terstruktur dengan narasumber dan informan yang dipilih berdasarkan keterlibatan dan pengetahuannya terhadap tradisi tersebut.

a. Wawancara

- 1) Narasumber: (a) Tokoh adat, yaitu individu yang memiliki peran penting dalam pelestarian dan pelaksanaan tradisi setempat. Tokoh adat menjadi sumber informasi utama dalam menjelaskan sejarah, nilai-nilai budaya, tata cara pelaksanaan, serta makna simbolik yang terkandung

dalam tradisi *mbuak manten*. (b) Tokoh agama (kiai atau ustaz setempat), yang memberikan perspektif keagamaan terhadap praktik *mbuak manten*. Melalui wawancara dengan tokoh agama, peneliti menggali informasi tentang bagaimana tradisi tersebut dipandang dari sudut pandang syariat Islam, serta sejauh mana praktiknya selaras atau berbeda dengan nilai-nilai keislaman.

- 2) Informan: (a) Pelaku yang pernah menjalani pernikahan dengan mekanisme *mbuak manten* dan (b) pelaku yang pernah melaksanakan pernikahan antardusun yang dilarang tanpa melalui mekanisme *mbuak manten* untuk menggali informasi kebenaran di lapangan perihal mekanisme dan dampak atas kepatuhan dan ketidakpatuhan terhadap adat.

Dua Narasumber dan dua Informan tersebut akan memberikan gambaran empiris mengenai pengalaman langsung dalam pelaksanaan tradisi tersebut, termasuk alasan, dampak sosial, dan persepsi masyarakat terhadapnya.

b. Dokumentasi

Dokumentasi ini mencakup pengumpulan berbagai bentuk data tertulis maupun visual seperti catatan kegiatan adat, foto prosesi pernikahan pelaku, foto peneliti dengan narasumber dan informan saat wawancara, serta dokumen pendukung Adat Desa Gadungan *mbuak manten*

2. Data sekunder diperoleh dari buku, jurnal, tesis/disertasi, artikel ilmiah yang terkait dengan tradisi *Mbuak Manten*, fikih sosial, dan hukum adat.

Tabel 5. Jenis Data

Primer	Wawancara	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tokoh adat (Bapak Kasmadi) 2. Tokoh agama (Abah Yunus) 3. Pasangan yang pernah menjalani mekanisme <i>mbuak manten</i> (Ibu Qonita) 4. Pasangan yang pernah melaksanakan pernikahan antardusun tanpa melalui mekanisme <i>mbuak manten</i> (Ibu Erma)
	Dokumentasi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Catatan kegiatan adat 2. Foto prosesi pernikahan pelaku 3. Foto peneliti dengan narasumber dan informasn saat wawancara 4. Dokumen pendukung Adat Desa Gadungan <i>mbuak manten</i>
Sekunder	Buku	<ol style="list-style-type: none"> 1. Nuansa Fikih Sosial, karya Muhammad Salah Mahfudz 2. Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, karya Amir Syarifudin
	Tesis/Disertasi	Yang berkaitan dengan penelitian
	Artikel jurnal	Yang berkaitan dengan penelitian

C. Teknik Pengumpulan Data

Adapun teknik yang akan digunakan peneliti untuk mengumpulkan data, yakni wawancara terstruktur dan dokumentasi. Kedua teknik ini diharapkan akan saling melengkapi untuk memperoleh gambaran yang komprehensif mengenai praktik tradisi *mbuak manten* di masyarakat Desa Gadungan serta pemaknaannya dalam perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz.

Pertama, wawancara terstruktur dilakukan terhadap berbagai pihak yang dianggap memiliki pemahaman dan keterlibatan langsung dalam pelaksanaan tradisi, seperti tokoh adat, tokoh agama, dan masyarakat pelaku tradisi. peneliti menggali informasi secara langsung dari narasumber dan informan melalui pertanyaan-pertanyaan yang telah disusun secara sistematis sebelumnya. Sebelum dilaksanakannya wawancara, peneliti telah menyiapkan daftar pertanyaan yang bersifat tetap untuk diajukan kepada seluruh responden dengan susunan yang sama. Hal ini bertujuan agar data yang diperoleh lebih terarah, konsisten, serta mudah dibandingkan, baik antarnarasumber, antarinforman, atau antara narasumber dengan informan.

Melalui wawancara terstruktur, peneliti menggali pandangan, pengalaman, serta makna yang mereka lekatkan pada praktik *mbuak manten* untuk memunculkan perspektif yang beragam mengenai sejarah, nilai-nilai sosial, budaya, dan keagamaan yang terkandung dalam tradisi tersebut.

Kedua, dokumentasi digunakan sebagai pelengkap dari teknik wawancara terstruktur sebelumnya. Peneliti mengumpulkan berbagai bentuk data tertulis maupun visual seperti catatan kegiatan adat, foto prosesi pernikahan pelaku, foto peneliti dengan narasumber dan informan saat wawancara, serta dokumen pendukung Adat Desa Gadungan yang berkaitan dengan pelaksanaan *mbuak manten*. Data dokumentatif ini berfungsi memperkuat hasil wawancara sekaligus menjadi bukti empiris yang dapat diverifikasi dalam analisis penelitian.

D. Teknik Analisis Data

Dari data yang diperoleh, peneliti kemudian menganalisis dengan melalui tiga tahapan utama, yakni reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan secara deskriptif-kualitatif, yaitu dengan menelaah seluruh data yang diperoleh dari hasil wawancara dan dokumentasi, kemudian diolah dan ditafsirkan untuk menemukan makna yang relevan dengan fokus penelitian.

Tahap pertama adalah reduksi data, yaitu proses penyaringan dan pemilahan data sesuai dengan fokus penelitian. Pada tahap ini, peneliti menyeleksi data yang berkaitan langsung dengan praktik tradisi *mbuak manten* dan mengabaikan informasi yang tidak relevan. Data yang diperoleh dari lapangan kemudian dikategorikan berdasarkan tema-tema utama seperti bentuk pelaksanaan tradisi, nilai-nilai sosial yang terkandung di dalamnya, serta pandangan masyarakat terhadap hubungan tradisi tersebut dengan ajaran Islam. Proses reduksi ini bertujuan untuk menyederhanakan data agar lebih terarah dan mudah dianalisis sesuai konteks penelitian.

Tahap kedua adalah penyajian data, yakni menyusun hasil reduksi dalam bentuk narasi deskriptif yang menggambarkan secara sistematis hasil pengamatan dan temuan lapangan. Pada tahap ini, data disusun sedemikian rupa sehingga membentuk uraian yang runtut, mulai dari deskripsi pelaksanaan tradisi, peran lembaga adat, hingga interpretasi masyarakat terhadap nilai keagamaan yang terkandung di dalam *mbuak manten*. Penyajian data ini juga

menjadi dasar untuk memahami keterkaitan antara fenomena sosial yang ditemukan dengan prinsip-prinsip fikih sosial.

Tahap ketiga adalah penarikan kesimpulan, yaitu proses interpretasi data dengan menggunakan teori Fikih Sosial Sahal Mahfudz. Dalam tahap ini, peneliti menafsirkan makna dari tradisi *mbuak manten* berdasarkan prinsip fikih sosial Sahal Mahfudz dan relevansinya dengan konteks sosial masyarakat Desa Gadungan. Kesimpulan yang dihasilkan tidak hanya menggambarkan realitas empiris dari tradisi tersebut, tetapi juga mengungkap bagaimana nilai-nilai sosial, moral, serta kemaslahatannya dalam bingkai teori fikih sosial Sahal Mahfudz.

E. Uji Keabsahan Data

Untuk memastikan bahwa hasil analisis mengenai tradisi *mbuak manten* tidak hanya berdasarkan satu sudut pandang tertentu, tetapi mencerminkan pemahaman yang utuh, mendalam, dan valid sesuai kondisi masyarakat setempat. Melalui teknik triangulasi data, peneliti membandingkan dan mengonfirmasi informasi yang diperoleh dari dua jenis sumber utama, yaitu data primer dan data sekunder.

Dari data yang diambil melalui wawancara bersama dua narasumber dan dua informan yang merepresentasikan struktur sosial dan posisi berbeda dalam praktik *mbuak manten* beserta dokumentasinya, peneliti menguji data yang diperoleh melalui empat tahapan berikut:

Tahap pertama dilakukan dengan mengidentifikasi dan mengklasifikasikan data pokok dari masing-masing narasumber dan informan. Bapak Kasmadi selaku tokoh adat memberikan keterangan mengenai latar belakang historis larangan nikah antardusun, makna simbolik *mbuak manten*, serta fungsi sosialnya dalam menjaga keseimbangan komunitas. Ibu Qonita sebagai pelaku yang menjalani mekanisme *mbuak manten* menjelaskan tahapan pelaksanaan ritual, bentuk simbolik yang digunakan, serta dampak sosial yang dirasakan setelah prosesi tersebut dilakukan. Ibu Erma, yang tidak menjalani mekanisme adat, memaparkan pengalaman sosial yang berbeda sebagai konsekuensi dari pilihannya. Sementara itu, Abah Yunus sebagai tokoh agama menyampaikan pandangan normatif mengenai keabsahan pernikahan dalam perspektif hukum Islam serta batas toleransi tradisi dalam kerangka syariat.

Tahap kedua dilakukan dengan membandingkan konsistensi antarhasil wawancara. Penjelasan tokoh adat mengenai fungsi *mbuak manten* sebagai sarana pemulihan keseimbangan sosial diuji melalui pengalaman empiris Ibu Qonita dan Ibu Erma. Perbedaan pengalaman keduanya dianalisis untuk menilai sejauh mana klaim fungsi sosial tersebut memperoleh dukungan faktual dalam praktik masyarakat.

Tahap ketiga berupa pengujian perspektif normatif dengan realitas sosial. Pandangan tokoh agama yang menyatakan tidak adanya larangan eksplisit nikah antardusun dalam *naş* dibandingkan dengan konstruksi kepercayaan adat yang berkembang di masyarakat. Langkah ini bertujuan untuk melihat relasi antara

legitimasi kultural dan legitimasi normatif-keagamaan dalam praktik *mbuak manten*.

Tahap keempat dilakukan verifikasi data wawancara dengan dokumen adat yang berkaitan dengan sejarah serta foto-foto pernikahan pelaku, baik yang melalui mekanisme *mbuak manten* atau tidak, untuk menghindari subjektivitas narasumber dan informan.⁵⁵

Melalui rangkaian proses tersebut, data yang diperoleh tidak hanya diuji berdasarkan kesesuaian antarsumber, tetapi juga dianalisis secara integratif dengan mempertimbangkan dimensi historis, empiris, dan normatif. Dengan demikian, penerapan triangulasi data dalam penelitian ini diperuntukkan agar temuan lebih kuat dan kredibel serta memastikan bahwa analisis tradisi *mbuak manten* disusun berdasarkan data yang telah melalui proses pengujian silang secara sistematis dan ilmiah.⁵⁶

⁵⁵ Norman K. Denzin, *The Research Act: Pendekatan Teoritis Terhadap Metode Sosiologi*, terj. Dariyatno (Jakarta: Rajawali Pers, 1990), 291.

⁵⁶ Norman K. Denzin, *The Research Act: Pendekatan Teoritis Terhadap Metode Sosiologi*, 292.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Sejarah dan Dampak Tradisi *Mbuak Manten* dalam Pernikahan Antardusun serta Pandangan Tokoh Agama Terhadapnya

1. Sejarah Munculnya Tradisi *Mbuak Manten*

Untuk mendapatkan data yang akurat peneliti mengambil informasi mengenai sejarah melalui Bapak Kasmadi yang merupakan sesepuh atau pemangku adat di lembaga adat Desa Gadungan, ia merupakan individu yang memiliki otoritas dan memiliki peran sentral dalam pelestarian tradisi di Desa gadungan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Bapak Kasmadi selaku tokoh adat Desa Gadungan, diperoleh keterangan bahwa larangan nikah antardusun berakar dari kepercayaan leluhur yang telah hidup sejak zaman wilayah kediri berada di bawah administrasi Mataram Islam yang telah terpengaruh oleh VOC, sekitar tahun 1772. Sementara itu, Desa Gadungan sendiri menurut penuturan dia sudah berdiri sejak tahun 1763 dan larangan tersebut muncul tidak lama setelah struktur sosial desa mulai terbentuk secara permanen.⁵⁷

Bapak Kasmadi menjelaskan bahwa awal mula munculnya larangan pernikahan antardusun Gadungan Barat dan Dusun Templek, kemudian antardusun Tondomulyo dan Kapasan dilandasi oleh keyakinan adanya *balak*

⁵⁷ Kasmadi, Wawancara Oleh Penulis, Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan, Dusun Gadungan Barat, 2 Februari 2026.

(musibah) yang akan menimpa pasangan atau keluarganya apabila pernikahan tersebut dilangsungkan tanpa mekanisme adat tertentu. Adanya kepercayaan tersebut muncul akibat yang didasari dari pengalaman kolektif masyarakat pada masa lampau.

“Nek criose mbah-mbah siyen, sekitar tahun 1772-an, ketika Kediri nderek dados bawahan e kerajaan Mataram Islam, natos wonten kejadian bileh ngawinno bocah Gadungan Barat kalian Templek, utowo Tondomulyo kalian Kapasan mesti salah setunggale wonten sing tilar. Nah, niku sing disebut balak. Lah, wong jaman siyen niku sami percaos banget kados mekaten kuwi.”

Kepercayaan tersebut berkembang menjadi semacam ilmu titen, yakni keyakinan yang didasarkan pada pengamatan berulang atas suatu peristiwa, meskipun tanpa rumusan rasional yang sistematis. Dalam konteks ini, masyarakat meyakini bahwa kematian salah satu pasangan setelah pernikahan antardusun merupakan pola yang dapat *dititeni* (diamati secara berulang). Sebagaimana diungkapkan oleh Bapak Kasmadi:

“Ora ono rumuse, tapi saget dititeni. Yen dilanggar, mesti ono seng kenek. Biasane tilar enom. Kuwi sing nggawe wong-wong wedi.”

Secara genealogis, Bapak Kasmadi menjelaskan bahwa pada awal berdirinya, Desa Gadungan hanya terdiri dari lima dusun, yaitu Tondomulyo, Gadungan Barat, Gadungan Timur, Jatirejo, dan Sumberbahagia. Seiring waktu, jumlah penduduk yang semakin bertambah dalam jumlah besar.

Muncul kebiasaan masyarakat Gadungan Barat dan Tondomulyo yang menjodohkan anak dengan kerabat-kerabat dekatnya sendiri. Dari hasil pernikahan kerabat tersebut—berdasarkan ilmu *titen*—banyak warga dari dua dusun tersebut yang meninggal di usia muda tidak lama setelah melangsungkan pernikahan kerabat tersebut. Sebagai bentuk preventif dalam mengantisipasi terjadinya pernikahan antarkerabat dekat di kemudian hari, anak turun dari hasil pernikahan kerabat dua dusun tersebut dipisahkan ke wilayah baru yang kemudian dikenal sebagai Dusun Templek dan Kapasan, anak turun dari pernikahan Dusun Gadungan Barat ditempatkan di Dusun Templek dan anak turun dari Dusun Tondomulyo ditempatkan di Dusun Kapasan.

“Awale desa Gadungan cuma gangsal dusun. Keranten katah tiyang Gadungan Barat kalian Tondomulyo ingkang nikahno yugo-yugone kalian dulure dewe, sak lajeng dititeni, mesti nek mantun nikah kaleh dulure dewe, mboten suwe mesti kapundut salah sijine. Supaya ora kawin sedulur dewe, akhire didamelaken wilayah anyar kangge anak turune tiyang ingkang nikah sak dulur, sing sak niki dados Templek kaleh Kapasan.”

Dalam perkembangan selanjutnya, warga Dusun Gadungan Barat dilarang menikah dengan warga Dusun Templek dan warga Tondomulyo dilarang menikah dengan warga Dusun Kapasan. Larangan ini bertujuan untuk menghindari kemungkinan terjadinya pernikahan yang masih memiliki

kekerabatan dekat. Pada masa itu, pernikahan dengan kerabat dekat dianggap sebagai perbuatan yang dapat mendatangkan murka Tuhan.⁵⁸

“Wong jaman biyen nganggep kados mekaten niku koyok kawin sedarah, kae saget nggawe Pengeran nesu. Yen nesu, balake yo abot. Biasane salah siji mati enom.”

Dengan demikian, larangan tersebut pada mulanya memiliki basis rasional dalam konteks sosial-genealogis, yakni sebagai upaya menjaga pernikahan antarkerabat dekat. Meski sebenarnya alasan genealogis tersebut tidak lagi relevan karena hubungan kekerabatan sudah semakin jauh dan tidak lagi teridentifikasi secara langsung.

Akan tetapi kepercayaan terhadap konsekuensi metafisik berupa *balak* tetap mengakar dalam kesadaran kolektif masyarakat.⁵⁹ Pernyataan demikian diakui oleh Bapak Kasmadi bahwa hingga saat ini, meskipun alasan pernikahan antarkerabat dekat sudah tidak lagi menjadi faktor utama, tapi konsekuensi dari larangan tersebut masih dirasakan oleh masyarakat, mereka meyakini adanya risiko apabila pernikahan antardusun dilakukan tanpa mekanisme adat *mbuak manten*.

“Nggeh sebenere nak diaturi wontene larangan nikah antardusun mekaten sebab hubungan sedolor sejatine sampun mboten wonten, tapi kepercayaan mekaten sampun kadung ngoyot. Sinten-sinten tiyang sing wani

⁵⁸ Kasmadi, Wawancara Oleh Penulis, Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan, Dusun Gadungan Barat, 2 Februari 2026.

⁵⁹ Kasmadi, Wawancara Oleh Penulis, Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan.

nerabas biasane tetep wonten omongan bakal mati enom, kalian wong tuwo-tuwone isih podo wedi naliko ngelanggar aturane leluhur.”

Setelah munculnya larangan pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan yang berakar pada ajaran leluhur, masyarakat kemudian menghadapi dinamika sosial baru. Dalam praktiknya, tidak semua pasangan dapat menerima larangan tersebut, terutama ketika hubungan keduanya telah mengarah pada komitmen pernikahan. Kondisi inilah yang melatarbelakangi lahirnya tradisi *mbuak manten* sebagai jalan tengah (kompromi sosial-adat) untuk menjawab kebutuhan masyarakat.⁶⁰

Bapak Kasmadi menjelaskan bahwa tradisi *mbuak manten* muncul setelah larangan tersebut mengakar kuat dalam kesadaran kolektif masyarakat. Jika terdapat pasangan yang tetap ingin melangsungkan pernikahan meskipun berasal dari dua dusun yang dilarang, maka salah satu calon mempelai harus *dibuak* (dipindahkan) keluar dari dusun asalnya sebelum prosesi pernikahan dilaksanakan.

“Wekdal larangan kuwi wis kuat, nanging wonten pasangan singkang tetep ngersaaken mekso nikah. Akhire para sesepuh mados dalan tengah, dados kuwi *mbuak manten*. Sing penting mboten nikah teng dusune dhewe.”

Mekanisme *mbuak manten* dilakukan dengan cara memindahkan sementara salah satu calon mempelai ke luar wilayah dusun asalnya. Tempat

⁶⁰ Kasmadi, Wawancara Oleh Penulis, Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan.

pengungsian tersebut bisa berupa rumah sanak saudara, kerabat, atau bahkan rumah kontrakan. Namun dalam praktiknya, yang paling sering dipindahkan adalah calon mempelai perempuan. Hal ini dikarenakan rangkaian prosesi pernikahan seperti *khitbah*, akad nikah, hingga resepsi pada umumnya dilaksanakan di kediaman mempelai perempuan. Dengan demikian, agar lebih praktis dalam proses pemindahannya, dan bisa dipastikan prosesi tersebut tidak terjadi di dalam wilayah dusun yang dianggap terlarang, maka calon mempelai perempuanlah yang biasanya dipindahkan.⁶¹

“Biasane sing dibuak niku calon penganten wedok. Keranten lamaran, akad, resepsi biasane teng ndaleme penganten wedok. Supados mboten kedadeyan teng dusune, nggeh dipindah disek.”

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa *mbuak manten* merupakan strategi simbolik untuk menghindarkan lokasi pernikahan dari wilayah yang secara adat dianggap membawa potensi *balak*. Dengan berpindahnya salah satu calon mempelai, maka secara simbolik pernikahan tidak lagi berlangsung dalam konteks larangan adat.

Terkait dengan waktu pasti munculnya tradisi *mbuak manten*, Bapak Kasmadi menyampaikan bahwa tidak terdapat catatan historis yang pasti mengenai tahun kemunculannya. Tradisi tersebut diyakini sebagai ajaran yang dibawa oleh pemangku adat pada era pertengahan perkembangan desa,

⁶¹ Kasmadi, Wawancara Oleh Penulis, Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan.

sebagai respon dinamika sosial yang terjadi atas kepercayaan menikah antardusun yang dilarang telah mengakar kuat.

“Tahun pastine mboten enten sing ngerti. Meniko sampun dados ajaran turun-temurun. Sing jelas, tujuane kanggo nolak balak nek ono sing tetep kepingin nikah antara Gadungan Barat karo Templek.”

Berbeda halnya dengan larangan pernikahan antardusun yang secara genealogis dan historis diyakini sebagai ajaran langsung dari leluhur Desa Gadungan, yaitu Mbah Beji. Dalam penuturan Bapak Kasmadi, Mbah Beji merupakan figur sentral dalam sejarah berdirinya Dusun Templek dan Kapasan dan merupakan garis keturunan ke empat dari Mbah Mbakut—Tokoh pembabah Desa Gadungan— yang sangat dihormati sebagai tokoh spiritual masyarakat Desa Gadungan.⁶²

“Larangan meniko asale saking ajaran Mbah Beji, tiyang ingkang mbabah Desa Gadungan. Makame saiki dikenal dadi Punden Mbah Beji, ono wit bringin gedhe sing umure sampun atusan taun.”

Keberadaan Punden Mbah Beji dengan pohon beringin besar yang berusia ratusan tahun hingga kini menjadi simbol historis sekaligus spiritual yang memperkuat legitimasi ajaran leluhur tersebut. Larangan menikah antardusun pada awalnya dipahami sebagai upaya menjaga ketertiban untuk menghindari pernikahan kerabat dekat dalam keluarga besar, seperti, pernikahan antarsepupu, pernikahan dengan bibi atau saudara mantan istri

⁶² Kasmadi, Wawancara Oleh Penulis, Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan.

atau sejenisnya. Namun dalam perkembangannya terinternalisasi sebagai norma adat yang sakral.⁶³

Dengan demikian, benang merah yang dapat peneliti ambil dari wawancara bersama Bapak Kasmadi selaku pemangku adat Desa Gadungan, bahwa tradisi *mbuak manten* bukanlah ajaran awal sejak berdirinya Desa Gadungan maupun Dusun Templek dan Kapasan, melainkan produk dialektika sosial masyarakat dalam merespon larangan adat yang telah lebih dahulu ada. Ia berfungsi sebagai mekanisme kompromi antara ketaatan terhadap ajaran leluhur dan kebutuhan riil masyarakat untuk melangsungkan pernikahan. Walhasil, tradisi *mbuak manten* dapat dikatakan sebagai tradisi yang merepresentasikan transformasi norma adat dari bentuk larangan absolut menuju bentuk regulasi simbolik yang lebih adaptif terhadap dinamika sosial.

Tradisi *mbuak manten* lahir dari perpaduan antara kebutuhan sosial untuk mengatur struktur genealogis masyarakat dan kepercayaan religio-kultural tentang konsekuensi metafisik pelanggaran adat. Tradisi ini kemudian berkembang menjadi mekanisme simbolik untuk menetralkan kekhawatiran kolektif terhadap *balak*, sehingga pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek atau Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan tetap dapat dilangsungkan dengan legitimasi sosial dan adat. Dengan demikian, tradisi *mbuak manten* menunjukkan bahwa tidak semata-

⁶³ Kasmadi, Wawancara Oleh Penulis, Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan.

mata lahir dari konstruksi normatif yang abstrak, akan tetapi tradisi ini muncul sebagai jawaban dari pengalaman historis dan dinamika demografis yang ada di masyarakat Desa Gadungan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan tokoh adat, diperoleh sejumlah temuan penelitian yang menggambarkan konstruksi historis terkait tradisi *mbuak manten* dalam pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan.

Pertama, secara historis, larangan pernikahan antara kedua dusun tersebut berakar pada konstruksi kepercayaan leluhur yang berkembang sejak akhir abad ke-18, yakni pada masa wilayah Kediri berada dalam administrasi Mataram Islam yang telah terpengaruh VOC sekitar tahun 1772. Desa Gadungan sendiri diperkirakan berdiri pada tahun 1763. Larangan tersebut pada awalnya memiliki basis genealogis, yakni sebagai upaya mencegah terjadinya pernikahan kerabat dekat akibat struktur demografis desa yang masih terbatas pada lima dusun awal. Pemisahan wilayah Templek dan Kapasan dipahami sebagai strategi sosial untuk menjaga terjadinya pernikahan kerabat dekat. Dalam konteks ini, larangan menikah antarwilayah diposisikan sebagai bentuk proteksi terhadap potensi kawin kerabat dekat yang pada masa itu dipersepsikan sebagai tindakan yang dapat mendatangkan murka Tuhan.

Namun demikian, seiring perkembangan demografis dan semakin jauhnya hubungan kekerabatan antarwarga, basis hubungan kerabat keluarga

besar tersebut secara faktual tidak lagi relevan. Meski demikian, kepercayaan terhadap konsekuensi metafisik berupa *balak* (musibah), khususnya kematian di usia muda, tetap mengakar dalam kesadaran kolektif masyarakat. Keyakinan ini berkembang melalui mekanisme ilmu *titen*, yakni pengamatan berulang terhadap peristiwa-peristiwa tertentu yang kemudian dikonstruksi sebagai pola. Dengan demikian, larangan adat mengalami transformasi dari hubungan kekerabatan dekat menuju legitimasi simbolik religio-kultural.

Kedua, tradisi *mbuak manten* ditemukan sebagai produk dialektika sosial masyarakat dalam merespons ketegangan antara larangan adat dan kebutuhan riil untuk melangsungkan pernikahan. Tradisi ini bukan merupakan ajaran awal sejak berdirinya desa, melainkan lahir sebagai mekanisme kompromi setelah larangan tersebut menguat dalam kesadaran kolektif. *Mbuak manten* dilakukan dengan cara memindahkan salah satu calon mempelai—umumnya mempelai perempuan—ke luar wilayah dusun asal sebelum prosesi pernikahan dilaksanakan. Secara simbolik, perpindahan ini dimaksudkan untuk menegaskan konteks larangan, sehingga pernikahan tidak dianggap berlangsung di wilayah terlarang. Dengan demikian, *mbuak manten* berfungsi sebagai regulasi adat yang adaptif, bukan sebagai bentuk larangan absolut.

2. Dampak Pernikahan Antardusun yang Melalui Mekanisme *Mbuak Manten* dan Tidak

Kali ini peneliti mengambil dua informan sebagai sampel untuk dimintai keterangan perihal adanya dampak dari larangan pernikahan antardusun yang dilanggar, baik yang melalui mekanisme tradisi *mbuak manten* sebagai tolak *balak*-nya atau yang tidak.

a. Ibu Qonita

Ibu Qonita merupakan warga Dusun Gadungan Barat yang menikah dengan laki-laki asal Dusun Templek pada tahun 1996. Sebelum pernikahan dilangsungkan, kedua orang tua informan telah memberikan peringatan agar tidak menikah dengan warga Dusun Templek karena adanya kepercayaan adat yang menyatakan bahwa pernikahan antara kedua dusun tersebut dapat mendatangkan kematian di usia muda bagi salah satu pasangan.⁶⁴

“Sakdurunge kulo nikah kaleh bojo kulo, sak jane tiyang sepah sampun ngelingke, nek iso ojo nikah karo wong Dusun Templek, soale iso nggawa pati enom salah siji pasangan. Pramilo kulo kaleh bojo kulo wektu kae pun podho duwe janji arep terus bareng nganti nikah, dadi abot banget nek kudu mbatalke rencana nikah.”

⁶⁴ Sayyidah Qonita, Wawancara Oleh Penulis, Pelaku Tradisi *Mbuak Manten*, Dusun Gadungan Barat, 2 Februari 2026.

Pada awalnya orang tuanya menyarankan agar pernikahan tersebut dibatalkan. Namun demikian, informan dan suaminya telah berkomitmen kuat untuk melanjutkan hubungan ke jenjang pernikahan. Ia menjelaskan kepada bapaknya bahwa pembatalan pernikahan bukanlah pilihan yang mudah karena keduanya telah memiliki kesepakatan bersama untuk menikah. Akhirnya orang tua memberikan izin dengan syarat tidak menyelenggarakan prosesi apa pun di rumah.⁶⁵

“Bapak nggeh ngomong, oleh nikah, ning syarate ora oleh ono acara nang omah blas. Nggeh wis, akhire acara lamaran nganti resepsi nikah dilakoni nang griyone pak lek sing ono nang Pare, soale kebeneran griyone pak lek niku seng paling cedhak kaleh griyone kulo, kinten-kinten 13 menit-an. Kae mung pas acara wae. Sak bar e acara rampung, kulo nggeh bangsul maleh teng griyone tiyang sepah.”

Pada kutipan di atas, Ibu Qonita menjelaskan bahwa ketika waktu acara musyawarah antarkeluarga mempelai, khitbah, akad, dan resepsi pernikahan yang umumnya dilaksanakan di rumah orang tua mempelai perempuan, itu di-buak (dialihkan) ke rumah pak leknya (paman) yang berada di Pare. Kurang lebih waktu tempuh antara Pare dan Gadungan Barat sekitar 13 menit. Meskipun secara praktik seperti demikian, pencatatan pernikahan tetap menggunakan alamat asli masing-masing mempelai.

⁶⁵ Sayyidah Qonita, Wawancara Oleh Penulis, Pelaku Tradisi *Mbuak Manten*.

“Sing tak rasakke ati niku dadi luwih tenang, ora kuwatir maneh soal balak sing jare iso nimpa keluargane tiyang seng ngelanggar adat. Kulo rumangsa wis nglakoni kewajiban aturan adat, rosone koyo wis nduwe pager utawa benteng kanggo njaga keluarga sangka balak. Tapi yo kae, jenenge nikah kan seumur hidup sepisan, nek ora duegae teng griyo dewe rasane kaya kurang sakral. Apamaneh acarane dionokke teng griyo seng dudu griyo dhewe, mesthi ono rasa sungkan tur ora iso bebas.”

Dari pernyataan tersebut, menunjukkan bahwa secara psikologis, pelaksanaan tradisi memberikan rasa aman dari kepercayaan akan sanksi metafisik berupa kematian muda. Ibu Qonita merasa telah memenuhi kewajiban adat sehingga terhindar dari potensi sanksi sosial maupun rasa bersalah terhadap orang tua dan komunitas. Tapi, di sisi lain ia juga mengungkapkan adanya ketidakpuasan emosional, merasa tidak nyaman karena prosesi berlangsung di rumah kerabat, yang kemudian timbul rasa *sungkan* dan tidak leluasa. Lebih dari itu, ia merasa pernikahan yang tidak dilaksanakan di rumah sendiri sangat mengurangi kesakralan.⁶⁶

b. Ibu Erma

Ibu Erma merupakan warga asli Kapasan yang juga merupakan pelaku praktik pernikahan antardusun yang dilarang.

Berdasarkan wawancara langsung bersama Ibu Erma, ia menceritakan pengalamannya dimulai dengan menuturkan bahwa

⁶⁶ Sayyidah Qonita, Wawancara Oleh Penulis, Pelaku Tradisi *Mbuak Manten*.

pernikahannya dengan almarhum suami berlangsung pada tahun 2001 yang pelaksanaan pernikahan tersebut, menurut pengakuannya, berjalan sebagaimana praktik pernikahan pada umumnya di masyarakat. Sebagaimana yang diungkapkannya:

“Kulo nikah kaliyan almarhum suami taun 2001. Kados umume tiyang nikah, wiwit khitbah ngantos akad kaleh resepsi dilaksanaaken wonten griyo tiyang sepah kulo, Kapasan. Sak bakdone acara teng griyo tiyang sepah e kulo, resepsi dilaksanaken dua kali. Rumiyin wonten griyo kulo, lajeng wonten griyo tiyang sepuh almarhum yang di Tondomulyo, kados iring-iring balik'an ngoten.”

Dari keterangan tersebut dapat dipahami bahwa seluruh rangkaian awal, mulai dari khitbah, akad, hingga resepsi pernikahan, dilaksanakan di rumah orang tua informan di Kapasan. Setelah itu, resepsi kedua diadakan di rumah orang tua mempelai laki-laki di Tondomulyo sebagai bagian dari tradisi *iring-iring balik'an*. Dengan demikian, secara teknis pelaksanaan pernikahan tersebut mengikuti pola umum masyarakat tanpa penyesuaian khusus terhadap larangan pernikahan antardusun maupun tradisi *mbuak manten* yang hidup dalam konstruksi adat setempat.

Keputusan untuk tidak melaksanakan tradisi tersebut tidak dapat dilepaskan dari latar belakang keluarga almarhum suami. Informan menjelaskan bahwa keluarga almarhum telah lama bermukim di Jakarta sejak almarhum masih duduk di kelas dua sekolah dasar. Kepulangan

keluarga tersebut ke Tondomulyo terjadi karena kondisi nenek almarhum yang telah lanjut usia dan membutuhkan pendampingan. Pengalaman panjang hidup di lingkungan urban membentuk pola pikir keluarga yang cenderung rasional dan tidak terlalu mengakomodasi keyakinan terhadap aspek-aspek mistis-adat. Bisa dilihat dalam pernyataan informan berikut:

“Keluarga almarhum sampun dangu wonten Jakarta. Dados kados mboten percoyo kaleh perkoro-perkoro seng wonten mambu-mambu adat utowo mistis. Naliko wonten kabar larangan nikah antardusun kaleh tradisi *mbuak manten*, bapak morosepah ngendiko, ‘kae cuma ceritone uwong-uwong tuwek, ga ono dasare.’”

Pernyataan tersebut menunjukkan adanya perbedaan paradigma antara konstruksi adat lokal dan perspektif keluarga almarhum. Melalui musyawarah antarkeluarga, diputuskan bahwa pernikahan tetap dilangsungkan sebagaimana lazimnya tanpa mengikuti tradisi *mbuak manten*. Informan sendiri mengakui bahwa pada saat itu ia tidak lagi secara aktif mengingatkan atau menekan almarhum untuk menyampaikan persoalan larangan adat kepada keluarganya, namun hanya sebatas memberikan informasi.

Pada fase awal pernikahan, kehidupan rumah tangga informan berjalan harmonis. Tidak terdapat teguran terbuka ataupun sanksi sosial dari masyarakat terkait keputusan mereka untuk tidak mengikuti tradisi

adat. Bahkan satu tahun setelah pernikahan, pasangan tersebut dikaruniai seorang anak laki-laki.⁶⁷

“Awal-awal pernikahan, kulo kaleh almarhum suami kados umume pasangan lintu, alhamdulillah aman. Setahun sak wuse nikah, kulo diparingi yugo jaler setunggal.”

Namun dinamika kehidupan rumah tangga tersebut mulai berubah ketika pada awal tahun 2003 almarhum suami Ibu Erma didiagnosis menderita infeksi saluran pernapasan bawah (bronkitis). Berbagai upaya pengobatan telah ditempuh, mulai dari penanganan mandiri hingga perawatan medis intensif. Namun, kondisi kesehatan almarhum tidak menunjukkan perbaikan signifikan, bahkan semakin memburuk hingga pada November 2004 ia harus menjalani terapi oksigen.

“Sampun diobatke nopo wamon. mulai saking penanganan mandiri ngantos taun 2004, November, almarhum kedah terapi oksigen, amargi sakite tambah parah, mboten wonten kemajuan. Ngantos tanggal 21 November, almarhum dipun pundut.”

Wafatnya almarhum pada 21 November 2004 menjadi titik balik dalam relasi sosial informan dengan sebagian keluarga besarnya. Jika sebelumnya tidak ada teguran atau komentar terbuka terkait ketidakpatuhan terhadap tradisi, maka pasca wafatnya suami mulai muncul

⁶⁷ Erma Dewi Lestari, Wawancara Oleh Penulis, Pelaku Nikah Antardusun Yang Dilarang Tanpa Melalui Tradisi *Mbuak Manten*, Dusun Kapasan, 2 Februari 2026.

narasi-narasi kultural yang mengaitkan peristiwa tersebut dengan keputusan mereka yang tidak mengikuti adat. Sebagaimana diungkapkan informan:

“Naliko awal nikah, mboten wonten sing negur utawo maringi sanksi sosial. Lha... Nanging sasampunipun bojo kapundut, wonten kemawon omongan-omongan saking sederek tiyang sepah kulo, ‘yo iku mbarek’an bien ga manut nek dikandani wong tuwek.’ Saking mriku kulo koyok-koyok dicap mboten patuh dateng omongane tiyang sepah.”

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa meskipun tidak terdapat sanksi adat formal, berkembang bentuk sanksi simbolik berupa pelabelan sosial. Informan merasakan dirinya dan almarhum dicap sebagai pihak yang tidak patuh terhadap nasihat orang-orang sepuh. Narasi tersebut memperlihatkan bagaimana musibah personal dapat dikonstruksi secara kultural sebagai konsekuensi dari ketidaktaatan terhadap norma adat.

Meski demikian, informan menegaskan bahwa stigma tersebut tidak berlangsung terus-menerus. Seiring berjalannya waktu, komentar-komentar serupa tidak lagi disampaikan secara langsung kepadanya. Ini menunjukkan bahwa adanya proses normalisasi sosial dan pelunakan memori kolektif masyarakat terhadap peristiwa tersebut.⁶⁸

⁶⁸ Erma Dewi Lestari, Wawancara Oleh Penulis, Pelaku Nikah Antardusun Yang Dilarang Tanpa Melalui Tradisi *Mbuak Manten*.

Saat ditanya oleh peneliti mengenai bagaimana perasaan setelah ditinggal suami sekaligus mendapat stigma sosial yang tidak baik dari masyarakat dengan mengaitkan musibah personal dengan hukum adat yang dipercayai masyarakat. Ibu Erma menjawab:

“Nggeh mesti susah rasane. Dados rondho enom kaliyan nggadhahi anak tasih alit punika mboten gampang. Dereng maleh ngraosaken omongan-omongan negatif sing nyocok-nyocokno kulo kaleh bojo mboten manut adat ingkang dados sebab bojone kulo kapundut. Nanging sak meniko kulo pasrah, kulo yakin sedanten niku sampun takdire Gusti Allah.”

Melalui pernyataan tersebut dapat dipahami bahwa kesedihan utama yang dirasakan Ibu Erma adalah kehilangan pasangan hidup dalam usia pernikahan yang masih relatif muda, terlebih ia harus menjalani peran sebagai orang tua tunggal dengan seorang anak yang masih kecil. Beban emosional tersebut semakin berat ketika muncul komentar sebagian kerabat yang mengaitkan wafatnya suami dengan keputusan mereka yang tidak mengikuti tradisi *mbuak manten* maupun larangan pernikahan antardusun.⁶⁹

Ibu Erma mengakui bahwa pada awalnya ia sempat merasa tersudut dan seolah-olah dipersalahkan atas musibah yang terjadi. Namun demikian, ia tidak larut dalam konstruksi stigma tersebut. Ia memilih untuk

⁶⁹ Erma Dewi Lestari, Wawancara Oleh Penulis, Pelaku Nikah Antardusun Yang Dilarang Tanpa Melalui Tradisi *Mbuak Manten*.

memaknai peristiwa wafatnya suami sebagai takdir ilahi, bukan sebagai konsekuensi dari pelanggaran adat.

Sebagai penutup dari wawancara bersama Ibu Erma, peneliti bertanya bagaimana status Ibu Erma sekarang. Dan Adapun jawaban dari Ibu Erma “Sak niki kulo sampun berkeluarga malih kaliyan suami tiyang Madiun.” ia telah menikah kembali dengan suaminya yang baru, asal Madiun.

Secara keseluruhan, pengalaman informan menggambarkan dinamika antara rasionalitas keluarga urban dan konstruksi kepercayaan adat lokal, serta bagaimana legitimasi adat tidak selalu muncul dalam bentuk sanksi formal, tetapi dapat hadir sebagai tekanan simbolik yang menguat pasca terjadinya musibah. Data ini memperlihatkan bahwa tradisi *mbuak manten* dan larangan pernikahan antardusun tidak hanya berfungsi sebagai aturan normatif, melainkan juga sebagai kerangka interpretatif masyarakat dalam memahami peristiwa-peristiwa kehidupan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan pelaku praktik, diperoleh sebuah temuan penelitian yang menggambarkan konstruksi sosiologis terkait tradisi *mbuak manten* dalam pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Dusun Templek dan Dusun Tondomulyo dengan Dusun Kapasan. Bahwa dampak sosial-psikologis, ditemukan adanya perbedaan pengalaman antara pasangan yang melaksanakan *mbuak manten* dan yang tidak.

Pada kasus Ibu Qonita (menikah tahun 1996), pelaksanaan mekanisme *mbuak manten* memberikan rasa aman secara psikologis dan mengurangi kekhawatiran terhadap konsekuensi metafisik. Ia merasa telah memenuhi kewajiban adat sehingga terhindar dari potensi balak maupun sanksi sosial. Akan tetapi, di sisi lain, muncul perasaan kurang sakral dan kurang leluasa karena prosesi tidak dilaksanakan di rumah sendiri. Dengan demikian, tradisi tersebut menghadirkan ambivalensi: memberikan ketenangan batin sekaligus mengurangi kepuasan emosional.

Sebaliknya, pada kasus Ibu Erma (menikah tahun 2001) yang tidak melaksanakan *mbuak manten*, pada awalnya tidak terdapat sanksi sosial. Namun setelah suaminya wafat akibat penyakit pada tahun 2004, muncul narasi kultural dari sebagian kerabat yang mengaitkan musibah tersebut dengan ketidakpatuhan terhadap adat. Temuan ini menunjukkan bahwa legitimasi adat tidak selalu hadir dalam bentuk sanksi formal, melainkan dapat muncul sebagai tekanan simbolik pasca terjadinya peristiwa tertentu. Musibah personal kemudian dikonstruksi sebagai validasi atas kepercayaan kolektif yang telah lama hidup di masyarakat. Meskipun demikian, informan menunjukkan internalisasi nilai teologis yang kuat dengan memaknai peristiwa tersebut sebagai takdir Ilahi, bukan sebagai konsekuensi langsung pelanggaran adat.

3. Pandangan Tokoh Agama Terhadap Tradisi *Mbuak Manten*

Jika sebelumnya peneliti mengambil informasi mengenai sejarah melalui tokoh adat, kali ini untuk mendapat informasi terkait sejauh mana masyarakat memahami tradisi *mbuak manten* melalui ruang agama Islam. Untuk mendapatkan data yang akurat peneliti menggali data melalui H. Muhammad Yunus, S.Ag. atau yang akrab dipanggil Abah Yunus yang merupakan *mudin* (tokoh agama) sekaligus takmir masjid Al-Hidayah Templek. Abah Yunus merupakan tokoh yang memiliki otoritas dan memiliki peran penting dalam bidang agama, seringkali masyarakat Desa Gadungan *sowan* ke rumahnya untuk menanyakan terkait *ke-mushkil-an* yang tidak dapat dipahami oleh masyarakat awam.

“Kalau secara fikih, tidak ada larangan hanya karena beda dusun. Selama bukan mahram dan memenuhi rukun serta syarat nikah, maka sah menurut syariat.”

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa larangan menikah antardusun Gadungan Barat dan Dusun Templek tidak memiliki dasar normatif dalam syariat Islam. Tapi bukan berarti berhenti pada dimensi legal-formal semata. Ia menambahkan bahwa Islam juga mengajarkan menjaga kemaslahatan untuk dijadikan pertimbangan dalam praktik keberagamaan masyarakat, pentingnya dalam hal menjaga ketertiban dan ketenangan sosial.

“Tapi perlu diwaspadai, walaupun secara hukum boleh, Islam juga ngajari supaya ben ora nimbulake kegaduhan. Niku nggeh termasuk dari

pertimbangan. Karena faktanya memang ada cerita-cerita seperti itu. Wong-wong ngomong nek dilanggar, salah sijine mesti mati enom, dan itu memang kedaden. Cuma mboten angsal diyakini bahwa adat itu yang menentukan hidup-mati seseorang. Ketanten kabeh niku ketentuane Allah”

Adanya realitas sosial yang berkembang di tengah masyarakat mengenai konsekuensi dari pelanggaran larangan adat tersebut, menyebutkan bahwa terdapat cerita-cerita tentang pasangan yang menikah antardusun dan kemudian salah satunya meninggal dalam usia muda dan memang benar adanya yang meninggal setelah melanggar adat tersebut.⁷⁰ Meskipun demikian, secara teologis Abah Yunus menegaskan bahwa sebab adat itu tidak boleh diyakini sebagai penentu hidup dan mati seseorang. Baginya, segala sesuatu berada dalam ketentuan Allah, namun ia juga tidak serta-merta menolak atau menganggap larangan tersebut sebagai sekadar mitos. Ia menunjukkan sikap kehati-hatian dengan tidak berani menyebut adat itu sebagai cerita kosong, mengingat adanya peristiwa-peristiwa yang oleh masyarakat dikaitkan dengan pelanggaran larangan tersebut.

“Tapi saya juga nggak menganggap adat larangan itu sekedar critone wong-wong tuwo. Soale memang ono buktine sing mati.”

Terkait dengan tradisi *mbuak manten*, Abah Yunus menjelaskan bahwa dalam Islam terdapat konsep *urf* (kebiasaan) yang dapat diakomodasi dalam hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip akidah dan tidak

⁷⁰ Muhammad Yunus, Wawancara Oleh Penulis, Tokoh Agama Desa Gadungan, Dusun Templek, 3 Februari 2026.

mengubah ketentuan syariat. Bahwa tradisi tersebut dapat diterima sepanjang dipahami sebagai simbol sosial dan bukan sebagai penentu sah atau tidaknya pernikahan. Sebagaimana ditegaskannya:

“Adat bisa diterima dalam Islam selama mboten melanggar akidah dan tidak mengubah hukum syariat. Kalau *mbuak manten* itu hanya bentuk simbol dan tidak mengubah sahnya akad, maka bisa dikategorikan sebagai *urf* yang sah. Sing ora oleh niku nek sanpai diyakini adat luwih menentukan tinimbang ketentuane Gusti Allah.”

Dengan demikian, batas tegas yang ia tekankan terletak pada aspek akidah. Tradisi diperbolehkan sebagai praktik sosial, tetapi tidak boleh melahirkan keyakinan bahwa adat memiliki kekuatan yang melebihi ketentuan Ilahi.

Dalam konteks kemaslahatan, Abah Yunus memandang bahwa *mbuak manten* memiliki nilai positif sebab dimaksudkan untuk menjaga kerukunan dan menghormati adat yang telah lama hidup di masyarakat.⁷¹

“*Mbuak manten* salah satu tujuannya untuk menjaga kerukunan dan mulyakne adat, itu ada maslahatnya.”

Lebih lanjut, ia memaknai tradisi tersebut sebagai bentuk jalan tengah dalam merespons realitas yang ada.

⁷¹ Muhammad Yunus, Wawancara Oleh Penulis, Tokoh Agama Desa Gadungan.

“Kalau *mbuak manten* itu menjadi jalan tengah supaya masyarakat tenang dan tidak terjadi konflik, maka itu bisa dipahami sebagai ijtihad. Tapi tetap harus diluruskan akidahnya.”

Dari hasil wawancara dengan Abah Yunus selaku tokoh agama di Desa Gadungan, diperoleh pemahaman bahwa: Pertama, pemikirannya terkait larangan nikah antardusun dan tradisi *mbuak manten* memiliki keselarasan dengan fikih dan hukum positif Indonesia yang mengatakan tidak terdapat larangan pernikahan yang didasarkan semata-mata pada perbedaan wilayah administratif seperti dusun. Ia menegaskan bahwa larangan pernikahan dalam Islam telah diatur secara jelas dalam *naş*, yakni berkaitan dengan hubungan mahram karena nasab, persusuan, dan hubungan semenda (*muşaharah*). Di luar ketentuan tersebut, selama rukun dan syarat pernikahan terpenuhi, maka akad nikah dinyatakan sah menurut syariat.

Kedua, tokoh agama tidak serta-merta menegaskan eksistensi adat. Tradisi *mbuak manten* dipandang dapat dikategorikan sebagai *'urf* (kebiasaan masyarakat) yang sah selama tidak bertentangan dengan akidah dan tidak mengubah ketentuan hukum syariat. Dalam perspektif ini, tradisi tersebut diterima sebagai simbol sosial untuk menjaga ketertiban dan kemaslahatan, tetapi tidak boleh diyakini sebagai penentu hidup dan mati seseorang.

Dengan demikian, secara komprehensif penelitian ini menemukan bahwa tradisi *mbuak manten* merupakan hasil transformasi norma adat dari basis genealogis menuju regulasi simbolik yang berfungsi menjaga harmoni

sosial. Tradisi ini tidak semata-mata berdiri sebagai konstruksi normatif abstrak, melainkan lahir dari pengalaman historis, dinamika demografis, serta kebutuhan masyarakat untuk menyeimbangkan antara ketaatan terhadap ajaran leluhur dan realitas sosial yang terus berkembang.

Tabel 6. Temuan Penelitian

No.	Aspek Kajian	Uraian Temuan	Implikasi
1	Sejarah Larangan Nikah Antardusun	Berakar sejak 1772 pada masa Kediri di bawah Mataram Islam; awalnya bertujuan mencegah pernikahan antarkerabat dekat.	Larangan memiliki basis religio-geneologis, namun berkembang menjadi keyakinan religio-kultural tentang <i>balak</i> .
2	Transformasi Kepercayaan	Hubungan kekerabatan kini sudah jauh, namun kepercayaan tentang risiko kematian muda tetap hidup melalui pola <i>ilmu titen</i> .	Larangan mengalami pergeseran dari rasionalitas geneologis menuju legitimasi simbolik-metafisik.
3	Munculnya Tradisi <i>Mbuak Manten</i>	Lahir sebagai kompromi sosial ketika ada pasangan tetap ingin menikah; dilakukan dengan memindahkan salah satu mempelai ke luar dusun sebelum akad.	Berfungsi sebagai mekanisme simbolik untuk menetralkan kekhawatiran kolektif terhadap <i>balak</i> dan menjaga harmoni sosial.
4	Dampak pada Pelaku (Melaksanakan <i>Mbuak Manten</i> -Ibu Qonita)	Merasa lebih tenang dan aman secara psikologis karena telah mengikuti adat, namun mengalami pengurangan rasa sakral dan kenyamanan emosional.	Tradisi memberi rasa proteksi sosial, tetapi memunculkan ambivalensi emosional.
5	Dampak pada Pelaku (Tidak Melaksanakan-Ibu Erma)	Awalnya tidak ada sanksi sosial; setelah suami wafat muncul stigma simbolik yang mengaitkan musibah dengan pelanggaran adat.	Legitimasi adat muncul dalam bentuk tekanan sosial pasca peristiwa; musibah personal dikonstruksi sebagai validasi kepercayaan kolektif.

6	Pandangan Tokoh Agama	Tidak ada larangan nikah beda dusun dalam fikih; sah selama bukan mahram dan memenuhi rukun-syarat. Tradisi dapat diterima sebagai <i>'urf</i> jika tidak melanggar akidah.	Tradisi boleh dijalankan sebagai simbol sosial dan kemaslahatan, tetapi tidak boleh diyakini melebihi ketentuan Allah dalam menentukan takdir.
7	Benang Merah	<i>Mbuak manten</i> merupakan hasil dialektika antara ajaran leluhur dan kebutuhan sosial masyarakat.	Tradisi merepresentasikan transformasi norma adat dari larangan absolut menjadi regulasi simbolik yang adaptif.

C. Nilai-Nilai Kearifan Lokal Tradisi *Mbuak Manten*

Berdasarkan paparan data empiris yang telah dihimpun dari tokoh adat, pelaku praktik, serta tokoh agama, tradisi *mbuak manten* tidak hanya dapat dipahami sebagai mekanisme adat untuk menolak *balak*, tetapi juga mengandung sejumlah nilai kearifan lokal (*local wisdom*) yang hidup dan berfungsi dalam struktur sosial masyarakat Desa Gadungan. Adapun nilai-nilai kearifan lokal tersebut dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Kehati-hatian Sosial

Tradisi *mbuak manten* merefleksikan sikap kehati-hatian masyarakat terhadap potensi konflik sosial dan kegelisahan kolektif. Meskipun larangan genealogis sudah tidak relevan secara faktual, masyarakat tetap mempertahankan mekanisme simbolik untuk menghindari keresahan sosial.

Nilai ini tampak dalam fungsi *mbuak manten* sebagai bentuk antisipasi terhadap kemungkinan munculnya stigma, prasangka, atau ketegangan sosial apabila larangan adat dilanggar secara terbuka. Dengan demikian, secara

tidak langsung tradisi ini menjadi instrumen preventif dalam menjaga stabilitas sosial.

2. Musyawarah dan Kompromi Sosial

Tradisi *mbuak manten* lahir sebagai hasil dialektika antara larangan adat dan kebutuhan riil pasangan untuk menikah. Ia bukan bentuk pemaksaan absolut, melainkan jalan tengah yang dirumuskan oleh para sesepuh melalui musyawarah. Ini menunjukkan bahwa masyarakat memiliki nilai permusyawaratan dan sikap kompromi yang cenderung tidak kaku terhadap norma adat, dengan membuka ruang kompromi yang memungkinkan terpenuhinya kepentingan individu tanpa sepenuhnya menghilangkan nilai kolektif.

3. Nilai Penghormatan terhadap Leluhur

Tradisi *mbuak manten* bukanlah ajaran langsung dari leluhur pembabuh desa, melainkan tradisi yang diciptakan oleh tokoh adat era pertengahan yang kemudian disepakati oleh masyarakat sebagai instrumen untuk menjawab persoalan larangan nikah antardusun yang absolut tanpa menghilangkan ajaran leluhur sebelumnya. Dengan ini, tradisi *mbuak manten* menunjukkan bahwa baik masyarakat maupun tokoh adat tetap berusaha menghormati ajaran leluhur meskipun dalam praktiknya telah terjadi transformasi. Nilai ini menegaskan pentingnya kesinambungan historis dan identitas kolektif dalam struktur sosial pedesaan.

4. Kemaslahatan dan Harmoni

Berdasarkan pandangan tokoh agama yang mengungkapkan bahwa tradisi *mbuak manten* dapat mereduksi ketegangan sosial, maka *mbuak manten* dapat dikategorikan sebagai '*urf*' yang bisa untuk dijadikan hujah dalam penetapan hukum.

والعرف هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من قول أو فعل، وهو حجة يُرجع إليها في التشريع إذا لم يخالف نصًّا شرعيًّا.⁷²

Artinya: '*Urf* adalah sesuatu yang telah menjadi kebiasaan manusia dan mereka berjalan di atasnya, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Ia dapat dijadikan hujah (dasar pertimbangan hukum) dalam penetapan hukum selama tidak bertentangan dengan *naş syar'i*.

Nilai utama yang dapat diambil adalah menjaga kemaslahatan (*maslahah*) dan mencegah kegaduhan sosial.

D. Tradisi *Mbuak Manten* Perspektif Fikih Sosial Sahal Mahfudz

1. Kontekstualisasi Teks-teks Fikih dengan Peralihan Fikih *Qawliyy* ke *Manhajiy*

Pendekatan kontekstual terhadap teks-teks fikih menuntut agar norma hukum tidak dipahami secara tekstual semata, melainkan dibaca dengan mempertimbangkan '*illah* (alasan hukum), tujuan syariat (*maqāşid al-sharī'ah*), serta realitas sosial yang melingkupinya. Dalam konteks tradisi *mbuak manten*, analisis tidak boleh berhenti pada pertanyaan boleh atau tidak,

⁷² Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 828.

tetapi harus digeser pada bagaimana praktik tersebut berfungsi di tengah masyarakat serta apakah ia selaras dengan prinsip dasar syariat.⁷³

Secara normatif, dalam fikih perkawinan Islam, larangan menikah hanya berlaku pada kategori yang secara tegas ditetapkan dalam naş, seperti hubungan mahram karena nasab, persusuan, dan pernikahan, atau sebab *'iddah*. Larangan menikah antardusun sebagaimana yang berkembang dalam kepercayaan adat warga Desa Gadungan tidak memiliki dasar tekstual dalam Al-Qur'an maupun hadis. Maka pernikahan yang dilakukan warga Dusun Gadungan Barat dengan warga Dusun Templek atau warga Dusun Tondomulyo dengan warga Dusun Kapasan tetap sah selama rukun dan syarat nikah terpenuhi meskipun terdapat adat yang melarangnya. Pun tradisi *mbuak manten* juga dapat dipandang sebagai ritual yang mempersulit seseorang yang hendak melangsungkan pernikahan. Begitulah jika persoalan sosial hanya sebatas dipandang berdasarkan pendekatan tekstual. Maka sangatlah penting mengkontektualkan teks-teks hukum, agar hukum yang dihasilkan dapat sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Dalam kerangka *maqāşid al-sharī'ah*, tujuan utama hukum Islam adalah menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).⁷⁴ Adanya larangan menikah antarwarga dusun pada mulanya didasari pada pengaturan genealogis dengan

⁷³ Sahal Mahfudh, "Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qauliy Menuju Manhajiy Fiqh Sosial Upaya Pengembangan Madzhab Qauli Dan Manhaji: Pidato Penerimaan Gelar Doktor Honoris Causa Dalam Bidang Fiqh Sosial, UIN Syarif Hidayatullah, 18 Juni 2003" (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2003).

⁷⁴ Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Juz 2 (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1997), 8-10.

alasan pencegahan pernikahan antarkerabat dekat yang seolah dipahami seolah sebagai prinsip *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan). Pada awal-awal pembentukan Desa Gadungan masyarakat percaya bahwa menikahkan anak-anak mereka dengan kerabat dekatnya dapat mendatangkan balak kematian salah satu pasangan di usia muda. Munculnya kepercayaan itu didasari berdasarkan ilmu titen dengan pola yang sama secara berulang. Setiap didapati warga yang menikahkan anaknya dengan kerabat dekatnya, maka salah satu pasangannya dipastikan ada yang meninggal.

Berdasarkan uraian masalah di atas, untuk bisa membaca larangan nikah antardusun bersamaan dengan tradisi *mbuak manten*-nya secara kontekstual fikih, maka perlunya diuji terlebih dahulu melalui metode *istinbat 'urf* dengan sebagai berikut:

Pertama, segala sesuatu yang disebut *'urf* harus berlangsung secara kontinu dan mengakar dalam kehidupan masyarakat.⁷⁵ Berdasarkan temuan penelitian, telah dipaparkan bahwa dalam penyebaran praktik tradisi *mbuak manten* tidak terbatas pada individu atau keluarga tertentu, melainkan tradisi *mbuak manten* telah dikenal, diyakini oleh mayoritas masyarakat Desa Gadungan serta dipraktikkan oleh masyarakat Dusun Gadungan Barat-Templek, Tondomulyo-Kapasan ketika hendak melangsungkan pernikahan antardusun. Tradisi memindah calon pengantin (*mbuak manten*) telah lama dipahami sebagai prosedur adat yang lazim ditempuh ketika terjadi

⁷⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 828.

pernikahan antardusun Gadungan Barat dengan Templek dan Tondomulyo dengan Kapasan. Masyarakat tidak hanya mengetahui keberadaan tradisi tersebut, tetapi juga menganggapnya sebagai bagian dari tata cara adat yang perlu dipertimbangkan dalam proses perkawinan antardusun. Hal ini menunjukkan bahwa praktik *mbuak manten* telah memenuhi syarat pertama untuk dapat dikategorikan '*urf*' sebab ia memiliki tingkat penerimaan sosial yang relatif luas.

Kedua, penerapan '*urf*' tidak boleh menimbulkan kemudharatan. Sebelum memasuki pembahasan tentang bagaimana tradisi *mbuak manten* dapat memiliki dampak hukum, maka selayaknya ditentukan terlebih dahulu tentang adanya *munāsabah* (keselarasan) yang membuatnya menjadi teratur. Hal ini bisa dilihat dari data yang digali melalui Ibu Qonita yang merupakan pelaku *mbuak manten*: (1) Pelaksanaan *mbuak manten* dirasa dapat menghadirkan rasa aman dan ketentraman batin bagi mempelai dan keluarganya dari bayang-bayang balak; (2) menghindari pelaku dari stigma masyarakat yang memandang ketidaktaatan kepada leluhur bagi pasangan yang melanggar aturan adat larangan nikah antardusun. Secara eksplisit tradisi *mbuak manten* memang tidak memiliki penegasan secara langsung dalam *naş*, akan tetapi jika dinilai dari kesesuaian *maslahah*-nya, dua sifat di atas bisa dikatakan selaras dengan tujuan umum syariat yang menghendaki terwujudnya kemaslahatan dan terpeliharanya keteraturan kehidupan sosial. Sifat semacam ini dapat dikategorikan sebagai *munāsib mursal*, yaitu *munāsib* yang tidak dinyatakan secara eksplisit oleh *naş* sebagai

'illah suatu hukum, tetapi dipandang relevan dengan tujuan syariat karena mampu mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudharatan. Seperti yang dikemukakan oleh Wahbah Zuhayli:

وَسُمِّيَتْ مَرْسَلَةً لِأَنَّهَا مُطْلَقَةٌ عَنْ دَلِيلٍ خَاصٍّ بِالْإِعْتِبَارِ أَوْ الْإِلْغَاءِ.⁷⁶

Artinya: Disebut *mursal* karena ia bersifat bebas dari dalil khusus yang menetapkan ataupun yang menolaknya.

Tradisi *mbuak manten* pada dasarnya tidak mengubah ketentuan syariat terkait keabsahan akad nikah, justru ia menjadi instrumen hukum agama dalam mengkompromikan keyakinan masyarakat setempat akan larangan nikah antardusun pada sebagian wilayah agar tetap bisa dilaksanakan. Ini menandakan bahwa tradisi *mbuak manten* telah memenuhi tuntunan kaidah fikih *al-darar yuzāl* (kemudharatan harus dihilangkan).

Penarikan 'illah atas pelaksanaan tradisi *mbuak manten* tidak terletak pada keyakinan bahwa tradisi *mbuak manten* secara kausal mampu menolak atau menghilangkan balak, sebab apabila 'illah diletakkan pada balak yang bersifat metafisika, maka 'illah tersebut justru berpotensi problematis karena dapat menempatkan tradisi sebagai faktor penentu keselamatan atas kematian seseorang, yang mana seharusnya kematian pada hakikatnya berada dalam ranah ketentuan Ilahi. 'Illah yang lebih tepat untuk menjelaskan praktik *mbuak manten* terletak pada aspek psikologis dan sosial yang dialami oleh pelaku nikah antardusun apabila mekanisme *mbuak manten* tidak dilalui maka bayang-bayang tertimpa balak kematian akan menghampiri dirinya atau

⁷⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 108.

pasangannya dan belum lagi stigma negatif masyarakat terhadap pelaku. Konstruksi itulah yang melahirkan tekanan psikologis berupa kekhawatiran yang terus-menerus apabila seseorang tidak mengikuti tata cara adat yang berlaku, maka *'illah* itulah yang harus dihilangkan.

Menurut Abdul Wahab Khallaf, ada empat sifat agar suatu *'illah* itu sah dan dapat dijadikan alasan penetapan hukum: (1) sifat yang jelas dan dapat ditangkap oleh indra. Kasusnya dalam tradisi *mbuak manten* bisa dilihat perbedaan kondisi psikologi antara Ibu Qonita dan Ibu Erma, Ibu Qonita merasa lebih tenang secara batin dan terhindar dari stigma negatif masyarakat, sedangkan Ibu Erma yang setelah ditinggal mati suaminya justru malah mendapat stigma negatif dari keluarga dekatnya, yang ibarat kata “sudah jatuh tertimpa tangga”; (2) *'illah* harus pasti dan bisa diukur batasannya. Praktik *mbuak manten* tidak selamanya bisa diterima, selama psikologi pasangan yang melanggar pernikahan antardusun merasa tidak baik-baik saja jika tanpa melalui mekanisme *mbuak manten* dan sekiranya masih adanya stigma negatif masyarakat terhadap pelaku, maka *'illah* yang berada di tradisi *mbuak manten* masih melekat dan hendaknya pelaku tetap menjalani mekanisme tersebut. Begitupun sebaliknya, jika dua alasan tersebut suatu saat dapat dihilangkan, maka praktik *mbuak manten* juga harus ditinggalkan karena yang tersisa hanyalah kesukarannya, yakni timbulnya rasa kurang sakralnya prosesi pernikahan bagi pengantin; (3) *'illah* harus memiliki hubungan dengan terwujudnya kemaslahatan atau pencegahan kemudharatan. Pada tradisi *mbuak manten*, kemaslahatan yang muncul adalah

terciptanya ketenteraman psikologis dan terhindarnya konflik adat atau tekanan sosial; (4) *'illah* tidak boleh bertentangan dengan *naş*. Tidak ada *naş* yang mengatur secara eksplisit terkait tradisi pernikahan, selama tradisi tersebut membawa kemaslahatan dan menolak kemudharatan, maka tradisi tersebut sah untuk dilaksanakan. Adapun tradisi *mbuak manten* dapat dikatakan tradisi yang sah sebab sejalan dengan prinsip *maşlahah mursalah*.⁷⁷

Dengan demikian, fakta di lapangan menggambarkan bahwa rasa tegang akan balak dan stigma negatif masyarakat kepada pelaku nikah antardusun—merupakan bentuk kesukaran—dapat dihilangkan dengan adanya tradisi *mbuak manten*. Oleh karena itu, bentuk kompromi yang terkandung dalam tradisi *mbuak manten* dapat dinilai sebagai *maşlahah* yang merupakan bagian dari *al-darūriyyāt al-khams*, yakni *hiş al-naş*.

Adapun ambivalensi yang dirasakan pasangan yang menjalankan tradisi *mbuak manten*, lebih jauh, *'urf* juga mempertimbangkan dimensi sosiologis. Melalui kaidah fikih *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalbi al-maşālih* (mencegah kerusakan didahulukan daripada menarik kemaslahatan).⁷⁸ Stigma sosial terhadap pasangan yang melanggar larangan adat harus menjadi pertimbangan yang lebih tinggi, sebab yang demikian itu dapat lebih menimbulkan tekanan psikologis dan konflik sosial daripada perasaan terasing, ketidaknyamanan pengantin, dan perasaan tidak sama dengan pasangan yang lainnya akibat tidak terlaksanakannya prosesi

⁷⁷ Abdu al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), 89.

⁷⁸ Jalal Al-Din Al-Suyuti, *Al-Ashbah Wa Al-Naza'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 87.

pernikahan di rumah sendiri. Jika pelaksanaan simbolik *mbuak manten* mampu meredam konflik, menjaga nama baik keluarga, dan menciptakan ketenangan sosial tanpa melanggar prinsip tauhid, maka secara kontekstual ia dapat diposisikan sebagai sarana yang menjaga kemaslahatan sosial.

Ketiga, *'urf* tidak boleh bertentangan dengan *naş* yang *qaṭ'i*. *'Urf ṣaḥīḥ* (adat yang sah) dapat diakui selama tidak bertentangan dengan *naş* dan tidak mengandung unsur syirik atau keyakinan yang merusak akidah. Ditegaskan di dalam QS. Ali 'Imran : 145 mengenai prinsip teologis yang sangat mendasar mengenai ajal seseorang:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا

Artinya: Dan setiap yang bernyawa tidak akan mati kecuali dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang telah ditentukan waktunya.

Ayat ini, menurut penafsiran Ibnu Kathir dalam *Tafsīr al-Qur'an al-'Azim*, menegaskan bahwa ajal setiap manusia telah ditetapkan dan tidak dapat dimajukan ataupun diundurkan oleh sebab apa pun kecuali dalam batas ketentuan Allah.⁷⁹ Senada dengan itu, *Al-Ṭabari dalam Jamī'u al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* menjelaskan bahwa frasa *kitāban mu'ajjalan* menunjukkan ajal yang telah tertulis dan pasti.⁸⁰

Jika dikaitkan dengan keyakinan adanya sanksi mati secara mistis bagi pasangan yang melanggar larangan nikah antardusun tanpa menjalankan mekanisme *mbuak manten*, maka pendekatan teologis terhadap ayat ini

⁷⁹ Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 120.

⁸⁰ Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'a*, Jilid 7 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 232.

memberikan penegasan penting; secara akidah, kematian tidak dapat dipastikan sebagai konsekuensi langsung dari pelanggaran adat. Islam menempatkan kematian sepenuhnya dalam wilayah ketetapan Allah. Mengaitkan kematian secara deterministik dengan pelanggaran mekanisme adat berpotensi menggeser sebab utama kematian dari kehendak Allah kepada kekuatan simbolik atau mistis tertentu. Oleh karena itu, alasan-alasan metafisik adat tidak dapat dijadikan otoritas independen atas hidup dan mati setiap makhluk.

Dari sudut pendekatan kontekstual, keyakinan akan sanksi mistis berupa balak kematian pasangan dapat lebih tepat dipahami bahwa sanksi tersebut difungsikan sebagai alat kontrol sosial yang mengatur masyarakat agar patuh kepada ajaran adat. Narasi tentang balak kematian merupakan instrumen kolektif untuk memperkuat kepatuhan terhadap norma adat. Akan tetapi, jika dilihat melalui kacamata secara normatif Islam, balak kematian yang menimpa pasangan yang melanggar adat nikah antardusun harus dibaca dengan membedakan antara *asbāb* (sebab-sebab lahiriah) dan *musabbib al-asbāb* (Allah sebagai penentu akhir). QS. Ali Imran : 145 menyampaikan pesan psikologis bahwa tidak ada kematian yang terjadi di luar ketetapan waktu yang telah Allah tentukan. Dengan demikian, apabila terjadi musibah kematian salah satu pasangan setelah pelanggaran adat, hal itu tidak dapat dijadikan bukti kausalitas mistis secara teologis, melainkan harus dipahami dalam kerangka takdir Ilahi dan hukum sebab-akibat yang rasional. Seperti dalam kasus suami Ibu Erma yang meninggal karena mengidap penyakit

bronkitis selang dua tahun setelah menikah tanpa melalui mekanisme *mbuak manten*. Dalam kejadian tersebut harus dipahami dalam kerangka takdir Ilahi bahwa suami Ibu Erma meninggal sebab takdir yang telah tertulis dengan perantara penyakit bronkitis, sekaligus alasan inilah yang rasional dan dapat dipertanggungjawabkan daripada dikaitkan pada pelanggaran adat.

Mengaitkan sanksi mati secara mistis dengan pelanggaran nikah antardusun tanpa melalui mekanisme *mbuak manten* tidak memiliki dasar dalam teks Al-Qur'an maupun prinsip akidah Islam, bahkan bertentangan dengan QS. Ali 'Imran : 145 yang justru menegaskan bahwa hidup dan mati sepenuhnya berada dalam ketetapan Allah. Dengan demikian, tradisi *mbuak manten* seharusnya ditempatkan sebagai mekanisme sosial-kultural, bukan sebagai penentu takdir.

Adapun dari sisi keabsahan nikah, larangan nikah antardusun yang sebagaimana berkembang dalam masyarakat Desa Gadungan tidak memiliki dasar normatif dalam Al-Qur'an maupun hadis. Syariat hanya melarang pernikahan yang termasuk dalam kategori mahram karena hubungan nasab, persusuan (*raḍā'ah*), dan pernikahan (*muṣāharah*), seperti yang termaktub dalam QS. Al-Nisa' ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُنُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا

جُنَاحٌ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ
سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu; anak-anak perempuanmu; saudara-saudara perempuanmu; saudara-saudara perempuan ayahmu; saudara-saudara perempuan ibumu; anak-anak perempuan dari saudara laki-lakimu; anak-anak perempuan dari saudara perempuanmu; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara-saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu dari istri-istrimu (mertua); anak-anak perempuan dari istri-istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum mencampuri mereka maka tidak berdosa kamu (menikahinya); dan diharamkan pula istri-istri dari anak-anak kandungmu; serta menghimpunkan dua perempuan yang bersaudara dalam satu pernikahan, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sungguh, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam kerangka fikih dan *uṣūl* fikih, adat (*urf*) diakui selama tidak bertentangan dengan prinsip *naṣ*. Jika larangan adat dipahami sebagai hukum mutlak yang menjadikan pernikahan tidak sah, maka hal ini bertentangan dengan prinsip syariat dan tidak dapat dibenarkan melalui kaidah *al-‘ādah al-muhakkamah*. Sebab, adat tidak boleh membatalkan keabsahan akad yang secara *shar‘i* telah memenuhi rukun dan syarat.⁸¹

Selain pembahasan terkait keabsahan nikah, ada juga panduan mengenai kriteria dalam memilih pasangan hidup bagi umat Islam yang banyak dijelaskan dalam hadis-hadis Nabi, dua di antaranya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ
وَخَلْقَهُ فَزَوْجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ. رواه الترمذي.

⁸¹ Husnul Haq, "Kaidah" Al-'Adah Muhakkamah" Dalam Tradisi Pernikahan Masyarakat Jawa," *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (2017): 295. <https://doi.org/10.21274/ahkam.2017.5.2.295-320>.

Artinya: Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata: Rasulullah SAW. bersabda: Apabila datang kepada kalian seorang laki-laki yang kalian ridhai agama dan akhlaknya, maka nikahkanlah ia (dengan perempuan yang berada di bawah tanggung jawab kalian). Jika kalian tidak melakukannya, maka akan terjadi fitnah di muka bumi dan kerusakan yang besar. (HR. Tirmidzi no. 1085).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تُنكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِحَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَظَفَرَ بَدَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ. رواه البخاري.

Artinya: Dari Abu Hurairah r.a., dari Nabi SAW. beliau bersabda: Seorang wanita dinikahi karena empat hal: karena hartanya, karena keturunannya, karena kecantikannya, dan karena agamanya. Maka pilihlah wanita yang memiliki agama, niscaya engkau akan beruntung. (HR. Bukhari, no. 4700).

Dari dua hadis tentang kriteria memilih pasangan dapat dipahami sebagai prinsip dasar yang menegaskan bahwa pertimbangan utama dalam pernikahan seharusnya adalah agama dan akhlak calon pasangan, bukan faktor geografis atau batas wilayah dusun. Maka secara panduan agama, tidak dibenarkan menolak atau melarang seseorang yang saleh untuk melangsungkan pernikahan hanya karena adanya larangan yang bersumber dari adat atau tradisi semata.

Dalam firman-Nya Allah melarang manusia agar tidak mengharamkan segala sesuatu yang dihalalkan oleh-Nya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Artinya: 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).

Dengan demikian, fenomena larangan pernikahan antardusun di Desa Gadungan juga sangatlah jelas bertentangan dengan dalil *naṣ*, baik dalil itu mutlak ataupun anjuran, sebab sangatlah jelas bahwa larangan nikah antardusun termasuk perbuatan pengharaman atas apa yang telah dihalalkan oleh syariat.

Adapun mengenai tradisi *mbuak manten*, ia dapat ditoleransi karena di dalam praktiknya tidak ditemukan adanya unsur-unsur yang mengubah keabsahan akad nikah—baik rukun maupun syarat nikah tidak ditambah maupun dikurangi—sehingga tidak dapat dipandang bertentangan dengan dalil *naṣ* yang *qaṭ‘i*, akan tetapi tetap memiliki catatan; selama tradisi *mbuak manten* dapat dibaca sebagai norma sosial yang diperlakukan sebagai simbol sosial untuk menjaga keharmonisan berupa kompromi antara ajaran leluhur tentang larangan nikah antardusun dengan kebutuhan masyarakat yang tetap ingin berkomitmen untuk melangsungkan pernikahan antardusun—bukan sebagai norma yang menyaingi hukum syariat—serta tidak diyakini sebagai penentu takdir atau penyebab datangnya musibah, maka ia dapat diposisikan sebagai *‘urf ijtīmā‘ī* (adat sosial) yang sah, dengan alasan tradisi *mbuak manten* mengatur tata kehidupan masyarakat tanpa mengubah status hukum pernikahan dalam Islam. Jika suatu saat tradisi tersebut seandainya diyakini memiliki daya kausal mutlak yang dapat menangkal kematian secara mutlak, maka telah terjadi pergeseran dari fungsi sosial menuju keyakinan metafisik yang problematis secara teologis, sekaligus wajib juga untuk ditinggalkan.

Dengan demikian, secara kontekstual, tradisi *mbuak manten* lebih tepat dipahami sebagai mekanisme sosial-psikologis untuk menjaga harmoni, bukan sebagai keyakinan teologis yang menyimpang.

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat diambil benang merah bahwa larangan melangsungkan pernikahan bagi warga Dusun Gadungan Barat dengan warga Templek atau warga Tondomulyo dengan warga Dusun Kapasan bahwa: (1) larangan nikah tersebut tidak dapat ditemukan sandaran dalilnya; (2) sangat nampak jelas bertentangan dalil-dalil *naş*, baik yang berstatus mutlak maupun anjuran; dan (3) membawa kemudharatan bagi psikologis pelaku sebab menimbulkan bayang-bayang akan balak kematian. Berbeda dengan *tradisi mbuak manten* yang dapat ditarik benang merahnya, bahwa (1) di dalam tradisi *mbuak manten* tidak didapati dalil yang melarangnya, justru (2) ia sejalan dengan tujuan *maşlahah hiş nafs*. Kemudian, (3) tradisi *mbuak manten* dapat dipahami sebagai bentuk '*urf saħıth*' yang lahir dari kebutuhan menjaga harmoni sosial dan kehati-hatian kolektif. Ia bukan sumber hukum independen, melainkan praktik sosial yang dapat diterima selama tidak menyalahi prinsip dasar syariat dan tetap ditempatkan dalam kerangka kemaslahatan.

2. Membedakan antara *Uşul* dan *Furū*'

Dilakukan penelaahan secara mendalam untuk membedakan antara ajaran-ajaran yang bersifat prinsipil (*uşul*) dan yang bersifat turunan atau cabang (*furū*'). Pengertian dari *al-aşlu/al-uşul* yang dimaksud dalam

pembahasan ini yaitu suatu hukum yang ada dalil *naṣ*-nya sedangkan *al-far'ū*/*al-furū'* yaitu suatu yang tidak ada *naṣ*-nya atau dalilnya.⁸² Adapun yang dimaksud dengan hukum dalam terminologi *sharā'* adalah:

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التحيير أو الوضع.⁸³

Artinya: Firman Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukalaf, yang mengandung tuntutan (perintah atau larangan), atau memberikan pilihan (boleh dilakukan atau ditinggalkan), atau menetapkan suatu ketentuan (seperti sebab, syarat, atau penghalang bagi suatu hukum).

Dalam literatur *uṣūl* fikih, hukum dipahami sebagai *khiṭāb* Allah (ketetapan atau firman Allah) yang menjadi dasar atau sumber penetapan hukum terhadap perbuatan manusia. Sementara itu, dalam ilmu fikih, hukum lebih merujuk pada hasil pemahaman para ulama terhadap *khiṭāb* Allah tersebut, yang kemudian diwujudkan dalam bentuk ketentuan berupa tuntutan perintah atau larangan (*iqtiḍā'*) yang kemudian melahirkan hukum wajib, haram, sunah, dan makruh, atau berupa pilihan (*takhyīr*) yang kemudian melahirkan hukum mubah, dan atau juga sebagai *wad'u* yang menetapkan sebab, syarat, atau penghalang hukum.⁸⁴

Temuan penelitian menunjukkan bahwa larangan nikah antardusun dapat dibaca melalui QS. Al-Nisa' ayat 23 yang secara rinci menyebutkan perempuan-perempuan yang diharamkan untuk dinikahi. Ayat ini mengandung bentuk *iqtiḍā'* berupa larangan menikahi pihak-pihak yang telah

⁸² Muḥammad ibn Idris al-Shafi'i, *Al-Umm*, Juz 5 (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1990), 5-15.

⁸³ Nāṣir al-Dīn 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, *Minhāj Al-Wuṣūl Ilā 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 31.

⁸⁴ Nurhayati Nurhayati, "Memahami Konsep Syariah, Fikih, Hukum Dan Ushul Fikih," *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2018): 34. : <https://doi.org/10.26618/j-hes.v2i2.1620>.

disebutkan secara eksplisit yang kemudian dapat dipahami dengan *mafhum mukhalafah* bahwa selain perempuan yang disebutkan dalam ayat tersebut pada dasarnya boleh untuk dinikahi selama tidak terdapat dalil lain yang melarangnya.

Prinsip yang sama mengandung unsur *iqtiḍā'* juga dapat dilihat dalam firman Allah pada melalui QS. Al-Maidah : 87 yang melarang orang-orang beriman mengharamkan sesuatu yang telah dihalalkan oleh Allah. Dengan kata lain, tidak dibenarkan seseorang menetapkan larangan baru yang tidak memiliki dasar dalam ketentuan syariat. jika larangan nikah antardusun dipahami sebagai bentuk pengharaman terhadap sesuatu yang secara syariat diperbolehkan, maka hal tersebut dapat dinilai melanggar prinsip *uṣūl* sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, yaitu larangan menetapkan larangan terhadap sesuatu yang telah dihalalkan oleh Allah.

Adapun pada tradisi *mbuak manten* tidak termasuk dalam kategori ajaran prinsipil (*uṣūl*) dalam Islam. Ajaran prinsipil dalam hukum perkawinan Islam telah ditetapkan secara normatif melalui *naṣ* Al-Qur'an sebagaimana dijelaskan sebelumnya, yakni terkait rukun dan syarat nikah serta larangan menikah dengan mahram karena nasab, persusuan, dan *muṣāharah*, atau keharaman sebab masa *'iddah*.⁸⁵ Dengan demikian, keabsahan akad nikah tidak bergantung pada pelaksanaan atau tidaknya tradisi *mbuak manten*.

⁸⁵ Muḥammad ibn Idris al-Shafi'i, Al-Umm, Juz 5 (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1990), 5-15.

Tradisi *mbuak manten* lebih tepat dikategorikan sebagai *furū'* sebab ia merupakan produk konstruksi sosial-budaya yang lahir dari pengalaman historis.⁸⁶ Adapun statusnya dalam negara telah diatur sebagaimana ditegaskan dalam UUD 1945 Pasal 18B Ayat (2) dan Pasal 28I Ayat (3), bahwa masyarakat hukum adat dan identitas budaya dihormati sepanjang sesuai dengan perkembangan zaman dan prinsip negara. Artinya, baik dalam perspektif fikih maupun hukum nasional, tradisi *mbuak manten* dapat diakui keberadaannya selama tidak bertentangan dengan prinsip fundamental yang lebih tinggi. Ia merupakan bentuk *'urf* (adat kebiasaan) yang berfungsi sebagai kearifan lokal untuk menjaga ketertiban dan stabilitas lingkungannya.⁸⁷

Kemudian, terdapat temuan empiris pada kasus Ibu Erma yang tidak menjalankan tradisi tersebut, tidak terdapat sanksi sosial pada masa awal pasca pernikahannya. Akan tetapi, setelah suaminya wafat akibat sakit, muncul stigma negatif sosial yang mengaitkan kematian tersebut dengan pelanggaran adat. Ini menunjukkan bahwa adanya kecenderungan menaikkan persoalan yang pada dasarnya bersifat *furū'*—bahkan lebih tepat dipahami sebagai praktik sosial atau adat—ke dalam ranah *uṣūl*, padahal persoalan yang termasuk dalam ranah *uṣūl* adalah prinsip-prinsip dasar yang bersumber dari dalil-dalil *shar'ī* yang bersifat *qaṭ'ī* atau memiliki landasan normatif yang

⁸⁶ Ibrāhīm Muhammad 'Asīrī, "Takhrij Al-Furū' 'alā Al-Uṣūl 'inda Al-Qāḍī 'Abd Al-Wahhāb Al-Mālikī Min Khilāl Sharḥihi Li-Risālat Abī Zayd Al-Qayrawānī.," *Majallat Kulliyat Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah Wa Al-'Arabiyyah Lil-Banāt Bi Al-Iskandariyyah* 40, no. 3 (2024), 1761. https://bfdajournals.ekb.eg/article_348413.html?lang=ar.

⁸⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-Ushul*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 12.

kuat dalam Al-Qur'an maupun hadis, maka sangat tidak tepat apabila stigma negatif masyarakat yang menyalahkan Ibu Erma akibat tidak mematuhi aturan adat yang tidak ada dasar hukumnya, sebab ibu Erma dalam menjalankan pernikahannya telah sesuai dengan kaidah *uṣūl* dan tidak bisa diintervensi dengan perkara *furū'*.⁸⁸

Pandangan tokoh agama memperkuat pembedaan ini. Abah Yunus secara eksplisit menegaskan bahwa secara fikih tidak terdapat larangan nikah hanya karena perbedaan dusun. Ia menempatkan hukum sahnya nikah dalam ranah prinsipil (*uṣūl*), sedangkan *mbuak manten* berada dalam ranah '*urf*' yang dapat diterima sepanjang tidak bertentangan dengan akidah dan tidak mengubah ketentuan syariat. Batas epistemologis yang ditegaskan adalah bahwa adat tidak boleh dinaikkan derajatnya menjadi penentu hidup-mati atau syarat sah pernikahan. Ketika adat diyakini memiliki kekuatan determinatif terhadap takdir, maka ia berpotensi bergeser dari *furū'* sosial menuju problem teologis.

Dengan demikian, temuan utama penelitian pada indikator ini adalah bahwa keberlanjutan tradisi *mbuak manten* bergantung pada kemampuannya untuk tetap diposisikan sebagai *furū'*, yakni praktik sosial simbolik yang bersifat fleksibel tanpa menggesernya ke wilayah *uṣūl* yang menyangkut akidah dan ketentuan normatif syariat.⁸⁹ Batasan inilah yang menjadi kunci

⁸⁸ Sahal Mahfudh, "Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qauliy Menuju Manhajiy, fiqh Sosial Upaya Pengembangan Madzhab Qauli Dan Manhaji: Pidato Penerimaan Gelar Doktor Honoris Causa Dalam Bidang Fiqh Sosial, UIN Syarif Hidayatullah, 18 Juni 2003.", 23.

⁸⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-Ushul*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 12.

dalam merumuskan sikap keagamaan yang proporsional dengan menghargai adat sebagai warisan sosial, namun tetap menjaga kemurnian prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

3. Fikih Diposisikan Sebagai Pedoman Etika Sosial yang Membimbing Masyarakat

Fikih dalam hal ini tidak berfungsi sebagai instrumen pemaksaan legal seperti hukum positif negara, melainkan sebagai kerangka nilai yang membimbing perilaku sosial agar selaras dengan prinsip tauhid, kemaslahatan, dan keadilan.⁹⁰ Analisis terhadap *mbuak manten* tidak berhenti pada pertanyaan sah atau tidak sah secara hukum, tetapi lebih jauh pada bagaimana fikih membentuk kesadaran etis masyarakat dalam merespons tradisi tersebut. Ketika alasan larangan pernikahan antardusun tetap bertahan dalam bentuk keyakinan metafisik tentang balak, meskipun tidak relevan secara hukum agama maupun negara, akan tetapi peran fikih yang berperan sebagai pedoman etika sosial, tidak dibenarkan membatalkan adat secara frontal, tetapi untuk meluruskan orientasi teologis masyarakat agar tidak memindahkan otoritas takdir dari Allah kepada konstruksi adat. Inilah fungsi fikih dalam menjaga keseimbangan antara penghormatan terhadap warisan leluhur dan penjagaan kemurnian akidah.

Secara konseptual, fikih merupakan produk ijtihad ulama dalam memahami *naş* Al-Qur'an dan hadis. Karena ia merupakan hasil penalaran

⁹⁰ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 9.

manusia terhadap teks wahyu, maka sifatnya tidak absolut, melainkan *ẓannī* dan terbuka terhadap kemungkinan perbedaan pendapat (*khilāfiyah*).⁹¹ Otoritasnya lebih banyak beroperasi pada wilayah normatif-moral, yakni membimbing kesadaran keagamaan individu dan komunitas dalam menjalankan ajaran Islam. Dalam praktiknya, fikih tidak selalu memiliki daya paksa secara struktural, termasuk dalam aspek adat dan budaya yang bersifat zonasi dan sangat bergantung pada kondisi masyarakat setempat. Kepatuhan terhadap fikih harus dibangun dari kesadaran religius dan komitmen teologis, bukan dari mekanisme pemaksaan formal yang disertai sanksi administratif negara.

Sebaliknya, hukum negara disusun dalam kerangka sistem hukum positif yang bertujuan mengatur masyarakat yang bersifat heterogen. Dalam konteks negara modern, masyarakat terdiri atas beragam latar belakang agama, budaya, dan pandangan hidup. Oleh karena itu, hukum negara menuntut adanya kepastian, keseragaman, dan keberlakuan umum bagi seluruh warga negara tanpa diskriminasi.⁹²

Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa fikih dan hukum positif memiliki orientasi dan fungsi yang berbeda. Fikih berorientasi pada pencapaian kebenaran normatif dan kemaslahatan menurut perspektif keagamaan, sementara hukum negara berorientasi pada ketertiban sosial dan

⁹¹ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 54.

⁹² Mukhlis Mukhlis and Zaini Zaini, "Fungsi Hukum Perspektif Filsafat Hukum," *Jurnal Fundamental Justice*, 2021, 87. <https://doi.org/10.30812/fundamental.v2i2.1438>.

kepastian hukum dalam ruang publik yang plural. Singkatnya, fikih cenderung fleksibel dan dialogis, sedangkan hukum negara bersifat tegas dan memaksa.⁹³

Perlu peneliti garisbawahi, dalam kerangka tradisi *mbuak manten* dan ajaran leluhur Desa Gadungan mengenai larangan menikah antardusun, adanya norma adat tersebut pada dasarnya beroperasi sebagai pedoman sosial-kultural, bukan sebagai aturan yang memiliki daya paksa yuridis. Keduanya hadir dalam bentuk arahan normatif yang membimbing perilaku masyarakat berdasarkan kesadaran kolektif dan penghormatan terhadap warisan leluhur yang secara konseptual, norma adat seperti ini dapat dikategorikan sebagai *social norm* yang memperoleh legitimasi melalui konsensus budaya, bukan melalui otoritas negara.⁹⁴ Oleh karena itu, jika terjadi perbedaan pandangan atau upaya pelurusan terhadap keyakinan yang berkembang, seperti anggapan bahwa pelanggaran adat menyebabkan balak kematian, solusi pendekatan yang relevan untuk meluruskannya adalah pendekatan fikih sebagai pedoman etika sosial. Fikih berfungsi meluruskan orientasi teologis masyarakat agar tidak terjadi penyimpangan akidah, tanpa harus melibatkan mekanisme sanksi negara. Dan inilah yang dibutuhkan masyarakat, yakni sebuah ruang penyelesaian yang berada pada ranah edukatif dan persuasif, bukan represif.

⁹³ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 61.

⁹⁴ Giulia Andrighetto and Eva Vriens, "A Research Agenda for the Study of Social Norm Change," *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 380, no. 2227 (2022): 21.

Batasan antara norma sosial dan pelanggaran hukum akan muncul ketika ajaran adat tersebut diterjemahkan dalam tindakan yang bersifat memaksa, mengancam, atau mengganggu ketenteraman pihak lain.⁹⁵ Apabila terdapat individu atau kelompok yang secara aktif menghalang-halangi pernikahan dengan cara kekerasan, intimidasi, atau tindakan melawan hukum, maka persoalan tersebut tidak lagi berada dalam ranah adat atau etika sosial, melainkan masuk ke wilayah hukum pidana umum.

Dalam hukum positif Indonesia, tindakan pemaksaan yang disertai ancaman kekerasan dapat dikualifikasikan sebagai tindak pidana berdasarkan Pasal 278 KUHP 2023, yang mengatur perbuatan memaksa orang lain secara melawan hukum dengan kekerasan atau ancaman kekerasan.⁹⁶ Demikian pula, apabila penghalang-halangan dilakukan dengan cara memasuki rumah atau pekarangan tanpa izin untuk menekan atau mengintimidasi pihak yang akan menikah, maka hal tersebut dapat dikenakan pasal berlapis: Pasal 448 ayat (1) huruf a tentang tindakan melawan hukum memaksa orang lain untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu (termasuk pernikahan) dengan kekerasan atau ancaman kekerasan dan Pasal 429 KUHP 2023 mengenai perbuatan memasuki pekarangan orang lain tanpa hak.⁹⁷

Dengan demikian, terdapat perbedaan yang jelas antara dua ranah: (1) ranah normatif-adat dan fikih, yang bersifat moral, edukatif, dan tidak

⁹⁵ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo, 2006), 75.

⁹⁶ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, Pasal 278.

⁹⁷ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, Pasal 429.

memaksa; (2) ranah hukum pidana negara, yang bersifat memaksa dan mengandung sanksi formal apabila terjadi pelanggaran terhadap ketertiban umum dan hak individu.

Interpretasi atas situasi ini menunjukkan bahwa tradisi *mbuak manten* dan larangan menikah antardusun pada dasarnya hanya sebatas persoalan lokal sebagai ekspresi budaya sepanjang dijalankan secara sukarela dan tidak melanggar hak-hak individu. Negara tidak berkepentingan untuk mengintervensi keyakinan adat yang bersifat simbolik. Namun negara berkewajiban hadir ketika terjadi tindakan koersif yang mengancam kebebasan warga untuk menikah secara sah menurut hukum.

Terdapat perbedaan yang jelas antara ranah fikih dan hukum positif:

- a. Ranah fikih, yang bersifat moral, edukatif, dan tidak memaksa;
- b. Ranah hukum pidana negara, yang bersifat memaksa dan mengandung sanksi formal apabila terjadi pelanggaran terhadap ketertiban umum dan hak individu.

Interpretasi atas situasi ini menunjukkan bahwa tradisi *mbuak manten* dan larangan menikah antardusun pada dasarnya sah sebagai ekspresi budaya sepanjang dijalankan secara sukarela dan tidak melanggar hak-hak individu. Negara tidak berkepentingan untuk mengintervensi keyakinan adat yang bersifat simbolik. Namun negara berkewajiban hadir ketika terjadi tindakan koersif yang mengancam kebebasan warga untuk menikah secara sah menurut hukum.

Demikian, relasi antara adat, fikih, dan hukum negara bersifat diferensial. Fikih berperan dalam meluruskan pemahaman keagamaan dan menjaga kemurnian akidah, sementara hukum negara berfungsi melindungi hak konstitusional warga serta menjaga ketertiban umum. Selama tradisi dijalankan dalam koridor sukarela dan tidak melahirkan tindakan melawan hukum, penyelesaiannya cukup melalui pendekatan etika sosial dan pendidikan keagamaan, tanpa perlu intervensi sanksi negara.

4. Pendekatan Pemikiran Filosofis Dalam Metodologi

a. Ontologis

Ontologi sebagai cabang filsafat yang mengkaji hakikat keberadaan, menuntut pembacaan yang lebih mendalam terhadap apa yang sesungguhnya ada di balik praktik tersebut: apakah ia sekadar kebiasaan sosial, norma genealogis, simbol budaya, atau justru bagian dari cakrawala metafisik masyarakat. Munculnya larangan pernikahan antardusun Gadungan Barat dan Dusun Templek pada mulanya berakar pada realitas sosial yang bersifat konkret, yakni kebutuhan menjaga struktur genealogis dan mencegah perkawinan antar kerabat dekat dalam keluarga besar. Pada tahap ini, keberadaan larangan memiliki dasar faktual yang rasional dalam konteks masyarakat yang masih terbatas secara demografis dan memiliki hubungan kekerabatan yang erat. Dengan demikian, hakikat awal larangan tersebut dapat dipahami sebagai mekanisme sosial preventif yang berorientasi pada perlindungan kedekatan hubungan darah. Namun,

seiring berkembangnya waktu dan semakin jauhnya hubungan genealogis antarwarga, basis rasional tersebut mengalami pergeseran. Larangan tidak lagi dipertahankan semata karena kedekatan darah, melainkan karena telah terinternalisasi sebagai norma sakral yang diyakini membawa konsekuensi metafisik apabila dilanggar.

Perubahan ini menunjukkan adanya transformasi ontologis dari realitas empiris menuju realitas simbolik-metafisik. Kepercayaan terhadap *balak* sebagai konsekuensi pelanggaran adat menandakan bahwa larangan tersebut telah bergerak dari wilayah sosial-biologis menuju wilayah kosmologis. Dalam kesadaran kolektif masyarakat, kematian salah satu pasangan setelah pernikahan antardusun tidak lagi dibaca sebagai peristiwa biologis yang berdiri sendiri, melainkan sebagai manifestasi dari pelanggaran tatanan adat yang dianggap memiliki dimensi di luar nalar manusia. Pada titik ini, tradisi tidak hanya ada sebagai aturan sosial, tetapi sebagai struktur makna yang membingkai cara masyarakat memahami realitas kehidupan dan kematian.

Kemunculan tradisi *mbuak manten* selanjutnya dapat dipahami sebagai bentuk dialektika ontologis antara norma absolut dan kebutuhan sosial aktual. Ketika larangan adat telah mengakar kuat, sementara pada saat yang sama kebutuhan untuk melangsungkan pernikahan tetap tidak dapat dihindari, masyarakat tidak menghapus larangan tersebut, melainkan mentransformasikannya ke dalam bentuk regulasi simbolik. Pemandahan

sementara calon mempelai keluar dari dusun asal bukanlah tindakan administratif semata, tetapi sebuah strategi simbolik untuk menegosiasikan keberadaan larangan tanpa sepenuhnya menegaskannya. Dengan demikian, *mbuak manten* merepresentasikan pergeseran dari ontologi larangan substantif menuju ontologi kompromi simbolik.

Perhatikan pada pengalaman individual Ibu Qonita dan Ibu Erma yang tergambar pada narasinya, terlihat bahwa tradisi berfungsi sebagai kerangka ontologis yang memproduksi rasa aman maupun rasa bersalah. Bagi pihak yang menjalankan mekanisme adat, tradisi menghadirkan apa yang dalam filsafat sosial dapat disebut sebagai keamanan ontologis, yakni perasaan terlindungi karena telah bertindak selaras dengan tatanan yang diyakini. Sebaliknya, ketika tradisi tidak dijalankan dan kemudian terjadi musibah, realitas empiris tersebut dengan mudah ditafsirkan ulang dalam kerangka adat sebagai *balak*. Menurut Augustine, ketika akal tidak mampu sepenuhnya menjelaskan realitas, manusia cenderung merujuk pada kebenaran yang lebih tinggi sebagai sumber kepastian.⁹⁸ Masyarakat Desa Gadungan hidup dalam pengalaman empiris yang memperlihatkan adanya peristiwa kematian pada setiap pasangan yang menikah antardusun yang dilarang tanpa mengikuti mekanisme adat. Akan tetapi, pada saat yang sama, mereka juga menyadari bahwa sebab kematian dapat dijelaskan melalui faktor medis, biologis, atau sebab rasional lain. Walhasil yang

⁹⁸ Augustine of Hippo, *On Free Choice of the Will*, trans. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), 81.

demikian itu disimpulkan oleh leluhur mereka menjadi hukum sebab akibat yang disangkut-pautkan dengan adat untuk mencari kebenaran yang lebih tinggi: manusia melakukan pelanggaran berupa menikahkan anggota keluarganya dengan kerabat dekat, yang kemudian menjadikan Tuhan marah, dari marah-Nya kemudian Tuhan menurunkan *balak* kematian melalui sebab rasional. Ini menunjukkan bahwa akal manusia secara implisit menyadari adanya kebenaran yang lebih tinggi yang berada di atas kemampuan rasionalnya. Di sinilah tampak bahwa tradisi bekerja bukan hanya sebagai aturan, melainkan sebagai sistem interpretatif yang membentuk pemaknaan terhadap peristiwa kehidupan.⁹⁹

Lebih jauh lagi, pandangan tokoh agama menghadirkan dimensi ontologis lain yang bersumber dari norma syariat. Dalam perspektif fikih, larangan pernikahan memiliki batas ontologis yang jelas, yakni pada relasi mahram berdasarkan nasab, persusuan, dan *muṣaharah*. Dusun sebagai kategori administratif tidak termasuk status ontologis dalam hukum Islam. Namun demikian, konsep *'urf* memungkinkan adat diakui sebagai realitas sosial yang sah selama tidak menggeser prinsip akidah dan syariat. Dengan demikian, terjadi dialektika antara ontologi adat yang memaknai dusun sebagai entitas bermakna secara kosmologis dan ontologi syariat yang menempatkan ketentuan hidup dan mati sepenuhnya dalam wilayah kehendak Ilahi. Sintesis yang ditawarkan adalah menerima *mbuak manten*

⁹⁹ Kuntowijoyo, "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu Sosial," 1991, 29.

sebagai simbol sosial yang bermaslahat, tetapi menolak pemahaman bahwa adat memiliki kekuatan determinatif atas takdir manusia.

b. Epistemologis

Persoalan larangan nikah antardusun dan kemunculan *mbuak manten* tidak dipahami sebagai kebenaran yang berdiri secara alamiah, melainkan sebagai realitas yang dibentuk, dilembagakan, dan diwariskan melalui proses sosial yang panjang. Selanjutnya, melalui pendekatan epistemologis dengan meminjam teori konstruksi sosial atas realitas Peter L. Berger, fokus analisis tidak lagi diarahkan pada benar atau salahnya tradisi secara normatif, melainkan pada bagaimana tradisi itu menjadi kenyataan yang diyakini dan ditaati.¹⁰⁰

Menurut Berger, realitas sosial terbentuk melalui tiga momen dialektis: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Ketiganya berjalan secara bersamaan dan berulang dalam membentuk dunia sosial yang tampak objektif. Jika kerangka ini diterapkan pada konteks Desa Gadungan, maka tahap pertama—eksternalisasi—dapat dilacak pada pengalaman historis masyarakat ketika terjadi kematian salah satu pasangan setelah pernikahan antarkerabat dekat. Pada fase awal pembentukan desa yang struktur genealogisnya masih sempit, pernikahan dengan kerabat dekat memang sangat mungkin terjadi. Kemudian disusul

¹⁰⁰ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), 21.

dengan adanya kematian salah satu pasangan yang selanjutnya diceritakan, ditafsirkan, dan disebarluaskan sebagai peristiwa bermakna berupa *balak*. Tindakan interpretasi mereka ke dalam dunia sosial itulah yang disebut sebagai proses eksternalisasi.¹⁰¹

Interpretasi tersebut lalu memasuki tahap objektivasi. Cerita-cerita tentang kematian pasca pernikahan antardusun tidak lagi dipahami sebagai peristiwa kebetulan yang berdiri sendiri, melainkan dibakukan menjadi pola normatif: menikahkan warga Gadungan Barat dengan Templek atau Tondomulyo dengan Kapsan akan membawa *balak*. Pada tahap ini, pengalaman partikular berubah menjadi aturan umum. Norma tersebut dilembagakan melalui otoritas tokoh adat, diwariskan dalam narasi keluarga, dan dipertegas melalui simbol-simbol seperti punden dan figur leluhur. Ketika suatu tafsir telah melewati proses objektivasi, ia tampil sebagai kenyataan yang bersifat dokmatif melalui ucapan “sudah ada sejak dulu”, bukan sebagai konstruksi historis yang dapat dipertanyakan. Larangan itu tidak lagi dipandang sebagai respons sosial atas situasi tertentu, melainkan sebagai hukum adat yang memiliki bobot sakral.

Tahap ketiga adalah internalisasi. Generasi berikutnya yang lahir dalam struktur sosial tersebut tidak mengalami langsung peristiwa awal yang melatarbelakangi larangan, tetapi mereka menerima norma itu

¹⁰¹ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, 27-28.

sebagai bagian dari dunia yang *taken for granted* (menerima begitu saja). Mereka tidak lagi menanyakan bagaimana awal mula hubungan antara pernikahan dan balak dibangun; yang ada hanyalah keyakinan bahwa “memang demikian adanya”. Dalam kerangka Berger, di sinilah realitas sosial mencapai kekuatannya, ia tampak objektif, padahal sejatinya adalah hasil konstruksi manusia sendiri.

Tradisi *mbuak manten* muncul dalam ruang dialektika tersebut. Ketika kebutuhan sosial untuk menikah tidak dapat dihindari, sementara larangan telah terinternalisasi kuat, masyarakat tidak membongkar norma yang telah terobjektivasi. Sebaliknya, mereka menciptakan mekanisme simbolik untuk menegosiasikannya. Lagi-lagi ini menunjukkan bahwa realitas sosial tidak statis, tetapi selalu berada dalam proses rekonstruksi. *Mbuak manten* adalah bentuk eksternalisasi baru yang berusaha mempertahankan objektivitas larangan sekaligus memenuhi kebutuhan sosial. Dengan memindahkan lokasi segala lokasi prosesi, masyarakat menciptakan makna baru: warga tetap bisa melangsungkan pernikahan namun, secara simbolik tidak melanggar ketentuan adat yang berlaku. Mekanisme ini memperlihatkan bahwa yang dijaga bukan hanya larangan itu sendiri, melainkan stabilitas makna kolektif yang menopangnya.

Analisis ini menjadi semakin jelas ketika melihat pengalaman Ibu Qonita dan Ibu Erma. Pada kasus Ibu Qonita, pelaksanaan *mbuak manten* menghadirkan rasa aman. Rasa aman tersebut bukan karena adanya bukti

empiris bahwa *balak* benar-benar tertolak, melainkan karena ia telah menginternalisasi norma adat sebagai realitas objektif. Ketika ia mengikuti mekanisme simbolik yang diakui masyarakat, ia merasa telah kembali berada dalam tatanan yang sah. Dalam istilah Berger, ia berhasil menyesuaikan diri dengan dunia sosial yang telah terlembaga.

Dari sini dapat ditarik kesimpulan epistemologis yang lebih mendalam, bahwa tradisi *mbuak manten* telah berhasil melewati proses objektivasi dan internalisasi sehingga menjadi bagian dari struktur kesadaran kolektif yang dapat bertahan karena telah menjadi dunia yang dapat dihuni bersama (*shared world*), bukan karena ia teruji secara rasional atau ilmiah.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan maka dapat diambil dua kesimpulan untuk menjawab rumusan masalah pada penelitian ini, yakni sebagai berikut:

1. Tradisi *mbuak manten* yang berperan sebagai instrumen integrasi sosial dalam memberikan jalan tengah bagi warga Dusun Gadungan, Templek, Tondomulyo, dan Kapasan, dalam ajarannya memiliki empat nilai-nilai kearifan lokal, di antaranya: (1) sikap kehati-hatian terhadap kemungkinan munculnya stigma, prasangka, atau ketegangan sosial apabila larangan adat dilanggar secara terbuka; (2) menjunjung tinggi musyawarah sebagai mekanisme penyelesaian ketegangan normatif yang menunjukkan bahwa masyarakat memiliki sikap kompromi yang cenderung tidak kaku terhadap norma adat; (3) penghormatan terhadap leluhur, tradisi *mbuak manten* lahir tidak untuk menghilangkan akan kepercayaan adat larangan nikah antardusun, melainkan sebagai bentuk kompromi tanpa menghapus ajaran leluhur sebelumnya; (4) serta berorientasi pada harmoni dan kemaslahatan bersama.
2. Berdasarkan keempat indikator tersebut, tradisi *mbuak manten* di Desa Gadungan dapat dipahami secara proporsional melalui pendekatan Fikih Sosial. Pertama, melalui kontekstualisasi teks-teks fikih dengan menggeser

pendekatan dari yang mulanya bersifat *qawliyy* ke *manhajiy*, menyatakan bahwa tradisi *mbuak manten* dapat dikategorikan sebagai '*urf ṣaḥīḥ*' sepanjang tidak mengandung unsur syirik atau merusak akidah, serta dipahami sebagai kearifan lokal yang berfungsi menjaga harmoni sosial dan meredam konflik terkait larangan nikah antardusun. Kedua, tradisi ini berada pada ranah *furū'*, bukan *uṣūl*, sehingga tidak memengaruhi keabsahan pernikahan dan tidak dapat diposisikan sebagai ajaran pokok agama. Ketiga, larangan menikah antardusun merupakan norma adat yang berfungsi sebagai pedoman sosial-kultural tanpa daya paksa yuridis; karena itu, fikih diposisikan sebagai pedoman etika sosial yang membimbing masyarakat secara edukatif dan persuasif dalam meluruskan keyakinan tentang *balak*, tanpa melibatkan sanksi hukum negara. Keempat, secara filosofis, realitas sosial masyarakat terbentuk melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi, di mana peristiwa empiris ditafsirkan, dilembagakan, lalu diwariskan sebagai norma sakral. Dengan demikian, *mbuak manten* hadir sebagai mekanisme simbolik-negosiatif yang memungkinkan pernikahan tetap berlangsung tanpa dianggap melanggar adat, ini menunjukkan bahwa realitas sosial tersebut bersifat dinamis dan terbuka untuk rekonstruksi.

B. Saran

1. Bagi Lembaga Adat dan Tokoh Agama

Lembaga adat Desa Gadungan beserta para agama masyarakat di Dusun Gadungan Barat, Templek, Tondomulyo, dan Kapasan disarankan

untuk terus melakukan penguatan literasi guna menegaskan bahwa tradisi ini berada pada ranah kultural (*furū'*) dan bukan penentu sah atau tidaknya pernikahan yang kemudian disosialisasikan secara berkelanjutan agar tidak terjadi pemahaman yang mengarah pada keyakinan deterministik terhadap adat. Dengan tujuan agar kemurnian prinsip tauhid tetap terjaga.

2. Bagi Peneliti Selanjutnya

Penelitian yang ada di tangan pembaca ini masih terbatas pada analisis normatif-empiris dalam perspektif fikih sosial. Oleh karena itu, penelitian lanjutan dapat diarahkan pada:

- a. Studi komparatif antara tradisi *mbuak manten* dengan tradisi serupa di daerah lain untuk melihat pola negosiasi agama dan adat dalam konteks yang lebih luas.
- b. Analisis sosiologis mendalam mengenai perubahan persepsi generasi muda terhadap tradisi ini.
- c. Pendekatan interdisipliner (antropologi hukum, sosiologi agama, dan studi *maqāṣid al-sharī'ah*) guna memperkaya pemahaman mengenai posisi adat dalam konstruksi hukum Islam di Indonesia.

3. Bagi Masyarakat Umum

Masyarakat diharapkan tetap menempatkan tradisi sebagai bagian dari kearifan lokal yang bersifat pelengkap, bukan sebagai sumber legitimasi utama dalam penentuan sahnya pernikahan. Dengan demikian, tradisi dapat

terus hidup sebagai media integrasi sosial dan pelestarian nilai-nilai luhur tanpa menggeser prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Asīrī, Ibrāhīm Muḥammad. “Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl ‘inda al-Qāḍī ‘Abd al-Wahhāb al-Mālikī (t. 422 H) min Khilāl Sharḥihi li-Risālat Abī Zayd al-Qayrawānī (t. 386 H).” *Majallat Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-‘Arabiyyah lil-Banāt bi al-Iskandariyyah* 40, no. 3 (2024).
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Minhāj al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
- Al-Fairuzabadi, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syīrāzī. *Al-Muhazab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi ‘ī*. Juz 2. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Juz 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Al-Ḥamdānī. *Risālah Nikāḥ*. Diterjemahkan oleh Agus Salim. Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- Al-Jaṣṣās, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Al-Nashr, M. Sofyan. “Pendidikan Keluarga dalam Pemikiran Sahal Mahfudh.” *Buana Gender: Jurnal Studi Gender dan Anak* 1, no. 2 (2016).
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā al-Dimasyqī. *Rawḍah al-Ṭālibīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Al-Syaibānī, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Juz 3. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998.
- Al-Syātibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt*. Juz 2. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Al-Syaikh Khalid ‘Abd al-Raḥmān. *Adab Kehidupan Berumah Tangga Sesuai Al-Qur’an dan As-Sunnah*. Darul Falah, 2019.
- Al-Ṭabarī. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Jilid 7. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Juz 7. Damaskus: Dār al-Fikr, 2014.
- Allam, Muḥammad Haidar, dan Retno Hanggarani Ninin. “Pernikahan Endogami pada Kalangan Perempuan Etnis Arab di Indonesia.” *Jurnal Kajian Ilmiah* 23, no. 3 (2023).
- Andrighetto, Giulia, dan Eva Vriens. “A Research Agenda for the Study of Social Norm Change.” *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 380, no. 2227 (2022).
- Augustine of Hippo. *On Free Choice of the Will*. Diterjemahkan oleh Thomas

- Williams. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- Bowen, John R. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Lestari, Erma Dewi. Wawancara oleh penulis. Pelaku nikah antardusun tanpa tradisi Mbuak Manten, Dusun Kapasan, 2 Februari 2026.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Haq, Husnul. “Kaidah ‘Al-‘Ādah Muḥakkamah’ dalam Tradisi Pernikahan Masyarakat Jawa.” *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (2017).
- Hasan Ayub. *Fikih Keluarga*. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2011.
- Hasbiah, Hasbiah, dan Hasnia Ahmad. “Beda Efek Pemberian Motor Relearning Program...” *Media Kesehatan Politeknik Kesehatan Makassar* 16, no. 1 (2021).
- Ibnu Kathir. *Tafsir al-Qur’an al-‘Azīm*. Jilid 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Iqsan, Moh. “Adat Ngguwak Ajang dalam Pernikahan Perspektif Teori Konstruksi Sosial.” Skripsi, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2017.
- Irawan, Roedi. *Kelainan Genetik dan Diagnosis Sindrom Down*. Surabaya: Airlangga University Press, 2021.
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Jamal Ma’mur Asmani. *Biografi Intelektual KH. Sahal Mahfudh*. Bantul: Global Press, 2017.
- Jannah, Miftachul, dan Nashih Muhammad. “Perkawinan Endogami Matrilateral Parallel Cousin dalam Perspektif Maqāṣid al-Sharī‘ah.” *Journal of Family and Sharia* 1, no. 2 (2025).
- Kasmadi. Wawancara oleh penulis. Kepala Lembaga Adat Desa Gadungan, Dusun Gadungan Barat, 2 Februari 2026.
- KBBI Online. “Arti Kata Basi.” 2024. <https://kbbi.web.id/>.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Qalam, 1978.
- Kuntowijoyo. *Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu Sosial*. 1991.
- Mahfudh, KH. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2003.
- Mahfudh, Sahal. “Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qauli menuju Manhaji.” Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2003.
- Muhammad, Abdul Kadir. *Hukum Perdata Indonesia*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.

- Muhammad ibn Idrīs al-Syāfi‘ī. *Al-Umm*. Juz 5. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1990.
- Muhammad ibn Aḥmad Ibn Juzayy al-Mālikī. *Qawānīn al-Aḥkām al-Syar‘iyyah*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2008.
- Muhammad Taufik. *Ensiklopedia Pengetahuan Al-Qur’an dan Hadis*. Jilid 6. Yogyakarta: Kamil Pustaka, 2013.
- Mukhlis, dan Zaini. “Fungsi Hukum Perspektif Filsafat Hukum.” *Jurnal Fundamental Justice* (2021).
- Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.
- Nurhayati. “Memahami Konsep Syariah...” *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 2, no. 2 (2018).
- Putri, Alya Isnaeny, Neva Tri Saharany, dan Nadia Putri Kustiono. “Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam...” *Jurnal Media Akademik* 2, no. 5 (2024).
- Qonita, Sayyidah. Wawancara oleh penulis. Pelaku tradisi Mbuak Manten, Dusun Gadungan Barat, 2 Februari 2026.
- Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.
- Ranger, Terence, dan Eric Hobsbawm. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*.
- Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974*.
- Rizem Aizid. *Selayang Pandang KH. Sahal Mahfudz*. Yogyakarta: Diva Press, 2024.
- Sahal Mahfudh. “Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qauli menuju Manhaji.” Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2003.
- Satjipto Rahardjo. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.
- Soepomo, Raden. *Bab-Bab tentang Hukum Adat*. Jakarta: Pradnya Paramita, 2007.
- Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo, 2006.
- Sugiyono. *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2020.
- T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Wahbah al-Zuhailī. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2014.
- Yunus, Muhammad. Wawancara oleh penulis. Tokoh agama Desa Gadungan, Dusun Templek, 3 Februari 2026.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Foto Pernikahan Ibu Qonita



Foto Wawancara Bersama Ibu Qonita



Foto Wawancara Bersama Ibu Erma



Foto Pernikahan Ibu Erma



Foto Replika Catatan Histori Kelahiran Desa Gadungan



Foto Bersama Abah Yunus Pasca Wawancara



Foto Bersama Bapak Kasmadi Pasca Wawancara

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Identitas Pribadi

Nama	Muham Muhammad Mubarok
NIM	240201210044
Tempat, tanggal lahir	Mojokerto, 8 Oktober 2001
Alamat	RT. 28, RW. 11, Dusun Sumpersari, Desa Pekukuhan, Kecamatan Mojosari, Kabupaten Mojokerto
Nomor HP	089653812082
Email	muhamarekmozar@gmail.com

Riwayat Pendidikan

Tahun	Instansi Pendidikan
2005-2007	TK Dharma Wanita Mojokerto
2007-2012	MI Sabilul Muttaqin Mojokerto
2012-2013	MI Wajib Belajar Mojokerto
2013-2016	MTs Amanatul Qur'an Mojokerto
2016-2019	MA Nurul Jadid Jombang
2020-2024	Strata 1 (S1) Universitas Hasyim Asy'ari Jombang
2024-2026	Strata 2 (S2) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang