

**HUKUM ADAT *HIMPUN SATEMPAP SAJARI* DALAM PERKAWINAN
MASYARAKAT MELAYU PERSPEKRIF MASLAHAH NAJMUDDIN AL-
THŪFI**

(Studi di Lembaga Payung Agung VII Koto Tebo Provinsi Jambi)

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
al-Ahwal al-Syakhsyiyah
pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim



Oleh:

M. ILHAM KHOLIQ

NIM. 240201210004

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2026

**HUKUM ADAT *HIMPUN SATEMPAP SAJARI* DALAM PERKAWINAN
MASYARAKAT MELAYU PERSPEKTIF MASLAHAH NAJMUDDIN AL-
THŪFI**

(Studi di Lembaga Payung Agung VII Koto Tebo Provinsi Jambi)

TESIS

Diajukan untuk memenuhi sebagian syarat memperoleh gelar Magister Program
Studi al-Ahwal al-Syakhsyiyah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim
Malang



Oleh:

M. ILHAM KHOLIQ

NIM. 240201210004

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2026

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : M. Ilham Kholiq

NIM : 240201210004

Program Studi : Magister al-Ahwal al-Syakhshiyyah

Institusi : Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Batu, 17 April 2026



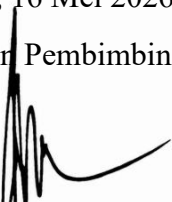
M. Ilham Kholiq

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul **Hukum Adat *Himpun Satempap Sajari* dalam Perkawinan Masyarakat Melayu Perspektif Maslahah Najmuddin Al-Thufi (Studi di Lembaga Payung Agung VII Koto Tebo Provinsi Jambi)**, Pembimbing menyatakan bahwa tesis tersebut telah memenuhi syarat ilmiah untuk diajukan dan diuji oleh majelis dewan penguji.

Batu, 16 Mei 2026

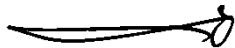
Dosen Pembimbing I



Prof. Dr. H. Roibin, M.HI.

NIP. 196812181999031002

Dosen Pembimbing II



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

NIP. 197805242009122003

Mengetahui,

Ketua Program Studi Magister al-Ahwal al-Syakhsyiyah



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

NIP. 197805242009122003

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul **Hukum Adat Himpun Satempap Sajari dalam Perkawinan Melayu Perspektif Masalahah Najmuddin al-Thufi (Studi di Lembaga Payung Agung VII Koto Kabupaten Tebo Provinsi Jambi)** ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 18 Juni 2026 dan dinyatakan lulus.

Tim Penguji:

Prof. Dr. Erfaniah Zuhriah, M.H
NIP. 197301181998032004

Dr. Nur Mahmudah, M.A
NIP. 197607032003122002

Prof. Dr. H. Roibin, M.HI
NIP. 196812181999031002

Prof. Dr. Khoirul Hidayah, M.H
NIP. 197805242009122003

(.....)
Penguji Utama

(.....)
Ketua Penguji

(.....)
Pembimbing I/Penguji

(.....)
Pembimbing II/Penguji



Malang, 24 Juni 2026
Direktur Pascasarjana

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

MOTTO

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Allah tidak menjadikan kesempitan dalam agama kalian”

(Q.S al-Hajj: 78)

لا ضرر ولا ضرار

*Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang
lain*

(H.R Ibnu Majah, No 2341)

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, Segala Puji dan Syukur penulis haturkan kepada Allah SWT yang Maha Esa. Berkat Mu'unah, Hidayah, serta Taufik-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul "*Hukum Adat Himpun Satempap Sajari dalam Perkawinan Masyarakat Melayu Perspektif Najmuddin al-Thufi (Studi di Lembaga Adat Payung Agung VII Koto Kabupaten Tebo Provinsi Jambi)*" dengan baik. Shalawat serta Salam tak henti-henti-Nya kita kirimkan kepada Nabi Muhammad SAW, beserta Istri-Istri, keluarga, dan para Sahabat beliau.

Kebanggaan dan kebahagiaan yang penulis rasakan sendiri telah menyelesaikan tesis ini setelah melalui proses yang panjang dan penuh tantangan. Tentu saja pencapaian ini bukan hasil kerja keras penulis sendiri, melainkan ada dukungan dan kontribusi dari berbagai pihak. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih dan apresiasi setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan, bimbingan, doa serta ridha selama proses penyusunan tesis ini.

1. Prof. Dr. Ilfi Nur Diana, M.Si, CAHRM, CRMP selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
2. Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd, selaku Direktur Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang atas layanan dan fasilitas yang representatif selama penulis menempuh studi di lingkungan pascasarjana.
3. Prof. Dr. Khorul Hidayah S.H, M.H. dan Dr. Jamilah, M.A. Selaku Ketua dan Sekretaris Program Studi al-Ahwal al-Syakhshiyah, atas dukungan, layanan akademik serta fasilitas yang sangat membantu dan berkesan selama proses studi.
4. Prof. Dr. H. Roibin, M.HI, selaku dosen pembimbing I, atas bimbingan, arahan, saran dan koreksi yang konstruktif dalam penyusunan tesis ini.
5. Prof. Dr. Khoirul Hidayah, S.H, M.H, selaku dosen pembimbing II, atas bimbingan, arahan, saran dan koreksi yang konstruktif dalam penyusunan tesis ini.
6. Seluruh dosen Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, khususnya di Program Studi al-Ahwal al-Syakhshiyah, atas ilmu

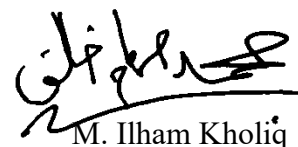
pengetahuan, pengalaman, inspirasi, wawasan yang telah diberikan kepada penulis selama masa studi.

7. Seluruh teman-teman penulis, khususnya di kelas A Magister al-Ahwal al-Syakhshiyyah, atas kebersamaan, canda tawa serta suka duka selama perjalanan studi di kelas.
8. Orang Tua penulis Bapak Surip dan Ibu Asni, Mertua penulis Bapak Kasim dan Ibu Musnar, saudara penulis Kakak Badriyah, Abang Ziqron dan Adik penulis Nafisatu Zakiyah, seluruh keluarga Besar Bani Jawahir, Bani Isnen, Bani Jusan atas dukungan, do'a, serta ridhanya. Sehingga penulis bisa kuliah dengan lancar tanpa hambatan apapun.
9. Istri tercinta Jum'atul Hijjah, atas cinta, ridha, dukungan, doanya kepada penulis, sehingga penyusunan tesis ini dapat diselesaikan. Anak penulis, Muhammad Jindan al-Faqih, terima kasih nak sudah hadir di tengah kesibukan baba, Jindan secara tidak langsung menjadi penyemangat baba.

Penulis hanya dapat menyampaikan terima kasih dan apresiasi setinggi-tingginya, serta doa tulus agar segala amal kebaikan, keberkahan dunia dan akhirat diberikan Allah SWT dengan sebaik-baik pemberian. Maka dari itu, penulis harap kritik dan saran dari para pembaca demi penyempurnaan karya tulis di masa akan datang.

Batu, 13 Mei 2026

Penulis,



M. Ilham Kholiq

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN)

Maulana Malik Ibrahim Malang menggunakan model *Library of congress (LC)*

Amerika Serikat sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
أ	,	ط	t
ب	B	ظ	ʔ
ت	T	ع	'
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	h	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sh	ء	'
ص	ʔ	ي	Y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti *ā*, *ī* dan *ū*. (أ, إ, و). Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti *layyinah*, *lawwāmah*. Kata yang berakhiran tā’ marbūṭah dan berfungsi sebagai sifat atau *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai *muḍāf* ditransliterasikan dengan “at

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM	ii
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	iii
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS	v
MOTTO	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
DAFTAR ISI	x
DAFTAR TABEL	xii
DAFTAR GAMBAR	xiii
DAFTAR LAMPIRAN	xiv
ABSTRAK	xv
ABSTRACT	xvi
مستخلص البحث	xvii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	9
E. Penelitian Terdahulu	9
F. Definisi Operasional	16
BAB II KAJIAN TEORI	18
A. Sistem Perkawinan Dalam Islam dan Hukum Positif Indonesia	18
B. Kedudukan Ayah Angkat dan Saudara Angkat dalam Islam	27
C. Sistem Perkawinan Adat di Indonesia	30
D. Hukum Adat	31
E. Masalah	33
F. Kerangka Berpikir	64
BAB III METODE PENELITIAN	65
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	65
B. Sumber Data	66
C. Teknik Pengumpulan Data	68
D. Pengolahan dan Analisis Data	69

E. Keabsahan Data	72
BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN	73
A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian	73
B. Hukum Adat <i>Himpun Satempap Sajari</i>	79
1. Filosofi dan Praktik Himpun Satempap Sajari.....	79
2. Filosofi Tujuan Adat <i>Himpun Satempap Sajari</i> Dalam Membangun Komitmen Serta Ketahanan Keluarga.....	93
C. Implementasi Adat <i>Himpun Satempap Sajari</i>	105
1. Implementasi Adat dalam Kehidupan Masyarakat.....	105
2. Implementasi Adat himpun Satempap Sajari dalam Membangun Komitmen Serta Ketahanan Keluarga	113
D. Relevansi Sanksi Sosial Dan Beban Ekonomi Dalam Adat <i>Himpun Satempap Sajari</i> Bagi Ketahanan Keluarga Perspektif Masalahah Najmuddin <i>Al-Thufi</i> . 118	
1. Sanksi Sosial Dan Beban Ekonomi Dalam Kehidupan Masyarakat	118
2. Relevansi Sanksi Sosial dan Beban Ekonomi dalam Adat Himpun Satempap Sajari Perspektif Masalahah Najmuddin al-Thufi.....	126
BAB V PENUTUP	140
A. Kesimpulan.....	140
B. Saran	142
C. Rekomendasi	143
DAFTAR PUSTAKA.....	145
LAMPIRAN- LAMPIRAN.....	150
BIOGRAFI PENULIS	157

DAFTAR TABEL

Tabel 1 1 Kajian Penelitian Terdahulu	15
Tabel 2 1 Daftar Informan	68
Tabel 4 1 Struktur Lembaga	77
Tabel 4 2 Filosofi Tujuan	90
Tabel 4 3 Faktor Utama dalam Implementasi dalam adat	110
Tabel 4 4 Bentuk Sanksi Sosial	125
Tabel 4 5 Aspek Beban Ekonomi	126

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2 1 Kerangka Berpikir	64
Gambar 2 2 Peta Desa Muaro Tabun.....	75

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1 1 Instrumen Wawancara Penelitian.....	150
Lampiran 1 2 Surat Penelitian.....	151
Lampiran 1 3 Dokumentasi Penelitian	152
Lampiran 1 4 Himpunan Keputusan Adat	153

ABSTRAK

M. Iham Kholiq, NIM 240201210004. Tesis, 2026: **Hukum Adat Himpun Satempap Sajari dalam Perkawinan Masyarakat Melayu Perspektif Masalah Najmuddin al-Thufi (Studi di Lembaga Payung Agung VII Koto Kabupaten Tebo Provinsi Jambi)** Program Studi Magister al-Ahwal Al-Syakhshiyyah, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Pembimbing: 1. Prof. Dr. H. Roibin, M.HI. 2. Prof. Dr. Khoirul Hidayah, S.H, M.H

Kata Kunci: Himpun Satempap Sajari, Hukum Adat, Masalah Najmuddin al-Thufi

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh keberadaan adat *Himpun Satempap Sajari* dalam masyarakat Melayu Jambi Khususnya di Lembaga Payung Agung VII Koto Kabupaten Tebo yang tetap dipertahankan di tengah arus modernisasi dan perubahan ekonomi masyarakat. Adat tersebut merupakan rangkaian ritual pra dan pasca perkawinan yang mengandung nilai kebersamaan, solidaritas sosial, dan tanggung jawab sosial dalam kehidupan masyarakat adat. Penelitian ini bertujuan untuk menjawab tiga rumusan masalah, yaitu: (1) filosofi tujuan adat *Himpun Satempap Sajari* dalam membangun komitmen dan ketahanan keluarga Melayu, (2) implementasi adat *Himpun Satempap Sajari* di tengah perubahan ekonomi masyarakat, dan (3) relevansi sanksi sosial dan beban ekonomi dalam adat *Himpun Satempap Sajari* bagi ketahanan keluarga perspektif Masalah Najmuddin al-Thufi.

Penelitian ini merupakan penelitian empiris (*field research*) dengan pendekatan Deskriptif Kualitatif. Data penelitian terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer diperoleh melalui wawancara dengan tokoh adat, tokoh agama, dan masyarakat, sedangkan data sekunder diperoleh dari buku, jurnal, dan dokumen pendukung lainnya. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui wawancara dan dokumentasi, kemudian dianalisis menggunakan teori masalah Najmuddin al-Thufi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) adat *Himpun Satempap Sajari* memiliki filosofi etos komunal dan moral sosial yang berfungsi memperkuat komitmen perkawinan, solidaritas sosial, dan ketahanan keluarga; (2) implementasi adat tetap dipertahankan meskipun mengalami penyesuaian akibat perubahan kondisi ekonomi masyarakat tanpa menghilangkan nilai budaya yang terkandung di dalamnya; dan (3) sanksi sosial serta beban ekonomi dalam adat memiliki tujuan menjaga keteraturan sosial dan marwah adat, namun pelaksanaannya perlu mempertimbangkan prinsip kemaslahatan agar tidak menimbulkan mudarat terhadap ketahanan ekonomi dan psikologis keluarga.

Penelitian ini memberikan implikasi teoretik bahwa adat dan hukum Islam dapat berjalan harmonis melalui pendekatan kemaslahatan yang adaptif terhadap perubahan sosial masyarakat.

ABSTRACT

M. Iham Kholiq, Student ID 240201210004. Thesis, 2026: **Customary Law Customary Law of the Satempap Sajari Community in Malay Marriage: A Perspective of Maslahah Najmuddin al-Thufi (A Study at the Payung Agung VII Koto Institution in Tebo Regency, Jambi Province)** Master's Program in al-Ahwal Al-Syakhshiyyah, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Supervisor: 1. Prof. Dr. H. Roibin, M.HI. 2. Prof. Dr. Khoirul Hidayah, S.H, M.H

Keyword: Customary Law, Himpun Satempap Sajari, the Maslahah of Najmuddin al-Thufi

This study is motivated by the continued existence of the Himpun Satempap Sajari custom among the Malay community in Jambi, which has been preserved amidst the tide of modernization and economic changes in society. This custom consists of a series of pre- and post-marriage rituals that embody the values of togetherness, social solidarity, and social responsibility in the life of the indigenous community. This study aims to address three research questions, namely: (1) the philosophical purpose of the Himpun Satempap Sajari custom in fostering commitment and resilience within Malay families, (2) the implementation of the Himpun Satempap Sajari custom amidst societal economic changes, and (3) the relevance of social sanctions and economic burdens within the Himpun Satempap Sajari custom for family resilience from the perspective of Maslahah Najmuddin al-Thufi.

This study is an empirical study (field research) using a descriptive qualitative approach. The research data consists of primary and secondary data. Primary data was obtained through interviews with traditional leaders, religious leaders, and the community, while secondary data was obtained from books, journals, and other supporting documents. Data collection was conducted through interviews and documentation, then analyzed using Najmuddin al-Thufi's maslahah theory.

The research findings indicate that: (1) the Himpun Satempap Sajari custom embodies a philosophy of communal ethos and social morality that serves to strengthen marital commitment, social solidarity, and family resilience; (2) the implementation of the custom is maintained despite adjustments due to changes in the community's economic conditions without eliminating the cultural values it contains; and (3) social sanctions and economic burdens within the custom aim to maintain social order and the dignity of the custom, but their implementation must consider the principle of public interest to avoid causing harm to the economic and psychological resilience of families.

This study provides theoretical implications that customary law and Islamic law can coexist harmoniously through a public interest approach that is adaptive to changes in society.

مستخلص البحث

م. إلهام خالق، رقم الطالب ٢٤٠٢٠١٢١٠٠٠٤. رسالة الماجستير، ٢٠٢٦: القانون العرفي لمجتمع ساتيمباب ساجاري في الزواج الماليزي منظور مصلحة نجم الدين الطوفي (دراسة في مؤسسة بايونغ أغونغ السابعة كوتو في مقاطعة تيبو، محافظة جامبي) قسم الماجستير في الأحوال الشخصية، جامعة الإسلام الوطنية مولانا مالك إبراهيم مالانج.

الإشراف: ١. الاستاذ د. ريبين، الماجستير : ٢. الاستاذ د. خير الهداية، الماجستير.

كلمة الافتتاحية: المصلحة لنجم الدين الطوفي، القانون العرفي، هيمبون ساتيمباب ساجاري. تستند هذه الدراسة إلى وجود تقاليد «هيمبون ساتيمباب ساجاري» في مجتمع الملايو بجامبي، والتي لا تزال محفوظة في خضم موجة التحديث والتغيرات الاقتصادية التي يشهدها المجتمع. وتشكل هذه التقاليد سلسلة من الطقوس التي تسبق الزواج وتليه، والتي تنطوي على قيم التآلف والتضامن الاجتماعي والمسؤولية الاجتماعية في حياة المجتمع التقليدي. يهدف هذا البحث إلى الإجابة على ثلاث صيغ للمشكلة، وهي: (١) فلسفة أهداف تقليد «هيمبون ساتيمباب ساجاري» في بناء التزام الأسرة الملايوية ومرونتها، (٢) تطبيق تقليد «هيمبون ساتيمباب ساجاري» في خضم التغيرات الاقتصادية للمجتمع، و(٣) أهمية العقوبات الاجتماعية والأعباء الاقتصادية في تقليد «هيمبون ساتيمباب ساجاري» بالنسبة لاستقرار الأسرة من منظور «المصلحة» عند نجم الدين الطوفي.

تعد هذه الدراسة بحثاً تجريبياً (بحث ميداني) يعتمد على المنهج الوصفي النوعي. تم الحصول على البيانات الأولية من خلال مقابلات مع شخصيات تقليدية ودينية وأفراد المجتمع، بينما تم الحصول على البيانات الثانوية من الكتب والمجلات والوثائق الداعمة الأخرى. تم جمع البيانات من خلال المقابلات والتوثيق، ثم تم تحليلها باستخدام نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي.

أظهرت نتائج البحث ما يلي: (١) تتميز عادات «هيمبون ساتيمباب ساجاري» بفلسفة قائمة على الروح الجماعية والأخلاق الاجتماعية، والتي تعمل على تعزيز الالتزام بالزواج والتضامن الاجتماعي واستقرار الأسرة؛ (٢) لا يزال تطبيق العرف قائماً على الرغم من تعرضه للتعديل نتيجة للتغيرات في الظروف الاقتصادية للمجتمع دون إزالة القيم الثقافية التي ينطوي عليها؛ و (٣) تهدف العقوبات الاجتماعية والأعباء الاقتصادية في العرف إلى الحفاظ على النظام الاجتماعي وكرامة العرف، ولكن يجب أن يأخذ تطبيقه في الاعتبار مبدأ المصلحة العامة حتى لا يسبب ضرراً لسلامة الأسرة الاقتصادية والنفسية.

تقدم هذه الدراسة استنتاجات نظرية مفادها أن العادات والقوانين الإسلامية يمكن أن تفسر في وئام من خلال نهج المصلحة العامة الذي يتكيف مع التغيرات الاجتماعية في المجتمع.

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Perkawinan dalam kosmologi masyarakat Melayu kontemporer bukan sekadar transaksi keperdataan atau pemenuhan kebutuhan biologis, melainkan sebuah peristiwa sakral yang menyatukan dimensi teologis dan sosiologis secara integral. Dalam horizon antropologis, pernikahan dipahami sebagai ritus peralihan (*rite of passage*) yang mentransformasikan status individu dari fase liminal menuju fase integratif dalam struktur sosial. Dalam konteks Melayu, transformasi ini tidak berlangsung secara individualistik, tetapi melalui legitimasi kolektif keluarga besar dan komunitas adat.¹ Oleh karena itu, pernikahan tidak hanya memproduksi relasi suami-istri, melainkan juga memperluas jaringan kekerabatan, mempertebal solidaritas komunal, serta mereproduksi nilai-nilai moral yang diwariskan lintas generasi.

Secara sosiologis, tradisi ini memiliki fungsi laten sebagai mekanisme penguatan komitmen (*commitment reinforcement mechanism*). Sebagaimana disampaikan oleh Datuk Hanafiyah, Ketua Lembaga Adat Melayu setempat, prosesi yang panjang dan kompleks bukan sekadar seremoni, melainkan ujian kesiapan bagi calon mempelai. Kompleksitas ritual membangun apa yang dapat disebut sebagai jarak sakral antara masa

¹ Ahmad Fauzi, "Ritual Marriage and Social Integration in Contemporary Malay Society," *Jurnal Sosiologi Nusantara*, 2022.

lajang dan masa berkeluarga. Dengan demikian, perceraian tidak lagi dipahami sebagai persoalan privat semata, melainkan sebagai peristiwa yang menyentuh marwah kolektif.

Di tengah arus modernitas dan globalisasi yang cenderung mereduksi ritual menjadi simbol seremonial belaka, masyarakat Melayu tetap mempertahankan pilar tradisi yang dikenal sebagai *Himpun Satempap Sajari*. Tradisi ini merupakan rangkaian ritual pra dan pasca pernikahan yang bersifat wajib secara kultural dan merepresentasikan kolektivitas keluarga besar. Nilai simbolik ini memperlihatkan bahwa adat bukan sekadar tata cara, tetapi sistem makna (*system of meaning*) yang membentuk habitus sosial masyarakatnya.

Namun demikian, dinamika sosial dan ketidakpastian ekonomi global telah memunculkan ketegangan antara idealitas adat dan realitas finansial. Data dan kajian mutakhir menunjukkan bahwa beban ekonomi rumah tangga muda di Indonesia meningkat signifikan akibat inflasi, ketidakstabilan pendapatan, dan perubahan struktur pekerjaan.² Dalam konteks ini, rangkaian *Himpun Satempap Sajari* yang menuntut pembiayaan besar mulai dari logistik, konsumsi, hingga perlengkapan adat berpotensi berubah dari instrumen solidaritas menjadi beban struktural. Fenomena pemiskinan struktural pada pasangan baru yang memulai pernikahan

² Badan Pusat Statistik, *Analisis Sosial Ekonomi Indonesia Pasca Pandemi*, Jakarta: BPS, 2023.

dengan utang konsumtif menjadi problem nyata yang memerlukan refleksi kritis.³

Dalam perspektif Islam, tujuan pernikahan adalah mencapai sakinah, mawaddah, dan rahmah, serta menjaga lima prinsip dasar *maqasid al-shariah*, termasuk *hifz al-maal* (perlindungan harta). Literatur fikih kontemporer menegaskan bahwa stabilitas ekonomi merupakan fondasi penting dalam ketahanan keluarga modern.⁴ Islam menekankan prinsip *taysir* (kemudahan) dan melarang *israf* (berlebih-lebihan), sehingga setiap praktik budaya yang berpotensi menimbulkan mudarat ekonomi perlu dievaluasi secara proporsional.⁵

Masalah sosiologis yang lebih kompleks muncul dalam bentuk sanksi sosial yang kaku. Penelitian-penelitian terkini tentang eksklusi sosial di komunitas tradisional menunjukkan bahwa stigma budaya dapat berfungsi sebagai bentuk kekerasan simbolik (*symbolic violence*).⁶

Salah satu tradisi yang masih dipertahankan oleh masyarakat adat Melayu dalam proses perkawinan adalah *Himpun Satempap Sajari*. Tradisi ini merupakan serangkaian tahapan adat yang dilaksanakan sebelum perkawinan dan melibatkan berbagai unsur masyarakat, seperti tokoh adat, pegawai syarak, tokoh agama, tokoh masyarakat, serta keluarga kedua belah pihak. Bagi masyarakat adat Melayu, *Himpun Satempap Sajari* tidak

³ R. Hidayat, "Utang Konsumtif dan Pernikahan Muda," *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan*, 2022.

⁴ M. Iqbal, "Maqasid al-Shariah and Family Economic Stability," *Al-Ahkam: Journal of Islamic Law*, 2022.

⁵ Wahbah Zuhaili (edisi terjemahan terbaru), *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, revisi cet. 2021.

⁶ Laila Hasanah, "Social Exclusion in Traditional Communities," *Jurnal Antropologi Indonesia*, 2021.

sekadar dipahami sebagai rangkaian seremoni perkawinan, melainkan sebagai media untuk membangun kesepahaman, memperkuat hubungan kekerabatan, dan meneguhkan komitmen antara kedua keluarga yang akan dipersatukan melalui perkawinan. Oleh karena itu, keberadaannya dipandang memiliki fungsi sosial yang penting dalam mempersiapkan terbentuknya keluarga yang harmonis dan berketahanan.

Menariknya, di tengah arus modernisasi dan perubahan sosial yang semakin pesat, *Himpun Satempap Sajari* masih tetap dipertahankan oleh masyarakat adat Melayu. Kondisi ini menunjukkan bahwa tradisi tersebut memiliki nilai filosofis yang diyakini relevan dengan kehidupan masyarakat. Melalui berbagai tahapan yang dilaksanakan, adat ini tidak hanya mengatur tata cara perkawinan, tetapi juga mengandung pesan moral mengenai tanggung jawab, musyawarah, penghormatan terhadap keluarga, serta pentingnya dukungan sosial dalam membangun kehidupan rumah tangga. Nilai-nilai tersebut menunjukkan bahwa *Himpun Satempap Sajari* tidak hanya berfungsi sebagai warisan budaya, tetapi juga sebagai instrumen sosial yang berorientasi pada pembentukan komitmen dan ketahanan keluarga.

Dalam perspektif masyarakat adat Melayu, keluarga yang kokoh tidak hanya dibangun oleh hubungan antara suami dan istri, tetapi juga oleh keterlibatan keluarga besar dan lingkungan sosial yang memberikan dukungan moral maupun sosial. Melalui *Himpun Satempap Sajari*, kedua keluarga dipertemukan dalam suatu mekanisme adat yang memungkinkan terjalinnya komunikasi, musyawarah, dan kesepakatan bersama sebelum

perkawinan dilangsungkan. Dengan demikian, adat ini diyakini berperan dalam memperkuat ikatan sosial dan membangun modal sosial yang dapat mendukung keberlangsungan rumah tangga pasangan yang menikah.

Meskipun demikian, pelaksanaan Himpun Satempap Sajari pada masa kini menghadapi berbagai tantangan, terutama yang berkaitan dengan perubahan kondisi ekonomi masyarakat. Pelaksanaan adat memerlukan sejumlah persiapan yang tidak sedikit, baik dalam bentuk penyediaan perlengkapan adat, pelaksanaan pertemuan adat, maupun penyelenggaraan kegiatan yang melibatkan masyarakat. Bagi sebagian kalangan, kondisi tersebut dipandang sebagai bentuk penghormatan terhadap adat dan investasi sosial bagi kehidupan rumah tangga. Namun bagi sebagian masyarakat lainnya, khususnya yang memiliki keterbatasan ekonomi, pelaksanaan adat sering kali dianggap sebagai beban yang cukup berat. Perbedaan pandangan ini menunjukkan adanya dinamika dalam implementasi *Himpun Satempap Sajari* di tengah perubahan sosial dan ekonomi masyarakat kontemporer.

Selain persoalan ekonomi, pelaksanaan Himpun Satempap Sajari juga berkaitan dengan keberadaan sanksi sosial yang hidup dalam masyarakat adat. Masyarakat yang tidak melaksanakan atau mengabaikan ketentuan adat tertentu sering kali memperoleh penilaian negatif dari lingkungan sosialnya. Sanksi tersebut dapat berupa teguran, berkurangnya pengakuan sosial, hingga munculnya pandangan bahwa keluarga yang bersangkutan kurang menghormati nilai-nilai adat yang berlaku. Di satu sisi, sanksi sosial tersebut dipandang sebagai mekanisme kontrol sosial untuk

menjaga keberlangsungan adat dan memperkuat solidaritas masyarakat. Akan tetapi, di sisi lain, keberadaan sanksi sosial dan tuntutan ekonomi dalam pelaksanaan adat juga berpotensi menimbulkan tekanan bagi keluarga yang memiliki keterbatasan sumber daya.

Fenomena tersebut menarik untuk dikaji lebih lanjut karena menunjukkan adanya hubungan antara nilai-nilai adat, tuntutan ekonomi, sanksi sosial, serta tujuan pembentukan keluarga yang harmonis dan berketahanan. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah seluruh unsur dalam pelaksanaan *Himpun Satempap Sajari* masih relevan dengan tujuan membangun ketahanan keluarga di tengah perubahan kondisi masyarakat saat ini. Di samping itu, penting pula untuk mengkaji sejauh mana filosofi yang terkandung dalam adat tersebut masih dipahami dan dijadikan pedoman oleh masyarakat dalam membangun komitmen keluarga.

Penelitian mengenai perkawinan masyarakat melayu telah dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya. Namun sebagian besar penelitian masih berfokus pada aspek sejarah, bentuk pelaksanaan, dan nilai budaya yang terkandung di dalamnya. Kajian yang secara khusus mengkaji filosofi *Himpun Satempap Sajari* dalam membangun komitmen dan ketahanan keluarga, implementasinya di tengah perubahan kondisi ekonomi masyarakat, serta relevansi sanksi sosial dan beban ekonomi yang menyertainya masih relatif terbatas. Demikian pula kajian yang menganalisis tradisi tersebut menggunakan perspektif *Maslahah Najmuddin al-Thufi* belum banyak ditemukan dalam penelitian terdahulu.

Pemikiran Najmuddin al-Thufi menjadi relevan digunakan dalam penelitian ini karena menempatkan kemaslahatan sebagai pertimbangan utama dalam persoalan muamalah dan kehidupan sosial masyarakat. Perspektif ini dapat digunakan untuk menilai sejauh mana Himpun Satempap Sajari mampu menghadirkan kemaslahatan bagi pembentukan komitmen dan ketahanan keluarga, serta bagaimana kedudukan sanksi sosial dan beban ekonomi yang melekat dalam pelaksanaan adat tersebut. Melalui perspektif ini, dapat dianalisis apakah unsur-unsur yang terdapat dalam Himpun Satempap Sajari masih sejalan dengan tujuan kemaslahatan keluarga atau memerlukan penyesuaian sesuai dengan perkembangan kondisi masyarakat.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini difokuskan pada kajian mengenai filosofi tujuan adat Himpun Satempap Sajari dalam membangun komitmen dan ketahanan keluarga Melayu, implementasinya di tengah perubahan kondisi ekonomi masyarakat, serta relevansi sanksi sosial dan beban ekonomi dalam adat tersebut terhadap ketahanan keluarga berdasarkan perspektif Masalah Najmuddin al-Thufi. Penelitian ini penting dilakukan untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai fungsi substantif Himpun Satempap Sajari serta relevansinya dalam menjawab kebutuhan masyarakat adat Melayu di era modern.

Di sinilah relevansi teori Masalah yang dikembangkan oleh Najmuddin *Al-Thufi* menjadi signifikan. *Al-Thufi* menawarkan paradigma progresif bahwa dalam ranah muamalah dan adat, kemaslahatan manusia harus menjadi pertimbangan utama dalam penetapan hukum. Ia berpendapat

bahwa apabila terjadi pertentangan antara teks umum atau praktik sosial dengan kemaslahahan yang nyata, maka kemaslahahan tersebut dapat diprioritaskan melalui mekanisme *takhshish* (spesifikasi).⁷

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini menghasilkan tiga rumusan masalah sebagai berikut:

1. Apa filosofi tujuan adat *Himpun Satempap Sajari* dalam membangun komitmen serta ketahanan keluarga Melayu?
2. Bagaimana implementasi adat *Himpun Satempap Sajari* di tengah perubahan kondisi ekonomi masyarakat?
3. Bagaimana relevansi sanksi sosial dan beban ekonomi dalam adat *Himpun Satempap Sajari* bagi ketahanan keluarga perspektif Masalah Najmuddin *Al-Thufi*?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk menganalisis dan mendeskripsikan filosofi serta fungsi sosiologis adat *Himpun Satempap Sajari*.
2. Untuk mengevaluasi dinamika implementasi adat *Himpun Satempap Sajari* terhadap kondisi ekonomi masyarakat.
3. Untuk merumuskan perspektif Masalah Najmuddin *Al-Thufi* terhadap praktik sanksi sosial dan beban ekonomi adat.

⁷ Abdul Karim, "Reaktualisasi Pemikiran Najmuddin *Al-Thufi* tentang Masalah," *Jurnal Ushul Fiqh Kontemporer*, 2024.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran dalam pengembangan kajian hukum Islam dan hukum adat, khususnya terkait konsep *maslahah mursalah* dalam menilai penerapan dan sanksi hukum adat perkawinan masyarakat adat Melayu.

2. Manfaat Praktis

- a. Bagi masyarakat adat Melayu VII Koto, penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan refleksi dan pertimbangan dalam penerapan hukum adat *Himpun Satempap Sajari* agar tetap relevan, adil, dan membawa kemaslahahan.
- b. Bagi Lembaga Adat Payung Agung VII Koto, hasil penelitian ini dapat dijadikan rujukan dalam upaya pelestarian, penegakan, serta evaluasi sanksi adat agar selaras dengan nilai-nilai kemaslahahan.
- c. Bagi peneliti selanjutnya, penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi dan bahan perbandingan untuk kajian yang berkaitan dengan hukum adat, perkawinan, dan *maslahah mursalah*.

E. Penelitian Terdahulu

1. Penelitian oleh Muharir, Hanafi, dan Soehadha (2025) yang berjudul *Reciprocity and the Values of Maqasid Sharia in Strengthening Agricultural Economics*.⁸ Metode penelitian yang digunakan ialah

⁸ Muharir Muharir, Syafiq Mahmadah Hanafi, and Moh Soehadha, "Reciprocity and the Values of Maqasid Sharia among Muslim Transmigrant Farmers from Java in Strengthening Agricultural

penelitian kualitatif dengan pendekatan sosiologis-ekonomi. Studi ini mengindikasikan bahwa praktik budaya berbasis timbal balik (reciprocity), termasuk dalam peristiwa sosial seperti pernikahan, berfungsi sebagai modal sosial yang memperkuat ketahanan ekonomi komunitas. Dengan pendekatan maqasid al-shariah, penelitian ini menunjukkan bahwa nilai kolektivitas mampu menjaga keseimbangan ekonomi, namun belum secara spesifik mengkaji beban ekonomi dalam ritual pernikahan adat.

2. Penelitian oleh Ariga, Tanjung, dan Siregar (2025) yang berjudul *Division of Inherited Wealth in Customary Marriages in Gayo Lues Regency*.⁹ Metode yang digunakan ialah penelitian yuridis empiris dengan pendekatan hukum Islam. Studi ini menunjukkan bahwa praktik perkawinan adat memiliki implikasi langsung terhadap distribusi ekonomi keluarga. Dengan menggunakan teori maqasid al-shariah, penelitian ini menegaskan pentingnya keadilan dalam distribusi harta, namun belum membahas tekanan sosial dalam pelaksanaan adat pernikahan.
3. Penelitian oleh Sapriadi, Hannani, dan Fikri (2025) yang berjudul *The Controversy of Unregistered Marriage Trends from the Perspective of*

Economics,” *Journal of Islamic Economics Lariba* 11, no. 2 (2025): 879–912, <https://doi.org/10.20885/jielariba.vol11.iss2.art9>.

⁹ Ramadhan Ariga, Dhiauddin Tanjung, and Ramadhan Syahmedi Siregar, “Division of Inherited Wealth in Customary Marriages in Gayo Lues Regency: An Analysis from the Perspective of the Compilation of Islamic Law,” *Indonesian Interdisciplinary Journal of Sharia Economics (IJSE)* 8, no. 2 SE-Articles (February 17, 2025), <https://doi.org/10.31538/ijse.v8i2.6528>.

Maqasid.¹⁰ Metode penelitian yang digunakan ialah penelitian kualitatif dengan pendekatan normatif-sosiologis. Studi ini menunjukkan bahwa faktor ekonomi menjadi salah satu penyebab praktik pernikahan tidak tercatat. Dalam perspektif maqasid, kondisi ini dianggap mengancam perlindungan keluarga (*hifz al-nasl*), namun penelitian ini belum mengaitkan langsung dengan beban adat pernikahan.

4. Penelitian oleh Nasution (2024) yang berjudul *The Convergence of Customary Law and Islamic Law*.¹¹ Metode yang digunakan ialah pendekatan antropologi hukum. Studi ini mengindikasikan bahwa adat dan hukum Islam saling berinteraksi dalam praktik pernikahan masyarakat Indonesia. Hasil penelitian menunjukkan bahwa adat memiliki legitimasi kuat dalam struktur sosial, tetapi tidak membahas dampak ekonomi dari praktik adat tersebut.
5. Penelitian oleh Zubaidah (2025) yang berjudul *Understanding the Decline in Marriage Rates in Indonesia: a Maqashid Asy-Syari'ah Analysis Using Jasser Auda's Systems Theory*.¹² Metode penelitian yang digunakan ialah pendekatan normatif dengan analisis maqasid. Studi ini menunjukkan bahwa biaya pernikahan dan tekanan ekonomi menjadi

¹⁰ Sapriadi Sapriadi, Hannani Hannani, and Fikri Fikri, "The Controversy of Unregistered Marriage Trends from the Perspective of Maqa'sid Mukhallaf: Preventing Underage Marriage in Wajo Regency," *Al-Adalah: Jurnal Hukum Dan Politik Islam* 10, no. 2 SE- (July 31, 2025): 367–82, <https://doi.org/10.30863/ajmpi.v10i2.9035>.

¹¹ Ulfa Ramadhani Nasution, "The Convergence of Customary Law and Islamic Law: Adoption and Inheritance Rights of Adopted Children in Batak Angkola," *Al-Hukama': The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 14, no. 2 SE-Articles (December 31, 2024): 261–89, <https://doi.org/10.15642/alhukama.2024.14.2.261-289>.

¹² Dwi Arini Zubaidah, "Understanding the Decline in Marriage Rates in Indonesia : A Maqashid Asy-Syari ' Ah Analysis Using Jasser Auda ' s Systems Theory," *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 03, no. 01 (2025): 1–16.

faktor penurunan angka pernikahan di Indonesia. Dalam perspektif maqasid, kondisi ini bertentangan dengan tujuan menjaga keturunan (hifz al-nasl). Namun penelitian ini belum mengaitkan secara spesifik dengan adat Melayu. Penelitian oleh Akhtar dan Manjoo (2024) yang berjudul *Matrimonial Property in Islamic Law*.¹³ Metode yang digunakan ialah pendekatan komparatif hukum Islam. Studi ini menunjukkan bahwa sistem harta dalam pernikahan di Indonesia merupakan hasil sintesis antara adat dan hukum Islam. Namun penelitian ini belum menyentuh aspek sanksi sosial dalam praktik adat pernikahan.

6. Penelitian oleh Muslimin (2025) yang berjudul *Community-Based Tourism and Cultural Practices*.¹⁴ Metode penelitian yang digunakan ialah pendekatan kualitatif antropologis. Studi ini menemukan bahwa tradisi pernikahan adat masih menjadi bagian penting dalam identitas budaya masyarakat. Namun penelitian ini lebih fokus pada aspek pariwisata budaya dan belum menelaah implikasi ekonomi bagi pasangan.
7. Penelitian oleh Sulfinadia, Roszi, dan Puspita (2025) yang berjudul *The Phenomenon Marriage is Scary: Causal Factors and Efforts Faced by*

¹³ Rajnaara C. Akhtar and Faizal Ahmad Manjoo, "Matrimonial Property in Islamic Law," *Research Handbook on Family Property and the Law*, no. Routledge 2016 (2024): 77–91, <https://doi.org/10.4337/9781802204681.00012>.

¹⁴ Muslimin et al., "Contemporary Approaches to Halal and Sustainable Eco-Tourism: A Study of Community-Based Tourism in Ganoang and Puncak Mas," *MILRev: Metro Islamic Law Review* 4, no. 2 (2025): 761–96, <https://doi.org/10.32332/milrev.v4i2.10120>.

Muslim Communities in Indonesia.¹⁵ Metode penelitian yang digunakan ialah penelitian kualitatif dengan pendekatan sosiologis. Studi ini mengindikasikan bahwa tingginya biaya pernikahan dan tuntutan adat menjadi salah satu faktor utama ketakutan generasi muda terhadap pernikahan. Selain itu, ditemukan adanya tekanan sosial berupa stigma ketika tidak mampu memenuhi standar adat. Penelitian ini relevan karena menunjukkan adanya keterkaitan antara beban ekonomi dan sanksi sosial dalam praktik pernikahan.

8. Penelitian oleh Yuliatin, Effendi, dan Sibawaihi (2025) yang berjudul *Tradisi Hitung Waris dalam Walimatul ‘Ursy Masyarakat Melayu Jambi*.¹⁶ Metode penelitian yang digunakan ialah penelitian kualitatif dengan pendekatan antropologi hukum. Studi ini menunjukkan bahwa praktik walimatul ‘ursy dalam masyarakat Melayu Jambi mengandung sistem distribusi ekonomi berbasis solidaritas (semacam “buwuh”), yang berfungsi sebagai mekanisme sosial untuk meringankan biaya pernikahan. Namun demikian, penelitian ini belum mengkaji potensi tekanan sosial dalam praktik tersebut.
9. Penelitian oleh Muzainah, Hafidzi, dan Al-Amruzi (2025) yang berjudul *Integrating Religious and Customary Financial Obligations in*

¹⁵ Hamda Sulfinadia et al., “The Phenomenon Marriage Is Scary: Causal Factors and Efforts Faced by Muslim Communities in Indonesia,” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 1 SE-Articles (April 30, 2025): 355–77, <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.12414>.

¹⁶ Yuliatin Yuliatin et al., “Reciprocity and Debt in Marriage Traditions in Jambi: An Inheritance Calculation Analysis from The Perspective of Maqāṣid Al-Sharī‘Ah,” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 1 SE-Articles (April 27, 2025): 154–71, <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.11127>.

Banjarese Marriages.¹⁷ Metode penelitian yang digunakan ialah pendekatan normatif dan historis. Studi ini mengindikasikan bahwa dalam tradisi pernikahan masyarakat Melayu-Banjar terdapat kewajiban finansial adat seperti *balanja nikah* yang menjadi bagian dari struktur sosial. Penelitian ini menunjukkan bahwa kewajiban tersebut berfungsi menjaga kehormatan sosial, tetapi juga berpotensi menjadi beban ekonomi bagi pihak keluarga.

10. Penelitian oleh Syarif (2025) yang berjudul *Antar Pakatan and the Reproduction of Social Solidarity: A Cultural Strategy for Addressing the Economic Burden of Customary Marriage in the Sambas Malay Community*.¹⁸ Metode penelitian yang digunakan ialah pendekatan sosiologis-kultural. Studi ini menunjukkan bahwa masyarakat Melayu Sambas mengembangkan mekanisme kolektif (*antar pakatan*) untuk mengurangi beban biaya pernikahan. Penelitian ini penting karena menunjukkan bahwa adat dapat direkonstruksi untuk tujuan kemaslahahan ekonomi, namun belum dianalisis dalam perspektif teori masalah secara mendalam.

¹⁷ Gusti Muzainah, Anwar Hafidzi, and M. Fahmi Al-Amruzi, "Integrating Religious and Customary Financial Obligations in Banjarese Marriages: Muhammad Arsyad Al-Banjari's Islamic Legal Thought on *Balanja Al-Nikāh*," *Journal of Islamic Law* 6, no. 2 (2025): 358–76, <https://doi.org/10.24260/jil.v6i2.4888>.

¹⁸ Muhammad Syarif and Khamim, "*Antar Pakatan and the Reproduction of Social Solidarity: A Cultural Strategy for Addressing the Economic Burden of Customary Marriage in the Sambas Malay Community*," *Indonesian Journal of Sharia and Socio-Legal Studies* 1, no. 1 (2025): 94–110, <https://doi.org/10.24260/ijssls.1.1.12>.

Tabel 1 1 Kajian Penelitian Terdahulu

NO	Peneliti & Tahun	Persamaan	Perbedaan
1	Muharrir, Hanafi & Soehadha (2025)	Sama-sama membahas pernikahan sebagai fenomena sosial dan ekonomi	Tidak fokus pada adat Melayu spesifik dan tidak membahas sanksi sosial
2	Ariga, Tanjung, & Siregar (2025)	Sama-sama menggunakan perspektif maqasid dan adat	Fokus pada warisan, bukan beban ekonomi atau ritual pernikahan
3	Sapriadi, Hannani, & Fikri (2025)	Sama-sama membahas dampak sosial ekonomi pernikahan	Tidak membahas adat Melayu dan ritual budaya
4	Nasution (2024)	sama-sama melihat adat sebagai bagian dari sistem sosial	Tidak membahas aspek ekonomi dan sanksi sosial
5	Zubaidah (2025)	Sama-sama membahas ekonomi dan maqasid	Tidak membahas adat dan sanksi sosial budaya
6	Muslimin (2025)	Sama-sama membahas adat sebagai praktik sosial	Tidak fokus pada pernikahan dan tidak membahas ekonomi
7	Sulfinadia, Roszi, & Puspita (2025)	Sama-sama membahas beban ekonomi dan tekanan sosial	Tidak spesifik pada adat Melayu tertentu
8	Yuliatin, Effendi, & Sibawaihi (2025)	Sama-sama membahas adat Melayu dan ekonomi	Tidak mengkaji sanksi sosial dan tekanan budaya
9	Muzainah, Hafidzi, & Al-Amruzi (2025)	Sama-sama membahas adat dan beban ekonomi	Tidak menggunakan teori masalah <i>Al-Thufi</i> dan tidak fokus pada dampak sosial

10	Syarif (2025)	Sama-sama membahas adat Melayu dan solusi terhadap beban ekonomi pernikahan	Fokus pada solusi kolektif, belum mengkaji sanksi sosial dan belum menggunakan perspektif <i>Al-Thufi</i>
----	---------------	---	---

F. Definisi Operasional

1. Hukum Adat

Hukum adat adalah seperangkat norma atau aturan tidak tertulis yang hidup dan berkembang dalam masyarakat serta dipatuhi sebagai pedoman dalam kehidupan sosial, termasuk dalam praktik perkawinan. Hukum adat memiliki kekuatan mengikat karena diakui sebagai *living law* dalam masyarakat.¹⁹

2. *Himpun Satempap Sajari*

Himpun Satempap Sajari merupakan serangkaian tahapan adat yang wajib dilaksanakan oleh keluarga calon mempelai laki-laki dan perempuan dalam proses perkawinan masyarakat adat. Pelaksanaannya melibatkan berbagai unsur masyarakat, antara lain tokoh adat, tokoh agama, tokoh masyarakat, pegawai syarak, serta aparatur pemerintahan desa yang berperan dalam memastikan terlaksananya ketentuan adat, norma keagamaan, dan nilai-nilai sosial yang berlaku dalam masyarakat. Apabila terdapat tahapan yang tidak dilaksanakan atau diabaikan, pihak yang bersangkutan dapat dikenakan sanksi sosial dan sanksi adat tertentu yang berimplikasi pada beban ekonomi bagi keluarga yang melanggar ketentuan adat tersebut.

¹⁹ Perspektif Urf et al., “Yogyakarta 2024,” 2024.

3. Perkawinan

Perkawinan adalah ikatan lahir dan batin antara laki-laki dan perempuan sebagai suami istri yang bertujuan membentuk keluarga yang harmonis, serta memiliki dimensi sosial dan budaya dalam masyarakat.

4. Masyarakat Melayu

Masyarakat Melayu adalah kelompok masyarakat yang memiliki sistem nilai dan adat istiadat yang kuat, di mana adat menjadi pedoman utama dalam kehidupan sosial, termasuk dalam pelaksanaan perkawinan. Prinsip yang dikenal adalah “adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah”.²⁰

5. Maslahah

Maslahah adalah segala bentuk kemanfaatan yang bertujuan menjaga dan melindungi kepentingan manusia, baik dalam aspek agama, jiwa, akal, keturunan, maupun harta. Konsep ini menjadi dasar dalam penetapan hukum Islam.²¹

6. Maslahah Najmuddin *al-Thufi*

Maslahah menurut Najmuddin *Al-Thufi* adalah konsep yang menempatkan kemaslahatan sebagai pertimbangan utama dalam penetapan hukum, bahkan dapat didahulukan atas dalil teks (nash)

²⁰ Syukri Albani Nasution, *HUKUM PERKAWINAN MUSLIM*, ed. irfan fahmi (Jakarta: kencana, 2019).

²¹ Syawaludin Syawaludin, Malik Ibrahim, and Amelia Amelia, “Kemaslahatan Berciyay: Studi Etnografis Pada Adat Pernikahan Di Tanjung Harapan,” *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum* 23, no. 1 SE-Articles (June 4, 2025): 1–15, <https://doi.org/10.32694/qst.v23i1.5131>.

dalam perkara muamalah dan sosial selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar agama. Pendekatan ini memungkinkan evaluasi terhadap praktik adat berdasarkan manfaat dan mudaratnya.²²

G. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasan dalam penelitian ini terstruktur dan mudah dipahami dengan baik, maka penulis menyusun penelitian ini dalam lima bagian, dimana setiap bagiannya terdiri dari beberapa sub bab, adapun sistematikanya adalah sebagai berikut:

Bab 1 (Pendahuluan): Bab ini akan membahas pada konteks penelitian sebagai sebuah gambaran awal dalam menemukan permasalahan dan langkah awal peneliti dalam menentukan gambaran penelitian serta tahapan apa saja yang akan ditempuh peneliti dalam membahas pemecahan masalah.

Bab II (Kajian Pustaka): Bab ini menguraikan secara teoritis mengenai hukum adat *Himpun Satempap Sajari* dalam perkawinan masyarakat adat Melayu serta konsep perkawinan dalam hukum Islam, yang mencakup pengertian, dasar hukum, dan ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengannya. Selanjutnya, bab ini membahas teori *maslahah mursalah* menurut para ulama ushul fiqh, khususnya pandangan Najmuddin At Thufi, sebagai landasan analisis dalam penelitian ini. Pada bagian akhir disajikan kerangka berpikir yang digunakan untuk menjelaskan keterkaitan

²² Zulfa Hudiyan, "Kontribusi Maslahah Al-Thufi Dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Era Kontemporer," *Teraju* 1, no. 02 (2019): 45–58, <https://doi.org/10.35961/teraju.v1i02.45>.

antara hukum adat *Himpun Satempap Sajari*, implikasi pelanggaran adat, dan prinsip kemaslahatan dalam perspektif hukum Islam.

Bab III (Metodologi Penelitian): Menjelaskan metode penelitian yang digunakan dalam penelitian yang akan dilakukan. Metode penelitian terdiri dari jenis penelitian, pendekatan penelitian, lokasi penelitian, jenis dan sumber data, teknik pengumpulan data, dan pengolahan dan analisis data dan keabsahan data.

Bab IV (Paparan Data dan Analisis Data): Menjelaskan mengenai data yang didapatkan selama penelitian berlangsung, baik dalam proses mengamati, wawancara, dan dokumentasi yang didapatkan ketika penelitian. Kemudian data-data penelitian tersebut akan dianalisis sebagaimana mestinya dengan menggunakan teori masalah mursalah.

Bab V (Penutup): Bagian ini menjelaskan kesimpulan, implikasi teori, dan refleksi teori dari hasil penelitian yang telah dilakukan, serta mengemukakan saran untuk peneliti selanjutnya.

BAB II KAJIAN TEORI

A. Sistem Perkawinan Dalam Islam dan Hukum Positif Indonesia

1. Prinsip Perkawinan

Makna perkawinan adalah mengumpulkan.²³ Yaitu mengumpulkan dua insan yang semula terpisah dan berdiri sendiri menjadi satu. Perkawinan merupakan terjemahan dari kata bahasa arab nakaha dan zawaja. Sedangkan menurut makna istilah para ahli mendefinisikan perkawinan ke berbagai variasi. Menurut Abu Zahrah,²⁴

إِنَّهُ عَقْدٌ يُفِيدُ جِلَّ الْعِشْرَةِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ، وَتَعَاوُنُهُمَا، وَيُجِلُّ مَا لِكُلَيْهِمَا مِنْ
حُقُوقٍ، وَمَا عَلَيْهِمَا مِنْ وَاجِبَاتٍ

“Sesungguhnya (perkawinan) adalah suatu akad yang memberikan kebolehan hidup bersama antara laki-laki dan perempuan, serta kerja sama di antara keduanya, dan menghalalkan apa yang menjadi hak bagi masing-masing serta kewajiban yang harus dipenuhi oleh keduanya.”

Perkawinan adalah suatu akad yang menghalalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan, sehingga keduanya dapat saling bekerja sama dalam melaksanakan hak serta kewajiban masing-masing.

Menurut Hanafi,²⁵ perkawinan dipahami sebagai suatu akad yang memberikan hak kepemilikan bagi seseorang untuk memperoleh kenikmatan secara sengaja, yaitu kehalalan bagi seorang laki-laki untuk menikmati hubungan dengan seorang perempuan.

²³ Wahbah Zuhaili, *al fiqh al Islami wa Adillatuhu*, (Jakarta:Gema Insani,2011), 39

²⁴ Muhammad Abu Zahrah, *al Ahwal al Syakhsiyyah*, (Mesir:Daar al Fikr wa al Araby, 1369), 19

²⁵ Wahbah az Zuhaili,*al Fiqh al Islami Waadilatuhu*, (Jakarta; Gema Insani, 2011), 39

Sementara itu, dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, perkawinan didefinisikan sebagai ikatan lahir dan batin antara seorang laki-laki dan perempuan sebagai suami istri, dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.²⁶

Adapun menurut Kompilasi Hukum Islam, perkawinan adalah akad yang sangat kuat (*mitsaqan ghaliz*) dalam rangka menaati perintah Allah SWT, yang pelaksanaannya bernilai ibadah. Perkawinan dinyatakan sah apabila dilakukan sesuai hukum Islam serta dicatatkan, sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974.²⁷

Dari sudut pandang Sosiologi masyarakat Indonesia, perkawinan merupakan sarana untuk menyatukan dua kelompok keluarga besar yang sebelumnya tidak saling mengenal. Melalui perkawinan, kedua keluarga tersebut menjadi saling terhubung dan menjalin hubungan kekerabatan.

Rumah tangga yang terbentuk dari perkawinan menempatkan laki-laki sebagai suami dan perempuan sebagai istri sebagai pasangan yang setara, yang mencerminkan adanya kesejajaran dan kemitraan.

²⁶ Undang-Undang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 1 dan 4

²⁷ Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), Bab II Pasal 2, dijelaskan bahwa pengertian perkawinan sejalan dengan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an, khususnya pada Surat Ar-Rum ayat 21. Selanjutnya, pada Pasal 5 ditegaskan bahwa setiap perkawinan wajib dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang No. 22 Tahun 1946 juncto Undang-Undang No. 32 Tahun 1954. Kemudian, pada Pasal 6 dijelaskan bahwa perkawinan yang dilakukan di luar ketentuan tersebut atau tidak dicatatkan tidak memiliki kekuatan hukum.

Keduanya diharapkan saling tolong-menolong dalam berbagai aspek kehidupan. Prinsip ini juga ditegaskan oleh Allah SWT dalam firman-Nya dalam Al-Qur'an.²⁸

أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوا هُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ۚ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan istri-istri kamu; mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi janganlah kamu campuri mereka ketika kamu beri'tikaf dalam masjid. Itulah ketentuan-ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.” “Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan istri-istri kamu; mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi janganlah kamu campuri mereka ketika kamu beri'tikaf dalam masjid. Itulah ketentuan-ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya.

²⁸ Al Qur'an Surah al Baqarah ayat 187

Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.”

Sementara itu, dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), perkawinan disebut sebagai *mitsaqan ghalizan* (akad yang sangat kuat), yang menunjukkan bahwa ikatan perkawinan memiliki nilai sakral dan tidak boleh dipermainkan. Oleh karena itu, perkawinan dalam Islam diposisikan sebagai ibadah yang memiliki konsekuensi hukum duniawi dan ukhrawi sekaligus.²⁹

2. Rukun Perkawinan

Rukun perkawinan merupakan unsur pokok yang harus ada agar suatu perkawinan dianggap sah menurut hukum Islam. Rukun ini terdiri dari calon suami, calon istri, wali, dua orang saksi, serta ijab dan qabul. Kelima unsur ini bersifat fundamental dan tidak dapat ditinggalkan, karena keberadaannya menentukan validitas akad nikah.³⁰

Calon suami dan istri harus memenuhi syarat tertentu seperti beragama Islam, tidak dalam keadaan terlarang untuk menikah, dan memiliki kemampuan untuk menjalankan kehidupan rumah tangga. Kehadiran kedua mempelai dalam akad menunjukkan adanya kesepakatan dan kerelaan yang menjadi dasar terbentuknya ikatan perkawinan.

Wali memiliki peran penting terutama dalam perkawinan perempuan. Dalam pandangan mayoritas ulama, keberadaan wali adalah

²⁹ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 2

³⁰ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, Jilid 9, hlm. 45.

syarat sah pernikahan. Wali bertindak sebagai pihak yang mewakili kepentingan perempuan untuk memastikan bahwa pernikahan berlangsung secara sah dan sesuai dengan ketentuan syariat.

Selain itu, saksi berfungsi sebagai penguat legalitas dan transparansi akad nikah. Dengan adanya saksi, perkawinan tidak hanya sah secara agama tetapi juga memiliki legitimasi sosial. Ijab dan qabul sebagai inti akad menjadi simbol kesepakatan formal antara kedua belah pihak yang mengikat secara hukum.

3. Syarat Perkawinan

Syarat perkawinan merupakan ketentuan yang harus dipenuhi untuk menyempurnakan rukun nikah. Syarat ini mencakup tidak adanya hubungan mahram, adanya persetujuan kedua mempelai, serta tidak berada dalam masa iddah. Syarat-syarat ini bertujuan untuk menjaga kemurnian hubungan perkawinan dan menghindari konflik hukum maupun moral.³¹

Persetujuan kedua mempelai menjadi syarat penting yang menunjukkan bahwa perkawinan tidak boleh dilakukan dengan paksaan. Dalam Islam, kebebasan memilih pasangan merupakan hak individu yang harus dihormati. Hal ini juga sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan dalam hukum Islam.

Dalam konteks hukum positif Indonesia, syarat tambahan berupa pencatatan perkawinan menjadi sangat penting. Pencatatan ini berfungsi sebagai bukti legal yang memberikan perlindungan hukum bagi suami,

³¹ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 59.

istri, dan anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Tanpa pencatatan, banyak hak hukum yang dapat terabaikan.³²

Dengan demikian, syarat perkawinan tidak hanya berfungsi sebagai pelengkap rukun, tetapi juga sebagai mekanisme perlindungan terhadap hak-hak individu dalam keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa Islam dan hukum negara memiliki tujuan yang sama, yaitu menciptakan ketertiban dan keadilan dalam kehidupan rumah tangga.

4. Tujuan Perkawinan

Tujuan utama perkawinan dalam Islam adalah membentuk keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah. Konsep ini mencerminkan adanya ketenangan, cinta, dan kasih sayang dalam kehidupan rumah tangga. Perkawinan bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan biologis, tetapi juga untuk mencapai kebahagiaan spiritual.³³

Selain itu, perkawinan bertujuan untuk menjaga kehormatan manusia dari perbuatan zina. Dengan adanya ikatan yang sah, hubungan antara laki-laki dan perempuan menjadi teratur dan sesuai dengan norma agama. Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan memiliki fungsi preventif dalam menjaga moral masyarakat.

Perkawinan juga berfungsi sebagai sarana melanjutkan keturunan. Anak yang lahir dari perkawinan yang sah memiliki status hukum yang jelas dan mendapatkan perlindungan dari orang tua serta negara. Oleh karena

³² Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 2 ayat (2).

³³ Al-Qur'an, QS. Ar-Rum: 21.

itu, perkawinan menjadi institusi penting dalam menjaga keberlangsungan generasi.

Lebih jauh, perkawinan merupakan bentuk ibadah kepada Allah. Setiap aktivitas dalam rumah tangga yang dilakukan dengan niat yang benar akan bernilai pahala. Dengan demikian, perkawinan tidak hanya berdimensi duniawi, tetapi juga memiliki nilai ukhrawi yang tinggi.

5. Mahar

Mahar merupakan hak istri yang wajib diberikan oleh suami sebagai bentuk penghormatan dan kesungguhan dalam perkawinan. Mahar tidak hanya memiliki nilai material, tetapi juga simbol komitmen dan tanggung jawab suami terhadap istrinya.³⁴

Bentuk mahar sangat fleksibel, dapat berupa uang, barang, atau manfaat tertentu seperti mengajarkan ilmu. Islam tidak menentukan batas minimum atau maksimum mahar, namun menganjurkan agar tidak memberatkan pihak laki-laki. Hal ini menunjukkan prinsip kemudahan dalam syariat Islam.

Mahar juga memiliki implikasi hukum, karena menjadi hak penuh istri yang tidak boleh diambil kembali tanpa kerelaannya. Dalam hal terjadi perceraian, mahar tetap menjadi milik istri sebagai bentuk perlindungan terhadap haknya.

³⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 12

Dengan demikian, mahar bukan sekadar formalitas, melainkan bagian penting dalam struktur perkawinan yang menunjukkan penghormatan terhadap perempuan dan keadilan dalam hubungan suami istri.

6. Hukum Perkawinan

Hukum melaksanakan perkawinan dalam Islam bersifat dinamis dan dapat berubah sesuai dengan kondisi individu. Dalam situasi tertentu, menikah dapat menjadi wajib, misalnya ketika seseorang khawatir terjerumus ke dalam perbuatan zina. Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan memiliki fungsi protektif terhadap moral individu.³⁵

Dalam kondisi normal, hukum menikah adalah sunnah, terutama bagi mereka yang mampu secara fisik dan finansial. Namun, jika seseorang belum siap secara mental atau ekonomi, maka hukum menikah bisa menjadi makruh. Ini menunjukkan bahwa Islam mempertimbangkan kesiapan individu dalam menjalani kehidupan rumah tangga. Sebaliknya, menikah dapat menjadi haram jika seseorang berpotensi menzalimi pasangannya, misalnya karena tidak mampu memberikan nafkah atau memiliki niat buruk. Hal ini menegaskan bahwa perkawinan harus didasarkan pada tanggung jawab, bukan sekadar keinginan.

Dengan demikian, hukum perkawinan dalam Islam bersifat fleksibel dan kontekstual, menyesuaikan dengan kondisi individu untuk mencapai kemaslahatan yang optimal.

³⁵ Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 15.

7. Akad Nikah

Akad nikah merupakan inti dari perkawinan yang mengikat hubungan antara suami dan istri secara sah. Akad ini dilakukan melalui ijab dan qabul yang diucapkan secara jelas dan tidak terputus. Kejelasan lafaz menjadi syarat penting agar tidak menimbulkan keraguan dalam keabsahan akad.³⁶

Ijab diucapkan oleh wali atau wakilnya sebagai bentuk penyerahan perempuan kepada calon suami. Sedangkan qabul diucapkan oleh mempelai pria sebagai bentuk penerimaan. Proses ini mencerminkan adanya kesepakatan dan kerelaan kedua belah pihak. Akad nikah juga harus disaksikan oleh dua orang saksi sebagai bentuk legitimasi sosial. Dengan adanya saksi, perkawinan tidak hanya sah secara agama tetapi juga diakui dalam masyarakat.

Akad nikah memiliki makna simbolis yang mendalam, yaitu peralihan tanggung jawab dari wali kepada suami. Oleh karena itu, akad nikah menjadi momen penting yang menentukan sah tidaknya sebuah perkawinan.

8. Wali dan Saksi Nikah

Wali merupakan salah satu rukun penting dalam perkawinan, khususnya bagi perempuan. Wali bertugas menikahkan perempuan dan memastikan bahwa perkawinan berlangsung sesuai dengan syariat.

³⁶ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, hlm. 50.

Urutan wali dimulai dari ayah, kakek, saudara laki-laki, hingga wali hakim jika tidak ada wali nasab.³⁷

Peran wali tidak hanya formal, tetapi juga sebagai pelindung kepentingan perempuan. Wali memastikan bahwa calon suami memiliki kelayakan untuk menikah dan mampu menjalankan tanggung jawabnya. Saksi dalam perkawinan berfungsi sebagai penguat keabsahan akad. Minimal dua orang saksi laki-laki yang adil harus hadir dalam akad nikah. Saksi menjadi bukti bahwa perkawinan dilakukan secara terbuka dan tidak disembunyikan.

Dengan adanya wali dan saksi, perkawinan memiliki legitimasi ganda, yaitu secara agama dan sosial. Hal ini penting untuk menjaga ketertiban dan kejelasan status hukum dalam masyarakat.

B. Kedudukan Ayah Angkat dan Saudara Angkat dalam Islam

Dalam perspektif hukum Islam, pengangkatan anak (*tabannī*) diperbolehkan selama tidak mengubah identitas nasab anak kepada orang tua kandungnya. Islam sangat menganjurkan pemeliharaan dan pengasuhan anak sebagai bentuk tanggung jawab sosial dan manifestasi nilai kasih sayang antarsesama manusia.³⁸ Akan tetapi, syariat Islam menegaskan bahwa hubungan anak angkat dengan keluarga angkat tidak sama dengan hubungan biologis yang lahir melalui nasab. Ketentuan ini didasarkan pada firman Allah Swt. dalam Surah Al-Ahzab ayat 4–5:

³⁷ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 20–23.

³⁸ Sukardi, “Adopsi Anak Dalam Hukum Islam,” *Jurnal Studi Gender Dan Anak* 5, no. 2 (2018): 173–94.

“Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua hati dalam rongganya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataan di mulutmu saja. Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar). Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang adil di sisi Allah.” (QS. Al-Ahzab: 4–5).³⁹

Ayat tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak menghapus identitas asal seorang anak meskipun ia diasuh oleh keluarga lain. Oleh karena itu, ayah angkat dalam Islam tidak memiliki kedudukan hukum yang sama dengan ayah kandung. Hubungan antara anak angkat dan ayah angkat tidak secara otomatis menimbulkan status mahram. Apabila anak angkat perempuan telah mencapai usia baligh, maka berlaku ketentuan syariat mengenai aurat, larangan khalwat, serta batasan interaksi sebagaimana hubungan antara laki-laki dan perempuan non-mahram.³⁹ Selain itu, ayah angkat juga tidak memiliki hak menjadi wali nikah bagi anak angkat perempuan karena perwalian dalam perkawinan harus berdasarkan hubungan nasab yang sah menurut syariat.⁴⁰

³⁹ NuOnline, Hukum Anak Angkat Mencium Orang Tua angkatnya dalam Islam, 2023 https://nu.or.id/syariah/hukum-anak-angkat-mencium-orang-tua-angkatnya-dalam-islam-2he0n?utm_source=chatgpt.com

⁴⁰ Safar Alim, “Kedudukan Anak Angkat Dalam Kajian Hukum Islam Di Indonesia,” *Itiqadiah: Jurnal Hukum Dan Ilmu-Ilmu Kesyariahan* 2, no. 2 (2025): 113–27, <https://doi.org/10.63424/itiqadiah.v2i2.381>.

Dalam aspek kewarisan, hubungan pengangkatan anak tidak menyebabkan adanya hak waris antara anak angkat dan orang tua angkat. Hukum waris Islam menetapkan bahwa hak kewarisan didasarkan pada hubungan darah, hubungan perkawinan, atau wala'. Meskipun demikian, Islam tetap memberikan ruang untuk memberikan harta melalui hibah maupun wasiat kepada anak angkat sesuai ketentuan syariat, seperti batas maksimal sepertiga dari total harta melalui wasiat.

Ketentuan yang sama juga berlaku terhadap saudara angkat. Saudara angkat tidak termasuk mahram apabila tidak terdapat hubungan nasab, persusuan (*radha'ah*), ataupun hubungan perkawinan.⁴¹ Oleh sebab itu, interaksi antara saudara angkat tetap mengikuti ketentuan syariat antara laki-laki dan perempuan non-mahram. Bahkan, dalam hukum Islam, pernikahan antara saudara angkat diperbolehkan karena tidak terdapat hubungan biologis yang mengharamkan pernikahan tersebut.

Walaupun demikian, Islam memberikan solusi agar hubungan anak angkat dengan keluarga angkat dapat menjadi mahram, yaitu melalui persusuan (*radha'ah*). Ketentuan ini didasarkan pada hadis Nabi Muhammad saw.:

“Diharamkan karena persusuan apa yang diharamkan karena nasab.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Apabila seorang bayi disusui oleh ibu angkat sesuai syarat yang ditentukan syariat, maka terbentuk hubungan mahram sebagaimana hubungan keluarga

⁴¹ M.A, Misnan, “Problematika Anak Angkat Dalam Perspektif Hukum Islam,” *TAQNIN: Jurnal Syariah Dan Hukum* 2, no. 02 (2020).

kandung. Dengan demikian, konsep pengangkatan anak dalam Islam menunjukkan keseimbangan antara perlindungan sosial terhadap anak dan penjagaan kejelasan garis keturunan (*hifz al-nasab*) sebagai salah satu tujuan utama syariat Islam.⁴²

C. Sistem Perkawinan Adat di Indonesia

Sistem perkawinan di Indonesia sangat beragam karena dipengaruhi oleh adat istiadat yang berbeda di setiap daerah. Secara umum, terdapat tiga bentuk utama, yaitu patrilineal, matrilineal, dan bilateral. Sistem ini menentukan pola hubungan keluarga, tempat tinggal, dan sistem kewarisan.⁴³

Dalam sistem patrilineal, garis keturunan ditarik dari pihak ayah, sehingga kedudukan laki-laki lebih dominan. Sebaliknya, dalam sistem matrilineal, garis keturunan berasal dari pihak ibu, sehingga perempuan memiliki peran yang lebih besar dalam keluarga.

Sistem bilateral mengakui kedua garis keturunan secara seimbang. Dalam sistem ini, suami dan istri memiliki kedudukan yang relatif sama, dan anak memiliki hubungan dengan kedua belah pihak keluarga.

Keberagaman sistem perkawinan adat menunjukkan bahwa hukum keluarga di Indonesia tidak hanya dipengaruhi oleh agama, tetapi juga oleh budaya lokal. Hal ini mencerminkan pluralitas hukum yang menjadi ciri khas masyarakat Indonesia.

⁴² Muhammad Abduh Tuasikal, “Karena Persusuan Menjadi Mahram dan Solusi Anak Angkat” Rumasyo.com, 1 Juli 2020, diakses 27 April 2026.

⁴³ Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1990), hlm. 44.

D. Hukum Adat

1. Definisi Hukum Adat

Hukum adat merupakan seperangkat norma atau aturan yang lahir dari kebiasaan dan adat istiadat masyarakat yang berkembang secara terus-menerus. Dalam artikel *Eksistensi Hukum Adat dalam Tata Hukum Indonesia*, dijelaskan bahwa hukum adat adalah aturan yang muncul dari kebiasaan masyarakat, tidak tertulis, namun tetap dihormati dan dipatuhi karena memiliki akibat hukum.

Hukum adat juga dapat dipahami sebagai hukum yang hidup (*living law*), karena keberadaannya bergantung pada praktik dan pengakuan masyarakat. Ia terbentuk dari kebiasaan yang dilakukan berulang-ulang hingga menjadi adat, dan ketika adat tersebut memiliki kekuatan mengikat, maka berkembang menjadi hukum adat. Dengan demikian, hukum adat merupakan refleksi dari nilai keadilan dan budaya masyarakat yang bersangkutan.

2. Karakteristik Hukum Adat

Hukum adat memiliki sejumlah ciri khas yang membedakannya dari sistem hukum modern. Pertama, hukum adat pada umumnya tidak tertulis, melainkan hidup dalam praktik masyarakat dan diwariskan secara turun-temurun. Hal ini ditegaskan bahwa hukum adat merupakan hukum asli Indonesia yang tidak dikodifikasi, tetapi tetap memiliki kekuatan mengikat.⁴⁴

⁴⁴ Siregar, F.A. *Ciri hukum adat dan karakteristiknya*. Jurnal Al-Maqasid.

Kedua, hukum adat bersifat dinamis dan fleksibel, artinya ia selalu berkembang mengikuti perubahan sosial masyarakat. Perubahan ini terjadi karena hukum adat berakar dari kebiasaan yang terus hidup dan menyesuaikan diri dengan kebutuhan masyarakat.⁴⁵

Ketiga, hukum adat memiliki karakter komunal dan berbasis budaya, di mana kepentingan bersama lebih diutamakan daripada kepentingan individu. Nilai-nilai adat, moral, dan kepercayaan masyarakat sangat mempengaruhi isi dan penerapan hukum adat. Selain itu, hukum adat juga bersifat konkret dan kasuistik, yaitu lebih menitikberatkan pada penyelesaian kasus nyata dibandingkan aturan abstrak. Dalam praktiknya, hukum adat sering disesuaikan dengan kondisi sosial yang dihadapi masyarakat.

Karakteristik lainnya adalah adanya keterkaitan dengan nilai keadilan sosial dan rasa kebutuhan masyarakat, sehingga kepatuhan terhadap hukum adat lebih didasarkan pada kesadaran kolektif daripada paksaan formal.

3. Fungsi Hukum Adat

Hukum adat memiliki fungsi yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat. Pertama, hukum adat berfungsi sebagai alat pengatur kehidupan sosial, yaitu memberikan pedoman perilaku agar tercipta

⁴⁵ Abubakar, L. *Revitalisasi hukum adat sebagai sumber hukum*. Jurnal Dinamika Hukum.

keteraturan dalam masyarakat. Fungsi ini menjadikan hukum adat sebagai dasar norma dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁶

Kedua, hukum adat berfungsi sebagai alat pengendalian sosial, karena setiap pelanggaran terhadap norma adat akan dikenai sanksi yang bertujuan memulihkan keseimbangan sosial. Dalam konteks ini, hukum adat berperan menjaga stabilitas dan harmoni masyarakat.⁴⁷

Ketiga, hukum adat memiliki fungsi sebagai sarana penyelesaian sengketa, di mana konflik diselesaikan melalui musyawarah dan pendekatan kekeluargaan. Mekanisme ini dianggap lebih efektif dalam masyarakat lokal karena mengedepankan keadilan restoratif.

Selain itu, hukum adat juga berfungsi sebagai pelestari budaya, karena norma-norma yang terkandung di dalamnya menjaga nilai-nilai tradisi dan identitas masyarakat lokal.

Dalam konteks yang lebih luas, hukum adat memiliki fungsi sebagai sumber hukum nasional, karena nilai-nilainya menjadi dasar dalam pembentukan hukum di Indonesia. Hal ini diperkuat dengan pengakuan hukum adat dalam sistem hukum nasional dan kontribusinya dalam pembangunan hukum Indonesia.

E. Masalah

1. Pengertian *Maslahah*

⁴⁶ Yuliyani, A.P. *Peran hukum adat dan perlindungan hukum adat di Indonesia*.

⁴⁷ Pradhani, S.I. *Pendekatan pluralisme hukum dalam studi hukum adat*.

Kata *masalah* secara etimologis berasal dari bahasa Arab, yaitu dari kata *ṣaluḥa–yaṣluḥu–ṣulūḥan wa ṣalāḥiyyatan* (صَلَحَ-يُصَلِّحُ-صَلَوًا وَصَلَاحِيَّةً). Adapun kata *masalah* sendiri merupakan bentuk *masdar* yang mengandung makna sesuatu yang sesuai dan di dalamnya terdapat nilai penting atau manfaat. Dengan demikian, *masalah* dipahami sebagai sesuatu yang mendatangkan kebaikan dan manfaat, baik yang bersifat material maupun nonmaterial.⁴⁸

Kata *masalah* dalam bahasa Arab juga dimaknai sebagai sesuatu yang baik dan bernilai positif. Selain merupakan bentuk *masdar*, kata *masalah* juga berbentuk *isim mufrad*, sedangkan bentuk jamaknya adalah *maṣāliḥ*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), *masalah* diartikan sebagai sesuatu yang dapat mendatangkan kebaikan, manfaat, kegunaan, serta kepentingan bagi kehidupan manusia.⁴⁹

Definisi *masalah* secara istilah adalah usaha untuk memperoleh kemanfaatan serta mencegah terjadinya kerusakan atau *kemudaratan* (*jalb Maslahah wa daf al-mafasid*). Konsep *masalah* juga berkaitan erat dengan aktivitas dan kepentingan manusia yang bertujuan menghadirkan manfaat serta menghindarkan mudarat dalam kehidupan, baik di dunia maupun di akhirat.⁵⁰

⁴⁸ Kamil Iskandar Hasyimah, *al-Munjid al-Wasith Fi al-arabiyah al Muashiroh*, (Beirut: Lebanon, Dar al Misyriq, 2003)

⁴⁹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Cet ke 2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996)

⁵⁰ Pengantar Abdallah Darras, dalam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa as-Syatiby, *al-Muwafaqat Fi Ushul as-Syari'ah*, (Beirut, Dar al-Fikr al-Araby), 3

Dengan demikian, masalah dapat dipahami sebagai salah satu unsur penting dalam syariat yang secara langsung berhubungan dengan manusia sebagai objek penerapannya. Adapun tercapainya kemaslahatan dunia dan akhirat merupakan tujuan utama (*ghayah*) sekaligus maksud ditetapkan syariat yang dikenal dengan istilah *Al-Maqashid Al-Syari'ah*.

Definisi *Maslahah* jika dikaitkan dengan kebiasaan masyarakat ('urf) adalah segala sesuatu yang menjadi sebab tercapainya kebaikan dan manfaat.⁵¹ Misalnya aktivitas perdagangan yang menghasilkan keuntungan bagi pelakunya. Sedangkan secara istilah syariat, *Maslahah* dipahami sebagai faktor yang mengantarkan manusia kepada tujuan yang diinginkan oleh Allah SWT, baik dalam persoalan ibadah maupun adat kebiasaan.

Dalam kajian ushul fiqh, pembahasan tentang *Maslahah* sering dikaitkan dengan pembahasan 'illat atau sebab hukum. Salah satu definisi yang terkenal adalah definisi yang dikemukakan oleh al-Khawarizmi⁵²:

والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفساد عن الخلق

Artinya:

“Yang dimaksud dengan *Maslahah* adalah menjaga tujuan syariat dengan cara menolak segala bentuk kerusakan dan bahaya dari manusia.”

⁵¹ Darras, *al-Muwafaqat Fi Ushul as-Syari'ah*, 101

⁵² Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiah al-Islamy*, juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 75.

Para ulama sepakat bahwa tujuan utama syariat Islam adalah menjaga lima hal pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan atau kehormatan, dan harta benda. Karena itu, seluruh hukum Islam⁵³ pada hakikatnya diarahkan untuk melindungi lima unsur tersebut dan mencegah segala bentuk kerusakan (*mafasid*).

Jalaluddin as-Suyuthi dalam kitab *al-Asybah wa al-Nazair* menjelaskan kaidah⁵⁴:

درء المفساد مقدم على جلب المصالح

Artinya:

“Mencegah kerusakan harus lebih diprioritaskan daripada mengambil kemaslahahan.”

Menurut beliau, menghindari kerusakan lebih didahulukan karena kerusakan dapat menghancurkan kehidupan manusia, sedangkan meraih manfaat pada dasarnya merupakan penyempurna kehidupan. Oleh sebab itu, menolak mafsadah harus lebih diutamakan agar manusia dapat memperoleh manfaat secara sempurna.

Konsep *Maslahah* sendiri merupakan bagian penting dari syariat Islam. Semua aturan Allah, baik berupa perintah maupun larangan, pada dasarnya mengandung kemaslahahan bagi manusia. Setiap beban hukum (*taklif*) yang diberikan kepada hamba pasti membawa manfaat, baik manfaat yang dapat dirasakan langsung di dunia maupun yang akan

⁵³ Ade Dedi Rohyana, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, (jakarta: Riora Citra, 2000), 37.

⁵⁴ Jalaluddin Abdurrahman Suyuthi, *al-asybah wa al-Nadzair*, (surabaya: al-Hidayah), 7.

dirasakan di akhirat nanti. Dengan demikian, tujuan utama syariat tidak lain adalah menghadirkan kemaslahahan bagi manusia.

Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-Anbiya ayat 107:⁵⁵

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya:

“Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam.”

Beberapa ulama kemudian menjelaskan konsep *Maslahah* dengan sudut pandang yang berbeda. Di antaranya adalah Imam Malik, al-Ghazali, dan Ramadhan al-Buthi.

2. Konsep Maslahah Menurut Imam Malik

Menurut Imam Malik, kemaslahahan dapat diprioritaskan atas nash dalam kondisi tertentu, khususnya apabila nash tersebut bersifat dzanni (tidak pasti maknanya). Namun jika nash bersifat qath’i (pasti), maka masalah tidak boleh mengalahkannya.

Dalam pandangan mazhab Malikiyah, masalah dapat digunakan untuk mentakhsis (menghususkan) ayat Al-Qur’an yang bersifat umum dan masih dzanni dalam penunjukannya. Akan tetapi, nash yang qath’i tetap harus dipertahankan dalam kondisi apa pun.⁵⁶

Para ulama ushul fiqh memberikan beberapa definisi mengenai masalah mursalah menurut Imam Malik, di antaranya:

١. هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص باعتبار

⁵⁵ Surat al-Anbiya, ayat 107, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, Qur’an Kemenag dan Terjemahannya.

⁵⁶ Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, 808-819

أو إلغاء

Artinya:

“Maslahah adalah segala bentuk kebaikan yang sesuai dengan tujuan syariat Islam, namun tidak terdapat dalil khusus yang secara tegas mendukung ataupun menolaknya.”

٢. أن لا يوجد ما يشهد له بحكم مناسب معقول ولا يدخل ضمن معنى عليه

Artinya:

“Maslahah adalah suatu makna yang dipahami memiliki hubungan rasional dengan hukum, tetapi tidak ditemukan dalil tertentu yang secara jelas mengaturnya.”

٣. المصلحة التي لم يشرع الشارع حكمًا لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على

اعتبارها أو إلغاؤها

Artinya:

“Maslahah yang tidak ada ketetapan hukum khusus dari syariat untuk mengakuinya maupun menolaknya.”

Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa maslahah mursalah merupakan bentuk kemaslahahan yang tidak memiliki dalil khusus yang mendukung ataupun menolaknya secara langsung. Dengan kata lain, maslahah jenis ini termasuk perkara yang didiamkan oleh nash.

Maslahah mursalah juga dikenal dengan istilah *Maslahah al-Mutlaqah*, karena tidak terikat oleh dalil tertentu.⁵⁷ Imam Malik dikenal sebagai ulama pertama yang banyak menggunakan metode maslahah mursalah dalam penetapan hukum.⁵⁸

⁵⁷ Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 84.

⁵⁸ Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh*, 279

Zaky al-Din Sya'ban menyebutkan tiga syarat utama penggunaan masalah mursalah:

- a. Kemaslahahan tersebut tidak bertentangan dengan tujuan syariat.
- b. Masalah itu benar-benar nyata dan bukan sekadar dugaan atau dorongan hawa nafsu.
- c. Masalah tersebut bersifat umum dan menyangkut kepentingan masyarakat luas, bukan kepentingan pribadi.⁵⁹

Mazhab Hanafiyah juga menjelaskan bahwa suatu masalah baru dapat dijadikan dasar hukum apabila terdapat hubungan dengan tujuan syariat, baik melalui ayat, hadis, ataupun ijma' yang menunjukkan adanya 'illat hukum.⁶⁰

Contohnya adalah hukum kesucian sisa minuman kucing. Imam Malik meriwayatkan hadis dari Abu Qatadah:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الهرة: إنها ليست بنجس إنها
من الطوافين عليكم والطوافات

Artinya:

“Sesungguhnya kucing itu tidak najis, karena ia termasuk hewan yang selalu berada di sekitar kalian.”

Hadis ini menunjukkan bahwa alasan kesucian kucing adalah karena kucing sering berada di dalam rumah dan sulit dihindari. Sifat tersebut

⁵⁹ Zaky al-Din Sha'ban, *Usul Fiqh al-Islami* (Mesir: Matba'ah Dar al-Ta'lif), 173

⁶⁰ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997) 120

menjadi dasar ('illat) hukum bahwa sisa makanan atau minuman kucing dihukumi suci.⁶¹

Imam Malik menggunakan masalah mursalah dengan beberapa alasan, di antaranya:

- a. Para sahabat Nabi juga pernah menggunakan prinsip masalah mursalah, seperti:
 - 1) Pengumpulan Al-Qur'an dalam satu mushaf,
 - 2) Penerapan ganti rugi terhadap barang yang dirusakkan.
- b. Masalah mursalah sejalan dengan tujuan utama syariat (*maqashid syariah*). Mengambil masalah berarti menjaga tujuan syariat, sedangkan meninggalkannya dapat merusak tujuan tersebut.

Jika masalah tidak diperhatikan, manusia akan mengalami kesulitan dalam menjalankan kehidupan. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Q.S al-Hajj:78)

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya:

"Allah tidak menjadikan kesempitan bagi kalian dalam agama."

3. Konsep Masalah Menurut al-Ghazali

Imam al-Ghazali yang bernama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali memiliki pandangan khusus mengenai konsep *Maslahah*. Beliau menjelaskan:

⁶¹ Harun, *Ushul Fiqh*, 120

المصلحة في عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.

Artinya:

*“Maslahah pada hakikat awalnya berarti memperoleh manfaat atau menolak bahaya. Akan tetapi, yang kami maksud bukan sekadar itu, sebab mencari manfaat dan menghindari mudarat memang sudah menjadi tujuan manusia. Yang dimaksud Maslahah menurut kami ialah menjaga tujuan syariat. Tujuan syariat terhadap manusia ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap hal yang menjaga lima prinsip tersebut termasuk maslahah, sedangkan segala sesuatu yang merusaknya termasuk mafsadah, dan mencegah kerusakan itu adalah maslahah.”*⁶²

Berdasarkan penjelasan al-Ghazali tersebut dapat dipahami bahwa *Maslahah* menurut syariat bukan hanya persoalan memperoleh keuntungan atau menghindari kerugian semata. Akan tetapi, yang terpenting adalah menjaga tujuan utama syariat, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Dengan demikian, segala bentuk upaya yang mampu menjaga lima pokok tersebut termasuk *Maslahah*. Sebaliknya, apa pun yang merusaknya termasuk mafsadah yang harus dihindari.

⁶² Al-Ghazali, *al-Mustashfa min ilm al-Ushul*, (kairo: Syirkah al-Tiba'ah al-Fanniyah al-Muttakidah, 1997), 286-287

Al-Ghazali kembali menegaskan:⁶³

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة مصلحة، فكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.

Artinya:

“Segala sesuatu yang mengandung penjagaan terhadap lima dasar tersebut merupakan masalah. Sedangkan segala sesuatu yang merusaknya adalah mafsadah, dan menolaknya termasuk masalah.”

Dari sini terlihat bahwa ukuran masalah menurut al-Ghazali harus selalu dikaitkan dengan tujuan syariat. Oleh sebab itu, manfaat yang hanya didasarkan pada kepentingan duniawi manusia tanpa mempertimbangkan nilai syariat tidak dapat disebut sebagai masalah. Bahkan apabila bertentangan dengan tujuan syariat, maka hal itu justru termasuk mafsadah.⁶⁴

Selanjutnya, al-Ghazali menjelaskan tentang masalah mursalah dalam kitab *al-Mustashfa*:

كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلّة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلّة.

Artinya:

“Setiap masalah yang kembali kepada penjagaan tujuan syariat, yang

⁶³ Al-Ghazali, *al Mustashfa min ilm Ushul*, 287.

⁶⁴ Agus Hermanto, “Konsep Maslahat Dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif Al-Tûfi Dan Al-Ghazali),” *Al-’Adalah* 14, no. 2 (n.d.): 433–60.

diketahui dari al-Qur'an, sunnah, dan ijma', maka hal itu tidak keluar dari dasar-dasar syariat. Akan tetapi, hal tersebut tidak dinamakan qiyas, melainkan disebut masalah mursalah. Sebab qiyas memiliki dasar tertentu, sedangkan makna masalah itu diketahui bukan hanya melalui satu dalil, melainkan dari banyak dalil yang berasal dari al-Qur'an, sunnah, keadaan tertentu, dan berbagai indikasi lainnya. Oleh karena itu dinamakan masalah mursalah."

Berdasarkan uraian tersebut, al-Ghazali memandang bahwa masalah mursalah adalah kemaslahatan yang tetap sejalan dengan tujuan syariat, meskipun tidak memiliki dalil khusus yang secara langsung menyebutkannya.

Dengan kata lain, masalah mursalah tetap berada dalam ruang lingkup syariat dan tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah, maupun ijma'.

Dalam menjelaskan pemikiran al-Ghazali, Husain Hamid Hasan menyebutkan beberapa syarat agar *Maslahah* dapat dijadikan metode istinbath hukum, yaitu:

Maslahah harus sesuai dengan tujuan syariat.

1. *Maslahah* termasuk masalah daruriyyah atau hajiyyah yang mendekati daruriyyah.
2. *Maslahah* harus bersifat qath'i atau mendekati qath'i.
3. *Maslahah* tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah, dan ijma'.

Dari pemaparan tersebut dapat diambil beberapa kesimpulan mengenai konsep *Maslahah* menurut al-Ghazali:

- a. *Maslahah* menurut al-Ghazali adalah segala sesuatu yang menghadirkan manfaat dan mencegah kerusakan.
- b. Segala bentuk kemanfaatan yang sesuai dengan tujuan syariat dianggap sebagai kebaikan yang diakui agama.
- c. *Maslahah* dalam pandangan al-Ghazali bertujuan menjaga lima prinsip utama syariat, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
- d. Al-Ghazali membedakan antara *maslahah* yang dianggap baik menurut manusia dan *maslahah* yang benar-benar diinginkan syariat. Sebab tidak semua yang dipandang baik oleh manusia pasti sesuai dengan kehendak syariat, begitu pula sebaliknya.

4. Konsep *Maslahah* Menurut Said Ramadhan al-Buthi

Dalam pembahasan hukum Islam, konsep *Maslahah* dipandang sebagai salah satu bagian penting dalam doktrin syariat. Salah seorang ulama kontemporer yang banyak mengulas persoalan ini adalah Sa'id Ramadhan al-Buthi. Pemikirannya tentang *Maslahah* banyak dituangkan dalam kitab *Dhawabith Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Dalam kitab tersebut, al-Buthi mendefinisikan *Maslahah* sebagai berikut:⁶⁵

المصلحة هي المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها

Artinya:

“Maslahah adalah segala sesuatu yang bermanfaat dan memang dikehendaki oleh syari’ demi kemaslahahan hamba-hambaNya, berupa

⁶⁵ Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit Maslahah Fi al-Syari'ah al-Islamy*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1992), 27

penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka sesuai dengan urutan yang telah ditetapkan.”

Berdasarkan definisi tersebut, al-Buthi menegaskan bahwa kemaslahahan dalam Islam tidak hanya berkaitan dengan keuntungan duniawi semata, melainkan juga berkaitan dengan tujuan syariat dalam menjaga lima prinsip pokok kehidupan manusia, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Menurut al-Buthi, *Maslahah* mempunyai karakteristik khusus yang membedakannya dari konsep-konsep lainnya. Salah satu cirinya adalah orientasinya yang mencakup dua dimensi sekaligus, yaitu kemaslahahan dunia dan akhirat. Oleh sebab itu, menjaga kemaslahahan juga berarti menjalankan ketaatan kepada Allah SWT.

Al-Buthi menjelaskan bahwa hakikat *Maslahah* dalam syariat adalah seluruh bentuk manfaat yang sejalan dengan tujuan syariat, walaupun tidak terdapat dalil tertentu yang secara khusus memerintahkannya ataupun menolaknya.

Hal tersebut ditegaskan al-Buthi dalam pernyataannya:⁶⁶

إن حقيقة المصالح المرسلة هي كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون
أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء.

Artinya:

“Sesungguhnya hakikat masalah mursalah adalah setiap manfaat yang termasuk dalam tujuan syariat tanpa adanya dalil khusus yang mengakuinya ataupun menolaknya.”

⁶⁶ Ramadhan al Buthi, *Dhawabit Maslahah Fi al-Syari'ah al-Islamyah*, 288

Pandangan tersebut sejalan dengan penjelasan Wahbah Zuhaili mengenai hakikat *Maslahah*. Ia menyatakan:⁶⁷

هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس.

Artinya:

“Maslahah adalah sifat-sifat yang sejalan dengan tindakan dan tujuan syariat, tetapi tidak terdapat dalil tertentu dari syariat yang secara tegas mengakuinya atau menolaknya. Dengan menetapkan hukum berdasarkan sifat tersebut akan tercapai kemaslahatan dan tercegah kerusakan bagi manusia.”

Pandangan al-Buthi dan Wahbah Zuhaili tersebut sebenarnya merupakan kelanjutan dari pemikiran ulama sebelumnya, terutama Imam al-Syatibi. Dalam pemikiran al-Syatibi, *Maslahah* dipahami sebagai metode hukum yang tetap berjalan sesuai dengan tujuan syariat.

Al-Syatibi menjelaskan:⁶⁸

إن يلائم تصرفات الشرع وهو ان يوجد لذلك المعاني جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة

Artinya:

“Maslahah adalah sesuatu yang sesuai dengan tindakan syariat. Meskipun tidak ditemukan dalil tertentu yang secara khusus menunjukkannya, namun syariat tetap mengakuinya secara umum. Hal inilah yang disebut dengan pengambilan dalil yang lepas dari dalil tertentu dan dinamakan Maslahah al-Mursalah.”

⁶⁷ Zauhaily, *Ushul Fiqh al-Islamy*, 757

⁶⁸ Ibid, Munif, 66

Dari penjelasan tersebut, al-Syatibi membagi *Maslahah* ke dalam beberapa bentuk:

1. Masalahah yang secara jelas didukung oleh dalil syariat.
2. Masalahah yang secara jelas ditolak oleh syariat.
3. Masalahah yang tidak memiliki dalil khusus yang menerima ataupun menolaknya.

Bentuk ketiga inilah yang dikenal dengan istilah *Maslahah* al-Mursalah.

Al-Syatibi juga memberikan contoh berupa larangan seseorang mendapatkan warisan apabila ia membunuh orang yang seharusnya diwarisinya. Walaupun tidak ada nash khusus yang secara tegas menetapkannya, namun ketentuan tersebut dianggap sesuai dengan tujuan syariat dalam menjaga keadilan dan mencegah kerusakan.

Dengan demikian, segala bentuk kemaslahahan yang bertentangan dengan ajaran Allah tidak dapat diterima sebagai masalah yang sah menurut syariat. Sebab *Maslahah* yang benar harus tetap berada dalam koridor nash dan tujuan syariat.

Al-Buthi juga mengingatkan agar umat Islam tidak mudah menerima pemikiran yang menggunakan alasan “kemaslahahan”, padahal sebenarnya hanya didasarkan pada hawa nafsu dan akal manusia semata.

Beliau mengambil pelajaran dari sejarah perang salib, ketika musuh-musuh Islam tidak hanya menyerang melalui peperangan fisik, tetapi juga melalui pemikiran. Menurut al-Buthi, upaya tersebut dilakukan dengan menjauhkan umat Islam dari aqidah dan akhlak Islam.

Fenomena tersebut berkembang dalam bentuk orientalisme (*istisyraq*), atheisme (*ilhad*), dan kristenisasi (*tabisyir*),⁶⁹

yang bertujuan melemahkan keyakinan umat Islam terhadap agamanya. Bahkan, menurut al-Buthi, sebagian pihak menggunakan slogan “kemaslahahan” untuk menghancurkan Islam secara perlahan.

Secara umum, pandangan al-Buthi mengenai *Maslahah* sejalan dengan pendapat jumbuh ulama, terutama Imam Malik, Imam Syafi’i, dan Imam Ahmad bin Hanbal. Oleh karena itu, konsep *Maslahah* yang beliau bangun bukan sepenuhnya pemikiran baru, melainkan pengembangan dari konsep yang telah dirumuskan para ulama terdahulu.

Menurut al-Buthi, agar *Maslahah* dapat dijadikan dasar hukum (*Maslahah al-Syar’iyyah*), maka harus memenuhi lima syarat berikut:

1. Masalahah tersebut harus sesuai dengan tujuan syariat.
2. Tidak boleh bertentangan dengan al-Qur’an.
3. Tidak boleh bertentangan dengan al-Sunnah.
4. Tidak boleh bertentangan dengan qiyas.
5. Tidak boleh bertentangan dengan masalah lain yang lebih kuat atau lebih tinggi kedudukannya.

Dalam banyak persoalan, al-Buthi cenderung mengikuti pandangan para ulama klasik seperti Imam Syafi’i, Imam al-Ghazali, dan Imam al-Syatibi. Oleh sebab itu, meskipun beliau dikenal luas dalam pembahasan

⁶⁹ samaratul Jannah, “Tafsir Khuluqun ‘Adzim: A Methodological Studies,” *Refleksi: Jurnal Kajian Agama Dan Filsafat* 16, no. 2 SE-Articles (n.d.): 233–51, <https://doi.org/10.15408/ref.v16i2.10194>.

Maslahah, pemikirannya tetap berada dalam kerangka pemikiran ulama sebelumnya.

5. Kedudukan *Maslahah* sebagai Dalil yang Diperselisihkan

Kedudukan *Maslahah* sebagai sumber hukum Islam yang berdiri sendiri masih menjadi bahan perdebatan di kalangan para ulama. Imam Syafi'i termasuk salah satu ulama yang cukup keras dalam mengkritik penggunaan *Maslahah* apabila dijadikan dasar hukum tanpa ukuran syariat yang jelas. Menurut beliau, penggunaan *Maslahah* yang tidak dibatasi syariat dapat membuka peluang bagi manusia untuk mengikuti hawa nafsunya sendiri.

Sebagai ilustrasi, pada masa Jahiliyah perempuan tidak memperoleh hak warisan. Masyarakat ketika itu menganggap aturan tersebut sebagai sesuatu yang membawa kemaslahatan sesuai adat mereka. Akan tetapi, karena bertentangan dengan syariat Islam, maka hal tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai *Maslahah*.

Meski demikian, dalam khazanah pemikiran hukum Islam, pembahasan mengenai *ri'ayah Maslahah* sebenarnya bukan sesuatu yang baru. Husain Hamid Hasan dalam kitab *Nadzariyyat Maslahah fi al-Fiqh al-Islami* menjelaskan bahwa hampir seluruh ulama ushul fiqh membahas konsep *Maslahah*. Perbedaannya hanya terletak pada sejauh mana konsep tersebut dapat dijadikan sumber hukum dan bagaimana ruang lingkup penggunaannya.

Secara umum, para ulama memahami *Maslahah* sebagai usaha menjaga tujuan syariat dalam proses penetapan hukum. Tujuan tersebut diarahkan untuk menghadirkan manfaat dan mencegah kemudharatan bagi manusia, khususnya dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dari pengertian ini terlihat bahwa *Maslahah* sebagai dasar hukum memiliki beberapa prinsip penting, di antaranya:

- a) Bahwa *Maslahah* harus tetap sejalan dengan tujuan syariat dalam penetapan hukum Islam, yaitu menjaga agama, akal, keturunan, dan harta manusia.
- b) Bahwa keberadaan *Maslahah* pada hakikatnya bertujuan menjaga tujuan syariat, walaupun terkadang bertentangan dengan keinginan manusia.
- c) Bahwa *Maslahah* bertujuan memberikan kemanfaatan kepada manusia dan melindungi mereka dari berbagai bahaya.

Dengan demikian, *Maslahah* dapat dipahami sebagai metode penetapan hukum terhadap persoalan yang tidak memiliki ketentuan khusus secara eksplisit, namun tetap berada dalam kerangka umum tujuan syariat (*tasarrufat al-Syari'*) demi tercapainya kemaslahahan.

Selain itu, mayoritas ulama menegaskan bahwa *maslahah* yang dapat dijadikan dasar hukum harus sesuai dengan tindakan dan tujuan syariat:

المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع

Artinya:

“*Maslahah yang sejalan dengan jenis tindakan syariat.*”

Karena itu, agar hukum yang dibangun atas dasar *ri'ayah Maslahah* dianggap sah, maka masalah tersebut harus memiliki landasan umum dalam syariat.

Para ulama kemudian membagi masalah yang dapat diterima sebagai sumber hukum menjadi dua bentuk:

1. *Maslahah al-Mu'tabarah*

Yaitu masalah yang diakui oleh syariat dan memiliki dasar hukum yang jelas. Jenis masalah ini biasanya berkaitan dengan qiyas.

2. *Maslahah al-Mursalah*

Yaitu masalah yang tidak memiliki dalil khusus yang secara langsung mendukungnya, namun secara umum tetap didukung oleh prinsip-prinsip syariat.

Dari pembagian tersebut, para ulama menolak *Maslahah al-Gharibah* (kemaslahahan yang asing), maupun *Maslahah al-Mulghah* (kemaslahahan yang ditolak), karena bertentangan dengan ketentuan syariat.

Pada masa kemunduran fiqh di abad pertengahan, muncul seorang ulama Hanbali bernama Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Beliau dikenal sebagai tokoh yang berusaha menghidupkan kembali metode ulama salaf dengan kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Ibn Qayyim termasuk ulama yang menerima *Maslahah* sebagai salah satu dasar hukum Islam.

Menurut Ibn Qayyim, syariat merupakan ketetapan Allah dan Rasulullah yang seluruhnya bertujuan menghadirkan kemaslahahan bagi manusia,

baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Oleh sebab itu, seluruh hukum Islam mengandung: keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah. Karena itu, segala sesuatu yang bertentangan dengan keadilan, kemanfaatan, rahmat, dan hikmah, tidak dapat dianggap sebagai bagian dari syariat, walaupun ada pihak yang berusaha menakwilkannya.

Muhammad Khalid Mas'ud juga menjelaskan bahwa menurut Ibn Qayyim, seluruh syariat Allah dibangun di atas hikmah dan kemaslahatan. Al-Qur'an dan al-Sunnah penuh dengan contoh yang menunjukkan bahwa tujuan hukum Islam adalah menjaga kepentingan manusia.

Pemikiran *Maslahah* menurut Ibn Qayyim tidak hanya diterapkan dalam bidang muamalah, tetapi juga dalam konsep *al-Siyasah al-Syar'iyah*. Beliau berpendapat bahwa segala kebijakan yang mendekatkan manusia kepada kemaslahatan dan menjauhkan mereka dari kerusakan termasuk bagian dari syariat, meskipun tidak ada nash khusus yang secara eksplisit menjelaskannya.

Dengan demikian, Ibn Qayyim menolak pandangan yang membatasi siyasah syar'iyah hanya pada hal-hal yang disebutkan secara literal dalam nash.

A. Masalah Menurut Najmuddin al-Thufi

1. Konsep Masalah Menurut Najmuddin al-Thufi

Dalam pembahasan mengenai *Maslahah*, salah satu tokoh yang banyak dibicarakan adalah Najmuddin al-Thufi. Nama lengkap beliau ialah Abu al-'Awwiy Ibn Abd al-Qawiy Ibn Abd al-Karim Ibn Sa'id al-Thufi al-

Syar'i al-Hanbaly. Ia lahir pada tahun 675 H dan wafat pada tahun 716 H di Baghdad, Irak.

Di kalangan para ulama, al-Thufi sering dipandang sebagai tokoh yang memiliki kecenderungan rasional dalam berpikir. Hal ini tampak dari pemikirannya yang menempatkan *Maslahah* sebagai prinsip hukum tertinggi dibandingkan sumber hukum tradisional lainnya.

Beberapa ilmuwan seperti Farouq Abu Zaid dan Husain Muhammad menilai bahwa al-Thufi merupakan ulama Hanbali yang mempunyai pandangan cukup berani dan kontroversial mengenai *Maslahah*. Menurut al-Thufi, apabila nash bertentangan dengan kemaslahatan manusia, maka *Maslahah* harus lebih diutamakan. Hal ini sebagaimana pernyataannya:

وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليها

Artinya:

“Dan jika berbeda dengan Maslahah, maka wajib mendahulukan ri'ayah Maslahah dari keduanya.”

Menurut al-Thufi, kemaslahatan manusia merupakan tujuan utama syariat. Karena itu, menjaga *Maslahah* menjadi prinsip hukum yang paling kuat.

Beliau juga menyatakan:

لأنه يرى أن المصلحة أقوى أدلة الشرع حيث قال إن رعاية المصلحة أقوى

من الإجماع ويلزم من ذلك أنه أقوى أدلة الشرع من الأقوى من الأقوى

Artinya:

“Sesungguhnya al-Thufi berpendapat, Maslahah adalah lebih kuat di antara dalil-dalil syara', sebagaimana dikatakan al-Thufi, sesungguhnya Maslahah adalah lebih kuat daripada ijma', dan dari konsekuensi tersebut,

mengharuskan Masalahah menjadi dalil terkuat dari dalil-dalil syara', karena yang terkuat di antara yang kuat adalah hukum paling kuat."

Dalam pandangan al-Thufi, seluruh dalil syariat yang bersumber dari al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma' pada hakikatnya dibangun untuk menghadirkan manfaat dan mencegah kerusakan. Hal tersebut dijelaskan dalam kitab *al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in*:

سائر الطرق رحمه الله أصحابه ونصها من الكتاب والسنة والإجماع والنظر

على أن الله منزه عن جلب المنفعة ودرء المفسدة وهو داخل تحت رعاية المصلحة

Artinya:

"Al-Thufi berkeyakinan, bahwa dalil yang secara rinci dari al-Qur'an dan al-Sunnah, serta ijma', dan suatu pandangan bahwa syari'at terbentuk atas dasar penarikan kemanfaatan dan pencegahan kemudaratatan atau kerusakan dan menjadikan kaidah tersebut (penarikan kemanfaatan, dan pencegahan kemudaratatan atau kerusakan), termasuk pandangannya dalam Masalahah."

Ketika menjelaskan makna *Maslahah*, al-Thufi menerangkan:

أما لفظها: فهو بمعنى الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد

له الذي كالقلم يكون على هيئة الصلاح للكتابة به، والسيف على هيئة الصلاح

للضرب به

Artinya:

"Adapun lafadz Masalahah adalah bentuk dari lafad al-Shalah, yaitu adanya eksistensi secara sempurna, sesuai dengan penggunaan sesuatu secara proporsional (sesuai fungsinya), seperti bolpoin sesuai fungsinya untuk menulis dan pedang sesuai fungsinya untuk menghunus."

Dari penjelasan tersebut, *Maslahah* menurut al-Thufi dipahami sebagai sesuatu yang berjalan sesuai fungsi dan tujuan yang benar, sehingga tidak menimbulkan kerusakan ataupun bahaya.

Adapun secara istilah, al-Thufi mendefinisikan *Maslahah* sebagai berikut:

أما حدها بحسب العرف : فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح. بحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة. ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقة كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المكلفين وانتظام أحوالهم كالعادات.

Artinya:

“Adapun pengertian *Maslahah* menurut ‘urf (pemahaman yang berlaku dimasyarakat) adalah sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti perdagangan yang menghasilkan atau mendatangkan laba. Adapun menurut syara’ sebab yang dapat menghantarkan atau mendatangkan tujuan dari pada maksud syari’ pembuat hukum yakni Allah, baik dalam hukum ibadah atau adat atau mu’amalah, kemudian *Maslahah* dibagi antara lain *Maslahah* yang dikehendaki oleh syara’ sebagai hak prerogatif syari’ seperti ibadah, dan *Maslahah* yang dimaksudkan untuk kemaslahatan makhluk, atau umat manusia dan keteraturan mereka seperti adat atau hukum adat.”

Berbeda dari mayoritas ulama, al-Thufi tidak menerima pembagian

Maslahah ke dalam:

1. *Maslahah* al-Mu’tabarah,
2. *Maslahah* al-Mulghah,
3. *Maslahah* al-Dharuriyyah,
4. maupun ghairu al-Dharuriyyah seperti al-Hajiyyah dan al-Tahsiniyyah.

Beliau mengatakan:

قلت: اعلم أن هؤلاء إنما قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة ضرورية وغير

ضرورية تنسوا وأكملوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبتت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بإجماع.

Artinya:

“Aku katakan: Ketahuilah, bahwa sesungguhnya mereka yang membagi Masalahah pada masalahah mu’tabaroh, mulghoh, dan Masalahah al-Mursalah, demikian juga dengan Masalahah dhoruriyyah dan ghoiru dhoruriyyah sesungguhnya adalah mempersempit diri, dan mencari beban, sedangkan jalan untuk metode untuk mengenali hukum Masalahah adalah lebih umum dan lebih mengenai sasaran, dan yang demikian itu, kami katakan bahwa berdasarkan ijma’ telah terbukti bahwa secara umum syara’ memelihara Masalahah dan al-Mafsadah.”

Al-Thufi juga membedakan pemikirannya dengan konsep Imam

Malik. Ia menjelaskan:

واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها تختلف عن المصالح التي أثبتتها مالك بالمصالح المرسلة، فإن طريقة مالك إنما هي في هذا الفن إلى النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام.

Artinya:

“Ketahuilah, bahwa metode yang kami sebutkan, yaitu yang telah dirumuskan dari hadits yang telah disebutkan, berbeda dengan Masalahah al-Mursalah Imam Malik, akan tetapi lebih menekankan sasaran dan pada inti, metode ini adalah berpegang pada nash dan ijma’ dalam bidang ibadah dan muqaddarat, sedangkan dalam bidang mu’amalah dan hukum lainnya (adalah berpegang pada Masalahah).”

Al-Thufi secara tegas membagi syariat menjadi dua wilayah besar, yaitu

ibadah dan mu’amalah. Ia menyatakan:

انه يقسم الشرع إلى عبادات ومقدرات، ومعاملات، فما كان من العبادات والمقدرات يعتبر فيه النص والإجماع، وما كان من المعاملات يعتبر فيه المصلحة فحسب.

Artinya:

“Sesungguhnya al-Thufi membagi syari’at terhadap ibadah termasuk

muqaddarat, dan mu'amalah, dan sesuatu hal yang termasuk dalam ibadah dan muqaddarat dikembalikan dengan nash dan ijma', dan sesuatu yang termasuk dalam muamalah adalah dikembalikan pada Maslahah al-Mursalah saja."

Dari pembagian tersebut, al-Thufi membagi ruang lingkup syariat menjadi dua:

a. Ibadah dan Muqaddarat

Bagian ini mencakup hukum-hukum yang bersifat tetap dan tidak dapat dijangkau secara rinci oleh akal manusia. Karena itu, dasar hukumnya adalah nash dan ijma'.

b. Mu'amalah dan Adat

Bagian ini mencakup persoalan sosial, adat, politik, dan urusan duniawi yang dapat dipahami akal manusia. Dalam wilayah ini, *Maslahah* menjadi landasan utama.

Al-Thufi menjelaskan:

إن الكلام في أحكام الشرع إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعادات ونحوها، فإن وقع في الأولى اعتبر فيه النص والإجماع ونحوها من الأدلة.

Artinya:

"Sesungguhnya statemen dalam hukum-hukum syara', adakalanya yang termasuk dalam wilayah ibadah, termasuk muqaddarat, dan sejenisnya, atau termasuk dalam wilayah muamalah dan adat dan yang menyerupai muamalah, jika sesuatu termasuk dalam wilayah yang pertama (ibadah), maka dikembalikan atau diibaratkan pada nash dan ijma' serta yang sejenis dengan nash atau ijma' di antara beberapa dalil."

Adapun dasar-dasar pemikiran atau *nadzariyyah* al-Thufi dalam membangun konsep *Maslahah* dapat dirumuskan ke dalam empat pokok pandangan utama. Keempat dasar ini menjadi fondasi penting dalam memahami bagaimana al-

Thufi menempatkan *maslahah* sebagai pertimbangan utama dalam penetapan hukum syariat, khususnya pada persoalan-persoalan sosial dan kemasyarakatan. Pandangan tersebut menunjukkan corak pemikiran al-Thufi yang memberikan ruang cukup besar bagi akal dan kemaslahahan dalam membaca tujuan syariat.

A. Akal Memiliki Kemampuan Menentukan Maslahah dan Mafsadah

Menurut al-Thufi, akal manusia mempunyai kemampuan independen untuk mengetahui serta membedakan antara sesuatu yang membawa kemaslahahan dan sesuatu yang menimbulkan kerusakan. Dengan demikian, manusia tidak selalu harus bergantung secara mutlak kepada teks untuk mengenali manfaat maupun mudarat dalam kehidupan.

استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد

Artinya: “Kebebasan akal manusia untuk menentukan kemaslahahan dan kemadharatan.”

Berdasarkan pandangan tersebut, al-Thufi menilai bahwa akal sehat merupakan sarana yang diberikan Allah untuk memahami berbagai bentuk kemaslahahan. Pendapat ini berbeda dengan mayoritas ulama yang berpandangan bahwa kemaslahahan yang dapat dijadikan pijakan hukum harus bersandar pada *nash*. Al-Thufi justru menegaskan bahwa akal mampu mengetahui kemaslahahan secara umum selama tidak bertentangan dengan tujuan syariat.

ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقا في معرفة مصالحنا عادة نترك الأمر بهم
بقصد النصوص الشرعية

Artinya: “Kemudian Allah azzawajalla, memberikan kita suatu jalan untuk mengetahui kemaslahatan secara umum yakni dengan akal tanpa mengabaikan dalil tersebut untuk sesuatu yang samar.” (Maksud tujuan syara’)

Dalam penjelasannya terhadap hadis ketiga puluh dua, al-Thufi menyatakan bahwa Allah telah menyediakan perangkat bagi manusia untuk memahami masalah, yaitu akal. Oleh sebab itu, manusia tidak harus selalu terpaku pada pemahaman tekstual yang bersifat abstrak.

B. *Maslahah* Sebagai Dalil yang Berdiri Sendiri

Dasar kedua dalam pemikiran al-Thufi adalah bahwa *Maslahah* dapat dijadikan dalil syar’i yang independen dan tidak selalu harus bergantung kepada *nash*. Dalam pandangan ini, *maslahah* memiliki kekuatan argumentatif tersendiri dalam menentukan hukum.

المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص

Artinya: “Maslahah adalah dalil syar’i yang berdiri sendiri dalam menetapkan suatu hukum.”

Al-Thufi menjelaskan bahwa keberadaan *maslahah* dapat diketahui melalui realitas empiris dan kebiasaan manusia (*adah*). Karena itu, validitasnya tidak sepenuhnya tergantung kepada teks syariat. Akal diberi kewenangan untuk menilai apakah suatu perkara mengandung manfaat atau justru kerusakan.

Pandangan ini berbeda dengan sebagian besar ulama ushul yang menegaskan bahwa *maslahah* harus tetap berada dalam koridor teks syariat. Sebagaimana pendapat al-Syatibi berikut:

المصلحة الملازمة لجنس تصرفات الشرع

Artinya: “Maslahah adalah yang sejalan dengan tindakan syara’.”

Dengan demikian, al-Thufi menempatkan maslahah sebagai sumber pertimbangan hukum yang memiliki otoritas tersendiri dalam wilayah tertentu.

C. Ruang Lingkup *Maslahah* Terbatas pada Mu’amalah dan Adat

Meskipun memberi kedudukan tinggi terhadap maslahah, al-Thufi tetap membatasi penerapannya hanya pada persoalan *mu’amalah* dan adat kebiasaan. Adapun perkara ibadah dan ketentuan yang bersifat tetap (*muqaddarat*) tidak termasuk wilayah yang dapat diintervensi oleh pertimbangan maslahah.

مجال العمل بالمصالح والعادات دون العبادات

Artinya: “Maslahah hanya berlaku dalam ruang lingkup mu’amalah dan adat bukan ibadah.”

Pandangan ini menunjukkan bahwa al-Thufi masih sejalan dengan mayoritas ulama dalam menjaga kesucian wilayah ibadah. Menurutnya, persoalan ibadah sepenuhnya merupakan hak prerogatif Allah sehingga manusia tidak memiliki otoritas untuk mencari-cari maslahah di balik ketentuan ibadah tersebut.

يرى الطوفي أن المصلحة إنما يؤخذ بها كدليل شرعي في مجال المعاملات والعادات لا العبادات والمقدرات، فإن المصلحة لا تصلح دليلاً في القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي يذكرون: لأن الأحكام الشرعية إنما تثبت في العبادات والمقدرات بالنص والإجماع ونحوهما لا بالمصلحة، والعادات ونحوها إن وقع التعارض فيه بين النص والإجماع ونحوهما وبين المصلحة

Artinya: “Al-Thufi berpendapat, bahwa sesungguhnya Maslahah difungsikan sebagaimana dalil syara’ dalam wilayah mu’amalah dan adat, dan dalam wilayah

ini, Masalahah tidak pantas menjadi dalil di dalamnya, menghubungkan ibadah dengan ajaran suci yakni nash dan ijma' dan dalil-dalil syar'i, kemudian al-Thufi berkata : Sesungguhnya statement dalam hukum-hukum syara', adakalanya yang termasuk wilayah ibadah, termasuk muqaddarat dan sejenisnya atau termasuk dalam wilayah mu'amalah dan adat dan yang menyerupai mu'amalah, jika sesuatu termasuk dalam wilayah yang pertama (ibadah), maka dikembalikan atau diibaratkan pada nash dan ijma' dan yang sejenis dengan nash atau ijma' diantara beberapa dalil."

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa al-Thufi membedakan secara tegas antara wilayah ibadah dan wilayah sosial kemasyarakatan. Dalam persoalan mu'amalah, akal manusia diberi ruang untuk mempertimbangkan masalah demi tercapainya tujuan syariat.

D. Masalahah Merupakan Dalil yang Paling Kuat

Dasar terakhir dalam pemikiran al-Thufi adalah pandangannya bahwa Masalahah merupakan dalil syar'i yang paling kuat, bahkan dapat didahulukan ketika terjadi pertentangan dengan *nash* maupun *ijma'* dalam persoalan tertentu.

المصلحة أقوى أدلة الشرع.

Artinya: "Maslahah adalah lebih kuat dari dalil syara'."

Menurut al-Thufi, apabila terjadi pertentangan antara masalahah dengan teks, maka masalahah harus diprioritaskan melalui mekanisme *takhsis* dan *bayan*, bukan dengan menolak atau menghapus *nash* tersebut.

وهذه الأدلة أقواها النص والإجماع، ثم ما إن رعاية المصلحة أو إخلافها، فإن وافقها فيها ونعمت ولا نزاع إذ اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم النص والإجماع ورعاية المصلحة المستندة من قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار، وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما

بالطريق التخصيص والبيان لهما لا بالطريق الإفتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدمت السنة على القرآن بطريق البيان.

Artinya: “Al-Thufi menyatakan, Masalahah bukan hanya merupakan hujjah tersendiri ketika tidak terdapat nash dan ijma’, melainkan ketika terjadi pertentangan antara nash, ijma’, dan Masalahah maka dalam hal ini Masalahah harus diutamakan. Adapun prioritas Masalahah atas nash dan ijma’ adalah dilakukan dengan takhsis dan bayan, bukan dengan cara meninggalkan atau membiarkan nash, dan pandangan yang demikian adalah berdasarkan hadits yakni bertentangan makna hadis mendahulukan ri’ayah Masalahah dengan jalan takhsis dan bayan tidak dengan cara membiarkan keduanya, sebagaimana mendahulukan al-Sunnah atas al-Qur’an dengan jalan bayan.”

Untuk memperkuat pendapatnya, al-Thufi mengemukakan beberapa argumentasi, di antaranya bahwa masalahah lebih dekat kepada kesepakatan dibandingkan *ijma’* yang masih diperselisihkan sebagian ulama. Selain itu, menurutnya banyak perbedaan hukum muncul akibat perbedaan dalam memahami *nash*, sedangkan masalahah pada hakikatnya bertujuan menghadirkan kemanfaatan yang disepakati bersama.

Sebagai contoh, al-Thufi mengutip peristiwa sahabat ketika diperintahkan Nabi agar tidak melaksanakan salat Ashar kecuali di Bani Quraizhah. Sebagian sahabat tetap melaksanakan salat di perjalanan karena mempertimbangkan masalahah agar waktu salat tidak habis.

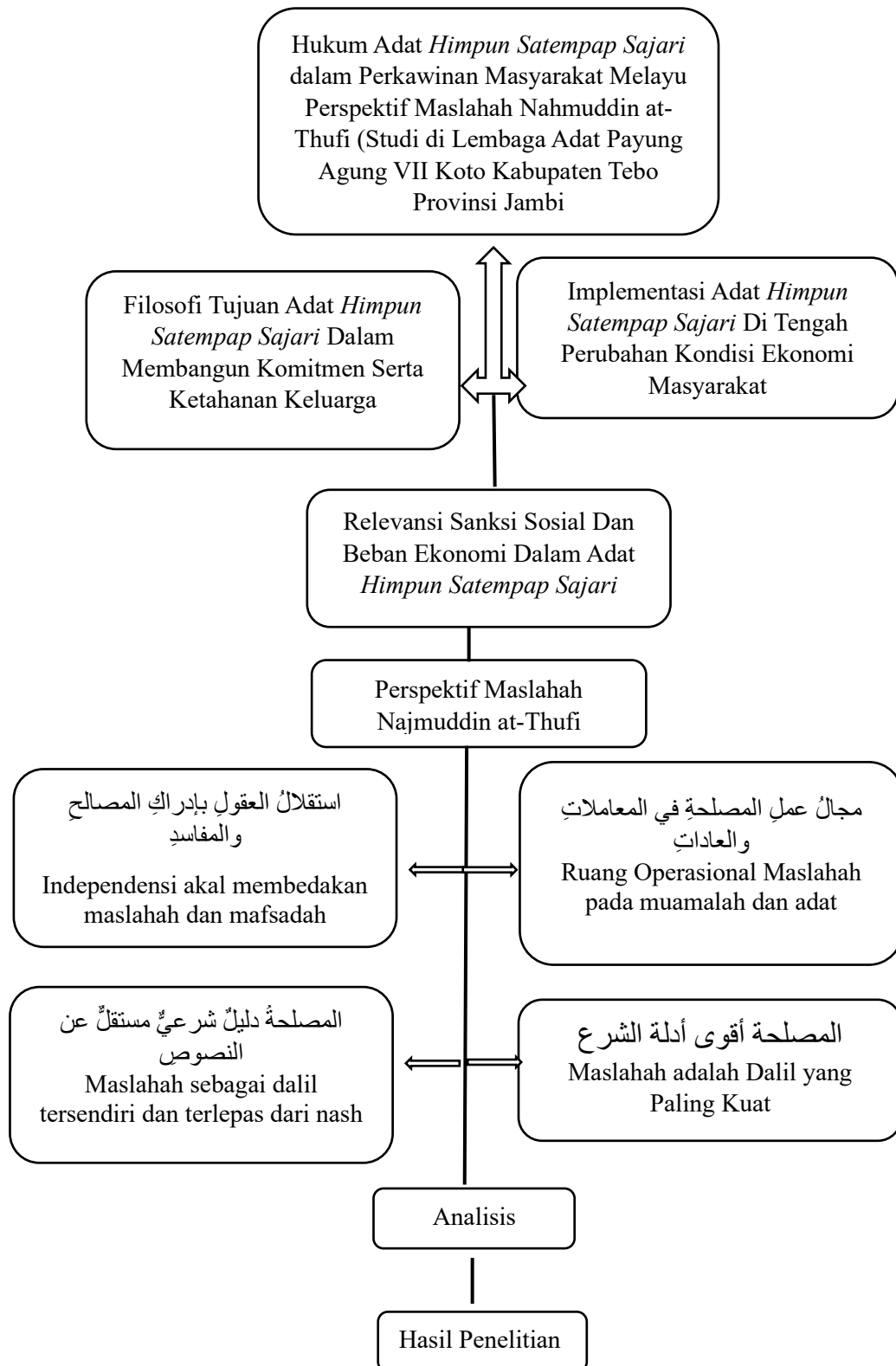
ومنه قوله عليه السلام ثم أصحابه : لا يصلين العصر إلا بني قريظة، فصلى بعضهم قبلاً.

Artinya: “Di antara dari sabda Nabi S.A.W. kepada sahabatnya, janganlah di antara kalian shalat ashar kecuali Bani Quraidzah, maka shalatlah sebagian sampai di Bani Quraidzah.”

Peristiwa tersebut dijadikan al-Thufi sebagai bukti bahwa pertimbangan masalah dalam kondisi tertentu dapat lebih diutamakan demi menjaga tujuan utama syarak

F. Kerangka Berpikir

Gambar 2 1 Kerangka Berpikir



BAB III

METODE PENELITIAN

Metode penelitian merupakan kerangka dasar, pendekatan, serta strategi yang diterapkan oleh peneliti untuk mengatasi permasalahan dan menjawab rumusan penelitian demi mencapai tujuan yang telah ditentukan.⁷⁰

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi lapangan (*field research*) atau penelitian hukum empiris (*empirical research*), yang bertujuan untuk memahami hukum sebagai fenomena sosial yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Oleh karena itu, penelitian ini dilaksanakan secara langsung di lapangan, dengan melibatkan peneliti secara aktif dalam pengumpulan data primer. Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara mendalam dengan para informan yang terdiri dari pengurus Lembaga Payung Agung VII Koto, tokoh adat, pegawai syarak, aparat desa, serta masyarakat yang terlibat atau mengalami langsung pelaksanaan maupun pelanggaran hukum adat *Himpun Satempap Sajari* dalam perkawinan masyarakat Melayu di VII Koto Kabupaten Tebo Provinsi Jambi.

Data tersebut digunakan untuk mengkaji pelaksanaan adat serta implikasi hukum, sosial, dan ekonomi yang timbul dari pelanggaran adat tersebut.

⁷⁰ Dr Suyanto M.A.P SH, MH, M.Kn, *Metode Penelitian Hukum Pengantar Penelitian Normatif, Empiris, dan Gabungan* (UNIGRESS PRESS, 2023).

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan yuridis empiris dengan spesifikasi kualitatif deskriptif. Pendekatan yuridis empiris memadukan kajian hukum normatif dengan kenyataan hukum di masyarakat. Aspek normatif digunakan untuk mengkaji ketentuan hukum adat *Himpun Satempap Sajari* dan konsep *masalah* Najmuddin al-Thufi. Sementara itu, aspek empiris digunakan untuk melihat praktik perkawinan masyarakat adat Melayu di VII Koto, Kabupaten Tebo. Melalui perpaduan ini, penelitian menguji kesesuaian antara norma adat dengan realitas sosial. Analisis juga diarahkan pada sanksi adat, tekanan sosial, dan dampak ekonomi akibat pelanggaran aturan tersebut.

Lokasi penelitian di Lembaga Payung Agung VII Koto terletak di Desa Muaro Tabun Kecamatan VII Koto Kabupaten Tebo Provinsi Jambi. Lokasi ini dipilih karena menjadi jembatan peneliti dalam memahami dan mengamati Tradisi *Himpun Satempap Sajari*, dimana masyarakat sana sangat kental dengan adatnya sehingga segala perihal kegiatan kemasyarakatan di bawah naungan lembaga tersebut termasuk perihal perkawinan adat.

B. Sumber Data

1. Data Primer

Data primer merupakan data yang diperoleh secara langsung dari sumber utama melalui teknik wawancara, kemudian diolah dan dianalisis oleh peneliti.⁷¹ Metode pengumpulan data primer dalam penelitian ini

⁷¹ Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2011, n.d.).

dilakukan melalui wawancara langsung dengan informan kunci, yaitu pengurus Lembaga Adat Payung Agung VII Koto, tokoh adat, pegawai syarak, serta masyarakat yang terlibat secara langsung dalam pelaksanaan maupun pelanggaran hukum adat *Himpun Satempap Sajari* dalam perkawinan. Penentuan informan sebagai sumber data primer menggunakan teknik *purposive sampling*, yaitu pemilihan subjek penelitian berdasarkan kriteria dan tujuan tertentu yang relevan dengan fokus kajian, sehingga data yang diperoleh diharapkan mampu memberikan gambaran yang mendalam dan komprehensif sesuai dengan kebutuhan penelitian.⁷² Penerapan teknik *purposive sampling* dalam penelitian ini dilakukan dengan mengelompokkan unsur-unsur populasi ke dalam kategori-kategori tertentu yang ditetapkan oleh peneliti sesuai dengan tujuan kajian. Strategi ini digunakan untuk memperoleh sampel yang dianggap paling relevan dan mampu merepresentasikan keragaman karakteristik yang terdapat dalam populasi secara menyeluruh, sehingga data yang dihasilkan lebih mendalam dan sesuai dengan fokus penelitian.

2. Data Sekunder

Yakni informasi yang diperoleh dari sumber-sumber dokumenter yang relevan, termasuk dokumen resmi, literatur ilmiah yang berkaitan dengan objek penelitian, dan laporan hasil studi sebelumnya.⁷³ Peneliti menggunakan data sekunder bersumber dari arsip Lembaga adat, buku-

⁷² Maiyestati, *Metode Penelitian Hukum* (LPPM Universitas Bung Hatta, 2022).

⁷³ Maiyestati, *Metode Penelitian Hukum* (LPPM Universitas Bung Hatta, 2022, n.d.).

buku, karya ilmiah dan sumber lain yang relevan dengan topik penelitian.

C. Teknik Pengumpulan Data

1. Wawancara

Pengumpulan data primer dalam penelitian ini dilakukan melalui wawancara, yang didefinisikan sebagai interaksi verbal terstruktur antara pewawancara dan informan dengan tujuan spesifik yaitu memperoleh informasi relevan.⁷⁴ Tipe wawancara adalah semi-struktural, yang memungkinkan pewawancara untuk mengembangkan pertanyaan secara fleksibel guna menggali informasi yang lebih mendalam dan komprehensif. Untuk memastikan fokus dan relevansi data, digunakan pedoman wawancara yang berisi daftar pertanyaan inti yang selaras dengan fokus kajian penelitian.

Wawancara pada penelitian ini melibatkan sembilan informan yang terdiri dari:

Tabel 2 1 Daftar Informan

NO	NAMA	JABATAN
1	Muspawi, S. Pd	Kepala KUA
2	Hanafiyah	Ketua Adat
3	Imam	Pegawai Syarak
4	Ahmad Ghozali	Tokoh Masyarakat

⁷⁴ Saifullah, *Tipologi Penelitian Hukum (Sejarah, Paradigma, Dan Pemikiran Tokoh)* (Bandung: PT Refika Aditama, 2018, n.d.).

5	Ramli	Tokoh Agama
6	Musnar	Praktisi
7	Kasim	Praktisi
8	Jamilah	Praktisi
9	Imron	Praktisi

2. Dokumentasi

Sebagai pelengkap metode pengumpulan data primer, penelitian ini juga memanfaatkan teknik dokumentasi, yang melibatkan analisis terhadap berbagai jenis dokumen yang relevan dengan fokus studi.⁷⁵ Dokumentasi dalam penelitian ini berfungsi sebagai bukti otentik untuk memvalidasi pelaksanaan penelitian, termasuk penggunaan surat izin penelitian, catatan tokoh adat Tuatunu Indah, arsip Lembaga adat melayu dan dokumen-dokumen lain yang relevan.

D. Pengolahan dan Analisis Data

1. Reduksi Data

Edit, yaitu proses ini meliputi koreksi terhadap jawaban yang ambigu, evaluasi kelengkapan informasi, dan penyelarasan data antar sumber.⁷⁶ Dalam penelitian ini edit data dilakukan untuk membetulkan hasil wawancara jika ada kesalahan dalam penulisan, meneliti

⁷⁵ Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997, n.d.).

⁷⁶ Phillips Dillah and Suratman, *Metode Penelitian Hukum* (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2020, n.d.).

kesesuaian jawaban informan dengan pertanyaan, dari peneliti serta menyesuaikan jawaban-jawaban dari informan selain itu mentranslatekan hasil wawancara yang berbahasa daerah menjadi bahasa Indonesia. Klasifikasi dilakukan dengan cara mengelompokkan data ke dalam kategori-kategori yang telah ditetapkan sebelumnya. Jawaban serta keterangan yang diperoleh dari para informan kemudian dikelompokkan sesuai dengan pola pelaksanaan dan pelanggaran hukum adat *Himpun Satempap Sajari* dalam perkawinan masyarakat adat Melayu di VII Koto Kabupaten Tebo, termasuk implikasi yang ditimbulkan berupa sanksi adat, tekanan sosial, dan dampak ekonomi, sehingga memudahkan proses analisis sesuai dengan fokus penelitian.

2. Penyajian Data

Pemaparan data, yaitu data yang telah dikumpulkan berupa hasil wawancara dan dokumentasi diuraikan. Pada bagian ini transkrip wawancara yang berisi respons dari informan akan diuraikan secara detail. Apabila terdapat jawaban yang disampaikan dalam bahasa daerah, terjemahan dalam bahasa Indonesia akan disertakan di bagian bawah setiap kutipan. Hal ini bertujuan untuk memastikan pemahaman yang sama antara peneliti maupun pembaca terhadap informasi yang diberikan oleh partisipan penelitian.

Analisis dengan deskriptif yakni bermenyajikan deskripsi menyeluruh mengenai subjek dan objek penelitian berdasarkan temuan

yang diperoleh.⁷⁷ Pemaparan data dalam penelitian ini dilakukan dengan menguraikan hasil wawancara dan dokumentasi yang telah dikumpulkan di lapangan. Peneliti terlebih dahulu mengkaji konsep serta praktik pelaksanaan hukum adat *Himpun Satempap Sajari* dalam perkawinan masyarakat adat Melayu di VII Koto, Kabupaten Tebo. Selanjutnya, dilakukan analisis terhadap implikasi pelanggaran adat, baik berupa sanksi adat, tekanan sosial, maupun dampak ekonomi yang ditimbulkan. Analisis tersebut kemudian dikaji secara mendalam dengan menggunakan perspektif masalah mursalat untuk menilai sejauh mana penerapan dan sanksi hukum adat *Himpun Satempap Sajari* mencerminkan prinsip kemaslahatan bagi masyarakat.

3. Kesimpulan dan Verifikasi

Kesimpulan penelitian ini disajikan melalui dua tahapan yang saling terkait. Tahap pertama adalah verifikasi, yang bertujuan untuk mengkonfirmasi bahwa hasil analisis secara efektif menjawab rumusan masalah penelitian. Verifikasi dilakukan dengan membandingkan data dari berbagai sumber, seperti wawancara dan observasi, serta mendapatkan umpan balik dari informan untuk memastikan kesesuaian temuan. Tahap kedua adalah penyampaian kesimpulan yakni intisari dari temuan penelitian dan implikasinya akan diuraikan.

⁷⁷ Yulianto Achmad and Mukti Fajar, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif & Empiris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022, n.d.).

E. Keabsahan Data

Guna memastikan validitas data, penelitian ini mengadopsi teknik triangulasi, dengan fokus pada triangulasi sumber dan metode⁷⁸ Teknik ini untuk menguji keabsahan data dan diimplementasikan dengan cara membandingkan informasi yang diperoleh dari berbagai sumber data. Secara spesifik, jawaban dari satu informan diverifikasi silang dengan jawaban dari informan lainnya untuk meningkatkan keyakinan terhadap validitas data yang terkumpul.

⁷⁸ Nur Solikin, *Pengantar Metodologi Penelitian Hukum* (Pasuruan: CV. Penerbit Qiara Media, 2021, n.d.).

BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

1. Sejarah Lembaga Payung Agung

Lembaga Payung Agung di Desa Muaro Tabun Kecamatan VII Koto Kabupaten Tebo Provinsi Jambi adalah Lembaga Adat Melayu (LAM) di Kecamatan VII Koto merupakan wujud perjuangan masyarakat adat dalam mempertahankan eksistensi hak-hak adat, identitas budaya, serta nilai-nilai tradisional Melayu Jambi yang telah diwariskan secara turun-temurun. Keberadaan lembaga adat ini lahir dari kesadaran masyarakat akan pentingnya menjaga tatanan sosial dan budaya lokal di tengah perkembangan zaman serta perubahan sistem pemerintahan dan pembangunan daerah.

Secara historis, masyarakat Kecamatan VII Koto memiliki hubungan yang erat dengan adat Melayu Jambi yang berlandaskan pada prinsip musyawarah, kekeluargaan, serta penghormatan terhadap norma adat yang berlaku di tengah masyarakat. Dalam kehidupan sosial, adat tidak hanya dipandang sebagai tradisi budaya semata, tetapi juga menjadi pedoman dalam mengatur hubungan sosial, penyelesaian sengketa, pengelolaan tanah adat, hingga tata kehidupan bermasyarakat. Oleh sebab itu, keberadaan lembaga adat menjadi penting sebagai wadah yang menjaga keberlangsungan nilai-nilai tersebut agar tetap hidup di tengah masyarakat.

Pembentukan Lembaga Adat Melayu di Kecamatan VII Koto juga dipengaruhi oleh meningkatnya kesadaran masyarakat terhadap pentingnya

perlindungan hak-hak adat dan pelestarian budaya lokal di tengah arus modernisasi. Kehadiran lembaga ini menjadi sarana bagi tokoh adat, tokoh masyarakat, dan pemerintah setempat untuk bermusyawarah dalam menyelesaikan berbagai persoalan sosial kemasyarakatan dengan mengedepankan pendekatan adat dan nilai-nilai kearifan lokal. Selain itu, lembaga adat juga berperan dalam menjaga stabilitas sosial masyarakat melalui penyelesaian konflik secara damai dan kekeluargaan.

Sebagai lembaga sosial budaya, Lembaga Adat Melayu Kecamatan VII Koto memiliki fungsi untuk mengakomodasi, memfasilitasi, serta melestarikan adat istiadat dan budaya Melayu yang berkembang di tengah masyarakat. Berbagai tradisi, kebiasaan, dan nilai budaya yang hidup di masyarakat secara perlahan menjadi norma sosial yang mengatur kehidupan bersama. Norma-norma tersebut mencerminkan kesadaran masyarakat untuk menjaga keharmonisan, keteraturan, serta identitas budaya daerah.

Dengan demikian, keberadaan Lembaga Adat Melayu di Kecamatan VII Koto tidak hanya berfungsi sebagai simbol pelestarian budaya, tetapi juga sebagai institusi sosial yang memiliki peran penting dalam menjaga kesinambungan adat istiadat, memperkuat persatuan masyarakat, serta mempertahankan identitas budaya Melayu Jambi di tengah perkembangan kehidupan modern.

PETA DESA
DESA MUARA TEBO
KECAMATAN VI KOTO
KABUPATEN TEBO

Skala 1 : 7.000

U

0 70 140 210 280 350
Meter

DIAGRAM LOKASI

PROVINSI JAWAB KABUPATEN TEBO

LEGENDA

BATAS ADMINISTRASI	FASILITAS
- - - Batas Desa	Permukiman
PEMBAIAN	PENGUNJUAN LAHAN
Sungai	Sawah
Deras / Kalan	Kabun / Perkebunan
JALINAN JALAN	RT
Jalan Desa (Main)	RT 01
Jalan Desa (Sukak)	RT 02
Jalan Lingkar	RT 03
Jalan Batakap	RT 04
Jembatan	RT 05
KONTUR	
Garis Kontur (interval 20 m)	

SUMBER DATA DAN INFORMASI PETA

1. Peta Rupa Bumi Indonesia skala 1 : 25.000, BSL Tahun 2018
2. Citra Satelit Remote Sensing, Tahun 2023
3. Survey Lapangan, Tahun 2024

A. BATAS WILAYAH

1. Sebelah Utara: Berbatasan dengan Desa Taluh
2. Sebelah Selatan: Berbatasan dengan Desa Sumber Sari, Melak Sari
3. Sebelah Timur: Berbatasan dengan Desa Taluh dan Desa Dusun Baru
4. Sebelah Barat: Berbatasan dengan Desa Muara Niro

B. KONDISI GEOGRAFI

- a. Kelangkaan Tanah
- b. Kemungkinan Cagar Budaya
- c. Potensial pascapanen Rendah, Tinggi
- d. Suhu Udara rata-rata 30°C
- e. G. 1000 meter diatas permukaan laut
- f. 1900 - 2000 Hektare / Tahun
- g. Dataran Rendah

C. DESA MUARA NIRO

DESA DUSUN BARU

DESA TABUN

DESA BUMBER SARI

DESA MEKAR SARI

Jl. Podat Karya

Jl. Ekonomi

Jl. Raya

Jl. Kaya

RT 01

RT 02

RT 03

RT 04

RT 05

109°24'30"E 109°25'00"E 109°25'30"E 109°26'00"E 109°26'30"E

2°14'00"S 2°14'30"S 2°15'00"S 2°15'30"S 2°16'00"S

bidang pertanian, perladangan, dan peternakan. Curah hujan yang berkisar antara 1000–2000 mm per tahun serta suhu rata-rata sekitar 30°C menjadikan wilayah ini cukup subur untuk kegiatan pertanian masyarakat. Selain dimanfaatkan sebagai kawasan permukiman, sebagian besar wilayah desa juga digunakan untuk lahan pertanian dan perkebunan yang menjadi sumber mata pencaharian utama masyarakat setempat. Berdasarkan peta wilayah desa, kawasan permukiman masyarakat tersebar di beberapa RT yang saling terhubung melalui akses jalan desa dan lahan perkebunan masyarakat.⁸⁰

3. Kondisi Sosial Budaya Masyarakat

Masyarakat Desa Muara Tabun memiliki kehidupan sosial yang masih kuat dengan nilai kebersamaan, gotong royong, dan solidaritas antarwarga. Sebagai desa yang mayoritas penduduknya bekerja di sektor pertanian dan perladangan, hubungan sosial masyarakat terjalin erat melalui aktivitas bersama dalam kegiatan bercocok tanam, pembangunan desa, maupun kegiatan kemasyarakatan lainnya. Kehidupan sosial masyarakat juga didukung oleh keberadaan berbagai organisasi desa seperti Karang Taruna, TP PKK, serta Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (LPM) yang aktif dalam kegiatan sosial dan pemberdayaan warga. Selain itu, masyarakat masih mempertahankan nilai budaya lokal melalui kegiatan kesenian dan budaya yang tersedia di desa sebagai bagian dari identitas sosial masyarakat Muara Tabun.⁸¹

⁸⁰ Buku Monografi Desa Muaro Tabun, 16 April 2026

⁸¹ Profil Desa Muaro Tabun, 16 April 2026

4. Struktur Kelembagaan Adat

Struktur kelembagaan di Desa Muara Tabun terdiri atas berbagai unsur pemerintahan dan lembaga kemasyarakatan yang mendukung jalannya administrasi serta kehidupan sosial masyarakat. Pemerintahan desa dipimpin oleh kepala desa yang dibantu oleh sekretaris desa, kepala urusan, kepala seksi, dan kepala dusun. Selain itu, terdapat Badan Permusyawaratan Desa (BPD) yang berfungsi sebagai lembaga perwakilan masyarakat dalam pengambilan kebijakan desa. Desa Muara Tabun juga memiliki lembaga adat yang masih berperan dalam menjaga norma, nilai budaya, dan penyelesaian persoalan sosial di tengah masyarakat. Keberadaan lembaga adat tersebut menjadi bagian penting dalam mempertahankan tradisi serta memperkuat hubungan sosial masyarakat desa.⁸²

Tabel 4 1 Struktur Lembaga

NO	NAMA	JABATAN
1	Hanafiyah	Ketua Adat
2	Muhammad Ghazali	Wakil Ketua
3	Supriadi	Sekretaris
4	Reza Pahlevi	Bendahara

⁸² Struktur Pengurus Adat Payung Agung, Muaro Tabun 16 April 2026

5. Kondisi Keagamaan Masyarakat

Kehidupan keagamaan masyarakat Desa Muara Tabun berjalan dengan cukup baik dan menjadi bagian penting dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Mayoritas masyarakat memeluk agama Islam yang tercermin dari tersedianya sarana ibadah berupa tiga masjid dan satu mushola yang digunakan untuk kegiatan ibadah maupun aktivitas keagamaan lainnya. Selain pendidikan formal, sebagian masyarakat juga menempuh pendidikan keagamaan dan pondok pesantren sebagai sarana memperdalam ilmu agama. Kegiatan keagamaan seperti pengajian, peringatan hari besar Islam, dan kegiatan sosial berbasis keagamaan turut memperkuat hubungan sosial serta nilai religius masyarakat Desa Muara Tabun.⁸³

Mayoritas masyarakat Desa Muaro Tabun menganut Agama Islam, Aqidah Ay'ariyah, Nahdlatul Ulama. Setiap Malam jum'at mengadakan Tahlilan di RT masing-masing. Melaksanakan kegiatan keagamaan lainnya seperti, Isra' dan Mi'raj, Maulid Nabi Muhammad SAW.

6. Kondisi Ekonomi Masyarakat

Kondisi ekonomi masyarakat di Desa Muaro Tabun secara umum didominasi oleh sektor pertanian dan perkebunan sebagai mata pencaharian utama masyarakat. Sebagian besar masyarakat bekerja sebagai petani karet, sawit, dan berkebun untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Selain itu, terdapat pula masyarakat yang bekerja sebagai pedagang, buruh harian,

⁸³ Profil Desa Muaro Tabun, 16 April 2026

serta pekerjaan lainnya yang bersifat informal. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa perekonomian masyarakat masih bergantung pada hasil alam dan pendapatan yang tidak selalu stabil.⁸⁴

Di sisi lain, kondisi ekonomi masyarakat juga memengaruhi pelaksanaan kegiatan sosial dan adat di lingkungan desa. Masyarakat dengan kondisi ekonomi yang cukup cenderung lebih mudah memenuhi kewajiban sosial maupun adat, sedangkan masyarakat dengan ekonomi menengah ke bawah sering kali mengalami kesulitan dalam memenuhi tuntutan biaya yang diperlukan dalam kegiatan adat dan kemasyarakatan. Meskipun demikian, semangat gotong royong dan solidaritas sosial masih tetap terjaga di tengah kehidupan masyarakat Desa Muaro Tabun.

B. Hukum Adat *Himpun Satempap Sajari*

1. Filosofi dan Praktik *Himpun Satempap Sajari*

Himpun Satempap Sajari merupakan ungkapan adat yang hidup dalam masyarakat Melayu, khususnya yang berkaitan dengan nilai kebersamaan, persatuan, dan hubungan sosial dalam kehidupan bermasyarakat. Secara umum, istilah ini dimaknai sebagai bentuk persatuan atau kebersamaan yang terikat dalam satu tujuan, rasa kekeluargaan, dan tanggung jawab sosial bersama.

Dalam konteks adat, “*himpun*” berarti berkumpul atau bersatu, sedangkan “*satempap sajari*” mengandung makna kesamaan langkah,

⁸⁴ Profil Desa Muaro Tabun, 16 April 2026

kesatuan arah, dan kebersamaan dalam menjalani kehidupan sosial. Oleh karena itu, istilah ini sering dipahami sebagai simbol persaudaraan dan solidaritas masyarakat adat dalam menjaga keharmonisan hidup bersama.⁸⁵ Nilai yang terkandung di dalamnya erat kaitannya dengan prinsip gotong royong, musyawarah, dan penghormatan terhadap adat istiadat yang diwariskan secara turun-temurun.

Dalam masyarakat adat Melayu, istilah seperti ini bukan hanya sekadar ungkapan bahasa, tetapi juga menjadi simbol norma sosial dan pedoman perilaku masyarakat. Penggunaan istilah adat tersebut memperlihatkan bahwa bahasa adat memiliki fungsi sebagai sarana menjaga identitas budaya dan memperkuat hubungan sosial masyarakat.

Secara filosofis, Himpun Satempap Sajari mengandung nilai persatuan, kesetaraan, kebersamaan, dan keharmonisan hidup. Filosofi ini menekankan bahwa manusia tidak dapat hidup sendiri dan harus saling membantu dalam kehidupan sosial.⁸⁶

Hal ini disampaikan oleh Bapak Hanafiyah selaku ketua adat beliau mengatakan

“filosofi adat iko ado di dusun ko untuk muat masyarakat ko biak kompak, tajago, dak baseng kadak kalu babuat. Jadi sebagaimano nenek mamak kami dulu tradisinya macam ko, kami jugo sebagai anaknyo yo tetap melestarikannyo”

⁸⁵ Hanafiyah, Wawancara, (Muaro Tabun 18 Maret 2026).

⁸⁶ Hanafiyah, Wawancara, (Muaro Tabun 18 Maret 2026).

Berdasarkan informan diatas bahwa memang adat Himpun Satempap Sajari tujuannya agar masyarakat selalu kompak, saling bahu membahu, serta menjaga nilai persatuan.

Nilai filosofis tersebut sejalan dengan konsep gotong royong yang menjadi ciri khas budaya Indonesia. Dalam pandangan adat Melayu, kehidupan yang baik adalah kehidupan yang dijalani bersama dengan saling menghormati, menjaga hubungan kekeluargaan, dan memelihara keseimbangan sosial.

Sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak Imam selaku Pegawai Syarak bahwa:

“Dengan ado e adat iko, masyarakat biso kompak, macam pepatah lah ngatokan, berat samo dipikul ringan samo di jinjing. Dak takalo kalu kito babuat acara nak dwekan, tak telap. Mako harus samo samo kito bagawe”

Pepatah mengatakan “Berat sama dipikul ringan Sama di jinjing”⁸⁷

Yang bermakna kebersamaan, gotong royong, serta solidaritas antar masyarakat. Sehingga terciptanya rasa saling tolong menolong, saling peduli terdapat sesama.

Subtansi dari filosofi Himpun Satempap Sajari adalah untuk menanamkan nilai persatuan, kebersamaan, dan keharmonisan dalam kehidupan masyarakat. Filosofi ini bertujuan mendorong masyarakat

⁸⁷ Okta Herningsih and Amriani Amir, “Peribahasa Dalam Bahasa Melayu Dialek Tayan Hilir,” *Khatulistiwa: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 8, no. 10 (2019): 1–10.

agar saling membantu, bekerja sama, dan menjaga hubungan kekeluargaan sesuai dengan nilai gotong royong dalam adat Melayu. Selain itu, filosofi ini juga bertujuan menumbuhkan rasa tanggung jawab setiap anggota masyarakat dalam memelihara persatuan, menghormati norma adat, serta menjaga keseimbangan sosial sehingga tercipta kehidupan yang rukun dan harmonis.⁸⁸

Selain itu, filosofi ini juga mengandung makna moral bahwa setiap anggota masyarakat memiliki tanggung jawab untuk menjaga persatuan dan menghormati norma adat. Dengan demikian, Himpun Satempap Sajari bukan hanya ungkapan budaya, tetapi juga pedoman etika sosial dalam kehidupan masyarakat adat.

Praktik Himpun Satempap Sajari

Adapun rangkaian dalam tradisi *Himpun Satempap Sajari* terdiri atas lima tahapan, yaitu sebagai berikut:

a. *Angkat Induk Bapak*

Angkat Induk Bapak merupakan proses ketika calon pengantin laki-laki yang hendak menikah harus mencari bapak angkat di tempat tinggal calon pengantin perempuan. Bapak angkat tersebut biasanya berasal dari unsur pejabat desa, tokoh adat, tokoh agama, atau pegawai syarak.

⁸⁸ Imam, Wawancara, (Muaro Tabun, 19 Maret 2026).

Dalam parkatik ini calon pengantin laki laki di minta untuk mencari Bapak atau saudara angkat di wilayah calon pengantin istri. Dengan tujuan sebagai ganti orang tua kandung laki-laki.

Sebagaimana hasil wawancara dari Bapak Ramli selaku tokoh masyarakat bahwa:

“Anak dagang sekali laluanak galeh sekali nempuh angkat induk bapaknyo kepada pemimpin”

Tradisi Angkat Induk Bapak ko sebenar tujuanyo dak lain dak bukan untuk jago jago, kalu ado apo apo kedepannyo, mano tau ado masalah keluarga, masalah desa, enak urusannyo, kan dekat jugo mun kan nak ngadu. Mun kalu orang tuo kan yang jauh umah e kan payah pulak urusannyo.”⁸⁹

Dengan adanya bapak atau saudara angkat di tempat istri maka laki laki sudah bisa mendapatkan salah satu syarat menjadi bagian dari wilayah tersebut.

Perlu di ketahui bahwa masyarakat VII Koto lebih tepatnya di Desa Muaro tabun menganut sistem Matrinineal, artinya tali persuadaraan mengikuti garis ibu.

Sebagaimana yang dikatakan oleh Bapak Hanafiyah selaku Ketua adat bahwa:

“Sebenarnya kami di dusun ko ado limo suku. Pertama Suku Dekat Masjid, Kedua Suku Tiang Taro, Ketiga Suku Tiang Bulian, Keempat Bumbung Tuju, Kelimo Suku Umah Gedang. Jadi kalu dulu nian nenek mamak kami kalu nikah dak boleh satu suku, harus dari suku lain. Tapi kalu kini lah berubah nian, ngikuti zamane,”⁹⁰

⁸⁹ Ramli, Wawancara, (Muaro Tabun, 20 Maret 2026.)

⁹⁰ Hanafiyah, Wawancara, (Muaro Tabun, 18 Maret 2026)

Dari wawancara di atas bahwa di wilayah tersebut ada lima suku.

1. Suku Dekat Masjid
2. Suku Tiang Taro
3. Suku Tiang Bulian
4. Suku Bumbung Tujuh
5. Suku Umah Gedang

Dari lima suku tersebut tersebarlah ke seluruh pelosok Kecamatan VII Koto. Dahulu pada zaman nenek moyang mereka melarang untuk menikah dalam satu suku. Tapi seiring zaman larangan tersebut sudah memudar.

b. *Ngantar Tando*

Setelah memperoleh bapak angkat, rangkaian berikutnya adalah *Ngantar Tando*. Prosesi ini dilaksanakan oleh keluarga bapak angkat melalui perundingan dengan keluarga calon pengantin perempuan. Dalam pertemuan tersebut dibahas mengenai biaya adat yang diminta oleh pihak keluarga perempuan. Dalam Islam, praktik ini memiliki kemiripan dengan konsep *khitbah* (الخطبة), meskipun tata cara pelaksanaannya berbeda sesuai adat setempat.

Seperi yang dikatakan oleh Bapak Ramli Bahwa:

*“Ngantar tando iko samo dengan lamaran macam umum e orang, yang buat nyo beda tu, kito ado makek Bokor dan keris. Iko harus ado kalu kito nak ngntar tando. Kalu dak do dak biso kito lanjut acara e. sapo yang melaksanaknyo? Yaitu keluarga angkat dari calon jantan e, dan keluarga calon betino e, biaso e dilaksanakan pado malam hari”.*⁹¹

⁹¹ Ramli, Wawancara, (Muaro Tabun, 20 Maret 2026).

Praktik *Ngantar Tando* dilaksanakan pada malam hari dengan melibatkan keluarga angkat dari pihak laki-laki serta keluarga dari pihak perempuan. Dalam prosesi tersebut digunakan sebuah keris yang diletakkan di dalam wadah yang disebut *bokor*. Di dalam *bokor* tersebut juga terdapat daun sirih dan kapur barus sebagai pelengkap simbolik dalam adat.

Pada umumnya, prosesi *Ngantar Tando* dilaksanakan sekitar dua minggu sebelum akad nikah berlangsung. Sebagaimana disampaikan oleh Bapak Ghazali selaku tokoh masyarakat:

“Betul, biaso antak duo atau sepuluh hari menjelang hari H nyo. Kalu masalaha “bokor” tadi yang kito sebut memang harus ado sebagai tando sahnyo acara iko. Kalu indak ado bokor dan keris ko, acara dak kito teruskan. Isbokor tu jugo ado daun sirih, ado jugo kapur barus, ado jugo pinang mudo. Biaso e jugo ado duit yang di minta oleh adat iko sebesak 300 ribu rupiah”⁹²

Sebagaimana dijelaskan oleh Bapak Ghazali, *bokor* merupakan perlengkapan yang wajib ada dalam pelaksanaan *Ngantar Tando*. Tanpa adanya *bokor*, prosesi adat tersebut tidak dapat dilanjutkan. Selain itu, dalam pelaksanaan adat ini juga terdapat biaya adat sebesar Rp300.000,00 yang diperuntukkan sebagai kas adat guna mendukung keberlangsungan pelaksanaan tradisi tersebut.

Pada umumnya, prosesi *Ngantar Tando* diawali dengan pembacaan tahlil dan doa yang dipimpin oleh ketua dari lima suku adat. Pada akhir acara, prosesi ditutup dengan jamuan makan malam berupa nasi beserta

⁹² Ghazali, Wawancara, (Muaro Tabun 22 Maret 2026).

lauk-pauk dan aneka kue yang disajikan kepada para tamu dan peserta musyawarah.

c. *Himpun Ahli Waris*

Himpun Ahli Waris dilaksanakan oleh keluarga inti pihak perempuan yang terdiri atas saudara kandung ayah dan ibu calon pengantin perempuan. Dalam musyawarah ini dibahas penentuan waktu dimulainya pengambilan kayu bakar serta pembangunan rumah tambahan sementara untuk keperluan pesta perkawinan. Dalam Islam, konsep ini dapat dianalogikan dengan musyawarah keluarga inti (تشاور الأسرة).

Himpun Ahli Waris juga merupakan bagian terpenting dalam pelaksanaan adat ini. Seluruh keluarga inti diajak untuk bermusyawarah dan berkumpul bersama. Di satu sisi, pelaksanaan ini mencerminkan nilai kebersamaan, sedangkan di sisi lain mengandung makna penting berupa terjaganya silaturahmi antaranggota keluarga, baik dari garis keturunan ibu maupun bapak.

Pelaksanaan Himpun Ahli Waris ini hanya dilakukan oleh pihak perempuan sebagai *ṣāhib al-walimah* (tuan rumah penyelenggara walimah). Dalam musyawarah tersebut, setidaknya terdapat dua hal utama yang dibahas, yaitu negak umah dan ambek kayu. Sebagaimana disampaikan oleh Bapak Imam selaku Pegawai Syarak bahwa:

“Negak umah dan ambek kayu artinyo mendirikan rumah dan mengambil kayu. Maksudnyo negak umah iko sifat e semetaro, biso didepan, biso dibelakang. Nah bekko tu di pakek untuk urang himpun sanagari”

Arti himpun ahli waris ni jugo biso kito artikan sebagai musyawarah keluarga intilah. Orang terdekat kito lah, jugo saling mengingatkan mano tau ado dulur yang dak dibasoi, dak disebut kalu kito nak acara ”⁹³

Mendirikan rumah (negak umah) dan mengambil kayu bakar (ambek kayu) bukan sekadar bentuk gotong royong biasa. Lebih dari itu, terdapat makna simbolik yang terkandung di dalamnya, yaitu harapan agar calon pengantin laki-laki dan perempuan mampu membangun rumah tangga yang sakinah, hidup rukun, kompak, saling menyayangi, serta saling mengingatkan dalam kebaikan.

Selain itu, pelaksanaan *Himpun Ahli Waris* juga menjadi sarana mempererat silaturahmi antaranggota keluarga. Kehadiran seluruh keluarga inti dalam musyawarah menunjukkan terjalinnya hubungan yang baik dan harmonis. Sebaliknya, apabila terdapat anggota keluarga inti yang tidak turut hadir tanpa alasan yang jelas, hal tersebut kerap dipandang sebagai pertanda adanya permasalahan atau hubungan yang kurang baik dalam keluarga. Oleh karena itu, *Himpun Ahli Waris* memiliki peran yang sangat penting dan sarat makna dalam menjaga keharmonisan keluarga, sebagaimana disampaikan oleh Bapak Imam.

d. Himpun Sanagari

Himpun Sanagari dilaksanakan oleh para pejabat desa yang terdiri dari kepala desa beserta perangkatnya, tokoh adat, serta pegawai syarak. Dalam pertemuan ini, pihak keluarga perempuan memberitahukan rencana pelaksanaan pesta perkawinan sekaligus memohon bantuan kepada para

⁹³ Imam, Wawancara, 19 Maret 2026.

pejabat desa untuk membantu berbagai persiapan yang diperlukan, seperti pembentukan panitia, penunjukan petugas, dan keperluan lainnya. Dalam Islam, konsep Himpun Sanagari memiliki kemiripan dengan *syūrā ahl al-hall wa al-'aqd* (شورى أهل الحل والعقد), yaitu musyawarah para tokoh masyarakat dalam mengambil keputusan bersama. Dalam konteks pemerintahan modern di Indonesia, konsep ini juga dapat disamakan dengan Musyawarah Desa (Musdes).

Sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak Ramli selaku tokoh agama bahwa:

“Kalu himpun sanagari ko samo lah macam himpun ahli waris, Cuma yang membedakan nyo, himpun sanagari ko di ikuti oleh seluruh pejabat desa, mulai dari Kepala Desa serto perangkatnyo, Pegawai Syarak, Tokoh agama dan Tokoh Masyarakat. Tujuannyo untuk magi tau ke urang banyak, nah bekko apo yang dibahas. Yang dibahas di siko tu penentuan panitia pelaksana bekko di Hari H nyo. Mulai dari ketuo e, sekretari e, bendahara e, tukang pantan, penyambut tamu.”⁹⁴

Dalam pelaksanaannya, *Himpun Ahli Waris* dan *Himpun Sanagari* pada dasarnya memiliki makna dan tujuan yang sama. Perbedaannya terletak pada peserta yang terlibat. Himpun Sanagari dihadiri oleh unsur pemerintahan dan tokoh masyarakat desa, seperti Kepala Desa beserta perangkatnya, pegawai syarak beserta anggotanya, tokoh masyarakat, serta tokoh agama.

Adapun pembahasan dalam Himpun Sanagari berfokus pada pembentukan panitia pelaksana untuk persiapan pesta yang akan datang.

⁹⁴ Ramli, Wawancara, 20 Maret 2026

Panitia tersebut meliputi ketua panitia, sekretaris, bendahara, serta seksi-seksi lain yang diperlukan dalam pelaksanaan acara.

Karena pesta pernikahan dipandang sebagai acara besar yang melibatkan masyarakat luas, pelaksanaan Himpun Sanagari menjadi suatu kewajiban adat bagi pihak yang memiliki hajat. Apabila kewajiban tersebut tidak dilaksanakan, maka pihak yang bersangkutan dapat dikenakan sanksi adat berupa seekor kambing atau bentuk sanksi lain sesuai dengan kesepakatan lembaga adat setempat.

Sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak Hanafiyah bahwa:

*“Sanksi iko sesuai kesalahan yang dibuat masyarakat, lain salah lain tumpah. Kalu semisal Himpun Sanagari ko dak ado, mako yang punyo acara tautang kambing seasam segaram. Artinyo knyok kambing bae yg d kasih, bumbu e jugo sekakigus beras e. Tempat makan e di gena umah pegawai syarak atau lembaga adat.”*⁹⁵

Sanksi yang telah ditetapkan berdasarkan peraturan lembaga adat menyatakan bahwa apabila *Himpun Satempap Sajari* tidak dilaksanakan, maka pihak tuan rumah wajib membayar hutang adat berupa seekor kambing beserta bumbu dan biaya pengolahannya. Kambing tersebut kemudian diolah oleh pegawai syarak atau lembaga adat, lalu disajikan dan dimakan bersama sebagai bagian dari pelaksanaan sanksi adat tersebut.

e. *Pasang Patauh*

Penulis menegaskan bahwa prosesi ijab kabul dilaksanakan sebelum memasuki tahapan terakhir, yaitu *Pasang Patauh*. Tradisi ini biasanya

⁹⁵ Hanafiyah, Wawancara, 18 Maret 2026.

dilaksanakan pada malam hari setelah pesta perkawinan berlangsung. Misalnya, apabila pesta perkawinan dilaksanakan pada hari Senin dari pagi hingga sore, maka *Pasang Patauh* dilaksanakan pada malam harinya. Namun, dalam beberapa keadaan, prosesi ini juga dapat dilaksanakan pada sore hari setelah pesta selesai.

Dalam Islam, tradisi ini memiliki kemiripan dengan konsep *mau'izah hasanah* (موعظة حسنة), yaitu penyampaian nasihat atau wejangan yang baik kepada masyarakat. Biasanya, penyampaian *mau'izah hasanah* dalam tradisi ini dilakukan oleh unsur pejabat desa maupun pegawai syarak. Oleh karena itu, masyarakat tidak mengundang ustadz atau kiai dari luar, melainkan memberikan kesempatan kepada para pejabat desa dan tokoh syarak setempat untuk menyampaikan nasihat. Jumlah penyampai nasihat tersebut biasanya berkisar antara 10 hingga 12 orang, meskipun dalam kondisi tertentu dapat berjumlah kurang dari pada itu.

Tabel 4 2 Filosofi Tujuan

NO	INFORMAN	PERNYATAAN FILSOFI	KESIMPULAN
		ETOS KOMUNAL	
1	Hanafiyah	Menurut saya, manusia tidak bisa hidup sendiri. Karena itu masyarakat harus selalu menjaga kebersamaan, saling membantu, dan tetap bersatu agar hubungan sosial tetap kuat dan harmonis.	bahwa masyarakat memandang kebersamaan dan persatuan sebagai nilai penting dalam menjaga keharmonisan sosial. Pernyataan tersebut menunjukkan

			adanya etos komunal yang menekankan kehidupan kolektif dan saling ketergantungan antar masyarakat.
2	Imam	Di lingkungan kami, nilai kebersamaan sudah menjadi bagian dari kehidupan. Ketika ada yang mengalami kesulitan maka masyarakat ikut membantu, sebab kami percaya bahwa beban hidup harus ditanggung bersama	menunjukkan adanya nilai solidaritas dan gotong royong dalam kehidupan masyarakat. Sikap saling membantu ketika menghadapi kesulitan mencerminkan etos komunal yang berorientasi pada kepentingan bersama dan rasa senasib sepenanggungan.
3	Ghazali	Kami diajarkan untuk memiliki tujuan dan langkah yang sama dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan adanya kekompakan dan persatuan, hubungan antar masyarakat menjadi lebih erat dan terhindar dari perpecahan.	menekankan pentingnya kesamaan tujuan, kekompakan, dan persatuan dalam kehidupan sosial. Hal ini menunjukkan adanya etos komunal yang berfungsi menjaga hubungan sosial agar tetap harmonis dan terhindar dari konflik.

NO	INFORMAN	PERNYATAAN FILOSOFI	KESIMPULAN
		MORAL SOSIAL	
1	Ramli	Menurut saya, menjaga hubungan baik dengan sesama merupakan bagian penting dalam kehidupan sosial. Karena itu masyarakat harus saling menghargai, memiliki rasa empati, dan saling menasehati agar tercipta kerukunan	menunjukkan bahwa hubungan sosial harus dibangun melalui sikap saling menghargai, empati, dan saling menasehati. Nilai tersebut mencerminkan moral sosial yang menekankan etika dalam interaksi masyarakat demi terciptanya kerukunan.
2	Muspawi	Dalam kehidupan bermasyarakat diperlukan sikap tanggung jawab dan kepedulian sosial. Oleh sebab itu sebelum bertindak atau mengambil keputusan biasanya dilakukan konfirmasi terlebih dahulu supaya tidak menimbulkan kesalahpahaman dan konflik.	bahwa tanggung jawab sosial dan sikap hati-hati dalam bertindak menjadi bagian penting dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini menunjukkan adanya moral sosial yang berfungsi menjaga keteraturan dan menghindari konflik sosial.

2. Filosofi Tujuan Adat *Himpun Satempap Sajari* Dalam Membangun Komitmen Serta Ketahanan Keluarga

Dari hasil paparan data rumusan pertama di temukan dua kategori filosofi dalam *Himpun Satempap Sajari* yaitu, Etos Komunal dan Moral Sosial.

a. Etos Komunal

Filosofi etos komunal secara etimologis berasal dari dua kata, yaitu *etos* dan *komunal*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata *etos* diartikan sebagai pandangan hidup yang khas dari suatu golongan sosial.⁹⁶ Sementara itu, kata *komunal* bermakna sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan bersama, milik bersama, atau berhubungan dengan komunitas.⁹⁷ Secara terminologis, istilah etos juga dipahami sebagai seperangkat nilai, sikap, dan keyakinan yang menjadi pedoman perilaku suatu kelompok masyarakat dalam menjalani kehidupan sosialnya.⁹⁸ Dengan demikian, secara etimologis filosofi etos komunal dapat dimaknai sebagai pandangan hidup kolektif masyarakat yang menekankan nilai kebersamaan, solidaritas, persatuan, serta tanggung jawab sosial dalam kehidupan bersama.

Dalam perspektif filsafat sosial, etos komunal lahir dari kesadaran bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang tidak dapat hidup

⁹⁶Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online, “Etos,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id>

⁹⁷ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online, “Komunal,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id>

⁹⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2005), hlm. 217.

sendiri tanpa keterlibatan orang lain. Aristoteles dalam konsep *zoon politicon* menjelaskan bahwa manusia secara kodrati hidup dalam komunitas dan membangun hubungan sosial dengan sesamanya.⁹⁹ Oleh karena itu, kehidupan komunal dipandang sebagai bentuk hubungan sosial yang menempatkan kepentingan bersama di atas kepentingan individu. Nilai-nilai seperti gotong royong, kerja sama, musyawarah, dan solidaritas menjadi bagian penting dalam filosofi etos komunal yang berkembang dalam masyarakat tradisional maupun modern.¹⁰⁰

Sementara itu dalam konteks lapangan, Etos Komunal di maknai sebagai praktik sosial masyarakat yang tercermin melalui perilaku hidup bersama, saling membantu, menjaga hubungan kekeluargaan, serta mempertahankan keharmonisan sosial dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰¹ Etos komunal di lapangan tidak hanya dipahami sebagai konsep nilai, tetapi juga diwujudkan dalam tindakan nyata masyarakat seperti gotong royong, kerja bakti, musyawarah desa, menjaga silaturahmi, hingga prinsip “berat sama dipikul ringan sama dijinjing.”¹⁰² Dalam kehidupan masyarakat Indonesia, etos komunal sering kali muncul dalam kegiatan sosial dan budaya yang melibatkan partisipasi kolektif masyarakat sebagai bentuk solidaritas sosial.

⁹⁹ Aristoteles, *Politics* (New York: Dover Publications, 2000), hlm. 5.

¹⁰⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 2017), hlm. 152.

¹⁰¹ G. Priowidodo, *Etnografi Komunikasi: Testimoni Empiris Spirit Keragaman pada Komunitas Akar Rumpun* (Jakarta: Rajawali Pers, 2020), hlm. 48.

¹⁰² Aminah, Sitti. “Tingginya Nilai Gotong Royong Yang Mempererat Solidaritas Sosial Antar Masyarakat Desa A'bulosibatang, Kecamatan Marusu, Kabupaten Maros.” 2020.

Dua kategori filosofi sebagaimana di atas terjadi dalam konteks yang berbeda-beda, baik dari sistem nilai yang melatarbelakangi maupun pendekatan yang digunakan. Secara etimologis, filosofi etos komunal lebih menekankan pada pemaknaan konseptual dan teoritis mengenai nilai kebersamaan dalam kehidupan sosial. Pendekatan yang digunakan bersifat filosofis, sosiologis, dan normatif dengan menjadikan konsep-konsep sosial sebagai dasar pemahaman terhadap perilaku masyarakat. Sementara itu, dalam konteks lapangan, etos komunal lebih dipahami melalui realitas sosial dan praktik kehidupan masyarakat sehari-hari. Pendekatan yang digunakan bersifat empiris karena melihat secara langsung bagaimana masyarakat menerapkan nilai kebersamaan, solidaritas, dan tanggung jawab sosial dalam kehidupan mereka.

Dengan demikian, filosofi etos komunal tidak hanya dipahami sebagai konsep teoritis mengenai kebersamaan sosial, tetapi juga sebagai realitas sosial yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Nilai-nilai komunal yang tumbuh melalui budaya, interaksi sosial, dan pengalaman hidup bersama menjadi fondasi penting dalam menjaga keharmonisan dan stabilitas kehidupan masyarakat.

Adapun Manfaat filosofi etos komunal dalam kehidupan masyarakat sangat besar karena nilai-nilai yang terkandung di dalamnya mampu menciptakan hubungan sosial yang harmonis, solidaritas sosial, serta keteraturan dalam kehidupan bersama. Filosofi etos komunal tidak hanya berfungsi sebagai pedoman nilai dalam masyarakat, tetapi juga menjadi

landasan dalam membangun rasa kebersamaan dan tanggung jawab sosial antarsesama.¹⁰³

Salah satu manfaat utama etos komunal adalah memperkuat solidaritas sosial dalam masyarakat. Nilai kebersamaan yang terkandung dalam etos komunal mendorong masyarakat untuk saling membantu, bekerja sama, dan menjaga hubungan sosial yang baik.¹⁰⁴ Sikap gotong royong, musyawarah, dan kepedulian sosial menjadi bentuk nyata solidaritas yang mampu mempererat hubungan antaranggota masyarakat. Dengan adanya solidaritas sosial, masyarakat akan lebih mudah menghadapi berbagai persoalan sosial secara bersama-sama.¹⁰⁵

Berdasarkan hasil penelitian, penulis melihat bahwa filosofi etos komunal dalam Himpun Satempap Sajari memiliki kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan sosial masyarakat. Etos komunal tidak hanya dipahami sebagai konsep nilai yang bersifat teoritis, tetapi juga menjadi bagian dari realitas sosial yang hidup dan terus dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Hal ini terlihat dari bagaimana masyarakat masih mempertahankan nilai kebersamaan, gotong royong, solidaritas, dan rasa tanggung jawab sosial di tengah perubahan sosial dan perkembangan ekonomi yang terus terjadi.

¹⁰³ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 161.

¹⁰⁴ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 2017), hlm. 174.

¹⁰⁵ Aminah, Sitti. “*Tingginya Nilai Gotong Royong Yang Mempererat Solidaritas Sosial Antar Masyarakat Desa A'bulosibatang, Kecamatan Marusu, Kabupaten Maros.*” Sitti Aminah, 2020.

Menurut penulis, keberadaan etos komunal menunjukkan bahwa masyarakat masih memiliki kesadaran kolektif yang kuat terhadap pentingnya hidup bersama dan menjaga hubungan sosial yang harmonis. Kesadaran tersebut terbentuk melalui proses pewarisan budaya dan pengalaman sosial yang berlangsung secara turun-temurun dalam lingkungan masyarakat. Nilai-nilai komunal yang diwariskan oleh leluhur tidak hanya dipertahankan sebagai simbol budaya, tetapi juga dijadikan pedoman dalam mengatur hubungan sosial antarmasyarakat. Dalam konteks ini, Himpun Satempap Sajari berfungsi sebagai media sosial budaya yang memperkuat rasa persatuan dan kebersamaan masyarakat.

Penulis juga memandang bahwa praktik etos komunal yang diwujudkan melalui gotong royong, musyawarah, kerja sama, dan kepedulian sosial merupakan bentuk nyata dari implementasi nilai sosial masyarakat. Praktik-praktik tersebut memperlihatkan bahwa masyarakat tidak menempatkan kepentingan individu sebagai prioritas utama, melainkan lebih mengutamakan kepentingan bersama demi terciptanya keharmonisan sosial. Kondisi ini sejalan dengan pandangan Émile Durkheim yang menyatakan bahwa solidaritas sosial terbentuk melalui kesamaan nilai dan kesadaran kolektif yang hidup dalam masyarakat.¹ Dengan demikian, etos komunal dalam Himpun Satempap Sajari memiliki fungsi integratif yang mampu menjaga stabilitas sosial masyarakat.

Selain itu, penulis menilai bahwa keberadaan etos komunal juga menjadi benteng sosial dalam menghadapi perubahan sosial dan ekonomi masyarakat. Perubahan ekonomi yang terjadi pada masyarakat modern cenderung mendorong munculnya sikap individualisme dan berkurangnya interaksi sosial antarmasyarakat. Namun, melalui filosofi etos komunal, masyarakat tetap mempertahankan nilai kebersamaan dan solidaritas sebagai bagian dari identitas sosial mereka. Hal ini menunjukkan bahwa nilai budaya lokal masih memiliki kekuatan dalam menjaga keseimbangan sosial masyarakat di tengah arus modernisasi.

Lebih lanjut, penulis berpendapat bahwa filosofi etos komunal dalam Himpun Satempap Sajari memiliki manfaat yang sangat besar dalam kehidupan masyarakat, baik dari aspek sosial, budaya, maupun moral. Dari aspek sosial, etos komunal mampu memperkuat hubungan kekeluargaan dan menciptakan solidaritas sosial antaranggota masyarakat. Dari aspek budaya, etos komunal menjadi sarana pelestarian nilai-nilai tradisional dan identitas budaya masyarakat. Sedangkan dari aspek moral, etos komunal mengajarkan nilai kepedulian, tanggung jawab sosial, serta penghormatan terhadap sesama dalam kehidupan bermasyarakat.

Dengan demikian, penulis menyimpulkan bahwa filosofi etos komunal dalam Himpun Satempap Sajari bukan hanya sekadar warisan budaya, tetapi juga merupakan sistem nilai sosial yang memiliki peran penting dalam menjaga keharmonisan, solidaritas, dan keberlangsungan

kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, nilai-nilai etos komunal perlu dipertahankan dan diwariskan kepada generasi berikutnya agar tetap relevan dalam menghadapi dinamika perubahan sosial di masa mendatang.

b. Moral Sosial

Adapun moral Sosial secara etimologis, istilah moral berasal dari bahasa Latin *mos* (jamaknya *mores*) yang berarti adat istiadat, kebiasaan, tata cara, atau aturan perilaku manusia dalam kehidupan sehari-hari. Sementara itu, istilah sosial berkaitan dengan hubungan antarindividu maupun kelompok dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, moral sosial dapat dipahami sebagai seperangkat nilai, norma, dan aturan yang mengatur perilaku manusia dalam interaksi sosial agar tercipta kehidupan yang harmonis, saling menghormati, dan bertanggung jawab dalam masyarakat.¹⁰⁶ Moral sosial tercermin dalam berbagai perilaku masyarakat seperti sikap empati, saling menasihati, melakukan konfirmasi sebelum bertindak, menjaga kerukunan, serta memiliki tanggung jawab sosial terhadap sesama.

Dalam kehidupan masyarakat, moral sosial terbentuk melalui proses sosial yang berlangsung secara terus-menerus. Pembentukan moral sosial dipengaruhi oleh pendidikan keluarga, kebiasaan hidup

¹⁰⁶ Gunawan Gunawan and Ujang Nurjaman, "Pendidikan Berbasis Agama, Filsafat, Psikologi Dan Sosiologi," *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan* 16, no. 1 (2022): 193, <https://doi.org/10.35931/aq.v16i1.817>.

bermasyarakat, nilai budaya, serta interaksi sosial sehari-hari. Keluarga menjadi lingkungan pertama yang mengajarkan nilai moral kepada individu, seperti sikap menghormati orang lain, tolong-menolong, dan menjaga sopan santun. Selanjutnya, lingkungan masyarakat memperkuat nilai tersebut melalui kebiasaan sosial, adat istiadat, dan norma yang berlaku dalam kehidupan bersama.

Menurut Immanuel Kant, moral berkaitan dengan kewajiban manusia untuk bertindak baik terhadap sesama berdasarkan tanggung jawab moral.¹⁰⁷ Kant menegaskan bahwa tindakan moral harus didasarkan pada kesadaran akan kewajiban, bukan semata-mata karena kepentingan pribadi. Pandangan ini menunjukkan bahwa manusia memiliki tanggung jawab moral untuk menjaga hubungan sosial yang baik dalam kehidupan bermasyarakat. Sementara itu, Émile Durkheim menjelaskan bahwa moral sosial muncul dari kesadaran kolektif masyarakat yang menjadi pedoman perilaku sosial. Menurut Durkheim, masyarakat memiliki nilai bersama yang mengikat individu sehingga tercipta keteraturan dan integrasi sosial.¹⁰⁸

Dalam konteks kehidupan sosial masyarakat Indonesia, moral sosial tumbuh karena masyarakat terbiasa hidup bersama, menjaga hubungan baik, dan mengutamakan keharmonisan sosial. Kebiasaan saling membantu, menghargai pendapat orang lain, serta menjaga kerukunan

¹⁰⁷ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 15.

¹⁰⁸ Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1997), hlm. 129.

menjadi bentuk nyata moral sosial dalam kehidupan sehari-hari. Interaksi sosial yang berlangsung secara intensif juga menumbuhkan rasa empati dan kepedulian sosial antaranggota masyarakat. Oleh sebab itu, moral sosial tidak hanya menjadi aturan perilaku, tetapi juga menjadi landasan dalam membangun hubungan sosial yang sehat dan harmonis.

Dalam perspektif filsafat, moral sosial lahir dari kesadaran manusia sebagai makhluk sosial yang memiliki tanggung jawab terhadap sesama. Immanuel Kant menjelaskan bahwa moral berkaitan dengan kewajiban manusia untuk bertindak baik berdasarkan kesadaran moral dan tanggung jawab etis.¹⁰⁹ Menurut Kant, tindakan moral harus didasarkan pada prinsip kebaikan universal, yaitu tindakan yang dilakukan karena kesadaran akan kewajiban, bukan semata-mata karena kepentingan pribadi.¹¹⁰ Pandangan ini menunjukkan bahwa moral sosial menempatkan manusia sebagai individu yang harus menjaga hubungan sosial dengan sikap saling menghormati dan bertanggung jawab terhadap kehidupan bersama.

Sementara itu, dalam konteks lapangan, moral sosial dimaknai sebagai perilaku masyarakat yang mencerminkan nilai-nilai sosial seperti empati, saling menasihati, menjaga kerukunan, menghargai orang lain, dan memiliki tanggung jawab sosial. Moral sosial dalam kehidupan

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 15.

¹¹⁰ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 27.

masyarakat terlihat melalui kebiasaan hidup bersama yang mengutamakan keharmonisan dan kepedulian terhadap sesama. Misalnya, masyarakat terbiasa membantu tetangga yang mengalami kesulitan, menjaga sopan santun dalam berinteraksi, melakukan musyawarah sebelum mengambil keputusan, serta menjaga hubungan baik antaranggota masyarakat.

Menurut Émile Durkheim, moral sosial muncul dari *kesadaran kolektif* (*collective consciousness*) yang hidup dalam masyarakat. Kesadaran kolektif tersebut berupa nilai, norma, dan aturan sosial yang disepakati bersama sehingga menjadi pedoman perilaku masyarakat. Durkheim menegaskan bahwa moral memiliki fungsi penting dalam menjaga keteraturan dan integrasi sosial. Oleh karena itu, moral sosial tidak hanya berkaitan dengan perilaku individu, tetapi juga menjadi alat pemersatu yang menjaga stabilitas kehidupan masyarakat.

Secara etimologis, filosofi moral sosial lebih menekankan pada pemahaman konseptual mengenai nilai baik dan buruk dalam kehidupan bermasyarakat. Pendekatan yang digunakan bersifat normatif dan filosofis karena membahas moral sebagai pedoman etika dalam hubungan sosial manusia. Sementara itu, dalam konteks lapangan, moral sosial dipahami melalui praktik kehidupan masyarakat sehari-hari yang tercermin dalam perilaku sosial, interaksi antarindividu, serta budaya hidup bersama. Pendekatan yang digunakan lebih bersifat empiris dan

sosiologis karena melihat bagaimana nilai moral diterapkan secara nyata dalam kehidupan masyarakat.

Keberadaan moral sosial memberikan banyak manfaat bagi kehidupan masyarakat. Moral sosial mampu menjaga kerukunan dan keharmonisan sosial karena masyarakat memiliki kesadaran untuk saling menghargai dan menjaga hubungan baik dengan sesama.¹¹¹ Moral sosial juga berfungsi mengurangi konflik sosial melalui sikap empati, toleransi, dan tanggung jawab bersama.¹¹² Selain itu, moral sosial memperkuat solidaritas sosial dan menciptakan keteraturan dalam kehidupan masyarakat karena setiap individu memahami batas-batas perilaku yang sesuai dengan norma sosial.

Dengan demikian, filosofi moral sosial tidak hanya dipahami sebagai konsep nilai mengenai baik dan buruk, tetapi juga sebagai pedoman hidup masyarakat dalam menjaga hubungan sosial yang harmonis. Moral sosial menjadi fondasi penting dalam membangun kehidupan masyarakat yang damai, tertib, dan berkeadaban.¹¹³

Berdasarkan hasil paparan data di atas, penulis berpendapat bahwa filosofi Himpun Satempap Sajari mengandung nilai sosial yang sangat kuat dalam membangun kehidupan masyarakat yang harmonis dan

¹¹¹ Émile Durkheim and W.S.F. Pickering, *Durkheim: Essays on Morals and Education* (London: Routledge, 2013), hlm. 45.

¹¹² L. A. Tole, "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity," *Sociological Inquiry* 63, no. 1 (1993): 1–29.

¹¹³ James Scott Dill, "Durkheim and Dewey and the Challenge of Contemporary Moral Education," *Journal of Moral Education* 36, no. 2 (2007): 221–237.

berkeadaban. Nilai-nilai yang tercermin dalam etos komunal dan moral sosial menunjukkan bahwa masyarakat tidak hanya hidup sebagai individu, tetapi juga sebagai bagian dari komunitas sosial yang saling terikat satu sama lain. Hal tersebut terlihat dari adanya sikap kebersamaan, gotong royong, solidaritas, empati, serta tanggung jawab sosial yang terus dipertahankan dalam kehidupan masyarakat.

Penulis juga melihat bahwa etos komunal menjadi fondasi penting dalam memperkuat hubungan sosial masyarakat. Nilai kebersamaan yang hidup dalam masyarakat mampu menciptakan solidaritas sosial, menjaga keharmonisan, serta memperkuat rasa persatuan antarsesama. Dalam konteks ini, praktik sosial seperti gotong royong, musyawarah, menjaga silaturahmi, dan prinsip “berat sama dipikul ringan sama dijinjing” menunjukkan bahwa masyarakat masih menjunjung tinggi kepentingan bersama dibandingkan kepentingan pribadi. Nilai-nilai tersebut menjadi bentuk nyata dari kehidupan sosial yang berorientasi pada kolektivitas dan keharmonisan sosial.

Selain itu, penulis berpendapat bahwa moral sosial memiliki peran yang tidak kalah penting dalam menjaga stabilitas kehidupan masyarakat. Moral sosial bukan hanya dipahami sebagai konsep tentang baik dan buruk, tetapi juga sebagai pedoman perilaku yang mengatur hubungan sosial antarmanusia. Sikap empati, saling menasihati, menghormati orang lain, menjaga kerukunan, dan bertanggung jawab terhadap sesama merupakan bentuk moral sosial yang tumbuh melalui

kebiasaan hidup bersama dalam masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa kehidupan sosial masyarakat dibangun atas dasar nilai moral yang diwariskan melalui keluarga, budaya, dan interaksi sosial sehari-hari.

C. Implementasi Adat *Himpun Satempap Sajari*

1. Implementasi Adat dalam Kehidupan Masyarakat

Implementasi adat Himpun Satempap Sajari masih dijalankan dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Adat tidak hanya dipahami sebagai tradisi turun-temurun, tetapi juga sebagai pedoman sosial yang mengatur hubungan antar masyarakat agar tetap harmonis dan teratur.

Hasil observasi menunjukkan bahwa masyarakat masih melibatkan lembaga adat dan tokoh adat dalam berbagai kegiatan sosial, seperti musyawarah, penyelesaian konflik, perkawinan adat, serta kegiatan kemasyarakatan lainnya. Dalam pelaksanaan adat tersebut terlihat adanya penghormatan masyarakat terhadap aturan dan nilai-nilai adat yang berlaku.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Ketua Adat, beliau menjelaskan bahwa adat Himpun Satempap Sajari merupakan warisan leluhur yang harus tetap dijaga keberadaannya. Beliau menyampaikan:

“Adat Himpun iko bukan Cuma kebiasaan kami dulu, tapi memang warisan nenek mamak, urang tuo kami bengen yg jadi pedoman kami. Dgn adat iko kami biso belajar apo itu basamo, saling menghargai jugo jago silaturahmi antar sesamo”¹¹⁴

Adat Himpun Satempap Sajari ini bukan sekadar kebiasaan lama, tetapi warisan nenek moyang yang menjadi pedoman hidup masyarakat.

¹¹⁴ Hanafiyah, Wawancara, Muaro Tabun, 18 Maret 2026

Melalui adat ini masyarakat diajarkan tentang kebersamaan, saling menghargai, dan menjaga hubungan baik antar sesama

Pernyataan tersebut menunjukkan adanya kepercayaan masyarakat terhadap ajaran nenek moyang yang diwariskan melalui adat. Tradisionalisme masih menjadi dasar masyarakat dalam mempertahankan keberlangsungan adat di tengah perkembangan zaman modern.

Selanjutnya, Pegawai Syarak menjelaskan bahwa adat Himpun Satempap Sajari memiliki hubungan yang erat dengan nilai-nilai keagamaan dan norma sosial masyarakat. Beliau menyampaikan:

“kalu pelaksanaannyo, adat ko ngandung nilai sopan santun, musyawarah, samo hormat kepada orang tuo jugo tokoh masyarakat. Kareno itu, masyarakat masih tetap mempertahankannyo supayo kehidupan sosial tetap teratur.”¹¹⁵

Dalam pelaksanaannya, adat ini mengandung nilai sopan santun, musyawarah, dan penghormatan kepada orang tua serta tokoh masyarakat. Karena itu masyarakat masih mempertahankannya agar kehidupan sosial tetap teratur.

Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa adat memiliki fungsi sosial dalam menjaga keteraturan dan keharmonisan masyarakat. Adat dipandang mampu menjadi sarana kontrol sosial dalam kehidupan masyarakat.

Kemudian Kepala KUA menjelaskan bahwa adat Himpun Satempap Sajari tidak bertentangan dengan ajaran agama selama pelaksanaannya masih berada dalam batas-batas syariat dan nilai kemaslahatan masyarakat. Beliau mengatakan:

¹¹⁵ Imam, wawancara, Muaro Tabun, 19 Maret 2026.

“Adat ini pada dasarnya menjadi sarana mempererat hubungan kekeluargaan dan sosial masyarakat. Selama tidak bertentangan dengan syariat, maka adat dapat menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat.”¹¹⁶

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa keberadaan adat masih mendapatkan legitimasi dari lembaga keagamaan dan institusi sosial masyarakat.

Selanjutnya Tokoh Agama menyampaikan bahwa adat Himpun Satempap Sajari memiliki nilai moral yang dapat memperkuat persatuan masyarakat. Beliau menjelaskan:

“Adat ko ngajarke masyarakat untuk njago etiko, ngahormati sesamo, samo nyelesai ke persoalan secaro baik-baik. Nilai semacam ko penting nian untuk mempertahankan keharmonisan hidup bermasyarakat”.¹¹⁷

Adat ini mengajarkan masyarakat untuk menjaga etika, menghormati sesama, dan menyelesaikan persoalan secara baik-baik. Nilai seperti ini sangat penting untuk mempertahankan keharmonisan hidup bermasyarakat.

Berdasarkan observasi peneliti, masyarakat memang lebih mengutamakan penyelesaian persoalan melalui musyawarah adat dibandingkan konflik terbuka. Hal ini menunjukkan bahwa adat masih berfungsi sebagai alat kontrol sosial dalam kehidupan masyarakat.

¹¹⁶ Muspawi, Wawancara, Muaro tabun, 23 Maret 2026.

¹¹⁷ Ramli, Wawancara, Muaro Tabun, 20 Maret 2026.

Sementara itu, Tokoh Masyarakat menjelaskan bahwa masyarakat masih memiliki rasa hormat yang tinggi terhadap norma adat dan tokoh adat. Beliau menyampaikan:

“Walaupun kini zaman lah banyak berubah, masyarakat tetap ngahormati aturan adat kareno adat dianggap sebagai identitas samo pedoman hidup besamo.”

Walaupun sekarang zaman sudah berubah, masyarakat tetap menghormati aturan adat karena adat dianggap sebagai identitas dan pedoman hidup bersama.

Pernyataan tersebut menunjukkan adanya kepatuhan normatif masyarakat terhadap aturan adat yang telah diwariskan secara turun-temurun.

Selain itu, hasil wawancara dengan Musnar yang pernah melaksanakan adat Himpun Satempap Sajari menunjukkan bahwa adat tersebut masih dipandang penting dalam kehidupan sosial masyarakat.

Informan menyampaikan:

“Ketiko kami melaksanakan adat Himpun Satempap Sajari, seluruh keluarga samo masyarakat ikut terlibat. Dari situ kelihatan bahwo adat masih jadi bagian penting dalam mempererat hubungan kekeluargaan samo persaudaraan.”¹¹⁸

Ketika kami melaksanakan adat Himpun Satempap Sajari, seluruh keluarga dan masyarakat ikut terlibat. Dari situ terlihat bahwa adat masih menjadi bagian penting dalam mempererat hubungan kekeluargaan dan persaudaraan.

¹¹⁸ Musnar, wawancara, Muaro Tabun, 24 Maret 2026

Berdasarkan observasi peneliti, keterlibatan masyarakat dalam pelaksanaan adat menunjukkan bahwa proses transmisi budaya masih berlangsung dengan baik melalui partisipasi masyarakat dan keluarga.

Selanjutnya Kasim yang juga pernah melaksanakan adat Himpun Satempap Sajari menjelaskan bahwa keberadaan tokoh adat masih sangat dihormati oleh masyarakat. Beliau menyampaikan:

“Dalam pelaksanaan adat, keputusan tokoh adat tu sangat dihargoi oleh masyarakat. Kehadiran dio orang dianggap penting nian untuk njago ketertiban samo kelancaran pelaksanaan adat tu.”¹¹⁹

Dalam pelaksanaan adat, keputusan tokoh adat sangat dihargai masyarakat. Kehadiran mereka dianggap penting untuk menjaga ketertiban dan kelancaran pelaksanaan adat.

Pernyataan tersebut menunjukkan adanya upaya masyarakat dalam mempertahankan legitimasi dan wibawa lembaga adat dalam kehidupan sosial masyarakat.

Hasil wawancara penulis kepada beberapa masyarakat yang pernah melaksanakan adat *Himpun Satempap Sajari*, MS mengatakan

“Sebenar e kami sekeluargo tidak merasa keberatan atas kebiasaan kami dalam hal ini (perkawinan), kerno tradisi ini sudah lama sekali sejak zaman kakek nenek kami pun sudah ada”.

Senada dengan Imam Selaku pegawai Syarak juga mengatakan bahwa

“adat ini merupakan warisan nenek mamak kami dahulu, tidak mungkin untuk di tinggalkan. Dengan adat, masyarakat menjadi terarah.”¹²⁰

¹¹⁹ Kasim, Wawancara, Muaro Tabun, 24 Maret 2026.

¹²⁰ Hanafiyah, Wawancara, (Muaro Tabun ,18 Maret 2026)

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa adat *Himpun Satempap Sajari* masih memiliki kedudukan penting dalam kehidupan masyarakat. Tradisi ini tidak hanya dipandang sebagai kebiasaan turun-temurun, tetapi juga sebagai pedoman sosial yang menjaga keteraturan dan keharmonisan hubungan antaranggota masyarakat. Keberadaan adat diwariskan dari generasi ke generasi sehingga masyarakat merasa memiliki tanggung jawab untuk mempertahankannya sebagai bagian dari identitas budaya.

Selain itu, pelaksanaan adat juga memperlihatkan adanya rasa kebersamaan dan solidaritas sosial dalam masyarakat. Dalam setiap proses pelaksanaan adat, masyarakat biasanya saling membantu baik dalam bentuk tenaga, pikiran, maupun dukungan materi. Nilai gotong royong tersebut menjadi salah satu faktor yang membuat adat tetap bertahan meskipun masyarakat telah mengalami perubahan sosial dan ekonomi.

Di sisi lain, masyarakat menyadari bahwa perkembangan zaman membawa perubahan terhadap pola kehidupan sosial. Namun demikian, perubahan tersebut tidak sepenuhnya menghilangkan keberadaan adat, melainkan mendorong masyarakat untuk menyesuaikan pelaksanaannya dengan kondisi saat ini. Dengan demikian, adat *Himpun Satempap Sajari* tetap dapat dijalankan tanpa meninggalkan nilai-nilai utama yang terkandung di dalamnya, seperti persatuan, musyawarah, dan penghormatan terhadap norma adat.

Dari uraian di atas dapat di pahami dengan mudah dengan tabel berikut:

Tabel 4 3 Faktor Utama dalam Implementasi dalam adat

NO	INFORMAN	PERNYATAAN	FAKTOR
1	Hanafiyah	Adat Himpun Satempap Sajari ini bukan sekadar kebiasaan lama, tetapi warisan nenek moyang yang menjadi pedoman hidup masyarakat. Melalui adat ini masyarakat diajarkan tentang kebersamaan, saling menghargai, dan menjaga hubungan baik antar sesama	Kepercayaan terhadap ajaran nenek moyang
2	Imam	Dalam pelaksanaannya, adat ini mengandung nilai sopan santun, musyawarah, dan penghormatan kepada orang tua serta tokoh masyarakat. Karena itu masyarakat masih mempertahankannya agar kehidupan sosial tetap teratur	Upaya menjaga wibawa lembaga adat
3	Muspawi	Adat ini pada dasarnya menjadi sarana mempererat hubungan kekeluargaan dan sosial masyarakat. Selama tidak bertentangan dengan syariat, maka adat dapat menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat.	Upaya menjaga wibawa lembaga adat

4	Ghazali	Walaupun sekarang zaman sudah berubah, masyarakat tetap menghormati aturan adat karena adat dianggap sebagai identitas dan pedoman hidup bersama.	Penghormatan terhadap norma adat
5	Ramli	Adat ini terus diwariskan kepada generasi muda melalui kegiatan masyarakat dan nasihat orang tua. Kalau tidak diwariskan, lama-kelamaan adat bisa hilang	Warisan budaya turun-temurun
6	Musnar	Ketika kami melaksanakan adat Himpun Satempap Sajari, seluruh keluarga dan masyarakat ikut terlibat. Dari situ terlihat bahwa adat masih menjadi bagian penting dalam mempererat hubungan kekeluargaan dan persaudaraan.	Fungsi adat dalam menjaga keteraturan dan keharmonisan sosial
7	Kasim	Dalam pelaksanaan adat, keputusan tokoh adat sangat dihargai masyarakat. Kehadiran mereka dianggap penting untuk menjaga ketertiban dan kelancaran pelaksanaan adat	Fungsi adat dalam menjaga keteraturan dan keharmonisan sosial

2. Implementasi Adat himpun Satempap Sajari dalam Membangun

Komitmen Serta Ketahanan Keluarga

Berdasarkan hasil temuan penelitian pada rumusan masalah kedua, diperoleh data bahwa implementasi Adat Himpun Satempap Sajari di tengah perubahan ekonomi masyarakat masih tetap dilaksanakan dan dipertahankan oleh masyarakat adat. Keberlangsungan implementasi adat tersebut dilandasi oleh beberapa faktor utama yaitu, kepercayaan terhadap ajaran nenek moyang, warisan budaya turun-temurun, fungsi adat dalam menjaga keteraturan dan keharmonisan sosial, penghormatan terhadap norma adat, serta upaya menjaga wibawa lembaga adat.

Masyarakat memandang Adat Himpun Satempap Sajari sebagai bagian dari warisan leluhur yang mengandung nilai sosial, moral, dan budaya yang harus dijaga keberlangsungannya. Nilai tersebut diwariskan secara turun-temurun dan menjadi pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam perspektif antropologi budaya, warisan adat merupakan bagian dari sistem budaya yang hidup dan berkembang dalam masyarakat serta berfungsi sebagai pedoman perilaku sosial masyarakat.¹²¹ Oleh karena itu, implementasi adat tidak hanya dimaknai sebagai pelaksanaan tradisi semata, tetapi juga sebagai bentuk penghormatan masyarakat terhadap nilai-nilai yang diwariskan oleh nenek moyang.

Terjadinya implementasi Adat Himpun Satempap Sajari di tengah perubahan ekonomi masyarakat dipengaruhi oleh kuatnya internalisasi nilai

¹²¹ Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1997), 70.

adat dalam kehidupan sosial masyarakat. Sejak kecil, masyarakat telah diperkenalkan dengan norma dan aturan adat melalui keluarga, lingkungan sosial, dan tokoh adat. Proses sosialisasi tersebut membentuk kesadaran masyarakat untuk mematuhi adat sebagai bagian dari kehidupan sosial mereka. Dalam pandangan Émile Durkheim, nilai dan norma sosial yang hidup dalam masyarakat akan membentuk solidaritas sosial yang berfungsi menjaga keteraturan dan keseimbangan kehidupan bersama.¹²² Oleh karena itu, masyarakat tetap melaksanakan adat karena adat dipandang sebagai instrumen yang mampu menjaga hubungan sosial, memperkuat rasa kebersamaan, dan menciptakan ketertiban sosial di tengah perubahan ekonomi yang terjadi.

Selain itu, implementasi Adat Himpun Satempap Sajari memiliki fungsi sosial dalam menjaga keteraturan dan keharmonisan hubungan antaranggota masyarakat. Adat berperan sebagai instrumen sosial yang mengatur pola perilaku masyarakat melalui norma, nilai, dan aturan yang berlaku. Dalam pandangan Émile Durkheim, norma dan nilai sosial memiliki fungsi penting dalam menciptakan solidaritas sosial dan menjaga keteraturan masyarakat.¹²³ Dengan demikian, keberadaan adat menjadi mekanisme kontrol sosial yang mampu menjaga stabilitas sosial di tengah perubahan ekonomi masyarakat.

¹²² Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, hlm 70.

¹²³ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), hlm. 174

Penghormatan masyarakat terhadap norma adat juga menjadi faktor penting dalam mempertahankan implementasi Adat Himpun Satempap Sajari. Norma adat dipandang sebagai pedoman hidup yang mengandung nilai moral dan etika sosial yang harus dipatuhi bersama. Soerjono Soekanto menjelaskan bahwa norma sosial berfungsi sebagai alat pengatur perilaku masyarakat agar tercipta ketertiban dan keseimbangan dalam kehidupan sosial. Dalam konteks ini, kepatuhan masyarakat terhadap adat menunjukkan adanya kesadaran kolektif untuk mempertahankan nilai budaya sebagai identitas sosial masyarakat adat.

Di samping itu, implementasi adat juga berkaitan dengan upaya menjaga wibawa lembaga adat dan tokoh adat di tengah masyarakat. Tokoh adat masih dipandang memiliki otoritas sosial sebagai penjaga nilai dan pengarah kehidupan masyarakat. Keberadaan lembaga adat tersebut memperlihatkan bahwa adat tidak hanya berfungsi sebagai tradisi budaya, tetapi juga sebagai institusi sosial yang memiliki legitimasi dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, pelaksanaan Adat Himpun Satempap Sajari menjadi bentuk pengakuan masyarakat terhadap otoritas adat dalam menjaga keharmonisan sosial dan kesinambungan budaya lokal.

Secara sosiologis, keberlangsungan implementasi Adat Himpun Satempap Sajari menunjukkan bahwa adat masih memiliki fungsi integratif dalam kehidupan masyarakat. Meskipun masyarakat mengalami perubahan ekonomi dan perkembangan modernisasi, nilai-nilai adat tetap dipertahankan karena dianggap mampu memperkuat solidaritas sosial,

menjaga identitas budaya, dan menciptakan keseimbangan sosial dalam kehidupan masyarakat adat.¹²⁴

Kelima faktor utama sebagaimana telah diuraikan di atas muncul dalam konteks yang beragam, baik ditinjau dari sistem nilai yang melatarbelakanginya maupun dari pendekatan yang digunakan.

Faktor mengikuti ajaran nenek moyang dan warisan budaya turun-temurun lebih dilandasi oleh sistem nilai tradisional yang bersumber dari kepercayaan masyarakat terhadap adat sebagai warisan leluhur yang harus dijaga keberlangsungannya. Dalam perspektif antropologi budaya, warisan budaya dipahami sebagai bagian dari sistem nilai yang diwariskan secara turun-temurun dan berfungsi sebagai pedoman hidup masyarakat. Oleh karena itu, masyarakat mempertahankan adat bukan hanya karena kebiasaan, tetapi juga sebagai bentuk penghormatan terhadap identitas budaya dan sejarah sosial mereka.

Sementara itu, faktor menjaga keteraturan dan keharmonisan sosial lebih berkaitan dengan fungsi sosial adat dalam kehidupan masyarakat. Adat dipandang sebagai mekanisme sosial yang mengatur perilaku masyarakat agar tercipta keseimbangan dan ketertiban sosial. Dalam pandangan Émile Durkheim, norma dan nilai sosial memiliki fungsi dalam membentuk solidaritas sosial dan menjaga integrasi masyarakat.¹²⁵ Dengan demikian, implementasi adat terjadi karena masyarakat memandang nilai-nilai adat

¹²⁴ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, hlm. 152.

¹²⁵ Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1997), hlm 70.

sebagai sarana untuk menjaga hubungan sosial yang harmonis serta memperkuat solidaritas antarmasyarakat.

Adapun faktor penghormatan terhadap norma adat dan wibawa adat terjadi karena adanya legitimasi sosial masyarakat terhadap lembaga adat dan tokoh adat. Masyarakat masih mengakui otoritas adat sebagai pengatur kehidupan sosial dan penjaga nilai budaya masyarakat. Dalam perspektif sosiologi, legitimasi sosial terhadap lembaga adat menunjukkan bahwa adat tidak hanya dipahami sebagai tradisi budaya, tetapi juga sebagai institusi sosial yang memiliki kewenangan moral dalam mengontrol perilaku masyarakat.¹²⁶ Oleh sebab itu, kepatuhan masyarakat terhadap adat menjadi bentuk penghormatan terhadap norma dan kewibawaan adat yang telah diwariskan secara turun-temurun.

Secara pendekatan, kelima faktor tersebut juga memiliki perbedaan dalam proses pembentukannya. Faktor warisan budaya dan ajaran nenek moyang lebih bersifat filosofis dan kultural karena berakar pada keyakinan serta pandangan hidup masyarakat terhadap adat. Sedangkan faktor keteraturan sosial, keharmonisan masyarakat, norma adat, dan wibawa adat lebih bersifat sosiologis karena berkaitan langsung dengan fungsi adat dalam mengatur hubungan sosial masyarakat. Dengan demikian, kelima faktor tersebut saling berkaitan dan membentuk dasar kuat bagi masyarakat dalam mempertahankan implementasi Adat Himpun Satempap Sajari di tengah perubahan sosial dan ekonomi masyarakat.

¹²⁶ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), hlm. 174.

Adapun manfaat dari implementasi Adat Himpun Satempap Sajari dapat dilihat dari aspek sosial, budaya, dan moral masyarakat. Dari aspek sosial, adat berfungsi memperkuat solidaritas dan keharmonisan hubungan antaranggota masyarakat melalui nilai kebersamaan, gotong royong, dan saling menghormati. Dari aspek budaya, implementasi adat menjadi sarana pelestarian identitas budaya lokal agar tidak hilang akibat pengaruh modernisasi dan perubahan ekonomi masyarakat. Sementara dari aspek moral, adat memberikan pedoman etika dan perilaku sosial yang mengatur hubungan masyarakat agar tetap berada dalam norma yang berlaku. Dengan demikian, implementasi Adat Himpun Satempap Sajari tidak hanya berfungsi sebagai tradisi budaya, tetapi juga memiliki peran strategis dalam menjaga stabilitas sosial, memperkuat identitas budaya, dan mempertahankan nilai moral masyarakat di tengah dinamika perubahan sosial dan ekonomi.¹²⁷

D. Relevansi Sanksi Sosial Dan Beban Ekonomi Dalam Adat *Himpun Satempap Sajari* Bagi Ketahanan Keluarga Perspektif Masalah Najmuddin Al-Thufi

1. Sanksi Sosial Dan Beban Ekonomi Dalam Kehidupan Masyarakat

Sanksi sosial dalam adat perkawinan biasanya tidak selalu berbentuk hukuman fisik, melainkan lebih kepada tekanan moral dan

¹²⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 89.

sosial yang dirasakan oleh pelanggar adat. Dalam praktiknya, bentuk sanksi sosial tersebut dapat berupa:

a. Teguran Adat

Pelanggar adat akan diberikan nasihat atau teguran oleh tokoh adat, ninik mamak, atau pemangku adat sebagai bentuk peringatan agar kembali mematuhi ketentuan adat yang berlaku.

“Kami sebagai anggota lembaga adat ko tentu kadang sedih, kalu ado yang melanggar adat d dusun ko. Berarti lah mulai berani dgn adat. Adat sudah mulai dipandang sebelah mato” kalu ado yg melanggar semisal nyo bacekak dgn urang dusun ko, sdh tu adolah buat keributan. Mako kami tegur dulu, kami panggil kami duduki”¹²⁸

Dari penjelasan diatas bahwa jika ada masyarakat melakukan pelanggaran berupa cekcok dengan warga setempat, maka pihak lembaga memanggil yang bersangkutan, menasehati, dan membuat perjanjian.

b. Pengucilan Sosial

Keluarga yang dianggap melanggar adat dapat dijauihi atau kurang dilibatkan dalam kegiatan masyarakat, seperti musyawarah adat, kenduri, maupun kegiatan sosial lainnya.

Sebagaimana yang di sampaikan oleh Bapak Imam selaku Pegawai Syarak:

“Yo, kadang tu memang ado msyarakat yang dak nak nurut aturan adat. Sekendak nyo be, akhirnyo kan mas dak ba mas tetap di jauhi. Ado jugo aturan yg ado ni. Kayak contoh bilo ado salah satu pejabat desa ko main judi, itu langsung kito dendo, dan di berhentikan, serto dak boleh jdi pejabat desa selamo duo tahun.¹²⁹

¹²⁸ Imam, Wawancara, (Muaro Tabun, 19 Maret 2026).

¹²⁹ Imam, Wawancara, (Muaro Tabun, 19 Maret 2026).

Penjelasan diatas bahwa masyarakat yang tidak mau ikut aturan adat, aturan adat tidak di indahkan, maka pelanggar tersebut juga akan di kucilkan. Seperti enggannya masyarakat yang lain datang jika ada acara di rumah pelanggar tidak ada yang datang.

c. Rasa Malu

Beberapa pelanggaran adat perkawinan dikenakan kewajiban membayar denda adat, baik berupa uang, barang tertentu, maupun jamuan adat sebagai bentuk pemulihan hubungan sosial.

Hal tersebut disampaikan oleh Tokoh Masyarakat yang menyatakan:

“Kalau ada yang melanggar aturan adat perkawinan, biasanya keluarga merasa malu karena dianggap tidak menjaga adat yang sudah diwariskan nenek moyang. Karena itu ada denda adat supaya hubungan dengan masyarakat kembali baik.”¹³⁰

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa pemberian sanksi adat tidak hanya bertujuan menghukum pelanggar, tetapi juga untuk memulihkan keharmonisan sosial masyarakat.

d. Hilangnya Penghormatan Sosial

Pelanggar adat dapat mengalami penurunan status sosial atau berkurangnya penghormatan dari masyarakat karena dianggap tidak menghargai nilai adat yang diwariskan secara turun-temurun.

Hal tersebut disampaikan oleh Ketua Adat yang menyatakan:

“Masyarakat biasanya akan memandang kurang baik kepada orang yang melanggar adat perkawinan, karena dianggap tidak menghormati aturan adat dan tokoh adat yang ada di kampung.”¹³¹

¹³⁰ Ghazali, Wawancara, (Muaro Tabun, 22 Maret 2026).

¹³¹ Hanafiyah, Wawancara, Muaro tabun, 18 Maret 2026

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa penghormatan sosial dalam masyarakat sangat berkaitan dengan kepatuhan seseorang terhadap aturan adat.

Selain itu, Tokoh Agama juga menjelaskan:

*“Kalau seseorang tidak mengikuti ketentuan adat, masyarakat bisa kehilangan rasa hormat kepadanya. Walaupun tidak dikucilkan secara langsung, tetapi penilaian masyarakat tentu berubah.”*¹³²

Berdasarkan hasil wawancara tersebut dapat dipahami bahwa penghormatan sosial menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat adat. Kepatuhan terhadap adat dipandang sebagai bentuk penghargaan terhadap nilai budaya, tokoh adat, dan keharmonisan sosial masyarakat.

Dalam konteks adat Himpun Satempap Sajari, sanksi sosial ini berfungsi sebagai alat pengikat solidaritas masyarakat agar setiap keluarga tetap menjalankan tradisi adat perkawinan. Namun demikian, di sisi lain sanksi sosial tersebut dapat menimbulkan tekanan psikologis dan beban ekonomi, terutama bagi keluarga yang memiliki keterbatasan finansial tetapi tetap dipaksa memenuhi tuntutan adat demi menghindari rasa malu dan penilaian negatif masyarakat.

Pelaksanaan adat perkawinan dalam masyarakat Melayu, termasuk dalam adat Himpun Satempap Sajari, sering kali membutuhkan biaya yang cukup besar. Beban ekonomi tersebut muncul karena adanya tuntutan adat

¹³² Ramli, Wawancara, Muaro Tabun, 20 Maret 2026.

yang harus dipenuhi oleh keluarga mempelai demi menjaga kehormatan, status sosial, dan penerimaan masyarakat terhadap pelaksanaan perkawinan.

Beban ekonomi dalam adat perkawinan dapat dilihat dari beberapa aspek berikut:

a. Biaya Pelaksanaan Acara Adat

Keluarga mempelai biasanya diwajibkan menyediakan berbagai kebutuhan adat, seperti jamuan makan, perlengkapan upacara, pakaian adat, hantaran, serta biaya hiburan dan penyambutan tamu. Besarnya pengeluaran ini sering kali disesuaikan dengan standar sosial masyarakat setempat.

“Kalu masalah biaya biso kito kiro kiro, zaman kini dak samo kyak dulu, yang jelas kebutuhannyo beda. Mun dulu masih dikit tantangan beda dgn kini. Kalu di desa ko yo estimasi utk galonyo biso sampe 150-200 juta. Tapi itu sudah d hitung sumbangan dari orang. Memang dk sebanyak itu kito ngeluarin duit, cuman kali kito itung mulai dari sumbangan, biaya himpun, biaya tenda, beli daging, sayuran, yo ado sbesak tu biaya e.”¹³³

b. Kewajiban Pemberian adat

Dalam beberapa tradisi Melayu terdapat kewajiban memberikan sejumlah barang, uang, atau simbol adat tertentu yang nilainya dapat memberatkan keluarga, terutama bagi masyarakat dengan kondisi ekonomi menengah ke bawah.

Tetapi tidak memberatkan bagi sebagian masyarakat, seperti Ibu Musnar menyatakan bahwa:

“Idak keberatan, kan disiko jugo ado sumbangan dari masyarakat. Di siko tu setiap ado acara, ntah tu penganten, sedekah sunatan, apo yg lain lah. Nah

¹³³ Ramli, Wawancara, (Muaro Tabun, 20 Maret 2026)

*kebiasaan siko tu setiap tamu yg dtang bawa sumbangan, macam sembako, gulo, kadang beras. Jadi dak beratlah.*¹³⁴

Kebiasaan di desa ini adalah setiap ada acara besar, setiap tamu yang datang membawa bantuan berupa sembako, ataupun uang tunai. Jadi masyarakat saling bahu membahu, tolong menolong, demi terciptanya tujuan adat itu sendiri yaitu kebersamaan, dan kekompakan.

c. Tekanan Sosial untuk menjaga gengsi keluarga

Adanya budaya malu dan tuntutan menjaga martabat keluarga menyebabkan sebagian masyarakat tetap memaksakan pelaksanaan pesta adat secara besar-besaran meskipun kondisi ekonomi tidak mencukupi. Hal ini sering mendorong keluarga berhutang demi memenuhi ekspektasi sosial masyarakat.

d. Denda adat dan sanksi sosial

Pelanggaran terhadap ketentuan adat dapat menimbulkan kewajiban membayar denda adat atau menerima sanksi sosial. Kondisi ini semakin menambah tekanan ekonomi keluarga karena mereka berusaha menghindari rasa malu dan penilaian negatif dari masyarakat.

*“sebenar e dari adat dak ado pulak mematok sekian, harus bayar sekian, kalu kito tengok ekonominyo menengah kebawah, kito jugo indak maksokan harus ado. Kami sebagai petinggi di lembaga ko yo tentu musyawarah lagi, apo keputusan tepatnyo untuk mempeertimbangkan masalah iko”*¹³⁵

Dari penjelasan di atas menunjukkan bahwa sebenarnya sanksi adat berupa denda itu memang ada. Lalu bagaimana jika pelanggarnya itu dari

¹³⁴ Musnar, Wawancara, (Muaro Tabun, 24 Maret 2026)

¹³⁵ Ghazali, wawancara, Muaro Tabun, 22 Maret 2026

kalangan yang ekonominya menengah kebawah atau tidak mampu. Maka para petinggi di wilayah tersebut melakukan musyawarah untuk menentukan sanksi apa yang akan dipenuhi oleh pelanggar.

e. Dampak jangka panjang terhadap ketahanan keluarga

Beban biaya adat yang berlebihan dapat mempengaruhi stabilitas ekonomi rumah tangga setelah perkawinan berlangsung. Hutang, kesulitan memenuhi kebutuhan pokok, hingga konflik dalam keluarga dapat muncul akibat tekanan finansial yang ditimbulkan oleh tuntutan adat.

Sebagaimana yang di sampaikan oleh Bapak Kasim selaku Orang tua di desa Muaro Tabun dan juga pernah melaksanakan rangkaian Himpun Satempap Sajari:

“Bapak ko nikah dari tahun 76, sampe kini alhamdulillah kami sekeluarga sehat, damai, tenang, sampe sariko. Dalam rumah tangga tu ado bae cobaan, tantangan. Tapi yang namo e cobaan kan pasti idak selamo e, jdi yo sabar bae, sambil lalu cari solusi basamo. Untuk efek dari himpun satempap Sajari memang ado yang kito rasokan. Salah satunyo pasang patauh, itu kan nasihat dari urang tuo dulu, pasti jugo bnyak lah pengalaman mereka yg di bagi ke pengantin tu. Kami yang tuo pun jgo ikut menyimak, ngulangi kajian dulu.”¹³⁶

Dari hasil wawancara di atas, bahwa bapak kasim termasuk pasangan tertuo di kampung, beliau mengatakan setiap dalam rumah tangga pasti ada saja cobaan, ujian maupun rintangan. Dan tidak selamanya seperti itu, kita sabar, dan sama sama cari solusinya. Sebagai contoh dalam Pasang patauh terdapat nasihat kepada pengantin. Yang di sampaikan oleh para pejabat desa, tentu mereka juga berbagi pengalaman. Dengan itu ketika ada suatu saat ada

¹³⁶ Kasim, Wawancara, (Muaro Tabun, 24 Maret 2026)

permasalahan di dalam rumah tangga, ingat kembali apa saja yang di sampaikan.

Tabel 4 4 Bentuk Sanksi Sosial

NO	INFORMAN	PERNYATAAN	BENTUK SANKSI SOSIAL
1	Imam	Jika ada masyarakat melakukan pelanggaran berupa cekcok dengan warga setempat, maka pihak lembaga memanggil yang bersangkutan, menasehati, dan membuat perjanjian. Masyarakat yang tidak mau ikut aturan adat, aturan adat tidak di indahkan, maka pelanggar tersebut juga akan di kucilkan. Seperti enggannya masyarakat yang lain datang jika ada acara di rumah pelanggar tidak ada yang datang.	Teguran adat Pengucilan Sosial
2.	Ghazali	Kalau ada yang melanggar aturan adat perkawinan, biasanya keluarga merasa malu karena dianggap tidak menjaga adat yang sudah diwariskan nenek moyang. Karena itu ada denda adat supaya hubungan dengan masyarakat kembali baik	Rasa Malu
3	Hanafiyah	Masyarakat biasanya akan memandang kurang baik kepada orang yang melanggar adat perkawinan, karena dianggap tidak menghormati aturan adat dan tokoh adat yang ada di kampung	Hilangnya Penghormatan Sosial
4	Ramli	Kalau seseorang tidak mengikuti ketentuan adat, masyarakat bisa kehilangan	Hilangnya Penghormatan Sosial

		rasa hormat kepadanya. Walaupun tidak dikucilkan secara langsung, tetapi penilaian masyarakat tentu berubah	
--	--	---	--

tabel 4 5 Aspek Beban Ekonomi

NO	INFORMAN	PERNYATAAN	ASPEK BEBAN EKONOMI
1	Ramli	Untuk nominal tidak bisa di pastikan berapa jumlahnya tergantung kebutuhan dan keinginan yang punya hajat. Tapi pada biasanay di sini memang ada sumbangan dari warga stempat. Di sesuaikan kondisi saja.	Biaya Pelaksanaan acara Adat
2.	Musnar	Tidak mersa berat. Karena di bantu oleh sumbangan dari masyarakat. Ada yang sifatnya bayar hutang ada juga sifatnya menghutangi.	Kewajiban Pemberi Adat
3	Hanafiyah	Ini yang perlu di evaluasi. Gengsi yang tidak berkesudahan. Rela berhutang dalam jumlah yang besar, jual aset dan lain sebagainya.	Tekanan Sosial untuk menjaga gengsi keluarga
4	Ghazali	Adat tidak memberikan strandar biaya, di sesuaikan dengan kondisi masyarakat. Dan menunggu keputusan musyawarah	Denda Adat dan Sanksi Sosial
5	Kasim	Masalah itu pasti ada. Apalagi dalam kehidupan rumah tangga,	Dampak Jangka Panjang terhadap ketahanan keluarga

2. Relevansi Sanksi Sosial dan Beban Ekonomi dalam Adat Himpun

Satempap Sajari Perspektif Masalah Najmuddin al-Thufi

Dari hasil paparan data rumusan masalah yang ketiga di temukan beberapa Bentuk Sanksi Sosial, yaitu: Teguran Adat, Pengucilan Sosial, Rasa

Malu Dan Hilangnya Penghormatan Sosial. Adapun dari Aspek Beban Ekonomi, yaitu: Biaya Pelaksanaan Adat, Kewajiban Pemberi Adat, Tekanan Sosial Untuk Menjaga Gengsi Keluarga, Dampak Jangka Panjang Terhadap Ketahanan Keluarga.

Temuan mengenai bentuk sanksi sosial berupa teguran adat, pengucilan sosial, rasa malu, dan hilangnya penghormatan sosial menunjukkan bahwa masyarakat adat masih menjadikan norma sosial sebagai instrumen utama dalam menjaga keteraturan dan keseimbangan kehidupan sosial. Dalam masyarakat tradisional, adat bukan hanya dipahami sebagai kebiasaan turun-temurun, tetapi juga sebagai sistem nilai yang mengatur perilaku individu agar tetap sesuai dengan harapan kolektif masyarakat. Oleh sebab itu, setiap pelanggaran terhadap adat dipandang sebagai ancaman terhadap keharmonisan sosial sehingga memunculkan berbagai bentuk sanksi sosial sebagai mekanisme pengendalian masyarakat.

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), sanksi adalah *“tanggungan atau tindakan sebagai hukuman untuk memaksa orang menepati perjanjian atau menaati ketentuan.”*¹³⁷ Dalam perspektif sosiologi hukum, sanksi sosial dipahami sebagai bentuk reaksi masyarakat terhadap individu yang melanggar norma sosial dengan tujuan mempertahankan keteraturan sosial.¹³⁸ Artinya, sanksi sosial bukan semata-mata bentuk

¹³⁷ KBBI, “Sanksi,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/sanksi>

¹³⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), hlm. 174.

hukuman, melainkan alat untuk menjaga stabilitas hubungan sosial di dalam masyarakat.

b. Teguran Adat

Teguran adat merupakan bentuk sanksi sosial yang paling ringan dan biasanya diberikan oleh tokoh adat, tokoh masyarakat, atau keluarga kepada individu yang dianggap melanggar norma adat. Teguran adat muncul karena masyarakat memiliki kesadaran kolektif bahwa aturan adat harus dihormati demi menjaga keharmonisan sosial. Dalam masyarakat adat, teguran bukan hanya bermakna peringatan, tetapi juga simbol bahwa individu masih diterima dalam lingkungan sosialnya dan diberi kesempatan untuk memperbaiki kesalahan.¹³⁹

Fenomena ini terjadi karena masyarakat tradisional memiliki ikatan sosial yang kuat. Setiap anggota masyarakat dipandang sebagai bagian dari komunitas sehingga perilaku individu tidak hanya berdampak pada dirinya sendiri, tetapi juga pada nama baik keluarga dan kelompok sosialnya. Oleh sebab itu, teguran adat menjadi langkah awal untuk mengembalikan keseimbangan sosial tanpa harus memutus hubungan sosial secara langsung

Manfaat dari teguran adat adalah menciptakan efek preventif agar masyarakat lebih berhati-hati dalam bertindak serta meningkatkan kesadaran moral anggota masyarakat terhadap pentingnya mematuhi nilai adat. Selain itu, teguran adat juga berfungsi sebagai sarana

¹³⁹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 112.

pendidikan sosial yang mengajarkan tanggung jawab dan penghormatan terhadap budaya lokal.

c. Pengucilan Sosial

Pengucilan sosial terjadi ketika pelanggaran adat dianggap serius sehingga masyarakat memberikan jarak sosial kepada pelaku. Bentuk pengucilan dapat berupa tidak dilibatkan dalam kegiatan sosial, dijauhi dalam pergaulan, atau tidak memperoleh dukungan sosial dari masyarakat.¹⁴⁰ Dalam masyarakat adat, pengucilan sosial merupakan hukuman moral yang sangat berat karena manusia pada dasarnya merupakan makhluk sosial yang membutuhkan penerimaan dari lingkungan.

Pengucilan sosial dapat terjadi karena masyarakat berupaya mempertahankan solidaritas kelompok. Emile Durkheim menjelaskan bahwa masyarakat tradisional dibangun atas solidaritas mekanik, yaitu solidaritas yang lahir dari kesamaan nilai dan keyakinan bersama.¹⁴¹ Ketika seseorang melanggar nilai bersama, masyarakat akan memberikan sanksi agar solidaritas kelompok tetap terjaga.

Namun, di sisi lain, pengucilan sosial juga dapat menimbulkan dampak negatif berupa tekanan psikologis, hilangnya rasa percaya diri, bahkan konflik berkepanjangan antara individu dengan masyarakat. Jika dilakukan secara berlebihan, pengucilan sosial dapat berubah

¹⁴⁰ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hlm. 88.

¹⁴¹ Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (New York: Free Press, 1997), hlm. 57.

menjadi bentuk ketidakadilan sosial yang bertentangan dengan prinsip kemanusiaan.

d. Rasa malu dan Hilangnya Penghormatan

Rasa malu muncul karena individu merasa dirinya telah gagal memenuhi standar moral masyarakat. Dalam budaya timur, rasa malu merupakan instrumen sosial yang sangat kuat karena kehormatan pribadi dan keluarga sangat dipengaruhi oleh penilaian masyarakat.⁶ Hilangnya penghormatan sosial berarti menurunnya posisi sosial seseorang akibat pelanggaran terhadap adat yang berlaku.

Fenomena ini terjadi karena masyarakat adat sangat menjunjung tinggi konsep kehormatan (*honor culture*). Kehormatan keluarga dianggap sebagai aset sosial yang harus dijaga bersama. Oleh karena itu, pelanggaran adat sering dipandang bukan hanya kesalahan individu, tetapi juga mencoreng martabat keluarga besar. Meskipun demikian, rasa malu juga memiliki fungsi positif, yaitu sebagai kontrol moral internal yang mendorong individu untuk menjaga perilakunya agar tetap sesuai dengan norma sosial. Dengan adanya rasa malu, masyarakat terdorong untuk bertindak lebih bertanggung jawab dan mempertimbangkan dampak sosial dari setiap tindakan yang dilakukan.

Selain sanksi sosial, penelitian ini menemukan adanya aspek beban ekonomi berupa biaya pelaksanaan adat, kewajiban pemberi adat, tekanan sosial menjaga gengsi keluarga, dan dampak jangka panjang terhadap

ketahanan keluarga. Temuan ini menunjukkan bahwa adat tidak hanya berkaitan dengan nilai budaya, tetapi juga memiliki konsekuensi ekonomi yang cukup besar bagi masyarakat. Di antaranya adalah:

a. Biaya Pelaksanaan Adat

Biaya pelaksanaan adat mencakup pengeluaran untuk memenuhi ketentuan adat seperti jamuan, pemberian simbol adat, hewan ternak, mahar adat, atau kebutuhan upacara lainnya. Dalam masyarakat adat, biaya tersebut dianggap sebagai bentuk penghormatan terhadap tradisi leluhur dan simbol kesungguhan keluarga dalam menjalankan adat.¹⁴²

Fenomena ini terjadi karena adat dipandang sebagai identitas budaya yang harus dipertahankan. Semakin besar pelaksanaan adat, semakin tinggi pula penghargaan sosial yang diperoleh keluarga. Akan tetapi, kondisi ini sering menyebabkan keluarga dengan ekonomi terbatas memaksakan diri demi menjaga martabat sosialnya.

b. Kewajiban Pemberi Adat

Kewajiban pemberi adat merupakan tuntutan sosial yang harus dipenuhi pihak tertentu sesuai struktur adat yang berlaku. Kewajiban tersebut sering kali dipandang sebagai bentuk penghormatan terhadap keluarga dan masyarakat. Namun dalam praktiknya, kewajiban adat dapat menjadi tekanan ekonomi apabila jumlah tuntutan tidak disesuaikan dengan kemampuan keluarga.

¹⁴² James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant* (New Haven: Yale University Press, 1976), hlm. 34

Hal ini terjadi karena masyarakat adat menjadikan kepatuhan terhadap tradisi sebagai ukuran kehormatan sosial. Keluarga yang tidak mampu memenuhi tuntutan adat sering dipandang kurang menghargai budaya atau dianggap tidak memiliki tanggung jawab sosial.

c. Tekanan Sosial Menjaga Gengsi Keluarga

Tekanan sosial menjaga gengsi keluarga muncul karena masyarakat menilai status sosial berdasarkan kemampuan keluarga menjalankan adat secara meriah. Pierre Bourdieu menyebut kondisi ini sebagai *symbolic capital* atau modal simbolik, yaitu penghormatan sosial yang diperoleh melalui simbol budaya tertentu.¹⁴³

Akibat tekanan tersebut, banyak keluarga rela berutang atau mengorbankan kebutuhan pokok demi mempertahankan citra sosial di mata masyarakat. Dalam jangka pendek, keluarga mungkin memperoleh penghormatan sosial, tetapi dalam jangka panjang kondisi ini dapat mengganggu stabilitas ekonomi rumah tangga.

d. Dampak Jangka Panjang Terhadap Ketahanan Keluarga

Beban adat yang terlalu besar dapat memengaruhi ketahanan keluarga, terutama dalam aspek ekonomi, psikologis, dan hubungan sosial. Hutang akibat biaya adat dapat memicu konflik rumah tangga, menurunkan

¹⁴³ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), hlm. 291.

kualitas hidup keluarga, bahkan menghambat pendidikan anak dan kebutuhan dasar lainnya.¹⁴⁴

Kondisi ini menunjukkan bahwa adat yang semula bertujuan menjaga kehormatan sosial dapat berubah menjadi sumber masalah apabila tidak disesuaikan dengan kemampuan ekonomi masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan penyesuaian adat agar tetap mempertahankan nilai budaya tanpa menimbulkan kemudharatan bagi keluarga

Pemikiran Najmuddin At-Thufi mengenai konsep *maslahah* memberikan landasan teoritis yang relevan dalam menganalisis fenomena sosial dan ekonomi dalam praktik adat masyarakat. At-Thufi menempatkan kemaslahatan sebagai tujuan utama hukum Islam, khususnya dalam persoalan mu'amalah dan adat kebiasaan yang berkaitan langsung dengan kehidupan sosial manusia. Dalam konteks penelitian ini, bentuk sanksi sosial seperti teguran adat, pengucilan sosial, rasa malu, dan hilangnya penghormatan sosial, serta beban ekonomi berupa biaya pelaksanaan adat, kewajiban pemberi adat, tekanan menjaga gengsi keluarga, dan dampak terhadap ketahanan keluarga, dapat dipahami melalui pendekatan masalah untuk menilai sejauh mana praktik tersebut membawa manfaat atau justru menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat.

Melalui perspektif At-Thufi, suatu adat tidak hanya dinilai dari keberlangsungannya sebagai tradisi turun-temurun, tetapi juga dari

¹⁴⁴ James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant*, hlm. 41

dampaknya terhadap kehidupan sosial, ekonomi, dan kesejahteraan masyarakat. Oleh karena itu, analisis ini penting untuk melihat bagaimana adat dapat tetap dipertahankan sebagai identitas budaya tanpa mengabaikan prinsip kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat Islam.

Selanjutnya, Najmuddin al-Thufi merumuskan dasar-dasar pemikiran dalam membangun konsep masalah ke dalam empat pokok utama, yaitu:¹⁴⁵

a. Akal Memiliki Kemampuan Menentukan Masalah dan Mafsadah

استقلال العقل بإدراك المصالح والمفاسد

Artinya: *“Kemandirian akal dalam memahami kemaslahatan dan kerusakan (kebaikan dan keburukan).”*

Menurut Najmuddin At-Thufi, akal manusia memiliki kemampuan untuk menilai mana yang membawa kemaslahatan dan mana yang menimbulkan kerusakan. Dalam konteks penelitian ini, akal dapat memahami bahwa sanksi sosial seperti teguran adat memiliki manfaat karena menjaga ketertiban sosial dan mencegah pelanggaran norma. Akan tetapi, ketika sanksi berubah menjadi pengucilan ekstrem yang merusak psikologis individu, maka hal tersebut menjadi mafsadah.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Hannani Hannani, “Analysis of Najmuddin Al Thufi’s Concept of the Supremacy of Masalahah Against the Postulates of Islamic Law,” *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 19, no. 1 (2021): 75–86..

¹⁴⁶ Hervina Nathasya, “Analisis Masalahah Mursalah At-Thufi Dalam Permasalahan Nafkah Sebagai Faktor Terjadinya Perceraian (Studi Putusan No. 215/Pdt.G/2024/Pa. Bjb),” *Edu Research Indonesian Institute For Corporate Learning And Studies (IICLS)* 5, no. 1 (2024): 70–80.

Demikian pula dalam aspek ekonomi, adat yang bertujuan menjaga kehormatan keluarga merupakan masalah karena memperkuat identitas budaya dan solidaritas sosial. Namun apabila pelaksanaan adat menyebabkan hutang berkepanjangan, kemiskinan, dan konflik keluarga, maka akal menilai praktik tersebut lebih banyak menimbulkan mafsadah daripada masalah.

b. Masalah Sebagai Dalil yang Berdiri Sendiri

المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص

Artinya: “Maslahah adalah dalil syar’i yang berdiri sendiri dalam menetapkan suatu hukum.”

Dasar kedua dalam pemikiran al-Thufi adalah bahwa Maslahah dapat dijadikan dalil syar’i yang independen dan tidak selalu harus bergantung kepada nash. Dalam pandangan ini, masalah memiliki kekuatan argumentatif tersendiri dalam menentukan hukum.

At-Thufi berpendapat bahwa masalah dapat dijadikan dasar hukum secara mandiri dalam persoalan sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu, praktik adat dapat dipertahankan atau diubah berdasarkan manfaat dan mudaratnya bagi masyarakat.¹⁴⁷

Jika suatu adat membawa manfaat berupa keharmonisan sosial, penguatan solidaritas, dan pelestarian budaya, maka adat tersebut dapat

¹⁴⁷ Siti Rohmah Muyassaroh, Bawon, and Ifa Nurhayati, “Analisis Teori Maslahat Najmuddin Al-Thufi Sebagai Landasan Hukum Progresif Dalam Fiqih Kontemporer,” *Journal of Literature Review* 1, no. 2 SE-Articles (n.d.): 496–500, <https://doi.org/10.63822/86hxy74>.

dipertahankan. Sebaliknya, jika adat menyebabkan tekanan ekonomi dan penderitaan sosial, maka masyarakat dapat melakukan penyesuaian demi tercapainya kemaslahatan bersama.

c. Ruang Lingkup Masalah Terbatas pada Mu'amalah dan Adat

Meskipun memberi kedudukan tinggi terhadap masalah, al-Thufi tetap membatasi penerapannya hanya pada persoalan mu'amalah dan adat kebiasaan. Adapun perkara ibadah dan ketentuan yang bersifat tetap (muqaddarat) tidak termasuk wilayah yang dapat diintervensi oleh pertimbangan masalah.

مجال العمل بالمصالح والعادات دون العبادات

Artinya: *"Maslahah hanya berlaku dalam ruang lingkup mu'amalah dan adat bukan ibadah."*

Temuan penelitian ini berkaitan dengan hubungan sosial dan tradisi masyarakat sehingga termasuk dalam wilayah mu'amalah dan adat yang menurut At-Thufi dapat dianalisis menggunakan pendekatan masalah.¹⁴⁸ Karena adat bersifat fleksibel dan dapat berubah sesuai kondisi masyarakat, maka pelaksanaannya perlu disesuaikan dengan kebutuhan zaman agar tidak menimbulkan kemudharatan.

d. Masalah Merupakan Dalil yang Paling Kuat

¹⁴⁸ Bakhtiar, "Najmuddin Ath Thufi Mashlahah as Legal Reasoning for Judges' Decisions and Its Contribution to the Reform of Indonesian Islamic Family Law," *SMART: Journal of Sharia, Traditon, and Modernity* 4, no. 1 SE-Articles (n.d.): 1–15, <https://doi.org/10.24042/smart.v4i1.21021>.

Dasar terakhir dalam pemikiran al-Thufi adalah pandangannya bahwa Maslahah merupakan dalil syar'i yang paling kuat, bahkan dapat didahulukan ketika terjadi pertentangan dengan nash maupun ijma' dalam persoalan tertentu.

المصلحة أقوى أدلة الشرع.

Artinya: "*Maslahah adalah lebih kuat dari dalil syara'.*"

Menurut At-Thufi, kemaslahatan masyarakat harus diutamakan dalam persoalan sosial. Oleh sebab itu, apabila suatu tradisi adat menimbulkan kerusakan ekonomi dan melemahkan ketahanan keluarga, maka kemaslahatan keluarga harus lebih diprioritaskan daripada mempertahankan tradisi secara kaku.¹⁴⁹

Dengan demikian, adat perlu diarahkan pada prinsip kesederhanaan, keadilan, dan kemampuan ekonomi masyarakat agar tujuan utama syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan, dapat tercapai.

Berdasarkan pemikiran Najmuddin al-Thufi, konsep maslahah menjadi landasan penting dalam menilai praktik sosial dan adat dalam masyarakat. Al-Thufi merumuskan empat dasar utama dalam konsep maslahah, yaitu kemampuan akal dalam menentukan kemaslahatan dan kemudharatan, maslahah sebagai dalil syar'i yang berdiri sendiri, ruang lingkup maslahah

¹⁴⁹ Muhammad Sakban, Dhiauddin Tanjung, And Hasan Matsum, "The Concept Of Mashlahah According To The View Of Ramadhan Al-Buthi Dan Najmuddin At-Thufi : Konsep Mashlahah Menurut Pandangan Ramadhan Al-Buthi Dan Najmuddin At-Thufi , " *Sosioedukasi : Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan Dan Sosial* 14, No. 1 Se- (April 21, 2025): 93–101, <https://doi.org/10.36526/Sosioedukasi.V14i1.5205>.

yang terbatas pada mu'amalah dan adat, serta kedudukan masalah sebagai dalil yang paling kuat dalam persoalan sosial kemasyarakatan. Keempat konsep tersebut relevan digunakan untuk menganalisis temuan penelitian mengenai sanksi sosial dan beban ekonomi dalam pelaksanaan adat.

Pertama, menurut al-Thufi, akal manusia memiliki kemampuan untuk menentukan mana yang termasuk masalah dan mana yang termasuk mafsadah. Dalam konteks penelitian ini, sanksi sosial seperti teguran adat dapat dipahami sebagai bentuk masalah karena berfungsi menjaga ketertiban sosial, mencegah pelanggaran norma, dan mempertahankan keharmonisan masyarakat. Namun, apabila sanksi berkembang menjadi pengucilan sosial yang berlebihan hingga menimbulkan tekanan psikologis dan hilangnya penghormatan sosial, maka praktik tersebut berubah menjadi mafsadah. Begitu pula dalam aspek ekonomi, pelaksanaan adat yang bertujuan menjaga kehormatan keluarga merupakan bentuk masalah karena memperkuat solidaritas sosial dan identitas budaya. Akan tetapi, apabila adat menimbulkan hutang, kemiskinan, dan konflik keluarga, maka praktik tersebut dinilai lebih banyak mengandung mafsadah daripada masalah.

Kedua, al-Thufi memandang bahwa masalah dapat menjadi dalil syar'i yang berdiri sendiri dalam menentukan hukum sosial kemasyarakatan. Dengan demikian, praktik adat dapat dipertahankan ataupun disesuaikan berdasarkan manfaat dan mudarat yang ditimbulkannya. Jika adat mampu menjaga keharmonisan sosial, mempererat hubungan masyarakat, dan melestarikan budaya, maka adat tersebut layak dipertahankan. Sebaliknya,

apabila adat justru menyebabkan tekanan sosial dan beban ekonomi yang berat bagi masyarakat, maka perubahan atau penyesuaian adat dapat dilakukan demi tercapainya kemaslahatan bersama.

Ketiga, al-Thufi membatasi penerapan masalah pada wilayah mu'amalah dan adat, bukan pada persoalan ibadah. Karena penelitian ini berkaitan dengan hubungan sosial dan tradisi masyarakat, maka pendekatan masalah sangat relevan digunakan dalam menganalisis praktik sanksi sosial dan beban ekonomi adat. Adat sebagai bagian dari mu'amalah bersifat fleksibel dan dapat berubah sesuai kondisi masyarakat dan perkembangan zaman. Oleh karena itu, pelaksanaan adat perlu disesuaikan agar tetap menjaga nilai budaya tanpa menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat.

Keempat, al-Thufi menempatkan masalah sebagai dalil yang paling kuat dalam persoalan sosial. Dalam konteks penelitian ini, apabila pelaksanaan adat menimbulkan kerusakan ekonomi, tekanan sosial, dan melemahkan ketahanan keluarga, maka kemaslahatan masyarakat harus lebih diutamakan dibanding mempertahankan tradisi secara kaku. Dengan demikian, adat perlu diarahkan pada prinsip kesederhanaan, keadilan, dan kemampuan ekonomi masyarakat agar tujuan syariat Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan, dapat tercapai secara seimbang dalam kehidupan sosial masyarakat.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Filosofi Adat Himpun Satempap Sajari mengandung dua nilai utama, yaitu etos komunal dan moral sosial. Etos komunal tercermin dalam nilai kebersamaan, gotong royong, solidaritas, musyawarah, serta tanggung jawab sosial yang hidup dalam masyarakat adat Melayu Jambi. Sementara itu, moral sosial tercermin melalui sikap saling menghormati, menjaga kerukunan, empati, dan kepedulian sosial antaranggota masyarakat. Kedua nilai tersebut tidak hanya dipahami sebagai konsep budaya, tetapi juga diwujudkan dalam praktik kehidupan sosial masyarakat sehari-hari sehingga mampu menjaga keharmonisan dan stabilitas sosial masyarakat.
2. Implementasi Adat Himpun Satempap Sajari masih tetap dipertahankan oleh masyarakat meskipun terjadi perubahan sosial dan ekonomi. Keberlangsungan adat dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu kepercayaan terhadap ajaran nenek moyang, warisan budaya turun-temurun, fungsi adat dalam menjaga keteraturan dan keharmonisan sosial, penghormatan terhadap norma adat, serta upaya menjaga wibawa lembaga adat. Adat dipandang bukan sekadar tradisi budaya, tetapi juga sebagai sistem nilai sosial yang berfungsi memperkuat solidaritas masyarakat, menjaga identitas budaya, dan menciptakan keseimbangan sosial di tengah modernisasi masyarakat.

3. Berdasarkan perspektif Najmuddin al-Thufi, praktik sanksi sosial dan beban ekonomi dalam adat menunjukkan adanya unsur *masalah* dan *mafsadah* dalam kehidupan masyarakat. Dalam konsep استقلال العقول (kemandirian akal dalam memahami kemaslahatan dan kerusakan), akal manusia mampu menilai bahwa teguran adat dan pelaksanaan adat dapat menjadi masalah karena menjaga ketertiban sosial, solidaritas masyarakat, dan kehormatan keluarga. Namun, ketika sanksi sosial berubah menjadi pengucilan berlebihan serta adat menimbulkan hutang, tekanan ekonomi, dan konflik keluarga, maka praktik tersebut menjadi mafsadah yang merugikan masyarakat. Selanjutnya, melalui konsep المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص (masalah sebagai dalil syar'i yang berdiri sendiri), al-Thufi menegaskan bahwa adat dapat dipertahankan maupun disesuaikan berdasarkan manfaat dan mudaratnya bagi masyarakat. Apabila adat membawa keharmonisan sosial dan pelestarian budaya, maka adat tersebut dapat dipertahankan. Akan tetapi, apabila lebih banyak menimbulkan penderitaan sosial dan ekonomi, maka perubahan adat dapat dilakukan demi tercapainya kemaslahatan bersama. Dalam konsep مجال العمل بالمصالح والعادات دون العبادات (masalah berlaku dalam ruang lingkup mu'amalah dan adat, bukan ibadah), penelitian ini menunjukkan bahwa adat sebagai bagian dari mu'amalah bersifat fleksibel dan dapat berubah sesuai kebutuhan masyarakat dan

perkembangan zaman. Oleh karena itu, pelaksanaan adat perlu disesuaikan agar tidak menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat. Terakhir, konsep *المصلحة أقوى أدلة الشرع* (masalah merupakan dalil yang paling kuat) menegaskan bahwa kemaslahatan masyarakat harus lebih diutamakan dalam persoalan sosial. Dengan demikian, apabila pelaksanaan adat menyebabkan kerusakan ekonomi dan melemahkan ketahanan keluarga, maka prinsip kemaslahatan harus didahulukan dibanding mempertahankan tradisi secara kaku. Oleh sebab itu, adat perlu diarahkan pada prinsip kesederhanaan, keadilan, dan kemampuan ekonomi masyarakat agar tujuan syariat Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan, dapat tercapai secara seimbang.

B. Saran

1. Penelitian ini memberikan implikasi teoretik dalam pengembangan kajian hukum Islam, antropologi budaya, dan sosiologi masyarakat adat. Secara teoritis, penelitian ini memperkuat konsep masalah Najmuddin al-Thufi bahwa adat dan praktik sosial masyarakat dapat dianalisis berdasarkan sejauh mana adat tersebut memberikan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan bagi masyarakat. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa adat tidak hanya dipahami sebagai warisan budaya, tetapi sebagai sistem sosial yang memiliki fungsi integratif dalam menjaga solidaritas dan keteraturan masyarakat.

2. Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan yang perlu diperhatikan. Pertama, penelitian hanya berfokus pada masyarakat tertentu dalam konteks Adat Himpun Satempap Sajari sehingga hasil penelitian belum dapat digeneralisasikan pada seluruh masyarakat adat Melayu di daerah lain. Kedua, penelitian ini lebih menitikberatkan pada pendekatan kualitatif sehingga data yang diperoleh bersifat deskriptif dan interpretatif berdasarkan hasil wawancara, observasi, dan dokumentasi. Bagi lembaga adat, diharapkan agar pelaksanaan adat Himpun Satempap Sajari tetap mempertahankan nilai-nilai budaya, kebersamaan, dan gotong royong, namun perlu memberikan fleksibilitas terhadap masyarakat yang mengalami keterbatasan ekonomi agar adat tidak menjadi beban yang berlebihan bagi ketahanan keluarga. Ketiga, penelitian ini belum mengkaji secara mendalam aspek ekonomi keluarga secara kuantitatif terkait besaran beban adat dan pengaruhnya terhadap kondisi ekonomi rumah tangga masyarakat. Selain itu, penelitian ini juga belum membahas secara luas perspektif generasi muda terhadap keberlangsungan adat di tengah perkembangan modernisasi dan perubahan sosial masyarakat.

C. Rekomendasi

1. Bagi lembaga adat dan tokoh masyarakat, diharapkan dapat melakukan penyesuaian terhadap pelaksanaan adat agar tetap mempertimbangkan kondisi sosial dan ekonomi masyarakat tanpa menghilangkan nilai budaya yang terkandung dalam Adat Himpun Satempap Sajari. Bagi pemerintah daerah dan lembaga keagamaan, diperlukan pembinaan dan sosialisasi

mengenai pentingnya menjaga keseimbangan antara pelestarian adat dan prinsip kemaslahatan agar pelaksanaan adat tetap relevan dengan kondisi sosial ekonomi masyarakat modern.

2. Bagi masyarakat adat, diharapkan tetap mempertahankan nilai etos komunal, solidaritas sosial, dan moral sosial sebagai bagian dari identitas budaya masyarakat Melayu Jambi di tengah perubahan sosial dan ekonomi masyarakat.
3. Bagi pemerintah daerah, diharapkan dapat memberikan dukungan terhadap pelestarian adat dan budaya lokal melalui program pembinaan budaya, pendidikan adat, dan penguatan lembaga adat sebagai bagian dari pelestarian kearifan lokal masyarakat.
4. Bagi peneliti selanjutnya, disarankan untuk mengembangkan penelitian mengenai Adat Himpun Satempap Sajari dengan pendekatan yang lebih luas, baik dari aspek ekonomi, psikologi sosial, maupun perspektif generasi muda terhadap keberlangsungan adat di era modernisasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Achmad, Yulianto, and Mukti Fajar. *Dualisme Penelitian Hukum Normatif & Empiris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022, n.d.
- Agus Hermanto. “Konsep Maslahat Dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif Al-Tûfi Dan Al-Ghazali).” *Al-’Adalah* 14, no. 2 (n.d.): 433–60. <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i2.2414>.
- Akhtar, Rajnaara C., and Faizal Ahmad Manjoo. “Matrimonial Property in Islamic Law.” *Research Handbook on Family Property and the Law*, no. Routledge 2016 (2024): 77–91. <https://doi.org/10.4337/9781802204681.00012>.
- Ali, Zainuddin. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2011, n.d.
- Ariga, Ramadhan, Dhiauddin Tanjung, and Ramadhan Syahmedi Siregar. “Division of Inherited Wealth in Customary Marriages in Gayo Lues Regency: An Analysis from the Perspective of the Compilation of Islamic Law.” *Indonesian Interdisciplinary Journal of Sharia Economics (IIJSE)* 8, no. 2 SE-Articles (February 17, 2025). <https://doi.org/10.31538/ijse.v8i2.6528>.
- Bachtiar. *Metode Penelitian Hukum*. Tangerang: Unpam Press, 2018, n.d.
- Bakhtiar. “Najmuddin Ath Thufi Mashlahah as Legal Reasoning for Judges’ Decisions and Its Contribution to the Reform of Indonesian Islamic Family Law.” *SMART: Journal of Sharia, Traditon, and Modernity* 4, no. 1 SE-Articles (n.d.): 1–15. <https://doi.org/10.24042/smart.v4i1.21021>.
- Dillah, Phillips, and Suratman. *Metode Penelitian Hukum*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2020, n.d.
- Gunawan, Gunawan, and Ujang Nurjaman. “Pendidikan Berbasis Agama, Filsafat, Psikologi Dan Sosiologi.” *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan* 16, no. 1 (2022): 193.

<https://doi.org/10.35931/aq.v16i1.817>.

Hannani, Hannani. "Analysis of Najmuddin Al Thufi's Concept of the Supremacy of Maslahah Against the Postulates of Islamic Law." *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 19, no. 1 (2021): 75–86.

<https://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/diktum/article/view/3386%0Ahttps://ejurnal.iainpare.ac.id/index.php/diktum/article/download/3386/1136>.

Herningsih, Okta, and Amriani Amir. "Peribahasa Dalam Bahasa Melayu Dialek Tayan Hilir." *Khatulistiwa: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 8, no. 10 (2019): 1–10.

Hudiyani, Zulfa. "Kontribusi Maslahah Al-Thufi Dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Era Kontemporer." *Teraju* 1, no. 02 (2019): 45–58.

<https://doi.org/10.35961/teraju.v1i02.45>.

Jannah, samaratul. "Tafsîr Khuluqun 'Adzîm: A Methodological Studies."

Refleksi: Jurnal Kajian Agama Dan Filsafat 16, no. 2 SE-Articles (n.d.): 233–51. <https://doi.org/10.15408/ref.v16i2.10194>.

M.A, Misnan. "Problematika Anak Angkat Dalam Perspektif Hukum Islam."

TAQNIN: Jurnal Syariah Dan Hukum 2, no. 02 (2020).

Maiyestati. *Metode Penelitian Hukum*. LPPM Universitas Bung Hatta, 2022, n.d.

———. *Metode Penelitian Hukum*. LPPM Universitas Bung Hatta, 2022.

Muhammad Syarif, and Khamim. "Antar Pakatan and the Reproduction of Social Solidarity: A Cultural Strategy for Addressing the Economic Burden of Customary Marriage in the Sambas Malay Community." *Indonesian Journal of Sharia and Socio-Legal Studies* 1, no. 1 (2025): 94–110.

<https://doi.org/10.24260/ijssls.1.1.12>.

Muharir, Muharir, Syafiq Mahmadah Hanafi, and Moh Soehadha. "Reciprocity and the Values of Maqasid Sharia among Muslim Transmigrant Farmers from Java in Strengthening Agricultural Economics." *Journal of Islamic*

Economics Lariba 11, no. 2 (2025): 879–912.
<https://doi.org/10.20885/jielariba.vol11.iss2.art9>.

Muslimin, Dede Aji Mardani, Aja Rowikarim, Rusani Jaelani, and Fatimah Kacem. “Contemporary Approaches to Halal and Sustainable Eco-Tourism: A Study of Community-Based Tourism in Ganoang and Puncak Mas.” *MILRev: Metro Islamic Law Review* 4, no. 2 (2025): 761–96.
<https://doi.org/10.32332/milrev.v4i2.10120>.

Muzainah, Gusti, Anwar Hafidzi, and M. Fahmi Al-Amruzi. “Integrating Religious and Customary Financial Obligations in Banjarese Marriages: Muhammad Arsyad Al-Banjari’s Islamic Legal Thought on Balanja Al-Nikāḥ.” *Journal of Islamic Law* 6, no. 2 (2025): 358–76.
<https://doi.org/10.24260/jil.v6i2.4888>.

Nasution, Ulfa Ramadhani. “The Convergence of Customary Law and Islamic Law: Adoption and Inheritance Rights of Adopted Children in Batak Angkola.” *Al-Hukama’: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 14, no. 2 SE-Articles (December 31, 2024): 261–89.
<https://doi.org/10.15642/alhukama.2024.14.2.261-289>.

Nathasya, Hervina. “ANALISIS MASLAHAH MURSALAH AT-THUFI DALAM PERMASALAHAN NAFKAH SEBAGAI FAKTOR TERJADINYA PERCERAIAN (STUDI PUTUSAN NO. 215/PDT.G/2024/PA. BJB).” *Edu Research Indonesian Institute For Corporate Learning And Studies (IICLS)* 5, no. 1 (2024): 70–80.

Safar Alim. “Kedudukan Anak Angkat Dalam Kajian Hukum Islam Di Indonesia.” *I’tiqadiyah: Jurnal Hukum Dan Ilmu-Ilmu Kesyarifan* 2, no. 2 (2025): 113–27. <https://doi.org/10.63424/itiqadiyah.v2i2.381>.

Saifullah. *Tipologi Penelitian Hukum (Sejarah, Paradigma, Dan Pemikiran Tokoh)*. Bandung: PT Refika Aditama, 2018, n.d.

Sakban, Muhammad, Dhiauddin Tanjung, and Hasan Matsum. “THE CONCEPT

OF MASHLAHAH ACCORDING TO THE VIEW OF RAMADHAN AL-BUTHI DAN NAJMUDDIN AT-THUFI : KONSEP MASHLAHAH MENURUT PANDANGAN RAMADHAN AL-BUTHI DAN NAJMUDDIN AT-THUFI .” *SOSIOEDUKASI : JURNAL ILMIAH ILMU PENDIDIKAN DAN SOSIAL* 14, no. 1 SE- (April 21, 2025): 93–101.
<https://doi.org/10.36526/sosioedukasi.v14i1.5205>.

Sapriadi, Sapriadi, Hannani Hannani, and Fikri Fikri. “The Controversy of Unregistered Marriage Trends from the Perspective of Maqa’sid Mukhallaf: Preventing Underage Marriage in Wajo Regency.” *Al-Adalah: Jurnal Hukum Dan Politik Islam* 10, no. 2 SE- (July 31, 2025): 367–82.
<https://doi.org/10.30863/ajmpi.v10i2.9035>.

Siti Rohmah Muyassaroh, Bawon, and Ifa Nurhayati. “Analisis Teori Maslahat Najmuddin Al-Thufi Sebagai Landasan Hukum Progresif Dalam Fiqih Kontemporer.” *Journal of Literature Review* 1, no. 2 SE-Articles (n.d.): 496–500. <https://doi.org/10.63822/86hxy74>.

Solikin, Nur. *Pengantar Metodologi Penelitian Hukum*. Pasuruan: CV. Penerbit Qiara Media, 2021, n.d.

Sukardi. “Adopsi Anak Dalam Hukum Islam.” *Jurnal Studi Gender Dan Anak* 5, no. 2 (2018): 173–94.

Sulfinadia, Hamda, Jurna Petri Roszi, Mega Puspita, A’zizil Fadli, and A’inil Fadli. “The Phenomenon Marriage Is Scary: Causal Factors and Efforts Faced by Muslim Communities in Indonesia.” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 1 SE-Articles (April 30, 2025): 355–77.
<https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.12414>.

Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997, n.d.

Syawaludin, Syawaludin, Malik Ibrahim, and Amelia Amelia. “Kemaslahatan Berciyay: Studi Etnografis Pada Adat Pernikahan Di Tanjung Harapan.” *Al-*

Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum 23, no. 1 SE-Articles (June 4, 2025): 1–15. <https://doi.org/10.32694/qst.v23i1.5131>.

Syukri Albani Nasution. *HUKUM PERKAWINAN MUSLIM*. Edited by irfan fahmi. Jakarta: kencana, 2019.

Urf, Perspektif, D A N Sosiologi, Riki Dian Saputra, and Riki Dian Saputra. “Yogyakarta 2024,” 2024.

Yuliatin, Yuliatin, Ghina Nabilah Effendi, Muhammad Sibawaihi, Diah Dwi Santri, and Henny Septia Utami. “Reciprocity and Debt in Marriage Traditions in Jambi: An Inheritance Calculation Analysis from The Perspective of Maqāṣid Al-Sharī‘Ah.” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 1 SE-Articles (April 27, 2025): 154–71. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.11127>.

Zubaidah, Dwi Arini. “Understanding the Decline in Marriage Rates in Indonesia : A Maqashid Asy-Syari ’ Ah Analysis Using Jasser Auda ’ s Systems Theory.” *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 03, no. 01 (2025): 1–16.

LAMPIRAN- LAMPIRAN

Lampiran 1 1 Instrumen Wawancara Penelitian

1. Apa yang Bapak ketahui tentang adat *Himpun Satempap Sajari* dalam perkawinan masyarakat Melayu?
2. Bagaimana asal-usul dan tujuan diberlakukannya adat *Himpun Satempap Sajari* dalam masyarakat Melayu?
3. Nilai-nilai apa yang terkandung dalam adat *Himpun Satempap Sajari*?
4. Bagaimana adat *Himpun Satempap Sajari* membangun tanggung jawab dan komitmen dalam rumah tangga Melayu?
5. Bagaimana peran adat *Himpun Satempap Sajari* dalam menjaga keharmonisan dan ketahanan keluarga?
6. Bagaimana pelaksanaan adat *Himpun Satempap Sajari* dalam perkawinan masyarakat Melayu saat ini?
7. Apakah terdapat perubahan pelaksanaan adat *Himpun Satempap Sajari* dibandingkan masa dahulu?
8. Bagaimana masyarakat dengan kondisi ekonomi menengah ke bawah melaksanakan adat *Himpun Satempap Sajari*?
9. Apakah adat *Himpun Satempap Sajari* menimbulkan beban ekonomi bagi calon pengantin atau keluarga?
10. Bagaimana bentuk penyesuaian adat *Himpun Satempap Sajari* terhadap kondisi ekonomi masyarakat saat ini?
11. Apa bentuk sanksi sosial bagi masyarakat yang tidak menjalankan adat *Himpun Satempap Sajari*?
12. Apa tujuan diberlakukannya sanksi sosial dalam adat *Himpun Satempap Sajari*?
13. Menurut Bapak, apakah sanksi sosial dalam adat *Himpun Satempap Sajari* masih relevan diterapkan saat ini?
14. Bagaimana pandangan Bapak terhadap beban ekonomi dalam adat *Himpun Satempap Sajari* ditinjau dari konsep masalah Najmuddin *Al-Thufi*?
15. Menurut Bapak apakah adat *Himpun Satempap Sajari* lebih banyak membawa masalah atau mudarat dalam perkawinan masyarakat Melayu?

Lampiran 1 2 Surat Penelitian



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
PASCASARJANA**

Jalan Ir. Soekarno No.34 Dadaprejo Kota Batu 65123, Telepon (0341) 831133
Website: <https://pasca.uin-malang.ac.id/>, Email: pasca@uin-malang.ac.id

Nomor : B-651/Ps/TL.00/9/2026
Lampiran : -
Perihal : Permohonan Izin Penelitian

9 Maret 2026

Yth. Bapak / Ibu
Kepala Adat Payung Agung VII Koto

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dalam rangka penyelesaian tugas akhir studi/penulisan tesis, kami mohon dengan hormat kepada Bapak/Ibu berkenan memberikan izin penelitian, untuk mengumpulkan data dan informasi terkait dengan kondisi yang akan menjadi objek penelitian tesis, demi mendukung pengembangan penelitian penulisan tesis yang akan dilakukan oleh mahasiswa kami berikut ini:

Nama : M. Ilham Kholiq
NIM : 240201210004
Program Studi : Magister Al-Ahwal Al-Syakshiyah
Dosen Pembimbing : 1. Prof. Dr. H. Roibin, M.Hi
2. Prof. Dr. Kholrul Hidayah, S.H., MH.
Judul Penelitian : Hukum Adat Himpun Salempap Sajati dalam Perkawinan Masyarakat Adat Melayu Perspektif Masalah Mursalah (Studi di Lembaga Adat Payung Agung VII Koto Kabupaten Tebo)

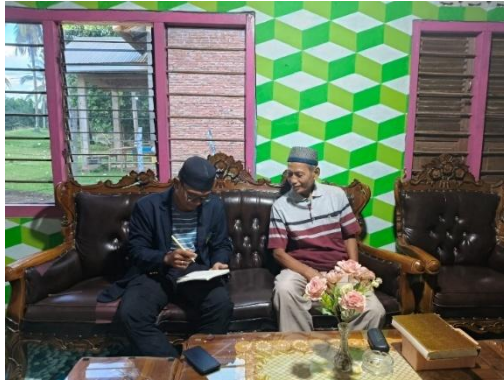
Demikian surat permohonan izin survei ini, atas perhatian dan izin yang diberikan, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

 Direktur,
Agus Maimun



Lampiran 1 3 Dokumentasi Penelitian



Bapak Hanafiyah, (Ketua Adat)



Bapak Imam (Pegawai Syarak)



Bapak Muspawi (Kepala KUA VII Koto)

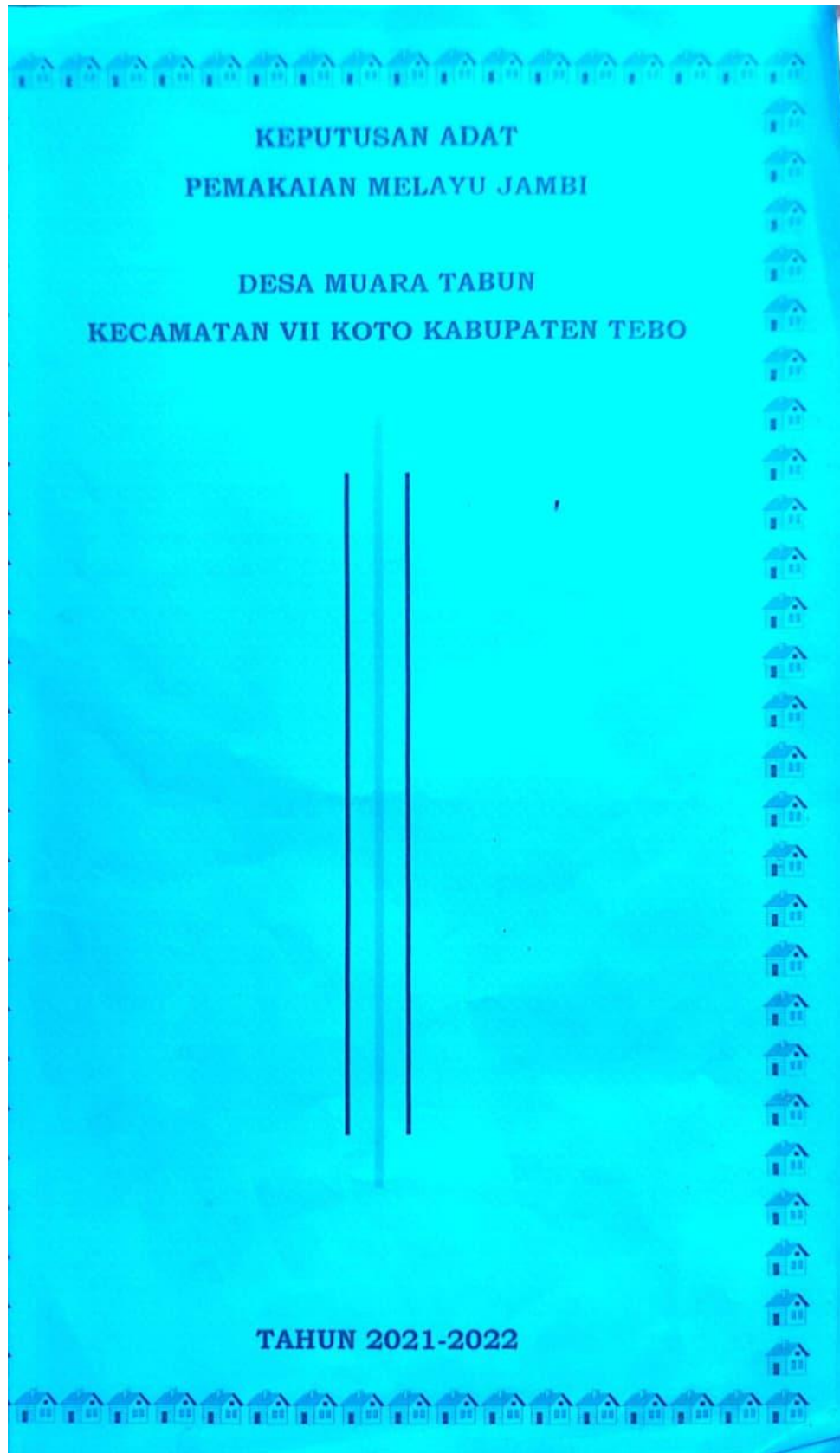


Bapak Ahmad (Tokoh Masyarakat)



Bapak Ramli (Tokoh Agama)

Lampiran 1 4 Himpunan Keputusan Adat



HIMPUNAN KEPUTUSAN RAPAT ADAT MELAYU JAMBI TAHUN 2021-2022

1. Adat Seko Lembago Dalam Perkawinan

- | | |
|-------------------------------------|---------------|
| A. Adat Pimpinan atau Anak Pimpinan | : Rp. 500.000 |
| B. Adat Anak Orang Biaso | : Rp. 400.000 |
| C. Adat Jando Anak Pimpinan | : Rp. 300.000 |
| D. Adat Jando Anak Orang Biaso | : Rp. 250.000 |

2. Mas Kawin

Mas kawin dalam pernikahan sebanyak Rp. 500,000. Dengan catatan tergantung permintaan atau kesepakatan kedua belah pihak.

3. Pergi Berlarian / Kawin Lari

- A. Kawin Lari Keluar Koto Hukumnyo Adatnyo 2 Ekor Kambing Seasam Segaram
- B. Pergi Lari Dalam Koto / Desa Hukumnyo 1 Ekor Kambing Seasam Segaram Kambing Pembayar sangsi tersebut boleh Di Gunakan di acara Akad Nikah nyo
- C. Warga Yang Kawin Lari Sewaktu Ngambil Surat Izin Di Desa Harus Di Buat Perjanjian Untuk Membayar Hutang Dengan Tempo 2x1 Minggu (14 Hari)
- D. Warga Desa Muara Tabun membawa perempuan Desa lain ke Desa Muara Tabun untuk Nikah/Kawin Nikahnya di Rumah Pimpinan sangsi adat tidak ado. Hanya di kenakan uang bangunan, dengan ketentuan sebagai berikut :

✓ Untuk Pemuda	Rp. 200.000
✓ Untuk Pembangunan Masjid	Rp. 200.000
✓ Untuk Musholla	Rp. 200.000
✓ Lembaga Adat	Rp. 400.000
- E. Orang Desa Lain Lari Ke Desa Muara Tabun Di Kenakan :

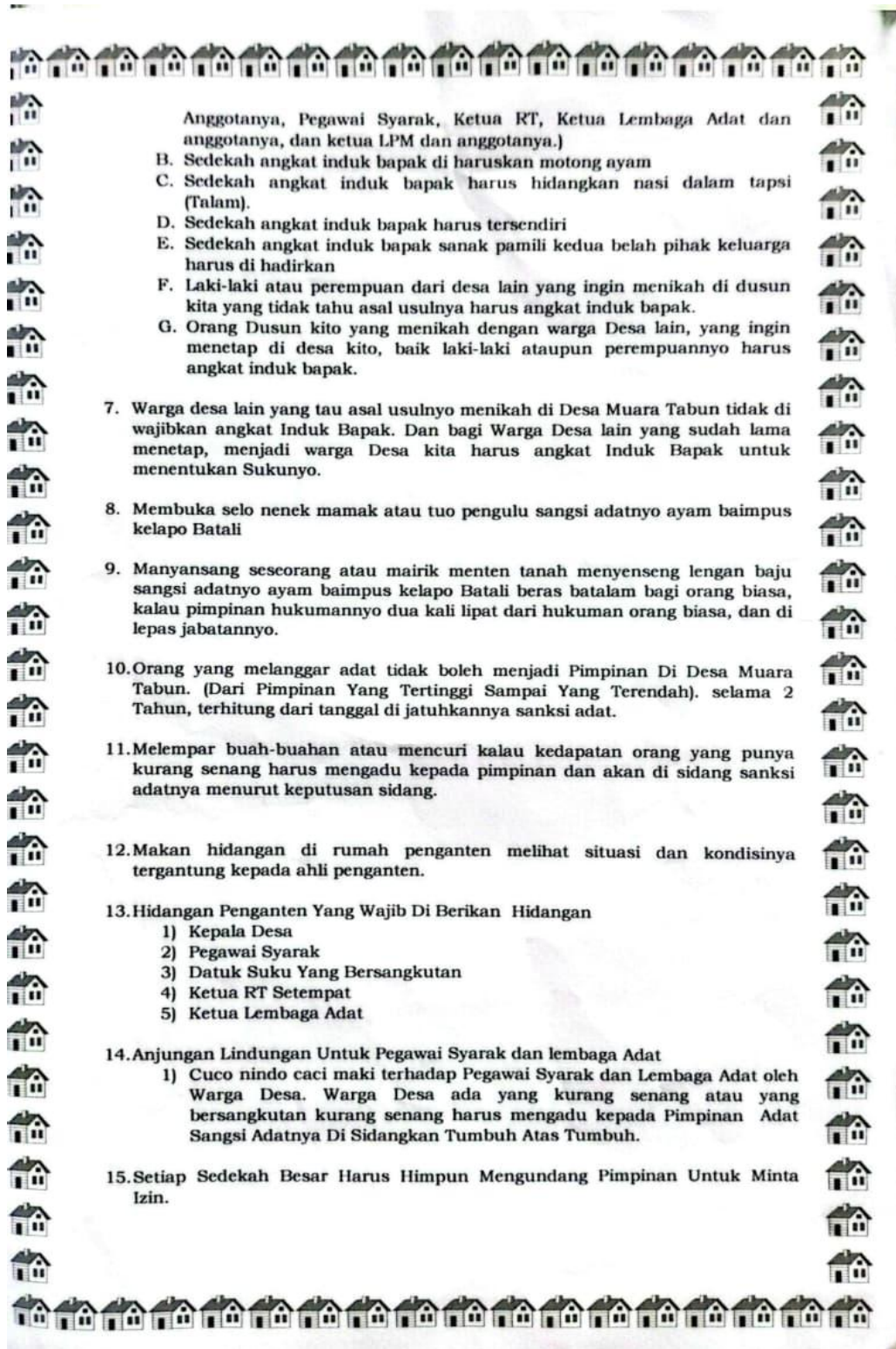
✓ Uang Ketok Pintu	Rp. 250.000
✓ Uang Makan Perhari	Rp. 100.000
✓ Lembaga Adat	Rp. 200.000
✓ Pemuda	Rp. 200.000
- F. Warga Desa Muara Tabun yang menikah secara resmi/kawin lari dan terbukti hamil di luar nikah hukumannyo 2 ekor kambing seasam segaram, untuk pembuktiannyo di lihat dari tanggal pernikahan dan tanggal kelahiran anaknyo. umur kehamilannyo 6 bulan atau kurang dari 6 bulan.

4. Tegawal (Tertangkap Basah) wajib Nikah tidak ada adat seko lembago dan tidak ada sangsi Adat.

5. Perzinahan / Bunting Bris, Mas dak Ba Mas Wajib Di Nikahkan Hukumnyo 2 Ekor Kambing Seasam Segaram.

6. Angkat Induk Bapak

- A. Anak dagang sekali lalu anak galeh sekali nempuh angkat induk bapaknya kepada pimpinan. (Kepala Desa, Perangkat Desa, BPD dan



16. Anak yang akan melaksanakan nikah / kawin harus di tes atau di seleksi masalah agama, dan serah terima boleh dilaksanakan pada siang atau malam hari selesai duduk bersanding.

17. Hiburan hanya boleh di laksanakan pada siang hari dan jika di laksanakan pada malam hari maka segala yang timbul akibatnya resiko di tanggung sendiri/di tanggung oleh orang yang punya acara.

18. Sedekah penganten pihak perempuan yang di dahulukan.

19. Warga desa Muara Tabun yang berstatus jando bagi pihak mempelai perempuan tidak boleh mengadakan acara resepsi Pernikahan.

20. Pimpinan desa di larang bermain Judi, jikalau kedapatan atau terbukti bermain judi sangsi adat nyo 1 ekor kambing seasm segarmnyo

21. Biaya Penyelesaian Perkara Sengketa

1. Perkara berskala besar seperti sengketa tanah biaya sebesar Rp. 500.000
2. Perkara berskala sedang / kecil biaya sebesar Rp. 250.000
3. Pengaduan ke lembaga adat.

22. Hal-hal yang tidak tercantum dalam keputusan ini berpedoman kepada adat lamo pusako usang yang tidak lapuk di ujan dan dak kekang di panas (adat tumbuh atas tumbuhnyo)

23. Apabila ada kekeliruan dalam penulisan ini maka di adakan perobahan seperlunya.

Di Putuskan Di : Muara Tabun

Pada Tanggal : 14 Juli 2021

Kepala Desa


JUBRI

Ketua BPD


MUSMULYADI

Ketua Lembaga Adat

BUHARI

BIOGRAFI PENULIS



Nama : M. Ilham Kholiq

NIM : 240201210004

Tempat. Tanggal Lahir : Seponjen, 06 Oktober 1999

Program Studi : Magister al-Ahwal al-Syakhshiyah

Tahun Masuk : 2024/Ganjil

Alamat : Jl. Payung Agung, Desa Muaro Tabun, Kecamatan
VII Koto Kabupaten Tebo, Provinsi Jambi.

Email : kholiqilham16@gmail.com

Riwayat Pendidikan : * SDN 34/IX Sungai Bungur

: * Mts As'ad Jambi

: * MAS As'ad Jambi

: * Univeristas Ibrahimy Situbondo

: * Universitas Islam Negeri Maulana Malik
Ibrahim Malang