

INTERNATIONAL COLLABORATION RESEARCH



**UNDERAGE MARRIAGE PROBLEMATICS
IN SOUTH THAILAND**

Research team:

**Dr. Yuliatin, M.HI
Dr. H. Ruslan Abd. Ghani, MH
Tasnim Rahman Fitra, S.Sy., MH
Mustiah RH., M.Sy
Abdul Razak, S.HI., MIS
Mr. Ibroheng Salaemaeng
Abdulghani Abdullatif S.Ag., M.Pd**

**PENGAJIAN TINGGI ISLAM DARUL MAARIF PATANI (PETIDAM)
AND
SHARIA FACULTY
UIN SULTHAN THAHA SAIFUDDIN JAMBI
YEAR 2020**

FOREWORD

Alhamdulillah, thanks to Allah SWT. It is by His grace and blessing that we were able to carry out activities and complete this community service report with the title : Underage Marriage Problematics in South Thailand.

We express our gratitude to the Chancellor of the State Islamic University (UIN) Sulthan Thaha Saifuddin Jambi Prof. Dr. Prof. Dr. H. Su'aidi, MA., Ph.D, who has provided support and policy direction in making this international research. We also express our gratitude to the Syari'ah Faculty of Sulthan Thaha Saifuddin Jambi State Islamic University (UIN) for funding this activity and the team involved in carrying out International Research activities at the Syari'ah Faculty of Sulthan Thaha Saifuddin Jambi State Islamic University.

We realize that this research activity is far from perfect and there are still many obstacles encountered in the field. Therefore, we hope that the follow-up activities of this program will be useful.

Author

TABLE OF CONTENTS

For word	1
Table of Contents	2
FIG : PRELIMINARY	3
A. Background	3
B. Formulation of problem.....	6
C. Research Objectives	6
D. Literature Review	6
E. Theoretical Framework	8
F. Research Methods	13
G. Discussion Plan	17
H. Research Implementation Time.....	18
I. Research Budget.....	18
CHAPTER II: ISLAMIC PERSPECTIVE MARRIAGE CONCEPTS.....	19
A. Definition of Marriage.....	19
B. Marriage According to Islamic Law	20
C. Underage Marriage.....	32
CHAPTER III: PROFILE OF THE PATANI ISLAMIC RELIGIOUS ASSEMBLY (MAIP) SOUTH THAILAND.....	34
A. History of the MAIP.....	34
B. Vision, Mission and Geographical Location of MAIP.....	37
C. Organizational Structure.....	39
D. MAIP Function.....	41
CHAPTER IV: RESEARCH RESULTS AND DISCUSSION.....	47
A. Problems of Underage Marriage in the Islamic Religious Council of the Patani Region of Southern Thailand	47
B. The view of Islamic law on pethe implementation of underage marriages implemented by the Patani Islamic Religious Council (MAIP).....	64
CHAPTER V : CLOSING	70
A. Conclusion.....	70
B. Suggestion	70
BIBLIOGRAPHY	71
APPENDICES	74

PIG
PRELIMINARY

A. Background

Marriage below is a phenomenon that is still often encountered and often occurs. This phenomenon often has an unfavorable impact on those who have carried it out. This is caused by the existence of a psychological aspect where each party still has not reached maturity with independence, self-confidence, and the ability to face life.¹ This condition is certainly a trigger for disputes, quarrels, and strife that lead to divorce².

Another problem that arises in terms of early marriage is adolescent health problems related to pregnancies that are too early. Departing from this main problem, WHO sets the age limit of 10-20 years as the age limit for adolescents. Pregnancy at these ages does have a higher risk (difficulties in childbirth, illness/disability/death of the baby/mother) than pregnancies at the above ages.³.

Adolescents who marry at an early age are in the category of adolescents who do not continue school and adolescents who are still in school. For those who are currently in education, it is very likely that they will not be able to continue their education, because they have tried sex outside of marriage as a result of promiscuity such as dating and in the end get pregnant out of wedlock. So they decided to quit school, then continue the marriage. Economic factors also have a significant contribution to

¹Carballo, M, Adolescent Sexuality, Changing Needs and Values, Fertility in Adolescent, (Cambridge: Galton Foundation, 1978), p. 250

²Lina Dina Maudina, "The Impact of Early Marriage on Women", Journal of Dignity: Gender Communication Media, Vol. 15 No. 2, (2019), p. 94.

³Hanifah, 2000, Factors Underlying Adolescent Premarital Sex at PKBI Yogya, Thesis, (Jakarta: FKM UI, 2000), p. 27.

early marriage, where parents force their sons and daughters to marry early due to economic limitations⁴.

Therefore, the minimum age limit for marriage is necessary because marriage is a legal event that will change a person's life, obligations and rights. Among these changes are changes to the obligations and rights of a child to become a husband or wife⁵. Starting from this, marriage requires a very mature preparation, both psychologically, biologically and economically so that they can lead a good household life.

Marriage restrictions have been regulated in several countries, especially countries in Southeast Asia. Indonesia in article 7 paragraph (1) law no.16 of 2019 says "marriage is only permitted if the male party has reached the age of 19 and the female is also 19 years old"⁶. The age limit provisions are also mentioned in the Compilation of Islamic Law (KHI) Article 15 paragraph (1) which states "marriage may be carried out if the man is 19 years old and the woman is 16 years old"⁷. In contrast to Indonesia, Malaysia through its state laws as a whole states that the minimum age for marriage for men is 18 years and for women is 16 years.⁸

Regulations for limiting the age of marriage also apply in Thailand, especially in Southern Thailand. The legal age limit for marriage in Southern Thailand is based on a 2018 stipulation by the Central Thai Islamic Religious Council, that the age limit for marriage is 17 years of age.

⁴Rima Hardianti and Nunung Nurwati, Factors Causing Early Marriage in Woman, *Journal of Social Work*, Vol. 3, No. 2, (2020), p. 113

⁵Syahrul Mustofa, *Law on Prevention of Early Marriage*, (Jakarta: Guepedia, 2019), p. 68.

⁶ Law No. 16 of 219 concerning Amendments to Law Number 1 of 1974 concerning Marriage, Article 7 Paragraph 1.

⁷ Compilation of Islamic Law (KHI) Article 15 Paragraph 1

⁸Anakmen Negeri Sabah part II section 8

)ข้อที่ ๖ คณะกรรมการจะออกใบรับรองการสมรสแก่คู่สมรสได้ และคู่สมรสมีอายุไม่ต่ำกว่า ๑๗ ปี,⁹(
 Number 6, that employees of the Islamic Religious Council are justified in issuing marriage certificates/marriage certificates according to Islamic law to two brides who are not under 17 years of age.

However, the results of interviews with several Imams of mosques who are responsible for marriage leaders show that underage marriages still occur frequently, although not so many. Through an initial search conducted relating to underage marriages in 2018-2019, the following data was obtained:

Table 1.
Several Cases of Underage Marriage in Southern Thailand
2018-2019 year¹⁰

No	Husband's name	Age	Wife's name	Age
1	Ahmadsyukri bin Zakaria	29 years	Norma bint Abdullah	16 years
2	Shabri bin Qari	22 years	Nadiya bint Cikumar	16 years
3	Erfan bin Daud	14 years	Samirah bint Abdulmutholib	14 years

The data shows that marriage at an early age which violates the marriage age limit as set by the Central Board of the Thai Islamic Religious Council for 2018-2019 still occurs. This then raises questions related to the Underage Marriage Phenomenon that occurred in the Southern Thailand region.

From the explanation above to find out more clearly the phenomenon of underage marriage in the area of the Patani Islamic Religious Council (MAIP) in

⁹Regulations of the Thai Islamic Religious Council Center, Marriage Under the Age of 17 years, 2561 B./2018 AD.

¹⁰Interview with Ustaz H. Mahyuddin bin H. Awang, 03 November 2020.

Southern Thailand. So it is important to conduct a study entitled: The Problem of Underage Marriage in Southern Thailand.

B. Formulation of The Problem

Based on the description of the background of the problem above, the formulation of the problem in this study can be stated as follows:

1. What are the problems with underage marriages in the Islamic Religious Council for the Patani Region of Southern Thailand?
2. What is the view of Islamic law on the phenomenon of underage marriages that occur in Southern Thailand?

C. Research Objectives

In line with the problems above, several objectives can be drawn in p. The purpose of this research is a functional objective which includes:

- a. To find out about the problems of underage marriage in the Islamic Religious Council of the Patani Region of Southern Thailand.
- b. To find out the views hIslamic law on the phenomenon of underage marriage that occurred in Southern Thailand.

D.Literature Review

In this section, the research that has been discussed previously which has relevance or similarities with this research will be presented. After conducting a literature review, several studies were found that had the same theme. Researchers found several scientific works that discussed underage marriage. The literature review found was in the form of previous books and theses.

Nurhidayat Akbar's research entitled "Factors Causing Underage Marriage in View of Islamic Law and Customary Law". Shows that the implementation of underage

marriages occurs a lot because children do not continue their education, underage marriages will occur and it is a habit that occurs in society. Besides that, there is fear and worry for the parents, their children will fall into the abyss of immorality or commit acts that violate custom.¹¹

Amalia Najah's research entitled "Underage Marriage and its Problems Case Study in Kedung Leper Village Bangsri Jepara". This research examines the problems of early marriage because they are not ready to get married and problems after underage marriages take place, while in this study where age in marriage has an important role for harmony in the household, therefore this research examines the influence of underage marriage. age towards household harmony in Banarjojo village¹².

Hasbi's research entitled "Factors Causing Early Marriage (Case Study in Pemusiran Village, Nipah Pangjang District, Tanjung Jabung Timur Regency)" shows that there are several factors that result in underage marriages and their negative impacts, In his thesis there is also a negative impact in terms of household sustainability, early marriage is a marriage that is still vulnerable and unstable, the level of independence is still low and causes many divorces.¹³

The Literature Review above shows that there are differences and similarities between previous research and this research, so in terms of similarities it appears that the studies are both related to the problem of early marriage. While the difference is the location of the study and the most striking is about the problems that occur, where there

¹¹Nurhidayat Akbar, Factors Causing Underage Marriage in View of Islamic Law and Customary Law. Faculty of Sharia and Law (UIN Alauddin Makassar), 2013.

¹²Amalia Najah, Effects of Underage Marriage and Case Study Problems in Kedung Leper Village, Bangsri Jepara, (Jepara: Nahdatul Ulama Islamic University, 2015).

¹³Hasbi, Factors Causing Early Marriage (Case Study in Pemusiran Village, Kec. Nipah Pangjang, Keb. Tanjung Jabung Timur), Thesis Faculty of Sharia, Sulthan Thaha State Islamic University Saifuddin Jambi, 2018, p. 30-38.

are rules in the form of provisions regarding the age limit for marriage, but the authorities are still carrying out the marriage process for those who are not yet old enough based on the rules of the Islamic Religious Council for the Patani Region, Southern Thailand.

E. Theoretical framework

1. Theory of Maqashid Ash-Sharia

Maqāshid ash-Syarīah is the goal of Allah SWT. and His Messenger in formulating Islamic laws. This goal traces through the verses of the Qur'an and the Sunnah of the Prophet as a logical reason for the formulation of all laws that emphasize human benefit.¹⁴ Mashlahah in the view of the ushul scholars is defined as a state of perfect condition in terms of the suitability aspect of a function for its designation.¹⁵

Jamaluddin Atiyyah, explained in detail regarding maqasid or the purpose of marriage (family) law by understanding and interpreting the texts of the Koran and Sunnah regarding maqasid shari'ah marriage, as well as guided by several opinions from other maqasid experts. According to Jamaluddin Atiyyah, maqasid shari'ah marriage is:

a. Regulates the relationship between men and women

In Islam, marriage comes as a correction to the form of marriage for Arabs before the advent of Islam which did not reflect human values. Marriage before Islam positioned humans as animals, especially the position of a woman who was far from that of a man. The arrival of Islamic marriage brings a fresh atmosphere, especially for women, where Islam views men and women as equals, having equal obligations and rights as husband and wife. Islam explains marriage rules relating to husband and wife

¹⁴Satria Effendi et. al, *Ushul Fiqh*, Cet. IV (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), p. 233.

¹⁵Abdur Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, Cet. I (Jakarta: Amzah, 2010), p. 304.

relationships, such as recommendations for marriage and prohibition on celibacy, rules relating to polygamy, talak, prohibition of adultery, khulu', fasakh, and other rules that were never known before, if there are already rules,¹⁶

b. Protecting offspring

The Prophet Muhammad advised his people to choose a potential partner who is fertile (can give birth to children) because the purpose of marriage includes protecting offspring, meaning children as the next generation to replace their parents. Taking care of offspring means making a man as a father and a wife as a mother. Protecting offspring is a very important goal for the continuation of a human life. Imagine if all Muslims agree not to marry and not to give birth to children, then Muslims will automatically be few and what is very dangerous is that Muslims will be damaged. The institution of marriage is very important to see the purpose of this marriage. Therefore, with the existence of marriage rules whose goal is to keep the offspring realized,¹⁷

c. Creating a sakinah, mawaddah, wa rahmah family.

The purpose of marriage is not only to fulfill biological needs, but also to create psychological conditions that are calm, peaceful and serene with love and affection between husband and wife.¹⁸ Creating a happy family is the main goal of marriage. Shaykh Mahmud Shaltut commented on this principle by stating that the arrangement of human nature through marriage strengthens the human tendency to live eternally. This family is the forerunner of a sustainable life, from a husband and wife to children,

¹⁶Jamaluddin 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah* (Damascus: Dar al-fikr, 2001), p. 149.

¹⁷Jamaluddin 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah*,...p. 150.

¹⁸Jamaluddin 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah*,...p. 150.

from children to grandchildren, and so on, a sustainable life. This means that marriage is the only way to realize the ideals of human nature.¹⁹

d. Maintain lineage

Between guarding the lineage and maintaining the lineage there is a difference. Taking care of offspring means marriage is the hope that will give birth to a child and the husband makes the father and wife the mother. While maintaining the lineage, not just giving birth to a child, but giving birth to a child from a legal marriage so that the lineage is clear and who the legal father and mother are. To realize this goal, Islam strictly prohibits adultery which results in the obscurity of a child's lineage, Islam also prohibits adopting children with the aim of making their adopted children their own offspring, there is a prohibition on hiding the status of children in the womb, there are also rules regarding the iddah period, and other rules. .²⁰

e. Maintain diversity in the family

This goal is clear when discussing the criteria for an ideal partner candidate to be used as a companion for life forever (husband or wife). Prophet Muhammad SAW. gives an illustration that there are 4 criteria that must be considered when choosing a husband and wife, namely the physical side, the family side, the economic side, and the religious side. These four criteria are expected to be a strong consideration when choosing a future husband or wife. However, of the four criteria, only religion and religiosity should be the main consideration compared to the other three criteria.²¹

f. Set a pattern of good relations in the family

¹⁹Mahmud Shaltut, *Islam: Aqidah and Sharia*, translator; Abdur Rahman Zein, Cet. I (Jakarta: Amani Library, 1986), p. 208.

²⁰Jamaluddin 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah* (Damascus: Dar al-fikr, 2001), p.151.

²¹Jamaluddin 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah*,...p. 153.

Having a family means entering a new level of class of life experienced by humans. Before starting a family, there were not many rights and obligations that were experienced and it still seemed that they were free to do whatever they wanted. After entering the family level, the husband and wife, as well as the children who are born, will be faced with several rules that outline the pattern of relationships between family members. Husband and wife will be bound by rights and obligations that must be fulfilled, as well as the pattern of relationship between children and parents. Having a family also has an impact on the birth of new relationship patterns that are equipped with binding rules, such as kinship patterns, mahram relationship patterns, guardianship relationship patterns,²²

g. Manage the financial aspects of the family

Islamic marriage is the entry point for the birth of new rules related to financial aspects, such as the husband's obligation to give dowry to his wife as proof that he is a serious and responsible man, the husband also has the obligation to provide for his wife and children. their children, including providing maintenance for divorced wives, providing wages for nursing mothers, the existence of inheritance laws, will laws for relatives, family endowments, estate trusteeship, and other regulations related to financial aspects.²³

2. The Living Law Theory

The living Law Law is a law that lives and is actual in a society, so it doesn't need any more efforts to actualize it. The levering law is not static, but changes from time to time. The leving law is a law that lives in society, it can be written or not. Sociologically,

²²Jamaluddin 'Atiyyah, Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah,...p. 154.

²³Jamaluddin 'Atiyyah, Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah,...p. 154.

the living law will always live on in society. The living law is the rules that are used in ongoing life relationships and originate from customs or habits.²⁴

According to Ehrlich, the concept of law that lives in society (The Living Law), as opposed to statutory law. With this concept, basically we want to say that the law is not found in legislation, in legal decisions, or in the science of law, but the law is found in society itself. Ehrlich argues that law is an independent variable. In connection with the function of law as a means of social control, the law will not carry out its duties if the broader social order foundation does not support it. The roots of order in this society are rooted in social acceptance and not coercion from the State.²⁵

3. Adat Theory

Customary law does not recognize a certain age limit for people to carry out marriages. In customary law fiction is not known as in civil law. Customary law only recognizes incidentally whether a person, in view of his age and mental development, should be considered competent or incompetent, capable or incapable of carrying out certain legal actions in certain legal relationships.²⁶ This means whether he can take into account and maintain his own interests in the legal action he is facing. Not competent means, not yet able to calculate and maintain their own interests. competent means, able to calculate and maintain their own interests.

If the minimum age limit is related to the act of marriage, customary law recognizes the fact that if a man and a woman marry and have children, they are considered adults, even though they are only 15 years old. conversely, if they are

²⁴Abenta. Files.wordpress.com/2013/03/penemuan-dan-formasi- Hukum-the-leving-law-melalui-decision-hakim.pdf, Cut Asmaul Husna TR, accessed on 01 April 2020.

²⁵ <http://nursuciramadhan.blogspot.com/2012/10/sjararah-lahirnyasosiologi- Hukum.html>, accessed on 01 April 2020.

²⁶Sudarsono, National Marriage Law, (Jakarta: Rineka Cipta, 2005), p.12

married and cannot produce children because they are not yet able to have sex, they are said to be immature.²⁷

According to the above discussion on underage marriage reviewed by Maqasyid Sharia, The living law and Customary Law, it is proven that there is no determination of the age of marriage, only according to the law discussing the benefits of religion, society, household and the actions of each individual in doing something related to this matter.

F. Research Methods

Every scientific research must use certain techniques and methods. Because in the preparation of scientific work, the techniques and methods used can determine the quality and quality of certain writings.

1. Type of Research

This type of research is empirical juridical and in other words is a type of sociological legal research and can also be called field research, which examines applicable laws and what happens in reality in society.²⁸Or in other words, that is a research conducted on the actual situation or real situation that occurs in society with the intention of finding out and finding the facts and data needed, after the required data is collected then leads to problem identification which ultimately leads to resolution. problem.²⁹

This research is included in empirical research, because you want to know about the law on the enforcement of underage marriages according to the law stipulated in the

²⁷Sudarsono, National Marriage Law... p.14

²⁸Bambang Waluyo. Research Procedures A Practice Approach (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), p.15.

²⁹Bambang Waluyo. Research Procedures A Practice Approach,...p. 16.

Patani Regional Islamic Religious Council and Islamic law analysis studies in the Patani Regional Islamic Religious Council.

2. Research Approach

The approach used in this study is a sociological approach. The sociological approach aims to identify and conceptualize law as a real and functional social institution in a real life system.³⁰The sociological approach emphasizes research that aims to gain legal knowledge empirically by going directly into the object, namely knowing the law on the enforcement of underage marriages in the Islamic Religious Council of the Patani Region, Southern Thailand.

The statutory approach (statute approach) is also used by examining regulations or laws and regulations related to the legal issues to be studied, namely research on the norms contained in the Al Quran and Al Hadith, Books of Fiqh, Books relating to family law and the 2018 Marriage Law at the Islamic Religious Council for the Patani Region, Southern Thailand.

3. Types and Sources of Data

a. Data Type

The data used in this study is qualitative data, namely data presented in the form of verbal words, not in the form of numbers.³¹Included in the qualitative data in this study were all forms of descriptive data relating to the research focus, namely the Problems of Early Marriage in Southern Thailand. These data can be in the form of an explanation regarding the phenomenon of early marriage that occurs at the research locus.

³⁰Seojono Seokanto, *Introduction to Legal Research*, (Jakarta: University of Indonesia Press Publisher, 1986), p. 51.

³¹Noeng Muhadjir, *Qualitative Research Methodology*, (Yogyakarta: Rakesarasin, 1996), p. 2.

b. Data source

Sources of data in research are subjects from which data can be obtained. In this study the authors used two data sources, namely:

- 1) Primary data sources, namely data directly collected by researchers (or officers) from the first source.³²As for the primary data source in this study, the research was on informants who were at the Islamic Religious Council in the Patani Region, Southern Thailand.
- 2) Secondary data sources, namely data directly collected by researchers as a support from the first source. It can also be said that data is arranged in the form of documents.³³In this study, documentation and questionnaires are secondary data sources.

4. Data Collection Techniques

Data collection techniques in this study were carried out in several methods as follows:

- a. Observation, namely data collection techniques that are carried out by observing and systematically recording the symptoms investigated. So the author will observe directly to the Islamic Religious Council of Patani Region, Southern Thailand.
- b. Interview, namely the question and answer process in research that takes place orally in which two or more people face to face directly listen to information or information.³⁴The most essential technique is by interviewing related parties, respected clerics in Patani and also with officials of the Islamic Religious Council of Patani Region, Southern Thailand.

³²Sumadi Suryabrata, *Research Methods* (Jakarta: Rajawali, 1987), p. 93.

³³Sumadi Suryabrata, *Research Methods...p.*, 94.

³⁴Cholid Narbuko and Abu Achmadi, *Research Methodology, Cet. 8th*, (Jakarta: PT Bumi Aksara: 2007), p. 83.

- c. Documentation, namely something written or recorded that can be used as evidence or information. The author collects materials through written documents related to this writing from the employees concerned and retrieves information from internet web addresses. This method is used to strengthen existing data.

5. Unit of Analysis

The unit of analysis in this study is the Patani Regional Islamic Religious Council, Southern Thailand. The determination of the unit of analysis is because the research conducted did not use populations and samples, but only used documents originating from the Religious Council (MAIP) and information originating from its officials, as well as the jurisdiction of MAIP.

6. Data Analysis Techniques

The process of data analysis begins by examining all available data from various sources, namely interviews, recorded observations, personal

documents, drawings, photographs, and so on. After reading and understanding, the next step is:³⁵:

- a. Data reduction is the process of selecting, simplifying and sorting out data that is deemed appropriate to the research focus that the author is researching.
- b. Data triangulation, namely data that has been obtained from respondents is checked and checked again and asked again to other respondents to adjust the data that has been collected so that the validity of the data is obtained.
- c. Presentation of data is the presentation of a set of structured information which will later provide conclusions and take action.

³⁵Lexi J. Moleong, *Qualitative Research Methodology*, (Bandung: Youth Rosda Karya, 2000), p. 103

d. Drawing conclusions, namely the data collected begins to look for meaning and patterns, explanations and causes and effects. So that conclusions can be drawn that were initially unclear to be more detailed and firmly rooted.

G. Discussion Plan

This research is planned to be divided into five chapters, and each chapter consists of several sub-chapters which discuss separate problems but are still interrelated. The research results obtained after analysis were then compiled in the form of a final report with the following systematic writing:

Pig Introduction, this chapter discusses the background of the problem, problem formulation, problem boundaries, research objectives and uses, literature, review, theoretical framework and research methods.

chapter II Basic Theory that discusses marriage in general, early marriage and the foundation of marriage according to Islamic law.

chapter III Overview of the Patani Regional Islamic Religious Council, Southern Thailand. Contains History and Development (MAIP), Vision, Mission and Geography (MAIP), Organizational structure, Function (MAIP).

Chapter IV Discussion and research results that discuss the application of underage marriages, views of Islamic law regarding underage marriages.

Chapter V Closing that contains conclusions and is also accompanied by suggestions.

H. Research Implementation Time

The research time was made with the reason that the research process was planned in an effective and efficient manner so that it could be completed on time, so

the authors divided the steps of the research carried out in the form of a schedule to serve as a guideline.³⁶The research schedule is, of course, just a complement that adorns a draft of the author's thesis proposal, but it is far more urgent to consistently follow the schedule that has been made. This research is planned to be carried out in the second quarter of 2022, which will take place between June and August 2022.

I. Research Budget

The budget for this research is Rp. 25,000,000.- (Twenty Five Million Rupiah) sourced from Jami'ah Islamiyah Darul Aman (JISDA) November 17, 2021.

CHAPTER II

ISLAMIC PERSPECTIVE MARRIAGE CONCEPTS

A. Definition of Marriage

Several kitab fiqh have discussed the word 'marriage'. According to Lughat, the word 'marriage' means: gathering. When pronounced: Nakahatil asyjaaru, it means: The trees are united and entwined with each other. Meanwhile, according to sharia regulations, the word marriage means: a well-known contract containing pillars and conditions. Sometimes it is also used with the meaning: Akad and wathi' (copulation), in lughat. That's what Az-Zajjaj said. Meanwhile Al-Azhari said: The origin of the meaning of the word marriage in Arabic is wathi'. Marriage is called marriage, because marriage is the cause of wathi'.³⁷

³⁶Sayuti Una, Thesis Writing Guidelines, Version Edition, (Jambi: Sharia Press IAIN STS, 2014), p. 57.

³⁷KHSyarifuddin Anwar, KHMishbah Mustafa, translation: Kifayatul Akhyar, Jld: 2, Cet. 7th, (Surabaya: CV. Bina Iman: 2007), p. 77.

The definition of marriage is also found in Indonesian, as found in several dictionaries, including the General Indonesian Dictionary, marriage is defined as 1. Arrangements between a man and a woman to become husband and wife; married, 2. (already) married or married, 3. In social language means having intercourse. In the Complete Indonesian Dictionary, marriage is defined as "starting a new life with a husband or wife, getting married, having sexual relations, having intercourse."³⁸

In another view, marriage means: "A contract that justifies association between a man and a woman who is not muhrim and gives rise to rights and obligations between the two", in a broad sense, marriage is a birth bond between two people, a man men and women, to live together in a household and offspring which are carried out according to the provisions of Islamic law.³⁹

Al-Farisi said: The Arabs distinguish between marriage contract and wathi', with a subtle difference. If an Arab says: He married Fulanah, or married Fulanah's daughter, or Fulanah's younger sister, then what is meant is a marriage contract with Fulanah. Whereas if he says: I married my woman or my wife, then of course he means wathi'.⁴⁰

From the explanation above, the sentence of marriage or marriage of the Islamic scholars of fiqh each has a different opinion or understanding, marriage or marriage can also be interpreted as a contract that is determined by syara' which justifies between a man and a woman who is ajnabiah becomes a relationship between the two and pillars and certain conditions, as well as fulfilling obligations or rights and shared responsibilities.

B. Marriage According to Islamic Law

1. The legal basis of marriage

³⁸Baharuddin Ahmad and Yuliatin, Muslim Marriage Law in Indonesia, (Jakarta: Lamping Publishing...C3: 2015), p. 13.

³⁹H. Moh. Rifa'I, Complete Islamic Jurisprudence, (Semarang: PT. Karya Toha Putra), p. 453.

⁴⁰KHSyarifuddin Anwar, KHMishbah Mustafa, translation: Kifayatul Akhyar,...p. 77-78.

Marriage in Islam is not solely because of the desire to get married, it even has the original law for marriage, the original law for marriage, the scholars have different opinions according to the different interpretations of the verses about marriage. Among them, such as Imam Abu Daud Adz-Dzahir, argues that, as long as the law is obligatory, marriage is obligatory. As for Imam Ash-Syafi'I, he is of the opinion that marriage is permissible.

Regarding the law of entering into marriage, Ibn Rushd explained, as quoted by Ghazali:

A group of fuqaha, namely the *jumhur* (majority of scholars) are of the opinion that their marriage is *sunnat*. The *Zhahiriyah* group argues that marriage is obligatory. The modern *Malikiyah* scholars are of the opinion that marriage is obligatory for some people, circumcision for others. According to them, this is based on their worries (his own troubles).⁴¹

Basically, marriage is ordered or recommended by *syara'*. Word of Allah SWT letter *An-Nisa'* verse 3:

فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا (٣) 42

“....Then marry (other) women you like: two, three, or four. But if you are worried that you will not be able to act fairly, then (marry) only one, or the female slaves you have. That is closer so that you do not do injustice ”.⁴³

Personally, the marriage law is different because of differences in the conditions of the *mukallaf*, both in terms of their human character and in terms of their wealth capabilities. The law of marriage is not only one that applies to all *mulafs*. Each *Mukallaf* has its own specific law which is in accordance with its specific conditions,

⁴¹Baharuddin Ahmad and Yuliatin, *Muslim Marriage Law in Indonesia*,...p. 18.

⁴²*An-Nisa'* (4): 3.

⁴³*Al-Qur'an*, *Mushaf Al-azzam*, Indonesian Ministry of Religion Standard Translation.

both in terms of assets, physical and/or morals.⁴⁴There is a marriage law known as syara' law which is five:-

a. Jaiz (permitted), this is the origin of the law.⁴⁵

For people who have the ability to get married, but if they don't do it, they won't worry about committing adultery and if they do, they won't abandon their wife. This person's marriage is only based on fulfilling pleasure, not with the aim of maintaining the honor of his religion and building a prosperous family. This law of mubah is also aimed at people who have the same motivations and hindrances to marry, so that it raises doubts about people who are going to marry, such as having the desire but not having the ability, the ability to do so but not having a strong will.⁴⁶

b. Circumcision, for people who want and are able to provide a living and others.

Sunnah for people who wish to marry, it is appropriate to marry and he already has the equipment to get married.⁴⁷People who want to get married, namely people who are said by the author as "people who wish to get married". People who want to get married sometimes have costs to get married and sometimes don't have costs. If you have the money to get married, then you are circumcised in marriage, whether the person is diligent in worship or not.⁴⁸

c. Mandatory, for people who are able to provide a living and he is afraid of being tempted by crime (adultery).

A person, even in normal circumstances or will not commit adultery. But what is obligatory is to be careful of himself and maintain it by getting married. This marriage

⁴⁴Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*, translation: Abd. Majid Khon, (Jakarta: Amzah 2015), p. 44.

⁴⁵Sulaiman Rasjid, *Islamic Fiqh*, Cet. 65th, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2014), p. 382.

⁴⁶Baharuddin Ahmad and Yuliatin, *Muslim Marriage Law in Indonesia*,... p. 20.

⁴⁷Amir Syarifuddin, *Islamic Marriage Law in Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2009), p. 45.

⁴⁸KHSyarifuddin Anwar, *KHMishbah Mustafa*, translation: Kifayatul Akhyar,.... p. 79.

is demanded with strong demands such as seeing another woman's genitals is illegal, because sometimes it leads to adultery and encourages the desire to seek it. In this case the law is the same, namely fardu or obligatory.⁴⁹

d. Makruh, for people who are unable to provide a living.

Makruh for people who are not fit to marry, do not wish to marry, while the provisions for marriage also do not exist. Likewise, he already has the facilities for marriage, but he has physical disabilities, such as impotence, permanent illness, old Farts, and other physical deficiencies.⁵⁰

e. Haram, for people who intend to harm the woman he marries.

For people who do not have the desire and do not have the ability and responsibility to carry out the obligations in the household, so that if he enters into a marriage he and his wife will be displaced, then the law of carrying out marriage for that person is unlawful. Al-Quran surah al-Baqarah verse 195 prohibits people from doing things that will bring damage:-

“.....And do not throw (yourself) into destruction with your own hands.....”⁵¹

It also includes that it is illegal to marry if a person marries with the intention of abandoning other people, the problem is that the woman being married is not taken care of just so that the woman cannot marry someone else.⁵²

From the discussion above, it is stated that, for those who wish to carry out the marriage there are several interpretations of their respective conditions, which are basically contained in the five syri'at laws, namely must, circumcision, makruh, obligatory, and unlawful depending on the circumstances of benefit or the mufsdad.

⁴⁹Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*, ...p. 48.

⁵⁰Amir Syarifuddin, *Islamic Marriage Law in Indonesia*,..... p. 45-46.

⁵¹Al-Qur'an, *Mushaf Al-azzam*, Indonesian Ministry of Religion Standard Translation.

⁵²Baharuddin Ahmad and Yuliatin, *Islamic Marriage Law in Indonesia*, ...p. 20.

2. Wisdom and Purpose of Marriage

Wisdom in marriage cannot be ascertained, Allah SWT prescribes marriage and is made a strong foundation for human life because there are several high values and several main goals that are good for humans, creatures that are glorified by Allah SWT to achieve a happy life and stay away from inequality and irregularities, Allah SWT has provided Islamic shari'ah and laws so that humans can implement them properly.⁵³

Among other things, the wisdom of marriage is to channel lawful sexual instincts, provide legitimate offspring to preserve this nature, bring information about life, love and affection for one another. Marriage can also arrange each other's duties in order to fulfill rights and obligations and establish friendship between the two families of husband and wife.⁵⁴

The purpose of marriage in Islam is not only limited to fulfilling biological desires or sexual desire, but has important social, psychological and religious goals.⁵⁵ Sulaiman al-Mufarraj as quoted by MA. Tihami and Sohari Sahrani explained that there are 15 goals of marriage, namely:-

- a. As worship and closer to Allah SWT. Marriage is also in order to obey Allah SWT and His Messenger.
- b. For 'iffah (abstain from things that are prohibited; ihsan (self-defense) and mubadho'ah (able to have intercourse).
- c. Increase the Ummah of Muhammad SAW.
- d. Perfect religion.
- e. Marriage is a sunnah of Allah's messengers.

⁵³Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*,... p. 39.

⁵⁴Baharuddin Ahmad and Yuliatin, *Islamic Marriage Law in Indonesia*, ...p. 27.

⁵⁵Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*,...p. 39.

- f. Give birth to children who can ask Allah's help for their fathers and mothers when they enter heaven.
- g. Protect society from ugliness, moral collapse, adultery, and so on.
- h. Legality to have intimate relations, creates responsibility for the husband in leading the household, providing a living and helping the wife at home.
- i. Bringing together different family ties thereby strengthening the family circle.
- j. Know and love each other.
- k. Making peace of love in the souls of husband and wife.
- l. As a pillar for building an Islamic household in accordance with His teachings, sometimes for people who do not heed the words of Allah SWT, the purpose of their marriage will be deviated.
- m. A sign of the greatness of Allah SWT. We see people who are married, at first they don't know each other, however, by continuing the marriage relationship, the two of them can know and love each other.
- n. Multiplying Muslims and enlivening the earth through the marriage process.
- o. To follow a *calliffah* and keep your eyes on things that are forbidden.⁵⁶

From the description above, one of the wisdoms of marriage is perfecting the status of a servant to Allah SWT by following His shari'at through marriage. Among the objectives are to maintain the comfort of the soul between men and women, as well as to follow the sunnah of Rasulullah SAW, and strengthen friendship between two families through marriages that are legalized by religion.

3. Pillars and Terms of Marriage

⁵⁶Baharuddin Ahmad and Yuliatin, *Muslim Marriage Law in Indonesia*,... p. 22.

Worship cannot be separated from pillars and conditions, pillars are part of the nature of things. Pillars enter in its substance. As for something, it is because there are pillars and there is none because there are no pillars. In contrast to conditions, it does not enter into the substance and essence of something, even if something exists unconditionally, its existence is not taken into account.⁵⁷

A marriage that is considered valid according to syara' must have five pillars, namely:-

a. Male, the conditions are:-

- 1) Islamic.
- 2) Not in Hajj ihram.
- 3) Not forced.
- 4) A certain man.
- 5) Not a mahram with the woman he wants to marry.
- 6) Do not have more than three wives.

b. Female, the conditions are:-

- 1) Islamic.
- 2) Not in Hajj ihram.
- 3) Not someone's wife or in his iddah.
- 4) A certain woman.

c. Guardian, the conditions are:-

- 1) Islamic.
- 2) Aqil baligh.
- 3) independent.

⁵⁷Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*,p. 59.

- 4) Boy.
- 5) Not fasiq.
- 6) Not forced.
- 7) Not handicapped mind.
- 8) Not in Hajj ihram.

d. Two witnesses, the conditions are:-

- 1) Islamic.
- 2) Aqil baligh.
- 3) No servant.
- 4) Men who are not wicked.
- 5) Can see and hear.
- 6) Not forgetful.
- 7) Understand the language used by the bride and groom during the ceremony.
- 8) Don't get hit on it being a guardian.

e. Aqad (consent and qabul), namely marriage vows. Ijab is the word of the person who makes the marriage akad and qabul is the word of the person who accepts it. The conditions are:-

- 1) Let it be with a lafaz that is used specifically for the purpose of marriage.
- 2) Not interspersed with foreign words between consent and qabul.
- 3) Not interrupted by a long silence between consent and acceptance.
- 4) Concurrent meaning between consent and qabul.
- 5) Not limited time of marriage.
- 6) Not associated with any matter.⁵⁸

⁵⁸Kuala Lumpur Army Forces Religion Koran, Knowledge of Islamic Religion, Cet: 5, (Kuala Lumpur: Maziza, 1993), p. 173-174.

In connection with the pillars and conditions of marriage contained in the description above, it is found that the pillars and conditions of marriage are matters that must be fulfilled for those who wish to marry, whether the matter relates to male or female candidates, because the pillars and conditions are matters that legalize the marriage between the two.

4. Women who are forbidden to marry

Fiqh or Islamic law also recognizes the existence of a prohibition on marriage which in fiqh is called a mahram (people who are forbidden to marry). Among the people this term is often referred to as muhrim, a term that is not very precise. Muhrim, if you want to use this word, means a husband who causes his wife not to marry another man as long as she is still bound in a marriage or is still in the iddah of divorce raj'i. In addition, muhrim is also used to refer to people who are in ihram.⁵⁹

The prohibition of marriage (mahram) is divided into two kinds. The first is mahram muabbad (ban forever), and the second is mahram muaqqat (prohibition for a while).⁶⁰

a. Illegal Forever.

It is forbidden forever for three reasons:-

- 1) Obstacles due to heredity, namely:-
 - a) Mother to the top.
 - b) Children to the bottom.
 - c) sister.
 - d) Mother and sister (aunt) up to the top.

⁵⁹Baharuddin Ahmad and Yuliatin, Muslim Marriage Law in Indonesia,... p. 40.

⁶⁰Baharuddin Ahmad and Yuliatin, Muslim Marriage Law in Indonesia,... p. 40.

e) Your children down.

2) Obstacles due to breastfeeding, namely:-

a) Mother's milk up.

b) Milk child.

c) His nursing sister.

d) A daughter for a male sibling.

e) Daughter for a female sibling.

f) Mother, sibling (aunt) next to her father.

g) The mother of the sibling (aunt) next door to her mother.

3) Obstacles with the cause of worship, namely:-

a) Mother-in-law (wife's mother).

b) The stepson goes down when his mother interferes with him.

c) Wife of children (son-in-law).

d) Father's wife (stepmother).

e) Mother to the servant who fucked.⁶¹

b. Temporarily IllegalTime

Temporarily banned due to the following reasons:-

1) Obstacles with the cause of gathering, namely the marriage of two sisters with being gathered at one time or a daughter with her sibling's mother and so on

because of their relationship, they are forbidden to marry forever.

2) Obstacles due to the wife, namely women who are still other people's wives.

3) Obstacles due to iddah, that is, a woman who is still in her husband's iddah.

⁶¹Kuala Lumpur Army Forces Religion Koran, Knowledge of Islamic Religion, Cet: 5, (Kuala Lumpur: Maziza, 1993), p. 174-175.

- 4) Obstacles due to divorce, namely a person who divorces his wife with three divorces.
- 5) Obstacles with kufr, namely people of different religions.⁶²

From the discussion above, it can be seen that not all women are lawful to marry for men, instead there are several groups of women who are said to be unlawful for men to marry. forever and temporarily forbidden, temporary forbidden is related to certain conditions.

5. Rights of the Wife

The rights of the wife that the husband must carry out are as follows:-⁶³

a. Dowry;

Dowry or dowry, Maskawin (shadaq) is a designation for property that is obligatory upon a man for a woman because of marriage or intercourse (wathi'). In the Qur'an, masks are called sadaq, nihlh, faridhah and ajr. And in the sunnah it is called dowry, 'aliqah and 'aqar.⁶⁴

b. Giving a husband to his wife because of separation (mut'ah);

Mut'ah from the word Al-Mata', which is something that is liked. That is, material handed over by the husband to the wife who is separated from his life because of divorce or similar to it with several conditions.⁶⁵

c. Livelihood, shelter, and clothing;

Shari'a obliges husbands to provide for their wives. A living is only obligatory on the husband, because of the demands of the marriage contract and because of the continuation of having fun as a wife must obey her husband, always

⁶²Kuala Lumpur Army Forces Religion Corridor, Knowledge of Islamic Religion,...p. 175-176.

⁶³Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, Fiqh Munakahat, translation: Abd. Majid Khon, (Jakarta: Amzah 2015), p. 174.

⁶⁴KHSyarifuddin Anwar, KHMishbah Mustafa, translation: Kifayatul Akhyar,...p. 129.

⁶⁵Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, Fiqh Munakahat, translation: Abd. Majid Khon,...p. 207.

be with him, manage the household, educate her children. He is held back from exercising his rights, "everyone is held back for the rights of others and their benefits, so their living goes to those who hold them because of it".⁶⁶

d. Fair in association.

1) Caring for the wife

The husband is obliged to look after and protect his wife from all things that lose her honor, or pollute her honor, or lower her rank, and/or lose her hearing because she is reproached.

2) Satisfy the wife

Among the husband's obligations is to satisfy his wife with sexual relations. Ibn Qudamah said; "Having sex is mandatory for husbands if there is no excuse." This opinion was also expressed by Malik. The reason is that marriage is prescribed for the benefit of the husband and wife and to prevent disaster from them.⁶⁷

The rights for the wife are contained in the explanation above, that for the wife there are several rights that are certain or obligatory for her husband to fulfill these cases, whether the case is in the form of material or mental pleasure, among the rights for the wife are a dowry, maintenance, mut'ah, and fairness in association, because those matters are shara' obligatory for the husband to carry out and fulfill for his wife.

6. Husband's Rights

The husband's rights or the wife's obligations to her husband are non-material. The non-material obligations are:-

a. To have intercourse with her husband properly according to her nature.

⁶⁶Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, Fiqh Munakahat, translation: Abd. Majid Khon,,...p. 212.

⁶⁷Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, Fiqh Munakahat, translation: Abd. Majid Khon,,.....p. 217-219.

- b. Provide a sense of calm in the household for her husband and provide a sense of love and affection for her husband within the limits that are within his ability.
- c. Obedient and obedient to her husband as long as her husband does not order her to commit immoral acts.
- d. Take care of herself and guard her husband's property when her husband is not at home.
- e. Abstain from all actions that are not liked by the husband.
- f. Abstaining from showing unsightly faces and unsightly voices.⁶⁸

From the explanation above, it can be seen that, for the husband there are several rights which the wife must fulfill for her husband, because in such cases the syara' obliges the wife to carry out the matter as best she can, but the rights for the husband are not material.

C. Underage Marriage

Underage marriage or also called early marriage consists of two words namely "marriage" and "early". "Marriage" in Law Number 16 of 2019 (article 1) is "a physical and spiritual bond between a man and a woman as husband and wife with the aim of forming a happy and eternal family (household) based on Belief in the One Supreme God".⁶⁹ While "Early" in the Big Indonesian Dictionary means "early in the morning, before the time".⁷⁰ Based on this definition, it can be interpreted that early marriage is a marriage that is carried out when a person has not reached the minimum age limit specified in the law for marriage.

⁶⁸Amir Syarifuddin, *Islamic Marriage Law in Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2009), p. 162-163.

⁶⁹Law Number 16 of 2019 Amendments to Law Number 1 of 1974 concerning Marriage Article 1.

⁷⁰Ministry of National Education Big Indonesian Dictionary, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), p. 33.

Ibn Shubramah, Abu Bakr al-Ashamm, and Ustman al-Butti are of the opinion that little boys and little girls cannot marry until they both reach the age of puberty, based on the word of Allah SWT. "Until they are old enough to marry" (an-Nisaa': 6), if it is permissible to marry before reaching the age of puberty, then there is no benefit in this verse because both of them do not need marriage at this age. Meanwhile, Ibn Hamz is of the opinion that it is permissible to marry off young girls as an *atsar* application which contains this issue. Meanwhile, marrying a small child to a male child is vanity, if this occurs, the marriage is annulled.

Jumhur fuqaha do not require reason and *baligh* for the implementation of marriage. And they think it's legal to marry a young man and a madman. For young girls, the jumhur fuqaha are among them the imams of the four schools of thought that it is permissible for young girls to marry.⁷¹

So underage marriage is a marriage carried out by a man and a woman where the age of both is still below the minimum limit regulated by law and the two prospective brides are not ready both physically and mentally, and the two prospective brides do not have the mentality mature and also not ready in material terms.⁷²

⁷¹Wahbah Az-Zuhaili, *Islamic Fiqh Wa Adillatuhu*, Jld. 9,.....p. 172.

⁷²Rahmatiah HI, "Case Study of Underage Marriage", In *Al Daulah Journal*, volume 5, Number 1, June 2016, h. 149

CHAPTER III
PROFILE OF THE PATANI ISLAMIC RELIGIOUS ASSEMBLY (MAIP)
SOUTH THAILAND

A. History of the MAIP

Patani is a province (changwat) in southern Thailand. Neighboring provinces (clockwise from south southeast) are Narathiwat (Menara), Yala (Jala) and Songkhla (Senggora). The local Malay community calls the province, Patani Darussalam or Patani Raya.⁷³ The Islamic Religious Council for the Patani Region was established in 1940 AD, this refers to the past when the A'lim Ulama in the Patani Region felt responsible for matters that arose and occurred in the Patani Region. This is because there is no forum or organization that deals with matters of Islamic Religion such as Wali al-amr or Qadhi.

Thus the A'lim Ulama in the Patani Region agreed to hold or establish an Islamic Religion office and at the same time function as a Qadhi Ash-syar'i official in terms of managing and overseeing Muslims in the Patani Region. So in 1940 AD the Council office was established Patani Region Islamic Religion appointed by Al-Marhum Tuan guru Haji Muhammad Sulong Bin Haji Abdul Qadir Tok Mina, one of the well-known

⁷³ http://id.Wikipedia.Org/wiki/Provinsi_Pattani, accessed 30 January 2021.

scholars at that time as chairman of the Islamic Religious Council and considered the Qadhi Ash-Syar'I Adh-dharury of the Patani Region.⁷⁴

The Islamic Religious Council of the Patani Region is an office for the congregation of the Islamic powers of the Region and Qadhi Ash-Syar'i division to take care of matters concerning the position of Muslims with regard to sharia law' and also as an adviser to the King of the Country (Governor) in their respective Regions each in matters concerned with the affairs of the Islamic Religion. However, their function and position in the local Islamic community is greatly influenced by every case related to Muslims, they always go through the Islamic Religious Council, both in terms of syara' law and in their daily lives.⁷⁵

During the reign of the iron hoof Luang Pibul Songkram, Siam's oppression and cruelty against the Patani Malays intensified. In 1944 M. Luang Pibul Songkram annihilated the Islamic Qadhi-Qadhi offices in the Patani, Yala, Narathiwat and Setul regions and annulled Islamic laws relating to inheritance, marriage-divorce and others that had been used by the Siamese kingdom since some time ago. The position of the Malay people is increasingly precarious, the honor of the Islamic religion is increasingly being exposed.

In 1944 M. all the scholars and teachers of the Islamic boarding school chaired by Haji Sulong held a meeting and then formed a Patani Islamic organization, the first to give the name Assembly Haiatul Al-Munaffizul Al-Ihkamul Syar'ieyah which aims to realize cooperation between scholars and leaders -local leaders to defend the maruah of the Muslims from the basic actions of Siam to save the Malays. The experts who

⁷⁴Islamic Religious Council for the Patani Region, Brief Introduction to the Islamic Religious Council, (ttp: tnp., tt), p. 1.

⁷⁵Islamic Religious Council of the Patani Region, Brief Introduction to the Islamic Religious Council,... p. 3.

occupy the power of attorney consist of Haji Wan Muhammad Bermin Jambu and others, a total of eleven people. It was through this organization that Haji Sulong and his fellow clerics fought for Islamic rights and opposed Siam's tyranny.

Meanwhile, Haji Sulong managed his strategy in two ways, namely by hiding and openly. secretly led by Tengku Mahmud Muhaiyiddin to arrange an underground movement. While this was openly through the Patani Regional Islamic Religious Council (MAIP).⁷⁶

Haji Sulong held a meeting with members of the authority of the Patani Regional Islamic Religious Council, Imam, Khatib, and Bilal as well as well-known people from all over Patani, numbering approximately 400 people. From the results of that meeting, Haji Solong made a decision to prosecute several cases known as the demands of seven cases, namely:-

1. Asking the leadership of the four Regions to be led directly by Muslims, in the four Regions to be led by a democratic system and asking them to give full authorization.
2. Before starting to learn Siamese or Thai or a mixed Siamese course, organize Malay lessons for children under the age of 7 in every school.
3. The crops or natural resources of the four regions are only utilized or used for the benefit of the four regions.
4. 80% Royal civil servants must be people who are Muslims from the four regions.
5. Malay language and writing are made the official language.
6. Separating the Shari'ah courts from the royal law offices and establishing special courts to deal with accusations related to Islamic religious law.

⁷⁶Muhammad Kamal, Fatani 13 August , (ttp: no, no), p. 13.

7.The Islamic Religious Council has the authority to pass Islamic Administrative Laws, which have been approved by the principal chairmen in the four Regions..⁷⁷

B. Vision, Mission and Geographical Location of MAIP

1. MAIP Vision (วิสัยทัศน์)

สำนักงาน คณะ กรรมการ อิสลาม ประจำ จังหวัด นี้ เป็น ศูนย์ กลาง ใน การ การ จัด การ องค์กรศาสนาตาม หลัก คำสอนอิสลาม องกรค์นำใน ในการ ส่งคม ให้ ส่งคม ส่งคม แห่ง การ เรียน มี ความ ความ ความ ความ เข้มแข็ง ไฟหาสันติและความยุติธรรม.⁷⁸

Meaning: The Islamic Religious Council of the Patani Region is the center for administering the body regarding matters of religion and people, creating a scientific community, having noble character, standing, being united, having the power to achieve prosperity and upholding justice.⁷⁹

2. MAIP Missions(พันธกิจ)

- a. Image courtesy มัสยิด วินิจฉัยศาสนา ให้ การ ปรึกษา และ ความ คิดเห็น คิดเห็น แก่ ภาค รัฐเอกชน กิจการที่ เกี่ยว เกี่ยว กับ อิสลาม พระ ราชบัญญัติ ราชบัญญัติ บริหาร บริหาร องค์กรศาสนา พ.ศ.๒๕๔๐.
- b. เป็น แกน นำ ใน การ สร้าง ส่งคม มุสลิม ให้ เป็น แห่ง การ เรียน รู้คู่ จริยธรรม English translation และความยุติธรรม
- c. ส่งเสริมและสนับสนุนงานบริหารวิชาการด้านสังคม เศรษฐกิจ Photographer เข้าถึง และพัฒนา
- d. ประสาน ความ ร่วม มือ และ ปฏิสัมพันธ์ กับ องค์กร ภาค รัฐ และ ทั้ง ใน และ ประเทศ ที่ ไม่ ชัด กับ หลัก อิสลาม ประโยชน์ การ อยู่ ร่วม ร่วม กัน ใน พหุสังคม อย่าง สมานฉันท์สมานฉันท์สันติแล
- e. ทำนุบำรุง รักษา ถ่ายทอด และฟื้นฟู มรดก ทาง ศิลปะ และ วัฒนธรรม อัน งาม สँगสม จาก จาก ภูมิปัญญา ห่องถิ่น กับ หลัก อิสลาม อิสลาม ให้ ยั่งยืน สภาพร.⁸⁰

It means:

⁷⁷Muhammad Kamal, Fatani 13 August,.....p. 17.

⁷⁸ https://www.facebook.com/majlis.patani/info/ref=br_rs, access 02 February 2021.

⁷⁹ Translaid with Abdul Rahman Bulyaman Employee of the Patani Islamic Religious Council (South Thailand), Date 07 02 2021.

⁸⁰ https://www.facebook.com/majlis.patani/info/ref=br_rs, access 02 February 2021.

- a. Is the center of Muslim organizations, mosques, issues of religious discrimination. Consultations and offers. Commentary for public and private entities on Islam by Islamic organizations 2540B./1997M.
- b. A the main organization in leading the Muslim community to create an ethical society, there is strength, peace and justice.
- c. Help and support in the management of academic, social, economic and education about Islam to understand, access and development.
- d. Coordination, cooperation and collaboration with organization of the public and private sectors both within the State and outside the State which do not conflict with the principles of Islamic law to benefit from living together in a peaceful and harmonious society.
- e. The maintenance, preservation and transfer of a complete artistic and cultural heritage has accumulated the wisdom of sustainable development in line with the eternal principles of Islam.⁸¹

3. Geographical Location of MAIP

Pattani is a province in the south of Thailand. Neighboring provinces (starting from south southeast clockwise) are Narathiwat (Menara), Yala (Jalor) and Songkhla (Sengkora). Patani is located on the Malay Peninsula, north of the Gulf of Thailand. There are mountains and tourist attractions to the south, such as the Budo-Sungai Padi National Park which sits on the border between Yala and Narathiwat provinces.

C. Organizational Structure

⁸¹Translid with Abdul Rahman Bulyaman Employee of the Patani Islamic Religious Council (South Thailand), February 7 2021.

1. Organizational Structure (MAIP)⁸²

Image 1.
MAIP Organizational Structure

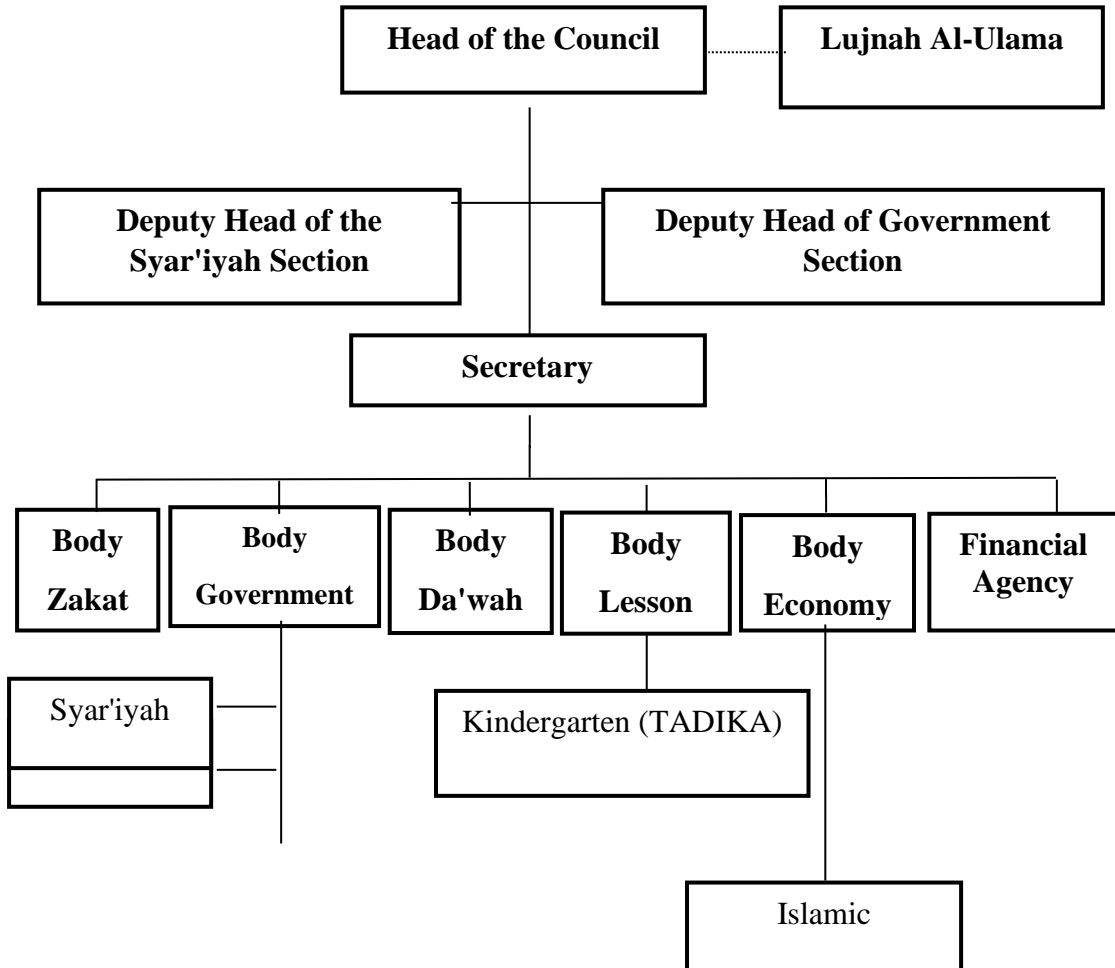


Table 3
Jama'ah is the power of the Islamic Religious Council for the Patani Region
Year 2018-2021⁸³

No.	Name	Position
1	Dr. H. Abdurrahman bin Daud	MAIP elder
2	H. Ahmad bin Wan Gentle	Head of Syar'i division
3	H. Abdulwahab Abdulwahab	Waliluumri Oadhi Syar'i

⁸²Islamic Religious Council for the Patani Region, Brief Introduction to the Islamic Religious Council, (ttp.: tnp., tt.), p. 4.

⁸³Magazine, Brief Introduction to the Islamic Religious Council of the Patani Region, (ttp: tnp., tt)

4	Dr. H. Ahmad Kamel bin WanYusof	Deputy Head of Relations and Community Affairs
5	H. Syihabuddin bin Wa-long	Head of the Administration Department
6	H. Azmin bin HM Amin	Deputy Head of Economics
7	Dr. H. Abdurrahman bin Daud	Deputy head of the Lessons section
8	Salahuddin bin H. Yusuf	Secretary
9	H. Abdurrahman bin H. Washuf	Vice Secretary
10	H. Muhammad bin M. Zain	Treasurer
11	H. Ramli bin M. Jaidin	Deputy Treasurer
12	H. Fauzi bin Ibrahim	Member
13	H. Ahmad bin H. Abas	Member
14	H. Ma'mun bin H. Daud	Member
15	H. Rusydi bin Abdurrahman	Member
16	H. Rusdi bin H. Derasha	Member
17	H. Abdurrahman bin H. Al-Idrisi	Member
18	H. Ahmad bin H. Abu Bakr	Member
19	H. Abdul Qaha bin H. Awang	Member
20	H. Isma'il bin H. Husin	Member
21	H. Zulkifli bin H. Muda	Member
22	H. Abdur Rasyid bin H. Ahmad	Member
23	H. Ayun bin H. Abdullah	Member
24	H. Saladin	Member
25	H. Sama'un bin Husain	Member
26	Prof. Madya H. Abdullah Abru	Member
27	H. Zakariya bin isma'il	Member
28	H. Mahmud bin Wan Husin	Member
29	H. Husayn bin H. Sulong	Member
30	H. Muhammad Ali bin H. Ahmad	Member

2. Staff Structure of Marriage Affairs

Structure of the Officer of the Marriage Affairs Division⁸⁴

⁸⁴Magazine, Brief Introduction to the Patani Wilayanh Islamic Religious Council,....



Dr. H. Abdurrahman bin Daud
MAIP elder



Salahuddin bin H. Yusuf
MIP Secretary



H. Ahmad bin Wan Gentle
Head of Syar'i Division



Zakariya Ismail Ali Ahmad Saharee Chelong Muhammad Sapieng
Member Member Member Member

D. MAIP function

1. Lujnah Al-Ulama: is an independent body, appointed by MAIP as an adviser to issue fatwas or Islamic religious law to the people in Patani province consisting of 23 clerics.

2. Chair of the Majelis: is the highest body in MAIP, and has the highest authority in managing MAIP. In addition, the chairman of the assembly controls the bodies under his leadership and is responsible for their management. At the same time issuing policies to his subordinates based on the results of consensus deliberations, whether the policy is short term or long term.
3. Deputy Chairman of the Syar'iyah Section: this body is a body formed in order to represent the chairman of the assembly in managing sections related to syar'iyah. Handle the problems related to it and take policies to regulate the agency. Simultaneously control the work and be responsible in its management.
4. Deputy Chairman of the Government Section: is a body appointed by MAIP in order to represent the chairman of the assembly in MAIP government affairs. This government agency also regulates the policies of the MAIP government through a joint decision of the chairman of the MAIP assembly.⁸⁵
5. Secretary: is the driving force behind the MAIP or MAIP motor, and records all opinions and decisions, and handles issues of MAIP archives and drafts related to MAIP. At the same time, he is responsible for dealing with correspondence as well as receiving and issuing letters related to MAIP.
6. Financial Agency: is the body that regulates the financial matters of the Assembly and is responsible for the assets of the Assembly and the Baitul Mal in the province of Patani.
7. Economic Agency: an agency that carries out economic matters as an assembly regulates and compiles economic matters, liaises with every layer both inside and outside the country to obtain economic assistance, holds cooperatives (Islamic

⁸⁵Islamic Religious Council for the Patani Region, Brief Introduction to the Islamic Religious Council, (ttp.: tnp., tt.), p. 5.

Banks) in Patani province, investigates the assets of orphans and assets -inherited property.

8. Learning Board: is a body that regulates subject matter for Taman fardhu 'ain schools and adult schools that teach in mosques and religious schools in Patani province, including Islamic boarding schools by providing services and conduct student relations or Islamic students who will continue studying abroad. Guarantee recognition for teachers who will teach Islamic religious subjects in Patani province. Supervise Islamic religious subjects taught in the royal lower schools in every village.⁸⁶
9. Da'wah Agency: is a body that regulates da'wah matters such as issuing Friday sermons and monthly magazines to be distributed to all mosques, holding da'wah broadcasts through the media during the fasting month and so on.
10. Government Agencies: government agencies are divided into two parts, namely:
 - a. Syar'iyah section: is to function as a body that regulates and resolves syar'iyah issues including:
 - 1) Resolving husband-wife family problems, marriage and divorce.
 - 2) Receive and handle complaints and grievances related to husband and wife matters, taklik divorce, and fasakh divorce, as well as consider all aspects of marriage.
 - 3) 1.3 Resolving matters relating to inheritance, penjarian, vows, hebah and wills.
 - 4) Make a letter of agreement related to syara' law.
 - 5) Reconcile between people in one village with another village.
 - 6) Determining and certifying fasting and feast days, etc.

⁸⁶Patani Region Islamic Religious Council, Brief Introduction to Islamic Religious Council,....p. 6.

- 7) Manage zakat affairs. Namely by giving an understanding regarding the zakat of Livestock, Grains, trade zakat and zakat fitrah, as well as collecting and collecting these zakat and distributing it to those who are entitled to receive it.⁸⁷
- b. Mosque Administrative Section: Following the law on the appointment of the imam khatib Bilal and the registration of mosques in 1947 M. gave authority to the congregation of the provincial Islamic authority to make judgments and determine decisions. Which means that every mosque that holds an exchange of imam khatib Bilal and congregations for the power of attorney for the mosque should go through the congregation for the province's part of the Islamic authority. Imam Khatib Bilal is in service for life. There is also the congregational ministry, the power department for the mosque, which has been in office for 4 years. the total number of mosques in Patani province is a total of 576 mosques that have been registered according to the law.⁸⁸

CHAPTER IV RESEARCH RESULTS AND DISCUSSION

A. Problems of Underage Marriage in the Islamic Religious Council of the Patani Region of Southern Thailand

⁸⁷Patani Regional Islamic Religious Council, Brief Introduction to Islamic Religious Council,p. 6-7.

⁸⁸Patani Regional Islamic Religious Council, Brief Introduction to the Islamic Religious Council,.... p. 8.

1. MAIP's authority over marriage

The history of the formation of Islamic legal rules, especially family law in legislation in Southern Thailand, cannot be separated from the thoughts contained in fiqh books, in other words referring to the ijtiḥād of previous scholars.

The law on family management and inheritance which was mandated by the King of Thailand to the Islamic Religious Management Board in Thailand explains that:

(Car rental service.ศ.2540 Facebook ป.ร.ให้ไว้ ณ วันที่ 17 ตุลาคม พ.ศ 2540 B./1997 M.

หมวด 4 คณะกรรมการอิสลามประจำจังหวัด มาตรา 26 ใน จังหวัด ที่ มี คณะ กรรมการ ประจำจังหวัด ให้ คณะ กรรมการ มี อำนาจ ข้อที่ 10 Car dealership(.⁸⁹

"The constitution of the Board of Management of Islamic Religion in the State of Thailand 2540 B./1997 M. which was justified by King Pumiḥon Adullayadet King of Thailand, part 4, Regional/Provincial Islamic Religious Council, article 26, number 10 is given power/authority over each Territorial Islamic Religious Council within the State of Thailand to issue marriage certificates/certificates and divorce certificates/certificates according to Islamic law."

ReceptionThe view of the Shafi'i school of thought in Southern Thailand can be observed from the beginning of the process of forming family law regulations in the South of Thailand, where the books of the Shafi'i school were used as a reference in making decisions in the jurisprudence 56 chairman of the Assembly at MAIP. in law. Basic Islamic Law with regard to Family and State Inheritance of Thailand Year 2011 M. describes a guideline for MAIP in making decisions by using books taken as references, one of these books is of the Shafi'i school.

The standard fiqh books standardized in the Basic Islamic Law Concerning Family and State Heritage of Thailand (Patani, Narathiwat, Yala and Satun Provinces) to the chairman of the Religious Council to follow. These books exist in Arabic and

⁸⁹The constitution of the Board of Management of Islamic Religion in the State of Thailand 2540 B./1997 M.

Malay (jawi), including the book Ghayatul Intention, Fathul Mu'in, Mughni al-Muhtaj, As-syarh ar-Rabi'ah, Hasyiyah al-bary a'la Syarhu as- Samsury, Hallul Musykilat, Mara'atul at-Tulab, Kasful Lisam, Far'ul Masa-il, Muta'allim, Mathla'il Badrain, Idhahul-Bab, Fatawa qadahi fi Ahkamun Nikah, Futuhul Wahab, Al-Ghararul Bahriyah, Al -Bujarimi A'lal Khatib, Tuhfah al-Muhtaj, Nihayatutul Muhtaj, and others.⁹⁰

The explanation above shows that MAIP's authority regarding marriage is based on the law of 2540 B./1997 M. which was justified by the King of Thailand that MAI is justified in carrying out and registering marriages according to Islamic law, the legal basis is the fiqh book of the Imam Shafi'i school as references and contained in the guidelines on family and inheritance in 2011 M.

2. Implementation of Marriage in MAIP

In connection with the implementation of marriage at MAIP, the researcher conducted an interview with a MAIP employee as head of the syar'i division, namely:

A marriage that is said to be valid is a marriage that fulfills the pillars and conditions as contained in the classical fiqh books of the Shafi'i Imam school in particular and Islamic fiqh in general or Islamic law guidelines regarding family and inheritance issued by the court of justice, which means that marriage conditions and pillars must be fulfilled, and if the marriage misses one of the pillars and conditions that have been set, the marriage that is carried out is said to be invalid or canceled automatically. Likewise the pillars and conditions of marriage that apply in MAIP.⁹¹

The results of the interviews that what is said to be valid for the application of marriage in MAIP are marriages that fulfill the rules, pillars and conditions according to Islamic law that have been set in MAIP.

a. Pillars and Conditions of Marriage Applicable in MAIP

⁹⁰Team of the Ministry of Justice (Ministry of justice), Basic Islamic Law Regarding Family and State Heritage of Thailand (Provinces of Patani, Narathiwat, Yala and Satun), 2554 B./2011 M.

⁹¹Interview with H. Ahmad bin WanSoft, Chair of the Syar'i division of the Islamic Religious Council for the Patani Region, Residents of M. Kuwak, D. Mayo, W. Patani, February 10, 2021

As for the five pillars of marriage, they include shighat, two witnesses, a guardian, a prospective husband and a prospective wife.⁹² Article 46 of the Guideline for Family and Inheritance Islamic Law states that a marriage is invalid if there is no prospective husband and prospective wife, guardians for the prospective wife, two witnesses, consent and qabul:-

1) Prospective Husband and Potential Wife

- a) Both sides of the prospective husband and wife are Muslim.
- b) On both sides, men and women know who their candidates are clearly.
- c) As prospective husbands and prospective wives are not in a state of ihram for Hajj.
- d) Not both mahrams.
- e) The prospective wife is not married
- f) The prospective wife is not in Idah.
- g) Not even intercourse.
- h) They are both parties at their own pleasure or will.⁹³

In article 57 it is stated that the bride's consent is a clear and concrete statement verbally, in writing, or with a gesture and likewise if there is silence in the sense of words as long as there is no firm refusal. That is, if there is no agreement between one of the bride and groom, then the marriage cannot be carried out.⁹⁴

2) Guardian for the prospective wife

⁹²Sheikh Daud bin Abdullah al-Fathani, *Idhahu al-Bab Limur al-Nikah Bi-Shawab*, (Fathani: Halabi), p. 8.

⁹³Guidelines for Islamic Law Concerning Family and Inheritance, (Bangkok: Court of Justice, 2011), p. 22.

⁹⁴Guidelines for Islamic Law Concerning Family and Inheritance, ..., p. 25.

Regarding the issue of guardianship according to the Imam Syafi'i school of thought, it is necessary for the woman to have a marriage guardian, as well as a guardian who is one of the pillars that must exist in a marriage, who acts as a marriage guardian is a man who has perfect conditions. According to Islamic law, there are marriage guardians, namely lineage guardians, judge guardians, muhakkam guardians. Regarding the trustee, the Messenger of Allah (saw) said:

“From 'Aisha ra. From the Prophet saw. He said: A marriage is not valid unless there is a guardian and two witnesses who are 'just' (HR Ahmad and Baihaqi).⁹⁵

a) Lineage guardian

The nasab guardians are people who have blood relations with the woman who is to be married.⁹⁶ Guardians in marriage are following the following arrangement:-

- (1) Father (father)
- (2) Grandpa (father to father)
- (3) biological brother
- (4) The father's brother
- (5) Son for biological brother
- (6) A son for a brother who is the same father
- (7) A biological uncle (a brother for a mother and father)
- (8) Paternal uncle
- (9) The son of a biological uncle
- (10) Uncle's son with the same father

⁹⁵H. Moh. Rifa'I, Complete Islamic Jurisprudence, (Semarang: PT. Karya Toha Putra), p. 461.

⁹⁶H. Moh. Rifa'I, Complete Islamic Fiqh, ...p. 456.

If all of the above guardians are absent, the guardian is the sultan's guardian as the Prophet Muhammad said. Which means: "The Sultan (government) becomes guardian for anyone who has no guardian."⁹⁷

There are two types of nasab guardians, namely Wali Mujbir and ordinary Wali Nasab, while the mujbir guardian is a nasab guardian who has the right to force (ijbar) his daughter under guardianship to marry a man without asking permission from the girl. Wali mujbir is only limited to fathers and grandfathers (father to father). Wali Mujbir applies only to the marriage of single daughters whether they are still small, grown up, intelligent or crazy.⁹⁸

b) Guardian Judge

As for what is meant by the judge's guardian is a person who is appointed by the government to act as guardian in a marriage. Article 77 explains that control can be handed over to a judge, for in Thailand the King is the Head of State, then the King hands over power to the MAI institution to act as the judge's guardian.⁹⁹In the matter of transferring the guardian to the guardian the judge states that if:-

- (1) There is no lineage guardian.
- (2) There are not enough guardianship requirements for those who are closer and there are no guardians who are more distant.
- (3) A guardian who is closer to the unseen as far as a safar journey allows him to pray qashar.
- (4) The closer wali is doing ihram/performing hajj or 'umrah.

⁹⁷Al-Fiqh al-Manhaji, Book of Fiqh of the Shafi'i School, trans. Azizi Ismail and Mohd. Asri Hashim, (Kuala Lumpur: Library Salam SDN. BHD., 2002), p. 625.

⁹⁸Al-Fiqh al-Manhaji, Book of Fiqh of the Shafi'i School, trans. Azizi Ismail and Mohd. Asri Hashim,...p. 628.

⁹⁹Guidelines for Islamic Law Concerning Family and Inheritance,.....p. 30.

- (5) The closer guardian is in prison and cannot be found.
- (6) The guardian who was closer refused, did not want to marry off.
- (7) The wali who is closer to him is missing and his whereabouts are unknown.¹⁰⁰

c) Wali Muhakkam

Meanwhile, the muhakkam guardian is a person appointed by the two husband and wife candidates to act as guardian in their marriage contract. This condition occurs when a marriage that should be carried out by a judge's guardian, even though there is no judge's guardian, the marriage is carried out with a muhakam's guardian. The method is for the two prospective husbands and wives to appoint someone who understands religion to be the guardian of their marriage.¹⁰¹

As for a person who acts as a guardian for the bride, it is certain that he fulfills the conditions set forth in Article 60, including that the guardian must fulfill¹⁰²:-

- (1) The guardian is male
 - (2) Is a Muslim
 - (3) Not in ihram for Hajj or Umrah
 - (4) Aqil baligh
 - (5) Common sense
 - (6) Fair and not fasiq
 - (7) Not under coercion
 - (8) Freedom
- 3) Two witnesses

¹⁰⁰H. Moh. Rifa'I, Complete Islamic Fiqh,...p. 460.

¹⁰¹Sakinah Family Guidance for Teenagers of Marriage Age (Religion Series), (Jakarta: Ministry of Religion of the Republic of Indonesia, 2005), p. 151-152.

¹⁰²Guidelines for Islamic Law Concerning Family and Inheritance....p. 26-27.

As for the witness, it is his duty to testify that the marriage that was carried out was true from the wishes of the two parties and stated firmly about the consent and qabul that were carried out. Information relating to this witness is contained in article 87, namely among others¹⁰³:-

- a) Consists of men
- b) Islamic
- c) At least two men
- d) Aqil and baligh
- e) Independence
- f) The just, that is obedient or do all the commandments of Allah swt. and died all the things that were forbidden.
- g) Must hear and understand what are the words spoken when carrying out the marriage contract and not forget.
- h) Witnesses must witness and be present in person at the time the contract takes effect or he sees the two bride and groom.
- i) Not exposed to it being a guardian

4) Ijab and Qabul

The word ijab is from a guardian like he says "I will marry you" or "I will marry you to my daughter." While the pronunciation of qabul is from the groom like he says "I accept the marriage" or "I accept the marriage of your daughter." It is valid if the groom precedes the wali word because if the word comes first or comes after it, it has the same meaning.

The terms of consent and qabul are:-

¹⁰³*Guidelines for Islamic Law Concerning Family and Inheritance* ...p. 33.

a) Hendalah with the pronunciation that is used specifically for the purpose of marriage.

b) Not interspersed with foreign words between consent and qabul.

c) Not interrupted by a long silence between consent and qabul.

d) Simultaneously between consent and qabul

e) Not limited time of marriage.

f) Not associated with any matter.¹⁰⁴

b. The rules apply to marriage and marriage legalization records at MAIP

According to the 1997 constitution which the King of Thailand authorized the Islamic Religious Council for the Patani Region in article 26 No. 10 that the Islamic Religious Council issues and registers marriages and divorces according to Islamic law. Thus MAIP stipulates the rules as a condition for marriage validity and records legalization/marriage certificates, among others¹⁰⁵:-

- 1) The bride and groom apply for a marriage license to the priestmosques in each respective village, the request is either oral or written.
- 2) The imam of the mosque in each village issues a letter of guarantee or permission to marry the two brides.
- 3) The imam of the mosque as a marriage administrator and at the same time records the marriage certificate if there is a guardian of the bride and groom who is a nasab guardian.
- 4) Registration of marriage applies if the marriage is a marriage that fulfills the pillars and conditions set by MAIP

¹⁰⁴Kuala Lumpur Army Forces Religion Koran, Knowledge of Islamic Religion, Cet: 5, (Kuala Lumpur: Maziza, 1993), p. 174.

¹⁰⁵Interview with Wan Ibrahim bin Wan Ahmad, Officer of the Islamic Religious Council for the Patani Region, February 23, 2021.

- 5) To record the marriage, the bride and groom must have:-
- a) Thai State Identification Card (if the two bride and groom are Thai citizens).
 - b) The bride and groom must have a pre-marital course certificate.
 - b) The bride and groom have reached the age of 17 years.
 - c) A letter of guarantee or permission to carry out a marriage issued from the imam of the respective village mosque.
 - d) For both parties, if there is an age under 17 years, they must fulfill the conditions or rules issued by the Thai Islamic Religious Council in 2018 and the regulations set out in MAIP.
- 6) Those who are entitled to register a marriage certificate are the Imam of the Mosque, his representative or Pengulu appointed by MAIP as the executor of the wedding ceremony.
- 7) In legalizing the marriage/marriage certificate it must be signed by those mentioned in No. 6 (as registrar and executor of marriage), and signed by husband, wife, guardian, and two witnesses.

There is in the discussion above that the application of a valid marriage in MAIP is if the marriage fulfills the pillars and conditions according to Islamic law and the regulations that have been stipulated in the Islamic Religious Council of the Patani Region.

3. Implementation of Underage Marriage in MAIP

In connection with the application of underage marriages, the researcher conducted an interview with an employee in the marriage management division, namely:-

In fact, syara' does not stipulate clearly the age of marriage, the marriage issue is quite perfect in terms of the pillars and conditions of marriage, it is said that

a valid marriage is a marriage that fulfills the pillars and conditions as well as underage marriages, precisely to avoid the occurrence of problems in the household and keeping it comfortable nowadays must limit the age of marriage. As for the rules, which are contained in the underage marriage regulations issued at the Thai Islamic Religious Council in 2018 AD, and the regulations stipulated at the Patani Regional Islamic Religious Council which the bride and groom must comply with.¹⁰⁶

As for the case of underage marriages, if there are things that are needed, the marriage must meet the following conditions¹⁰⁷:-

- a. Marriage under the age of 17 years. Hasus fulfills the underage marriage rules set by MAIP.
- c. The bride and groom are not in a state of being forced.
- d. In carrying out marriages under the age of 17 years. The bride and groom must have permission from two parents or guardians.
- e. Before carrying out the marriage, the pengulu or parties concerned with the marriage consider the benefits that benefit the marriage according to Islamic law.
- f. The bride and groom must fulfill the marriage rules set by MAIP.

According to the regulations issued by the Islamic Religious Council of Thailand in 2561 B./2018 AD, it stipulates that marriage regulations under the age of 17 include:¹⁰⁸:

- a. Article 6 Employees allowed to register a marriage certificate/certificate of marriage for spouses. The records must comply with Islamic law and the partner must be at least 17 years old.

¹⁰⁶Interview with Abd.Rahman bin H.Muhammad, Employee of the Islamic Religious Council for the Patani Region, Resident, D. Maikaen W. Patani, February 23, 2021.

¹⁰⁷Interview with Abd. Rahman bin H. Muhammad....., 23 February 2021.

¹⁰⁸Regulations of the Center for the Islamic Religious Council of Thailand, Marriage under the age of 17 years, 2561 B./2018 AD.

- b. Provided 7 If necessary, the employee may marry a partner under the age of 17, without issuing a letter of authorization and the employee considers the rights of the couple according to Islamic law.
- c. Article 8 In the case of marrying someone under the age of 17, the couple must have written documents. Court permission or datuk justice or approval letter from parents that must be recorded in MajProvincial Islamic Religion Elisir or Police Office located in the Pre-marriage Area.
- d. Article 9 The Islamic Religious Council must appoint three staff members, one of whom is a woman who has religious knowledgema, the inauguration is to consider cases of underage marriages according to Islamic law.
- e. Article 10 In order to consider a marriage according to Islamic law, the authority is given to the said official:-
- 1) Penatia examines and considers marriage cases under the age of 17 according to Islamic law and permits marriage if it benefits and is profitable for the bride and groom.
 - 2) The female administrator examines and considers requests for women's cases.
 - 3) As for the other cases, according to what the MAI handed over to him.

From the explanation above, underage marriages can be carried out at MAIP by fulfilling the pillars, conditions and rules and the rules issued by the Islamic Religious Council of Thailand in 2018 AD, in fact the marriage is valid without a valid ratification letter being issued. -The law of the State for the two bride and grooms is even valid under the MAIT and MAIP laws.

4. Cases of Underage Marriage at MAIP

There were several cases of underage marriages as the author obtained data from the Department of Marriage Arrangement at MAIP in 2018-2019 M. There were 12 cases of marriage, in 2018 M. There were 7 cases, namely the marriage between Ahmad Syukri bin Zakariya aged 29 th. with Nurma bint Abdullah aged 16 years., Zulkifli bin Zaman aged 23 years. with Narisah bint Ali aged 15 years., Erfan bin Daud aged 14 years. with Samirah bint Abd. Muthalib is 14 years old, Anwar bin Ghazali is 17 years old. with Amani binti Cekpa, 15 years old., Shafwan bin Abdullah, 18 years old. with 'Aisyah bint Muhammad aged 15 years., Shafran bin Nashruddin aged 17 years. with Amani bint Ahmad, 16 years old., Zulkifli bin Sya'ri, 21 years old. with 'Amira bint Ahmad aged 16 years.

In 2019 M. there were 5 cases, namely valid marriages between Shabri bin Qari aged 22 years. with Nadiya binti Cek Umar, 16 years old., Marwan bin Ibrahim, 17 years old. with Khadijah bint 'Ali aged 15 years., Ustman bin Abd. Qadir aged 23 years. with Suraida bint Ma'rudi aged 15 years, Sufyan bin Ramli aged 17 years. with Nur'aini bint Ma'wi, 16 years old, Abdullah bin Thaha, 16 years old. with Syamsiah bint Harun aged 15 years.¹⁰⁹

There are from the explanation above, that underage marriages that occurred at MAIP in 2018-2019 AD totaled 12 cases of marriage, these marriages were marriages among young people, especially from girls.

5. Factors applicable to the Implementation of Underage Marriage in MAIP

One of the moral destroyers which in the long history of human civilization is a powerful means of destroying civilization is adultery in all its manifestations such as

¹⁰⁹Documentation of the Patani Region Islamic Religious Council Office, 2018-2019 M.

promiscuity and so on. The civilization of the people of Sodom and Gomorrah who inhabited the fertile Philistines, for example. Destroyed by their free and deviant sexual behavior.¹¹⁰

Allah SWT. said in the letter al-Isra verse 32 :-

وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢)¹¹¹

“And don't come close to adultery; (adultery) is indeed an abominable act, and a bad way.”¹¹²

The fact that incidents of injustice in the era of ignorance have emerged today, especially promiscuity which encouraged young people to commit adultery so that they became pregnant out of wedlock as a result of promiscuity and became one of the factors in marrying at a young age. As the researcher conducted an interview with an Ustaz and at the same time served as an expert in the power of attorney / Member of the Patani Region Islamic Religious Council, are:-

In fact, the incidence of underage marriages, although not in large numbers, continues to occur from generation to generation due to several incidents that are factors in the entry into force of underage marriages, among the factors that often occur are promiscuity, family factors, low economic factors and so on. From these factors, two parents or guardians decide to marry their children, while their children are still young.¹¹³

It is found from the interview above that underage marriages that apply in MAIP are caused by several factors, including promiscuity factors, family factors and low economic factors.

a. Factors of promiscuity

¹¹⁰Sakinah Family Guidance for Teenagers of Marriage Age (Religion Series),..... p. 79.

¹¹¹Al-Isra' (17): 32.

¹¹²Mushaf Al-azzam, Indonesian Ministry of Religion Standard Translation.

¹¹³Interview with Ustaz H. Ismail bin H. Husin, Member of the Islamic Religious Council for the Patani Region, February 10, 2021.

The problem of promiscuity or dating is a popular problem for young people in this modern era, so that underage marriages that were valid at MAIP in 2018-2019 AD totaled 6 cases of marriage, including the marriage of Abdullah bin Thaha aged 16 years. with Syamsiah bint Harun aged 15, Sufyan bin Ramli aged 17. with Nur'aini bint Ma'wi aged 16, Marwan bin Ibrahim aged 17. with Khadijah bint 'Ali aged 15 years., Shafran bin Nashruddin aged 17 years. with Amani bint Ahmad aged 16 years., Anwar bin Ghazali aged 17 years. with Amani binti Cekpa, 15 years old, Erfan bin Daud, 14 years old. with Samirah bint Abd. Muttalib is 14 years old.

This applies to marriage as a result of courtship or promiscuity among young people, as the researcher had conducted an interview with one of the cases involved in the matter, namely;-

The marriage took effect on May 9 2019 M. between Nur'aini binti Ma'wi aged 16 years. With Sufyan bin Ramli aged 17 years. When they were in junior high school, the two of them were dating and the man often went back and forth to the woman's house, so that in that year the two women's parents decided to marry between the two with the consent of the man's family, this marriage was valid to avoid slander and slander. bad things that will befall the bride and groom and their families.¹¹⁴

From the interview, it turned out that the factor of promiscuity is a factor that applies to underage marriages in the Islamic Religious Council of the Patani Region through a decision between the two families of the bride and groom.

b. Family Factor

Family factor is one of the factors that led to underage marriages at MAIP in 2018-2019, because there was a divorce between the two parents and the fate of their child fell into the care of his elderly grandfather and was no longer able to burden his

¹¹⁴Interview with Nur'aini bin Ma'wi, Resident, T. 02 M. Napradu D. Khokpo W. Patani, April 6, 2021.

grandson's maintenance problems, this case there were a total of 3 cases of marriage, namely the marriage between Zulkifli bin Zakariya aged 23 years. with Narisah bint 'Ali aged 15 years., Shafwan bin Abdullah aged 18 years. with 'Aisyah bint Muhammad aged 15 years, Shabri bin Qari is 22 years old. with Nadiya binti Cek Umar, 16 years old. as The researcher conducted an interview with one of the cases:-

This was experienced by 'Aisyah bint Muhammad aged 15 years. married to Shafwan bin Abdullah aged 18 years. on March 13 2018 M. when 'Aisyah was 13 years old. two of her parents had divorced and resulted in 'Aisyah being forced to live with her old grandfather, while the two parents had each remarried, in fact both parents no longer lived with her, that year my grandfather married me to a man This man was due to his grandfather not being able to bear a living for him.¹¹⁵

Divorce is a family problem and is a factor that applies to underage marriages at MAIP, because if two parents are not responsible for their child, instead their child is neglected by an elderly grandfather, then the marriage occurs.

c. Low Economic Factors

The economy is a very important matter in today's household needs. For very poor families, two mothers and fathers are forced to leave their hometowns to find living expenses for their families, even though the income from work is not sufficient for the expenses of their families because the children are too busy. . From this incident, it became a factor that underage marriages were valid at MAIP in 2018-2018 M. There were 3 cases of marriage, including marriages Ahmad Syukri bin Zakariya, 29 years old. with Nurma bint Abdullah aged 16 years, Ustman bin Abd. Qadir, 23 years old. Suraida bint Ma'rudi, 15 years old, Zulkifli bin Sya'ri, 21 years old. with 'Amira bint Ahmad

¹¹⁵Interview with 'Aisyah bint Muhammad, Resident, T. 03 M. Panarek D. Panarek W. Patani, April 8, 2021.

aged 16 years. In this regard, researchers conducted interviews with one of the cases, including:-

The marriage took effect on June 7 2019 M. between Suraida binti Ma'rudi aged 15 years. with Ustman bin Abd. Qadir aged 23 years. Her family is very poor and two of her parents work in Malaysia, in fact 5-6 months two parents go home and all their children live with her grandmother, as a result of that Suraida does not continue to go to school anymore only her younger siblings go to school because there is no money. Finally that year two of her parents married Suraida to this man because her two parents intended that their daughter-in-law could help their children and family.¹¹⁶

From the interview, it was found that a family that is poor or said to have a low economy is one of the factors in the entry into force of underage marriages, because the expenses of the two parents are not sufficient for the needs of the family.

Of the several factors that apply to underage marriages at MAIP, most of the applications of marriage comply with the rules and through consideration by MAIP or pengulu according to Islamic law, as the researcher conducted interviews with several marriage officials at MAIP, including:-

Underage marriages that were valid or carried out in 2018-2019 M. at MAIP and the previous year, actually the marriages were carried out after going through the considerations of the MAIP or the headman who was given authority by MAIP to carry out the marriage. These considerations are the most appropriate, beneficial, or profitable for the two bride and groom and their families according to Islamic law, namely benefit considerations contained in the maqasyid syari'ah category or fihiyyah rules, the imposition of underage marriages occurs from several factors, especially the factor of promiscuity , economic factors, family factors, the marriage is implemented by fulfilling the rules set in MAIP, except for a few cases that do not comply with these rules such as cases of pregnancy out of wedlock.¹¹⁷

¹¹⁶Interview with Suraida binti Ma'rudi, resident, T. 03 M. Ca'rang, D. Ya'ring W. Patani, Date, 08 April 2021.

¹¹⁷Interview with Ustaz Mahyuddin bin H. Awang, Pengulu/Imam of the Mosque, Resident of K. Kualabruas, M. Bangklang, D. Panarek, W. Patani, February 15, 2021.

From the interview above it turns out that underage marriages that apply in MAIP are implemented through considerations that benefit the family and the two bride and groom according to Islamic law contained in maqasyid syari'ah and qawa'id fihiyyah, while most of these marriages are carried out and implemented according to established rules.

B. The view of Islamic law on the implementation of underage marriages implemented by the Patani Islamic Religious Council (MAIP)

In general, Islamic law includes five principles that protect the soul, religion, property, lineage, and reason. The universal value of Islam from these five, namely one of them is maintaining the lineage of religion (hifdul al nasl). Therefore, Sheikh Ibrahim said in his book al-Bajuri that in order to maintain his line of descent, those who will have religious sex must go through marriage. On the other hand, if religion is not prescribed by marriage, then genealogy (lineage) will become even more blurred and will be destructive.¹¹⁸

In fact, classical fiqh does not prohibit underage marriages. This opinion is supported by most scholars from 4 schools of thought. Even al-Mundzir's response allows underage marriages unanimously if they are indeed kuf (sekufu). Regarding this issue, there are many arguments that the majority of scholars use, one of the arguments is the marriage of the Prophet Muhammad SAW with Aisha while Aisyah was 6 years old.¹¹⁹

¹¹⁸Ibrahim, Al-Bajuri (Semarang: Toha Putra, 2002), p. 90.

¹¹⁹al-Zuhayli, al-fiqh al-Islami, Vol. 9, 6682.

In connection with this argument, Imam Syafi'i once cited the example of the marriage between the Prophet Muhammad SAW and Sayyidinah Aisyah ra, while Aisyah ra was 6 years old, Rasulullah SAW said:-

عن عائشة رضي الله عنها: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِتِّ سِتِّ سِتِّ

"From Aisyah RA, that the Prophet Muhammad had married 'Aisyah RA while 'Aisyah was 6 years old, and married him when 'Aisyah was 9 years old, and 'Aisyah lived with the Prophet SAW for 9 years." (HR Bukhari, hadith no 4738, Maktabah Syamilah).¹²⁰

The hadith above explains about the marriage of the Prophet Muhammad with Aisyah ra when he was 6 years old, the Prophet SAW interfered with Sayyidinah Aisyah when she was 9 years old. Imam Syafi'i explained in his book al-Umm that a person's puberty is :-

Imam Syafi'i said: Narrated by Ibn Umar and he said, "I presented myself to the Prophet Muhammad at the uhud incident and at that time I was 14 years old, but the Prophet refused me (to join the war). Then in the event of the khandak war I submitted myself to him at that time I was 15 years old, so he allowed me (to join the war) ". Rasulullah said "I narrated the hadith to Umar bin Abdul Aziz, then said to him, this is the difference between small children and adults. So he wrote a letter to his expert aide in order to oblige someone who is 15 years old to join the war. Imam Syafi'i also said that "Hudud (punishments that are set in terms) are carried out on those who have reached the age of 15, even though they have not had sexual intercourse yet."¹²¹

Furthermore, the argument that is ordered to marry someone who is alone and suitable to be married, the letter of An-Nur verse 32.

¹²⁰Ibn Qayyim Al-Gauziah, Zaadul Ma'ad, Juz I, (Yogyakarta: Pustaka Azzam, 2000), p. 106.

¹²¹Imam Syafi'i, Summary of the Book of al-Umm, Translation: Imron Rosadi, Amiruddin, Imam Awaluddin, (Jakarta: Pstaka Azzam, 2009), p. 775.

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ
﴿٣٢﴾¹²²

"And marry those who are still single among you, and those who are worthy (married) from your male and female slaves. If they are poor, Allah will give them ability with His grace. And Allah is vast (His gifts), All-Knowing."¹²³

In the book of interpretations of al-Misbah, the meaning of the word *rushd* for humans is the perfection of the mind and soul because both make them able to act and behave as accurately as possible. *Adult (rushdan)* which is interpreted by Al-Maraqi, is when one understands well how to spend wealth and use it. Whereas what is meant by *balighul al-Nikah* is if the age is ready to get married. In this sense, al-Muraqi interpreted that immature people should not be burdened with certain problems.

Based on the interpretation of the two verses above, it shows that a person's maturity has its provisions with dreams and *rushdan*, however, *rushdan* and age are sometimes not the same and difficult to determine, someone's dream is sometimes not necessarily *rushdan* due to his actions. This is evident in daily actions, because basically maturity can be determined by age and there are also signs.¹²⁴

There are explicitly jurists who disagree about the minimum age limit for marriage, but he argues that *baligh* for someone does not necessarily indicate maturity, with the following opinions and reasons. Regarding the terms of adulthood and puberty, some jurists are of the opinion that it is not a matter of being taken into consideration as to whether or not someone is allowed to marry, but for Imam Malik, Imam Hanafi, Imam Syafi'i, and Imam Hambali they are of the opinion that fathers must marry young children who are still virgins. (not yet *baligh*), as well as his grandmother if the father is

¹²²An-Nur (24): 32.

¹²³Al-Qur'an, Mushaf Al-azzam, Indonesian Ministry of Religion Standard Translation.

¹²⁴Dedy Supriyadi and Mustofa, Comparison of Marriage Law in the Islamic World, (Bandung: al-Fikris, 2009), p. 23.

not there. Only Shubrumah and Ibn Hazm were of the opinion that a father may not marry his young daughter in marriage unless the child is an adult and obtains permission from him.¹²⁵

There is no concrete minimum age limit for marriage in various schools of thought which is explained in numbers, the reality that exists is the term baligh as the minimum limit. The scholars of the Madhhab agree that menstruation and pregnancy are evidence of puberty for a woman, pregnancy occurs due to the fertilization of the ovum by sperm, while the position of menstruation is the same as sperm discharge for men. Imam Hambali and Syafi'I state that the age of puberty for boys and girls is 15 years, for Imam Maliki it is 17 years. Meanwhile, Imam Hambali stipulates that the age of puberty for boys is 18 years, for girls is 17 years, the view of Imam Hanafi in terms of this baligh age is the maximum age, instead the minimum age is 12 years for boys and 9 years for girls.¹²⁶

Actually early marriage is said to be a contemporary term. Early associated with the time, namely at the beginning of a certain time. The opposite is an expired marriage. For those who lived in the early 20th century or before, the marriage of a girl when she was 13-14 years old, or a boy when she was 17-18 years old was an ordinary matter, nothing special. However, for modern society, this is an oddity. Women who marry before the age of 20 or men before 25 years are considered inappropriate, the term is "too early".¹²⁷

In the above explanation relating to marriage, it turns out that the age limit for marriage in the view of Islamic law discussed by the jurists of the 4 schools of thought

¹²⁵Dedy Supriyadi and Mustofa, Comparison of Marriage Law in the Islamic World,...p. 24.

¹²⁶Muh. Jawad Mughniyah, Five Schools of Fiqh, (Jakarta: Lentera, 2003), p. 317.

¹²⁷ <http://khalilah-luthfiyah.cybermq.com/post/detail/9805/pernikahan-dini>, access February 21, 2021.

is not explained clearly, the discussion of jurists is a discussion of the maturity or maturity of a person whether male or female, in fact the limit of marriage age is a term recently emerged as a discussion.

Referring to the cases of early marriage that occurred in the Southern Thailand region, it can be seen that all the reasons for the permissibility of marrying underage couples are because of an emergency condition. Where this condition arises as a result of promiscuity, low family and economic factors, if the competent party does not carry out the marriage process of course more complex problems will follow.

An almost similar thing is found when it is related to the function of law as a means of social control, the law will not carry out its duties if the wider social order foundation does not support it. The roots of order in society are based on social acceptance and not coercion from the State or the law itself.¹²⁸Therefore the judge, in this case the competent priest performs the marriage as a mandate and an extension of the King of Thailand has the right and authority to decide whether an underage marriage can be carried out.

The point of view of customary law also sees that marriage does not recognize a certain age limit for people to carry out marriages. In customary law fiction is not known as in civil law. Customary law only recognizes incidentally whether a person, in view of his age and mental development, should be considered competent or incompetent, capable or incapable of performing certain legal actions in certain legal relationships.¹²⁹This means whether he can take into account and maintain his own interests in the legal action he is facing. Not competent means, not yet able to calculate

¹²⁸<http://nursuciramadhan.blogspot.com/2012/10/sjararah-lahirnyasosiologi-Hukum.html>, accessed on 01 April 2020.

¹²⁹Sudarsono, National Marriage Law, (Jakarta: Rineka Cipta, 2005), p.12

and maintain their own interests. competent means, able to calculate and maintain their own interests.

Therefore, limiting the age of marriage is important and must be taken in protecting and closing the door to the problems that result, but the judge, in this case the competent priest, has the right and authority to decide whether early marriage can be carried out or not. Thus it is clear that the application of underage marriages that are valid and implemented in MAIP does not violate the rules or legislation of Islamic law, the marriage is valid and can be implemented by fulfilling the rules of Islamic law regarding marriage which have been determined and explained in the fiqh books.

CHAPTER V

CLOSING

A. Conclusion

In the above explanation relating to marriage, it turns out that the age limit for marriage in the view of Islamic law discussed by the jurists of the 4 schools of thought is not explained clearly, the discussion of jurists is a discussion of the maturity or maturity of a person whether male or female, in fact the limit of marriage age is a term recently emerged as a discussion.

An almost similar thing is found when it is related to the function of law as a means of social control, the law will not carry out its duties if the wider social order foundation does not support it. The roots of order in society are based on social acceptance and not coercion from the State or the law itself. Therefore the judge, in this case the competent priest performs the marriage as a mandate and an extension of the King of Thailand has the right and authority to decide whether an underage marriage can be carried out.

B. Suggestion

At the end of this debate, the authors convey some suggestions from research to users and the public, religious institutions and the State. Among the suggestions that the writer would like to convey to the public is that this too-modern era has led to a lack of knowledge about marriage, household life and divorce etiquette. Therefore, authorities such as the Ministry of Religion or the Sharia Court need to hold special sessions for couples who wish to marry, such as pre-wedding, where they explain about marriage, the responsibilities of marriage, and the etiquette of divorce. In addition, it is necessary to explain more clearly about divorce according to the Sharia Court so that divorce does not occur outside the Court.

BIBLIOGRAPHY

A. Literature

Agus Riyadi, Marriage Counseling Guidance, Yogyakarta: Ombak, 2013.

Abdur Rahman Dahlan, Ushul Fiqh, Cet. I, Jakarta: Amzah, 2010.

Abd. Aziz Md. Azzam and Abd. Wahhab Sayyed Hawwas, Fiqh Munakahat, translation: Abd. Majid Khon, Jakarta: Amzah 2015.

Amir Syarifuddin, Islamic Marriage Law in Indonesia, Jakarta: Kencana, 2009.

Al-Fiqh al-Manhaji, Book of Fiqh of the Shafi'i School, trans. Azizi Ismail and Mohd. Asri Hashim, Kuala Lumpur: SDN Salam Library. BHD., 2002.

Al-Qur'an, Mushaf Al-azzam, Indonesian Ministry of Religion Standard Translation.

Bambang Waluyo. Research Procedures A Practice Approach, Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

Baharuddin Ahmad and Yuliatin, Muslim Marriage Law in Indonesia, Jakarta: Lamping Publishing...C3: 2015.

Carballo, M, Adolescent Sexuality, Changing Needs and Values, Fertility in Adolescent, (Cambridge: Galton Foundation, 1978).

Cholid Narbuko and Abu Achmadi, Research Methodology, Cet. 8th, Jakarta: PT Bumi Aksara: 2007.

Dedy Supriyadi and Mustofa, Comparison of Marriage Law in the Islamic World, Bandung: al-Fikris, 2009.

Hanifah, Factors Underlying Premarital Sex among Youth in PKBI Yogya, Thesis, (Jakarta: FKM UI, 2000), p. 27.

Hardianti, Rima and Nunung Nurwati, Factors Causing Early Marriage in Woman, Journal of Social Work, Vol. 3, No. 2, (2020), p. 113

H. Moh. Rifa'I, Complete Islamic Jurisprudence, Semarang, PT. Karya Toha Putra.

Imam Syafi'I, Summary of the Book of al-Umm, Translation: Imron Rosadi, Amiruddin, Imam Awaluddin, Jakarta: Pstaka Azzam, 2009.

- Jamaluddin 'Atiyyah, *Nahwa Taf'il Maqasid Shri'ah*, Damascus: Dar al-fikr, 2001.
- KHSyarifuddin Anwar, KHMishbah Mustafa, translation: *Kifayatul Akhyar*, Jld: 2, Cet. 7th, Surabaya: CV. Faith Development: 2007.
- Kuala Lumpur Army Forces Religion Koran, *Knowledge of Islamic Religion*, Cet: 5, Kuala Lumpur: Maziza, 1993.
- Mahmud Shaltut, *Islam: Aqidah and Sharia*, translator; Abdur Rahman Zein, Cet. I, Jakarta: Amani Library, 1986.
- Maudina, Lina Dina, "The Impact of Early Marriage on Women", *Journal of Dignity: Gender Communication Media*, Vol. 15 No. 2, (2019)
- Muh. Jawad Mughniyah, *Fiqh of Five Schools*, Jakarta: Lantern, 2003.
- Syahrul Mustofa, *Law on Prevention of Early Marriage*, Jakarta: Guepedia, 2019.
- Sudarsono, *National Marriage Law*, Rineka Cipta, Jakarta 2005.
- Sugiyono, *Statistics for Education*, Bandung: Alfabeta, 2010.
- Satria Effendi et. al, *Usul Fiqh*, Cet. IV Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.
- Sulaiman Rasjid, *Islamic Fiqh*, Cet. 65th, Bandung: Algensindo's New Light, 2014.
- Sheikh Daud bin Abdullah al-Fathani, *Idhahu al-Bab Limur al-Nikah Bi-Shawab*, Fathani: Halabi.
- Tolib Setiady, *Digest of Indonesian Customary Law*, Alfabea, Bandung 2008.
- Sakinah Family Guidance for Teenagers of Marriage Age*(Religion Series), Jakarta: Ministry of Religion of the Republic of Indonesia, 2005.

B. Legislation

- Guidelines for Islamic Law Concerning Family and Inheritance*, Bangkok : Court of Justice, 2554 B./2011 M.
- Regulations of the Center for the Islamic Religious Council of Thailand, *Marriage under the age of 17 years*, 2561 B./2018 AD.
- Team of the Ministry of Justice (Ministry of justice), *Basic Islamic Law Regarding Family and State Heritage of Thailand (Provinces of Patani, Narathiwat, Yala and Satun)*, 2554 B./2011 M.
- The constitution of the Board of Management of Islamic Religion in the State of Thailand 2540 B./1997 M.

C. Others

Amalia Najah, Effects of Underage Marriage and Case Study Problems in Kedung Leper Bangsri Village, Jepara, Jepara: Nahdatul Ulama Islamic University, 2015.

Hasbi, Factors Causing Early Marriage (Case Study in Pemusiran Village, Kec. Nipah Pangjang, Keb. Tanjung Jabung Timur), Thesis Faculty of Sharia, Sulthan Thaha State Islamic University Saifuddin Jambi, 2018.

Nurhidayat Akbar, Factors Causing Underage Marriage in View of Islamic Law and Customary Law. Faculty of Sharia and Law, UIN Alauddin Makassar, 2013.

<http://nursuciramadhan.blogspot.com/2012/10/sjararah-lahirnyasociologi-Hukum.html>, accessed on 01 April 2020.

http://id.Wikipedia.Org/wiki/Provinsi_Pattani, accessed 30 January 2021.

https://www.facebook.com/majlis.patani/info/ref=br_rs, access 02 February 2021.

<https://www.cicot.or.th/th/about/regulation/ditail/288/>. Access February 10, 2021

Interview with H. Ahmad bin WanSoft, Head of the Syar'i Section of the Islamic Religious Council for the Patani Region, Residents of M. Kuwak, D. Mayo, W. Patani, February 10, 2021.

Interview with Wan Ibrahim bin Wan Ahmad, Officer of the Islamic Religious Council for the Patani Region, February 23, 2021.

Interview with Ustaz Mahyuddin bin H. Awang, Pengulu/Imam of the Mosque, Resident of K. Kualabruas, M. Bangklang, D. Panarek, W. Patani, February 15, 2021.

Interview with Ustaz H. Ismail bin H. Husin, Member of the Islamic Religious Council for the Patani Region, Resident of K. laempaeng M. Bangklang D. Panarek W. Patani, Date, 10 February 2021.

Interview Abd. Rahman bin H. Muhammad, Officer of the Islamic Religious Council for the Patani Region, Resident, D. Maikaen W. Patani, February 23, 2021.

Interview with Nur'aini bin Ma'wi, Resident, T. 02 M. Napradu D. Khokpo W. Patani, April 6, 2021.

Interview with 'Aisyah bint Muhammad, Resident, T. 03 M. Panarek D. Panarek W. Patani, April 8, 2021.

Interview with Suraida binti Ma'rudi, resident, T. 03 M. Ca'rang, D. Ya'ring W. Patani, Date, 08 April 2021.

ATTACHMENT

Appendix 1: Lujnatul Al-'Ulama' Fathoni



Appendix 2: Geographical Location and Photos of MAIP



The Patani Regional Islamic Religious Council (MAIP) is located at 63 T. Bothong A. Nhongcik Ch. Pattani 94170 S. Thailand, TEL: (073)330876, FAX: (073)330875.



pr

Appendix 3: Interview Process and Field Data Collection at MAIP







LAPORAN PENELITIAN
Pengembangan Disiplin Ilmu umum (DIU)

**PERSPEKTIF ISLAM DALAM DINAMIKA
WARIS ADAT DI INDONESIA**



OLEH :
YULIATIN
MARDALINA

**BANTUAN DANA DIPA IAIN STS JAMBI
TAHUN ANGGARAN 2010**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SULTHAN THAHA SAIFUDDIN JAMBI
2010**

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
SAMBUTAN REKTOR.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
ABSTRAK.....	v
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Tinjauan Pustaka.....	8
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	11
E. Kerangka Teori.....	12
BAB II PROSEDUR PENELITIAN	
A. Jenis Penelitian.....	17
B. Metode Pengumpulan Data.....	17
C. Metode Analisa Data.....	17
BAB III TEMUAN UMUM PENELITIAN	
A. Istilah dan Ruang Lingkup Hukum Adat	19
B. Corak Hukum Adat.....	21
C. Masyarakat dalam Hukum Adat dan Macam-macamnya.....	24
BAB IV TEMUAN KHUSUS PENELITIAN	
A. Definisi, Unsur dan Asas Waris Adat.....	29
B. Sistem Kewarisan dalam Hukum Adat.....	34
C. Definisi, Dasar dan Asas Waris Islam.....	48
D. Pandangan Hukum Waris Islam.....	56
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	62
B. Saran-saran.....	62
DAFTAR KEPUSTAKAAN	
BIODATA PENELITI	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama pertama yang menempatkan wanita sebagai makhluk yang tidak berbeda dengan laki-laki dalam hakikat kemanusiaannya¹. Islampun diyakini oleh pemeluknya sebagai *rahmatan lil alamin* (agama yang menebarkan rahmat bagi alam semesta). Salah satu bentuk dari rahmat itu adalah pengakuan Islam terhadap keutuhan kemanusiaan perempuan setara dengan laki-laki.² bahkan hukum waris yang dianggap terlalu memihak pria, sebenarnya berasaskan kesetaraan gender. Ada beberapa pertimbangan dalam masalah pembagian warisan, anak laki-laki memperoleh dua kali bagian anak perempuan, yaitu anak laki-laki ketika sudah dewasa dan bekerja, memikul tanggung jawab memberikan nafkah kepada kedua orang tuanya, di samping memberi nafkah kepada anak dan istrinya manakala telah berumah tangga. Selain itu anak laki-laki juga memberikan mahar kepada wanita yang hendak dijadikan istri. Pada saat yang sama, anak perempuan tidak di hadapkan kepada tanggung jawab semacam itu. Oleh sebab itu, sangat adil bila dalam warisan anak laki-laki memperoleh dua kali bagian anak perempuan³. Hanya praktik keseharian sajalah yang membuat seolah-olah Islam menyepelkan bahkan dikatakan menghambat kemajuan wanita. Keadilanlah yang justru menjadi pesan utama dibalik angka ini dan bukan harga perempuan setengah laki-laki. Sebab jika dihitung secara cermat, justru bagian perempuan lebih banyak. Bagian satu baginya adalah bersih dan tidak terbagi, sedangkan dua untuk laki-laki adalah kotor karena ia harus berbagi lagi dengan keluarga dan orang-orang yang berada di bawah tanggungannya. Dengan memperhatikan faktor kondisi sosial seperti itu sesungguhnya Islam telah memberikan hak yang adil kepada perempuan dengan hak waris yang diberikan.⁴

¹ Wahid Zaini, dkk, *Memposisikan Kodrat*, (Bandung : Mizan, 1999), hlm. 65.

² Anonim, *Keadilan dan Kesetaraan Jender Perspektif Islam*, (Jakarta : Tim PP. Bidang Agama Departemen Agama, 2001), hlm. 41.

³ Sa'id Ramadhan Al-Buthi, *Perempuan antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam*, (Solo: Era Intermedia, 2002), hlm. 123-124.

⁴ Anonim, *Op.Cit.*, hlm. 13.

Tetapi bagaimana dengan masyarakat muslim di Amerika, misalnya, yang anggota keluarganya terpisah-pisah bahkan ada yang tersebar di luar negeri. Ada kasus di mana anak lelaki warga Amerika keturunan Pakistan mengambil dua pertiga bagian waris orang tuanya yang meninggal di Pakistan di rumah saudara perempuannya yang miskin. Pria tadi tidak menyantuni saudara perempuannya, tetapi dia tidak menuntut karena saudara lelakinya berada di luar kewenangan hukum Pakistan karena dia adalah warga negara Amerika. Kasus-kasus semacam ini perlu didiskusikan tidak secara emosional tetapi secara dewasa. Yang terpenting lagi diskusi harus didasari pada satu kenyataan bahwa tujuan hukum Islam untuk mencapai kesetaraan hak dan kewajiban antara pria dan wanita Muslim, sampai sekarang belum tercapai⁵.

Pandangan Dr. Iggrid Madson, cendekiawan Islam dari Pusat Kajian Hatford-Seminary, Amerika Serikat, sebuah lembaga kajian antar agama. Soal kesetaraan wanita dan pria, dimata Islam yang sama sekali melarang wanita selalu mengikuti kehendak pria seperti pepatah jawa, "*Neraka katut, suwargo manut*". Neraka ikut, surga juga turut suami. Hukum Islam menurut Dr.Ingrid Matson, seorang cendekiawan Muslim, menjunjung tinggi kesetaraan. Hanya saja, inteprestasinya kadang menjadi lebih memihak ke pria. Karena itu, Dr. Ingrid mengatakan, merupakan tugas dari wanita Muslim untuk terus menyuarakan dan memperjuangkan persamaan hak yang memang merupakan tujuan dari hukum Islam. Sebab, sejak zaman nabi, banyak wanita yang maju ke depan, berdiskusi bahkan secara panas dengan kaum pria karena merasa diperlakukan tidak adil⁶.

Hukum waris merupakan salah satu bagian dari hukum perdata atau yang menyangkut dengan kebendaan maupun barang, baik barang yang bergerak maupun tidak, secara keseluruhan dan merupakan bagian terkecil dari hukum kekeluargaan. Hukum waris sangat erat kaitannya dengan ruang lingkup kehidupan manusia, sebab setiap manusia pasti akan mengalami peristiwa hukum yang dinamakan kematian. Akibat hukum yang dilanjutnya timbul dengan terjadinya peristiwa hukum kematian seseorang diantaranya ialah, masalah bagaimana pengurusan dan

⁵ Budi Setiawan, *Hukum Pewarisan*, (Jakarta : Penerbit Pustaka Karya Cipta, 2001), hlm. 30

⁶ *Ibid.*, hlm. 34.

kelanjutan hak-hak dan kewajiban-kewajiban seseorang yang meninggal dunia itu ⁷. Penyelesaian hak-hak dan kewajiban-kewajiban sebagai akibat meninggalnya seseorang diatur oleh hukum waris.

Keadilan dalam hukum waris Islam sebagaimana yang telah dikemukakan terdahulu bahwa keadilan merupakan salah satu asas (doktrin) dalam hukum waris Islam, yang disimpulkan dari kajian mendalam tentang prinsip-prinsip dasar yang terkandung dalam hukum tentang kewarisan. Hal yang paling menonjol dalam pembahasan tentang keadilan menyangkut hukum kewarisan Islam adalah tentang hak sama-sama dan saling mewarisi antara laki-laki dan perempuan serta perbandingan 2 : 1 antara porsi laki-laki dan perempuan. Asas keadilan dalam hukum kewarisan Islam mengandung pengertian bahwa harus ada keseimbangan antara hak yang diperoleh dan harta warisan dengan kewajiban atau beban kehidupan yang harus ditanggungnya/ditunaikannya di antara para ahli waris ⁸. Oleh karena itu arti keadilan dalam hukum waris Islam bukan diukur dari kesamaan tingkatan antara ahli waris, tetapi ditentukan berdasarkan besar-kecilnya beban atau tanggung jawab diembankan kepada mereka, ditinjau dari keumuman keadaan/kehidupan manusia. Jika dikaitkan dengan definisi keadilan yang dikemukakan Amir Syarifuddin sebagai keseimbangan antara hak dan kewajiban dan keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan atau perimbangan antara beban dan tanggung jawab di antara ahli waris yang sederajat, maka kita akan melihat bahwa keadilan akan nampak pada pelaksanaan pembagian harta warisan menurut Islam.⁹

Rasio perbandingan 2 : 1 tidak hanya berlaku antara anak laki-laki dan perempuan saja, melainkan juga berlaku antara suami- isteri, antara bapak-ibu serta antara saudara lelaki dan saudara perempuan, yang kesemuanya itu mempunyai hikmah apabila dikaji dan diteliti secara mendalam ¹⁰. Dalam kehidupan masyarakat

⁷ M. Idris Ramulyo, *Suatu Perbandingan antara Ajaran Sjafi'i dan Wasiat Wajib di Mesir tentang Pembagian Harta Warisan untuk Cucu menurut Islam*. (Jakarta : Bina Persada, 2001), hlm. 89.

⁸ Ahmad Zahari, *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam: Syafi'i, Hazairin dan KHI*, (Pontianak: Romeo Grafika, 2003), hlm. 25.

⁹ H. Abdullah Syah, *Capita Selecta Hukum Islam Magister Ilmu Hukum*, Universitas Muhammadiyah Jakarta yang disampaikan tanggal 2 April 2005 di Kampus USU-Medan.

¹⁰ Cholil Umam, *Agama Menjawab Tantangan Berbagai Masalah Abad Modern*, Surabaya: Ampel Suci, 1994, hal. 101.

muslim, laki-laki menjadi penanggung jawab nafkah untuk keluarganya, berbeda dengan perempuan. Apabila perempuan tersebut berstatus gadis/masih belum menikah, maka ia menjadi tanggung jawab orang tua ataupun walinya ataupun saudara laki-laknya. Sedangkan setelah seorang perempuan menikah, maka ia berpindah akan menjadi tanggung jawab suaminya (laki-laki). Syariat Islam tidak mewajibkan perempuan untuk menafkahkan hartanya bagi kepentingan dirinya ataupun kebutuhan anak-anaknya, meskipun ia tergolong mampu/kaya, jika ia telah bersuami, sebab memberi nafkah (tempat tinggal, makanan dan pakaian) keluarga merupakan kewajiban yang dibebankan syara' kepada suami (laki-laki setelah ia menikah)¹¹. Dalam QS. At-Thalaq ayat 6 Allah berfirman :

Artinya: *"Tempatkanlah (isterimu) dimana kamu bertempat tinggal berdasarkan kemampuanmu, dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka..."*¹²

Dalam QS. Al- Baqarah ayat 233 Allah berfirman :

Artinya: *"...Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf..."*¹³

Kemudian Pasal 34 ayat (1) UU Nomor 1 Tahun 1974 menyatakan: *"Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya"*¹⁴

¹¹ H.Chatib Rasyid, *Keadilan dalam Hukum Islam*, (Jakarta : Pustaka Karya 2001), hlm. 45.

¹² Anonim, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta : Depag RI, 2001), hlm. 234.

¹³ *Ibid*, hlm.

¹⁴ UU Nomor 1 Tahun 1974 jo Pasal 83 ayat (2) KHI

Sedangkan kewajiban isteri pada dasarnya adalah mengatur urusan intern rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Hal demikian juga berlaku dalam kedudukan sebagai ayah dan ibu pewaris¹⁵.

Dalam tingkatan anak, anak laki-laki yang belum menikah, ia diwajibkan memberi mahar dan segala persyaratan pernikahan yang dibebankan pihak keluarga calon isteri kepadanya. Setelah menikah, maka beban menafkahi isteri (dan anak-anaknya) kelak akan diletakkan dipundaknya.

Sebaliknya anak perempuan, dengan porsi yang diperolehnya tersebut akan mendapat penambahan dari mahar yang akan didapatkannya apabila kelak ia menikah, selanjutnya setelah menikah ia (pada dasarnya) tidak dibebankan kewajiban menafkahi keluarganya, bahkan sebaliknya dia akan menerima nafkah dari suaminya, kondisi umum ini tidak menafikan keadaan sebaliknya, tapi jumlahnya tidak banyak.

Keadilan dalam hukum waris Islam bukan saja keadilan yang bersifat distributif semata (yang menentukan besarnya porsi berdasarkan kewajiban yang dibebankan dalam keluarga), akan tetapi juga bersifat commulatif, yakni bagian warisan juga diberikan kepada wanita dan anak-anak. Hal tersebut berbeda dengan hukum warisan Yahudi, Romawi dan juga hukum adat pra Islam, bahkan sebagiannya hingga sekarang masih berlaku¹⁶.

Jika dalam satu kasus seorang anak (juga saudara) perempuan mendapat separuh dari harta peninggalan, pada hakikatnya jauh lebih besar dari perolehan laki-laki, sebab kekayaan laki-laki (termasuk dari bagian warisan) pada akhirnya akan pindah ke tangan wanita dalam bentuk pangan, sandang dan papan, sehingga bahagian laki-laki tersebut akan lebih dahulu habis. Sebaliknya kekayaan perempuan (dari pembagian warisan tersebut) akan tetap utuh tak berkurang, jika diinginkannya, karena pada hakikatnya perempuan mengambil bagian (warisan, harta laki-laki) dan tidak memberi apa-apa, Ia mendapat bagian warisan dan memperoleh nafkah, tidak sebaliknya. Perbedaan yang berdasarkan besar kecilnya beban dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagaimana diuraikan di atas, berdasar hukum kausalitas

¹⁵ Baca secara detail di KHI.

¹⁶ H.Chatib Rasyid, *Op.Cit.*, hlm. 50.

imbalan dan tanggung jawab, bukan mengandung unsur diskriminasi. Porsi perempuan yang ditentukan tersebut seimbang dengan kewajibannya, sebab dalam Islam, kaum wanita pada dasarnya dibebaskan dari memikul tanggungjawab ekonomi keluarga. Oleh karena itu, jika seseorang menerima bagian waris tinggi, berarti hal itu merupakan manifestasi dari tingkat kewajibannya, yang merupakan konsep perbedaan secara sosiologis dalam masyarakat Islam.¹⁷

Di Indonesia pernah dikemukakan wacana yang menyatakan terhadap perbandingan 2 : 1 bukan ketentuan yang bersifat pasti dan tetap, sehingga dapat dikompromikan, diantaranya Zainuddin Sardar yang menyatakan bahwa setiap rumusan hukum yang terdapat pada nash Al-Qur' an dan Hadits¹⁸ terdiri dan unsur-unsur :

1. Unsur Normatif yang bersifat abadi dan universal, berlaku untuk semua tempat dan waktu serta tidak berubah dan tidak dapat diubah.
2. Unsur Hudud yang bersifat elastis sesuai dengan keadaan waktu, tempat dan kondisi sebagaimana kaidah : *"Perubahan hukum (dapat terjadi) berdasarkan perubahan masa, tempat dan keadaan"*.¹⁹

Oleh karena itu yang abadi dan universal ialah dalam hukum waris Islam diantaranya norma tentang hak dan kedudukan anak laki-laki dan perempuan untuk mewarisi harta warisan orang tua. Sedangkan mengenai besarnya bagian dalam perbandingan laki-laki dan perempuan dalam segala tingkatan yang sederajat merupakan aturan hudud yang dapat dilenturkan. Meski demikian, pada kenyataannya rumusan Pasal 176 KHI yang dijadikan hukum materil di lingkungan Peradilan Agama, ketentuan 2 : 1 tidak bergeser. Ketentuan 176 KHI yang tetap mempertahankan porsi 2 : 1 antara anak laki-laki dan anak perempuan dilatarbelakangi para penyusun ataupun ahli hukum Islam yang terlibat dalam penyusunan pasal 176 KHI meyakini ketentuan ayat tersebut bersifat *Sarih/tafsil* dan *gath'i*, berdasarkan pada teori standar konvensional yang menyebutkan

¹⁷ Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 65.

¹⁸ Zainuddin Sardar, *Masa Depan Islam*, (Bandung: Pustaka, 1999), hlm. 203 dan 342.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 343.

perbedaan jumlah bagian anak perempuan dengan anak laki-laki berdasarkan hukum imbalan dan tanggung jawab, seperti yang telah diuraikan di atas.

Perubahan sosial merupakan bagian dari perubahan budaya masyarakat. Perubahan dalam kebudayaan mencakup semua bagian, yang meliputi kesenian, ilmu pengetahuan, teknologi, filsafat dan lainnya. Akan tetapi perubahan tersebut tidak mempengaruhi organisasi sosial masyarakatnya. Ruang lingkup perubahan kebudayaan lebih luas dibandingkan perubahan sosial. Namun demikian dalam prakteknya di lapangan kedua jenis perubahan tersebut sangat sulit untuk dipisahkan²⁰.

Artinya setiap masyarakat memiliki suatu aturan-aturan tersendiri, baik aturan lingkup keluarga, lingkungan masyarakat, adat, golongan, persatuan, kedaerahan dan wilayah dan bahkan negara. Situasi ini akan terjadi bila suatu masih mempunyai keinginan dan kemauan untuk membuat suatu perubahan dan aturan yang menurutnya adalah untuk kepentingannya, maupun kekuasaan dan ada sesuatu yang akan mereka peroleh.

Perubahan kebudayaan bertitik tolak dan timbul dari organisasi sosial. Pendapat tersebut dikembalikan pada pengertian masyarakat dan kebudayaan. Masyarakat adalah sistem hubungan dalam arti hubungan antar organisasi dan bukan hubungan antar sel. Kebudayaan mencakup segenap cara berfikir dan bertindak laku, yang timbul karena interaksi yang bersifat komunikatif seperti menyampaikan buah pikiran secara simbolik dan bukan warisan karena keturunan (Davis, 1960). Apabila diambil definisi kebudayaan menurut Taylor dalam kebudayaan merupakan kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum adat istiadat dan setiap kemampuan serta kebiasaan manusia sebagai warga masyarakat, maka perubahan kebudayaan adalah segala perubahan yang mencakup unsur-unsur tersebut²¹. Soemardjan mengemukakan bahwa perubahan sosial dan perubahan kebudayaan mempunyai aspek yang sama yaitu keduanya bersangkut paut

²⁰ Soekanto, *Pengantar Ilmu Sosiologi*, (Jakarta : Pustaka Karya, 1990), hlm. 128.

²¹ *Ibid.*

dengan suatu cara penerimaan cara-cara baru atau suatu perbaikan dalam cara suatu masyarakat memenuhi kebutuhannya.²²

Berkaitan dengan masalah warisan yang terjadi dalam masyarakat bahwa secara sosiologi setiap kelompok masyarakat mempunyai aturan-aturan tersendiri, terutama dalam aturan adat yang ada dalam masyarakat tersebut.

Dalam hukum adat waris yang ada di Indonesia mengenal 3 sistem kekerabatan yang mengarah ke faktor genealogis yaitu matrilineal, patrilineal dan parental/bilateral.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, dapat penulis rumuskan beberapa permasalahan, sebagai berikut :

1. Bagaimana sistem kewarisan dalam hukum adat di Indonesia ?
2. Bagaimana konsep kewarisan dalam hukum waris Islam ?
3. Bagaimana korelasi hukum waris adat di Indonesia terhadap hukum waris Islam ?

C. Telaah Pustaka

Penelitian kewarisan bukanlah merupakan yang pertama kali dilakukan dan bersifat orisinal, ada beberapa penulis telah mengkajinya.

Namun sepengetahuan peneliti, yang membahas tentang pluralisme hukum kewarisan dalam adat di lihat dari sudut hukum waris Islam belum ada yang mengkaji sebelumnya.

Penelitian tentang hukum kewarisan sudah banyak sekali dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya, dari hukum waris Islam ataupun hukum waris adat, dari berbagai aspek dan pendekatan yang berbeda pula. Misalnya, tulisan yang berbentuk buku karya Mohammad Muhibbin dan Abdul Wahid dengan judul *Hukum Kewarisan Islam : Sebagai Pembaruan Hukum Positif di Indonesia*.

Penelitian ini membahas dan mengkaji terhadap peranan hukum waris Islam diantaranya dalam ruang lingkup sejarah perkembangan hukum kewarisan Islam, problematika hukum waris Islam dalam kompilasi dan realisasinya di Pengadilan Agama (PA) serta upaya dijadikan sebagai Undang-undang.

²² *Ibid.*, hlm. 129.

BAB IV TEMUAN KHUSUS

A. Definisi, Unsur-unsur dan Asas Waris Adat

Penggunaan kalimat hukum waris adat di maksudkan untuk membedakan dari hukum waris lainnya, seperti hukum waris Islam ataupun hukum waris nasional. Kata waris dalam hukum waris adat berasal dari akar bahasa arab yang telah menjadi bahasa Indonesia dan di dalam hukum tersebut tidak hanya menjelaskan tentang hubungannya dengan para ahli waris tetapi jauh lebih luas dari itu ¹.

Hukum Waris Adat adalah hukum adat yang memuat garis-garis ketentuan tentang sistem dan asas-asas hukum waris, tentang harta warisan, pewaris dan waris serta cara bagaimana harta warisan itu dialihkan penguasaan dan pemilikannya dari pewaris kepada waris. Pada dasarnya hukum waris adat merupakan hukum penerusan harta kekayaan dari suatu generasi kepada keturunannya ².

Hukum adat waris adalah hukum yang memuat peraturan-peraturan yang mengatur proses meneruskan serta mengoperkan barang-barang harta benda dan barang-barang yang tidak berwujud benda (*immateriele goederen*) dari suatu angkatan manusia (*generatie*) kepada turunannya ³.

Soerojo Wignjodipoero mengatakan, hukum waris adat meliputi norma-norma hukum yang menetapkan harta kekayaan baik yang bersifat materiil maupun yang immateriil dari seseorang yang telah meninggal dunia kepada ahli warisnya ⁴.

¹ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung : PT. Citra Aditya Bakti, 2003), hlm. 7.

² *Ibid.*,

³ Hilman Hadikusuma, *Op.cit.*, hlm. 79.

⁴ Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*, cet. ke 8, (Jakarta : Haji Masagung, 1989), hlm. 161.

Sementara Betrand Ter Haar mengatakan bahwa hukum waris adat adalah proses penerusan dan peralihan kekayaan materiil dan immateriil dari turunan ke turunan⁵.

Dari definisi di atas dapatlah disimpulkan bahwa hukum waris adat merupakan suatu rangkaian dari sebuah peraturan yang mengatur dan mengurus kelanjutan dan pengalihan dari harta warisan seseorang kepada generasinya (keturunannya) baik dari masalah harta benda maupun dengan hak kebendaan tersebut.

Adapun unsur-unsur yang ada dalam hukum waris adat antara lain :

1. Warisan yaitu :

Harta kekayaan yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal dunia kepada ahli warisnya. Istilah warisan ini menunjukkan harta kekayaan dari pewaris yang telah wafat, baik harta itu telah dibagi atau masih dalam keadaan tidak terbagi-bagi. Ini dipakai untuk membedakan dengan harta yang didapat seseorang bukan dari peninggalan pewaris tetapi didapat sebagai hasil usaha pencaharian sendiri di dalam ikatan atau di luar ikatan perkawinan. Jadi harta warisan adalah harta kekayaan seseorang yang telah wafat⁶. Harta ini terdiri dari :

- a. Harta bawaan atau harta asal ; harta yang dimiliki seseorang sebelum kawin dan harta itu akan kembali kepada keluarganya bila ia meninggal tanpa anak.
- b. Harta bersama dalam perkawinan ; harta yang diperoleh dari hasil usaha suami istri selama dalam ikatan perkawinan.
- c. Harta pusaka ; harta warisan yang hanya diwariskan kepada ahli waris tertentu karena sifatnya tidak terbagi melainkan hanya dinikmati/dimanfaatkan bersama oleh semua ahli waris dan keturunannya.

⁵ Betrand ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, Terjemahan K. Ng. Soebakti Poesponoto, (Surabaya : Padjar 1953), hlm. 197.

⁶ Hilman Hadi Kusuma, *Op.Cit.*, hlm. 11.

- d. Harta menunggu ; harta yang akan diterima ahli waris, tetapi karena satu-satunya ahli waris yang akan menerima harta itu tidak diketahui di mana ia berada ⁷.
- e. Harta Peninggalan ; menunjukkan harta warisan yang belum terbagi atau tidak dibagi-bagi dikarenakan salah seorang pewaris masih hidup. Misalnya harta peninggalan ayah yang telah wafat yang masih dikuasai ibu yang masih hidup atau sebaliknya harta peninggalan ibu yang telah wafat tetapi masih dikuasai ayah yang masih hidup, termasuk dalam harta peninggalan ini harta pusaka.
- f. Harta Penantian ; untuk menunjukkan semua harta yang dikuasai dan dimiliki oleh suami atau istri ketika perkawinan itu terjadi. Jika perkawinan istri ikut ke pihak suami, maka harta yang dikuasai atau dimiliki suami sebelum perkawinan merupakan harta penantian suami, atau harta pembujangan, dan jika sebaliknya suami ikut ke pihak istri maka harta yang dibawanya merupakan harta pembekalan, sedangkan istri dengan harta penantian istri ⁸.
- g. Harta Pemberian ; harta hasil pemberian, dipakai untuk menunjukkan harta kekayaan yang dipakai suami istri secara bersama atau secara perorangan yang berasal dari pemberian orang lain ⁹.

2. Pewaris

adalah orang yang telah meninggal dunia dan meninggalkan sesuatu yang dapat beralih kepada keluarganya yang masih hidup, baik keluarga melalui hubungan kekerabatan, perkawinan maupun keluarga melalui persekutuan hidup dalam rumah tangga ¹⁰. Istilah ini dipakai untuk menunjukkan orang yang meneruskan harta peninggalan ketika hidupnya kepada waris atau orang yang setelah wafat meninggalkan harta peninggalan yang diteruskan

⁷ Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Waris di Indonesia*, (Jakarta : Sinar Grafika, 2008), hlm. 1

⁸ Hilman Hadi Kusuma, *Op.Cit.*, hlm. 12.

⁹ *Ibid.*,

¹⁰ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 2.

atau dibagikan kepada waris. Tegasnya, pewaris adalah empunya harta peninggalan harta kekayaan atau empunya harta warisan¹¹. Adapun yang tergolong sebagai pewaris adalah ;

- a. Orang tua ; bila pewaris itu ayah ataupun ibu meninggal dan meninggalkan harta, maka ia disebut pewaris.
- b. Saudara yang belum berkeluarga ; saudara yang belum berkeluarga atau sudah berkeluarga tetapi tidak mempunyai keturunan dan meninggalkan harta warisan.
- c. Suami atau istri ; bila pasangan ini, suami atau istri meninggal dunia dan keduanya meninggalkan harta¹².

3. Pewarisan

Yaitu menyatakan perbuatan meneruskan harta kekayaan yang akan ditinggalkan pewaris atau perbuatan melakukan pembagian harta warisan kepada warisnya. Jadi, ketika pewaris masih hidup pewarisan berarti penerusan atau penunjukan, setelah pewaris wafat, pewarisan berarti pembagian harta warisan¹³.

4. Ahli Waris yaitu:

Orang yang berhak atas warisan yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal¹⁴. Ahli waris juga dikatakan orang yang berhak mewarisi harta peninggalan pewaris, yakni ;

- a. Anak ; ahli waris dari orang tua kandungnya
- b. Ayah atau ibu ; orang yang melahirkan seseorang atau beberapa orang berdasarkan perkawinan yang sah, sehingga ia menjadi ahli waris anaknya bila anak meninggal dunia.
- c. Saudara ; orang yang seayah seibu (sekandung), seayah dan atau seibu. Saudara menjadi ahli waris dari saudaranya bila ia meninggal serta meninggalkan harta warisan, tetapi tidak mempunyai anak dan orang tua yang menjadi ahli warisnya.

¹¹ Hilman Hadi Kusuma, *Op.Cit.*, hlm. 13.

¹² Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 2,3.

¹³ *Ibid.*,

¹⁴ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta : Prenada Media, 2004), hlm. 211.

- d. Ahli waris pengganti (pasambei) ; seseorang yang menggantikan kedudukan orang tuanya menjadi ahli waris karena ia lebih dahulu meninggal dari pewarisnya, sehingga kedudukannya sebagai ahli waris digantikan oleh turunannya.
- e. Suami dan atau istri ; orang yang mempunyai ikatan perkawinan yang sah, yang kemudian salah seorang di antara keduanya meninggal, sehingga yang hidup di sebut ahli waris¹⁵.

Dalam hukum waris adat di Indonesia terdapat 5 asas yang dijadikan sebagai dasar pemikiran, yaitu :

1. Asas Ketuhanan dan Pengendalian Diri ; asas ini memberikan panutan terhadap para ahli waris bahwa rezeki yang berbentuk harta kekayaan yang bisa dikuasai dan dimiliki adalah merupakan pemberian dan keridhaan Sang Kuasa. Maka untuk merelisasikan keridhoan ini, bila seseorang ada yang wafat, hendaknya para ahli waris menyadari dan menggunakan hukum untuk membagi harta warisan yang ditinggalkan dengan tidak saling berselisih, sehingga tidak memberatkan pewaris dalam perjalanan menghadapNya. Adapun yang perlu dipedomani di sini, terbagi atau tidak harta warisan tersebut bukan menjadi tujuan yang utama, tetapi yang lebih penting dari itu semua adalah kerukunan di antara para ahli waris dan keturunannya¹⁶.
2. Asas Kesamaan dan Kebersamaan Hak ; dalam menerima warisan, antara ahli waris yang satu dengan yang lain mempunyai kedudukan yang sama, seimbang antara hak yang diterima dengan kewajiban tanggung jawab yang diemban. Artinya kalkulasi penghitungan yang seimbang tidaklah dalam kategori sama rata tetapi seimbang berdasarkan hak serta tanggung jawab dari masing-masing ahli waris tersebut.
3. Asas Kerukunan dan Kekeluargaan ; antara ahli waris saling menjaga dan mempertahankan hubungan kekerabatan yang tentram dan damai,

¹⁵ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 6-8.

¹⁶ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm.9.

dalam rasa menikmati ataupun memanfaatkannya baik harta warisan yang tidak terbagi maupun harta warisan yang terbagi .

4. Asas Musyawarah dan Mufakat ; pembagian harta warisan melalui suatu musyawarah antara ahli waris yang biasanya di pimpin oleh ahli waris yang dituakan, kesepakatan dalam pembagian harta warisan ini bersifat tulus ikhlas yang direalisasikan melaui ucapan yang baik dari hati nurani masing-masing ahli waris.
5. Asas Keadilan ; adil sesuai dengan status, kedudukan dan jasa sehingga keluarga pewaris mendapat harta warisan, baik bagian sebagai ahli waris maupun bagian sebagai bukan ahli waris¹⁷.

Tolok ukur dalam proses pewarisan, supaya penerusan atau pembagian harta warisan dapat berjalan dengan rukun dan damai serta tidak menimbulkan silang sengketa di antara para ahli waris atas harta peninggalan yang ditinggalkan oleh pewaris¹⁸.

Asas-asas tersebut kebanyakan akan nampak dalam masalah pewarisan dan penyelesaian harta warisan, tetapi tidaaklah bahwa asas-asas itu hanya milik hukum warisa adat, iapun merupakan asas-asas yang terdapat dan juga berpengaruh dalam bidang hukum adat lain, seperti dalam hukum ketatanegaraan adat, hukum perkawinan adat, hukum perjanjian adat dan hukum pidana adat¹⁹.

B. Sistem Kewarisan dalam Hukum Adat.

Sebagaimana telah diketahui bahwa hukum waris adalah salah satu bagian dari sistem kekeluargaan yang ada di Indonesia, oleh karenanya hukum waris adat berpangkal dari bentuk masyarakat dan sifat kekeluargaan yang terdapat di Indonesia menurut sistem keturunan, dan setiap sistem keturunan yang ada mempunyai kekhususan dalam hukum waris yang satu dengan yang lain berbeda-beda, yaitu :

1. Sistem matrilineal ;

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Bandingkan uraian Hilman Hadi Kusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung : PT. Citra Aditya Bakti, 2003), hlm. 24.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 21.

Suatu sistem kekeluargaan yang menarik garis keturunan dari pihak ibu lurus ke atas. Sistem matrilineal ini mempunyai perkawinan adat semendo dan bila terjadi suatu perkawinan seorang pria dan seorang wanita, maka pria sebagai suami melepaskan kewargaan adatnya dan memasuki kewargaan adat istrinya. Apabila ini dilihat dari sudut kekerabatan istri, maka hak dan kedudukan suami lebih rendah dari hak dan kedudukan istrinya²⁰. Dalam sistem ini, pihak laki-laki tidak menjadi pewaris untuk anak-anaknya, anak-anaknya menjadi ahli waris dari garis ibu karena anak-anak tersebut merupakan bagian dari keluarga ibunya²¹. Dengan sistem ini, maka semua anak-anak hanya menjadi ahli waris dari ibunya sendiri, baik dari harta pusaka tinggi (harta turun-temurun dari beberapa generasi) maupun harta pusaka rendah (harta yang turun dari satu generasi).²² Status suami dalam sistem perkawinan matrilineal tersebut mempunyai kedudukan sebagai pembantu istrinya dalam menegakkan rumah tangga dan mempertahankan serta meneruskan keturunan istrinya. Istri memegang rentang kendali dalam urusan rumah tangga, keluarga dan kerabatnya. Apabila istri sebagai anak tertua, maka ia bertugas menunggu harta peninggalan orang tuanya yang tidak terbagi. Dalam hal ini suami hanya ikut serta mengurus dan menikmati saja harta tersebut tanpa hak penguasaan dan kepemilikan. Namun demikian, bila harta itu merupakan harta bersama dalam perkawinan dan harta bawaan suami atau harta yang diperoleh suami sebelum perkawinan, maka suami menguasai harta bawaannya bila terjadi perceraian dengan istrinya²³. Di dalam pewarisan kedudukan wanita lebih menonjol pengaruhnya daripada pria²⁴. Menguraikan sistem hukum adat waris dalam suatu masyarakat tertentu, kiranya tidak dapat terlepas dari sistem kekeluargaan yang terdapat dalam masyarakat yang bersangkutan. Demikian pula halnya dengan sistem hukum adat waris dalam masyarakat

²⁰ Zainiddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 26.

²¹ Eman Suparman, *Hukum Waris Indonesia*, (Bandung: Refika Aditama, 2005), hlm. 41.

²² *Ibid.*, hlm. 52.

²³ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, hlm. 221.

²⁴ Hilman Hadi Kusuma, *Op.Cit.*, hlm. 23.

matrilineal Minangkabau, ini berkaitan erat dengan sistem kekeluargaan yang menarik garis keturunan dari pihak ibu.

Hukum waris menurut hukum adat Minangkabau senantiasa merupakan masalah yang aktual dalam berbagai pembahasan. Hal itu mungkin disebabkan karena kekhasan dan keunikannya biladibandingkan dengan sistem hukum adat waris dari daerah-daerah lain di Indonesia ini. Seperti telah dikemukakan, bahwa system kekeluargaan di Minangkabau adalah sistem menarik garis keturunan dari pihak ibu yang dihitung menurut garis ibu, yakni saudara laki-laki dan saudara perempuan, nenek beserta saudara-saudaranya, baik laki-laki maupun perempuan.

Dengan sistem tersebut, maka semua anak-anak hanya dapat menjadi ahli waris dari ibunya sendiri, baik untuk *harta pusaka tinggi* yaitu harta yang turun temurun dari beberapa generasi, maupun *harta pusaka rendah* yaitu harta yang turun dari satu generasi. Misalnya harta pencaharian yang diperoleh dengan melalui pembelian atau *taruko*, akan jatuh kepada jurainya sebagai *harta pusaka rendah* jika pemilik harta pencaharian itu meninggal dunia.

Jika yang meninggal dunia itu seorang laki-laki, maka anak-anaknya serta jandanya tidak menjadi ahli waris untuk harta pusaka tinggi, sedang yang menjadi ahli warisnya adalah seluruh kemenakannya. Masyarakat Minangkabau menurut adatnya melaksanakan hukum waris kemenakan, sedangkan agama yang dipeluk oleh masyarakat memiliki pula hukum waris melalui anak pada umum yaitu *faraidh*. Akan tetapi hukum waris kemenakan di Minangkabau tidak melanggar hukum *faraidh* sebab di dalam masyarakat Minangkabau tidak terdapat *gezin* dalam satu kesatuan unit yang terdiri atas ayah, ibu, dan anak-anak, melainkan hanya dikenal kaum yaitu kesatuan unit yang lebih besar dari *gezin*. Di daerah Minangkabau pada umumnya sebagian besar masyarakat masih berkaum, berkeluarga, berkampung, dan bersuku. Sedangkan *gezin*, famili itu relatif sedikit sebab meskipun ada *gezin*, si ayah tetap menjadi anggota kaumnya.

Demikian pula si ibu masih tetap menjadi anggota keluarganya, sehingga dalam masyarakat Minangkabau kita tidak dapat menemukan anak yatim-piatu atau juga orang jompo yang tidak punya usaha atau pencaharian sebab sistem kekeluargaan itulah yang membentuk demikian.

Dasar hukum waris kemenakan di Minangkabau bermula dari pepatah adat Minangkabau, yaitu pusaka itu dari nenek turun ke mamak, dari mamak turun ke kemenakan. Pusaka yang turun itu bisa mengenai gelar pusaka ataupun mengenai harta pusaka, misalnya gelar Datuk Sati. Apabila ia meninggal dunia, gelar tersebut akan turun kepada kemenakannya, yaitu anak dari saudara perempuan dan tidak sah jika gelar itu dipakai oleh anaknya sendiri. Harta kaum dalam masyarakat Minangkabau yang akan diwariskan kepada ahli warisnya yang berhak terdiri atas :

a. Harta pusaka tinggi

Yaitu harta yang turun-temurun dari beberapa generasi, baik yang berupa *tembilang basi* yakni harta tua yang diwarisi turun temurun dari mamak kepada kemenakan, maupun *tembilang perak*, yakni harta yang diperoleh dari hasil harta tua, kedua jenis harta pusaka tinggi ini menurut hukum adat akan jatuh kepada kemenakan dan tidak boleh diwariskan kepada anak.

b. Harta pusaka rendah

Yaitu harta yang turun dari satu generasi.

c. Harta Pencaharian

Yaitu harta yang diperoleh dengan melalui pembelian atau *taruko*. Harta pencaharian ini bila pemiliknya meninggal dunia akan jatuh kepada *jurainya* sebagai *harta pusaka rendah*. Untuk harta pencaharian ini sejak tahun 1952 ninik-mamak dan alim ulama telah sepakat agar harta warisan ini diwariskan kepada anaknya. Perihal ini masih ada pendapat lain, yaitu bahwa harta pencaharian harus diwariskan paling banyak (sepertiga) dari harta pencaharian untuk kemenakan²⁵.

²⁵ H. Mansur Dt. Nagari Basa, *Hukum Waris Tanah dan Peradilan Agama, Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*. (Padang: Sri Dharma, 1968), hlm.137.

d. Harta Suarang

Sebutan untuk *harta suarang* ini ada beberapa, di antaranya : *Harta Pasuarangan*, *Harta Basarikatan*, *Harta Kaduo-duo*, atau *Harta Salamo Baturutan*, yaitu seluruh harta benda yang diperoleh secara bersama-sama oleh suami-isteri selama masa perkawinan. Tidak termasuk ke dalam harta suarang ini, yakni harta bawaan suami atau harta tepatan isteri yang telah ada sebelum perkawinan berlangsung, dengan demikian jelaslah bahwa harta pencaharian berbeda dengan *harta suarang*.

Sebagaimana diketahui, bahwa “kaum” dalam masyarakat Minangkabau merupakan persekutuan hukum adat yang mempunyai daerah tertentu yang dinamakan “*tanah ulayat*”. Kaum serta anggota kaum diwakili ke luar oleh seorang “*mamak kepala waris*”. Anggota kaum yang menjadi *mamak kepala waris* lazimnya adalah saudara laki-laki yang tertua dari ibu, *mamak kepala waris* harus yang cerdas dan pintar. Akan tetapi kekuasaan tertinggi di dalam kaum terletak pada rapat kaum, bukan pada *mamak kepala waris*. Anggota kaum terdiri atas kemenakan dan kemenakan ini adalah ahli waris. Menurut hukum adat Minangkabau ahli waris dapat dibedakan antara:

a. Waris bertali darah

Yaitu ahli waris kandung atau ahli waris sedarah yang terdiri atas *waris satampok* (waris setampuk), *waris sejengkal* (waris sejengkal), dan *waris saheto* (waris sehasta). Masingmasing ahli waris yang termasuk waris bertali darah ini mewaris secara bergiliran. Artinya, selama waris bertali darah setampuk masih ada, maka waris bertali darah sejengkal belum berhak mewaris. Demikian pula ahli waris seterusnya selama waris sejengkal masih ada, maka waris sehasta belum berhak mewaris.

b. Waris bertali adat

Yaitu waris yang sesama ibu asalnya yang berhak memperoleh hak warisnya bila tidak ada sama sekali waris bertali darah. Setiap nagari di Minangkabau mempunyai nama dan pengertian tersendiri untuk waris bertali adat, sehingga waris bertali adat ini dibedakan sebagai berikut :

- (1) menurut caranya menjadi waris: *waris batali ameh, waris batali suto, waris batali budi, waris tambilang basi, waris tembilang perak.*
- (2) menurut jauh dekatnya terdiri atas: *waris di bawah daguek, waris didado, waris di bawah pusat, waris di bawah lutut.*
- (3) menurut datangnya, yaitu : waris orang datang, waris air tawar, *waris mahindu.*

Sedangkan hak mewaris dari masing-masing ahli waris yang disebutkan di atas satu sama lain berbeda-beda tergantung pada jenis harta peninggalan yang akan ia warisi dan hak mewarisinya diatur menurut urutan prioritasnya.

2. Sistem patrilineal :

Sistem kekeluargaan berdasarkan pertalian keturunan melalui kebabakan yang menarik garis keturunannya dari pihak laki-laki terus ke atas.²⁶ Hanya anak laki-laki yang yang menjadi ahli waris karena akan perempuan di luar dari golongan patrilinealnya semula, sesudah mereka itu kawin²⁷. Sistem kekeluargaan patrilineal berlaku adat perkawinan dengan pembayaran jujur, di mana sesudah terjadi perkawinan antara seorang pria dan seorang wanita, maka istri melepaskan kewargaan adat dari kerabat ayahnya dan masuk kewargaan adat suaminya. Oleh karena itu kedudukan suami lebih tinggi dari hak dan kedudukan istrinya²⁸.

Kenyataan bahwa anak laki-laki yang menjadi ahli waris dalam sistem ini antara lain ;

- a. Silsilah keluarga didasarkan pada anak laki-laki, anak perempuan tidak dapat melanjutkan silsilah (keturunan keluarga).
- b. Dalam rumah tangga, istri bukan kepala keluarga, anak-anak nama keluarga (marga) ayah, istri digolongkan ke dalam keluarga (marga) suaminya.
- c. Dalam adat, wanita tidak dapat mewakili orang tua (ayahnya) karena ia masuk dalam keluarga suaminya.

²⁶ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 25.

²⁷ Eman Suparman, *Op.Cit.*, hlm. 44.

²⁸ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 25.

- d. Dalam adat, laki-laki dianggap anggota keluarga sebagai orang tua.
- e. Apabila terjadi perceraian, maka pemeliharaan anak menjadi tanggung jawab ayahnya. Anak laki-laki kelak merupakan ahli waris dari ayahnya baik dalam adat maupun harta benda²⁹. Kedudukan pria lebih menonjol pengaruhnya dari kedudukan wanita didalam pewarisan³⁰.

Dalam masyarakat tertib patrilineal seperti halnya dalam masyarakat Batak Karo, hanya anak laki-laki yang menjadi ahli waris, karena anak perempuan di luar dari golongan patrilinealnya semula, sesudah mereka itu kawin”.³¹ Selanjutnya secara terperinci perihal hukum adat waris patrilineal dalam masyarakat Batak Karo ini, diuraikan oleh *Djaja S. Meliala dan Aswin Peranginangin*, dalam bukunya *Hukum Perdata Adat Karo dalam rangka Pembentukan Hukum Nasional*.

Terdapat beberapa alasan atau argumentasi yang melandasi sistem hukum adat waris masyarakat patrilineal, sehingga keturunan laki-laki saja yang berhak mewarisi harta peninggalan pewaris yang meninggal dunia, sedangkan anak perempuan sama sekali tidak mewaris. Hal ini didasarkan pada anggapan kuno yang memandang rendah kedudukan wanita dalam masyarakat Karo khususnya, dan dalam masyarakat Batak pada umumnya³². Titik tolak anggapan tersebut, yaitu :

- a. Emas kawin (*tukur*), yang membuktikan bahwa perempuan dijual;
- b. Adat lakoman (*levirat*) yang membuktikan bahwa perempuan diwarisi oleh saudara dari suaminya yang telah meninggal;
- c. Perempuan tidak mendapat warisan;
- d. perkataan *naki-naki* menunjukkan bahwa perempuan adalah makhluk tipuan, dan lain-lain.

²⁹ *Ibid.*, hal. 46.

³⁰ Hilman Hadi Kusuma, *Op.Cit.*, hlm. 23.

³¹ Djaja S. Meliala & Aswin Peranginangin, *Hukum Perdata Adat Karo dalam Rangka Pembentukan Hukum Nasional*(Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 54.

³² *Ibid.*, hlm. 65.

Akan tetapi ternyata pendapat yang dikemukakan di atas hanya menunjukkan ketidaktahuan dan sama sekali dangkal sebab terbukti dalam cerita dan dalam kesusasteraan klasik Karo kaum wanita tidak kalah peranannya dibandingkan dengan kaum laki-laki³³. Meskipun demikian, kenyataan bahwa anak laki-laki merupakan ahli waris pada masyarakat Karo, dipengaruhi pula oleh beberapa faktor sebagai berikut:

- a. Silsilah keluarga didasarkan pada anak laki-laki, anak perempuan tidak dapat melanjutkan silsilah (keturunan keluarga).
- b. Dalam rumah-tangga, isteri bukan kepala keluarga. Anak-anak memakai nama keluarga (*marga*) ayah. Istri digolongkan ke dalam keluarga (*marga*) suaminya.
- c. Dalam adat, wanita tidak dapat mewakili orang tua (ayahnya) sebab ia masuk anggota keluarga suaminya.
- d. Dalam adat, *kalimbubu* (laki-laki) dianggap anggota keluarga sebagai orang tua (ibu).
- e. Apabila terjadi perceraian, suami-isteri, maka pemeliharaan anak-anak menjadi tanggung jawab ayahnya. Anak laki-laki kelak merupakan ahli waris dari ayahnya baik dalam adat maupun hartabenda.
- f. Di dalam masyarakat Karo, seperti juga masyarakat yang memiliki sistem kekerabatan yang sama, apabila anak perempuan sudah menikah, ia dianggap tergolong kelompok suaminya.

Dalam masyarakat Karo, anak perempuan yang sudah kawin menjadi golongan anak *beru*, seperti halnya dengan suaminya dan saudara-saudaranya yang semarga. Sehubungan dengan itu, hanya anak laki-laki yang akan menerima warisan dari orang tuanya dan di sini menunjukkan, bahwa kaum wanita Karo mempunyai harga diri yang cukup besar serta mempunyai sifat mampu berdiri sendiri yang mengagumkan. Meskipun demikian tidak berarti bahwa hak-hak kaum wanita pada masyarakat yang mempunyai sistem

³³ *Ibid.*, hlm. 66.

patrilineal menjadi tertekan sebab menurut cerita kuno masyarakat Karo, sudah sangat banyak peranan yang dimainkan oleh kaum wanita Karo di segala bidang sejak dulu. Oleh karena itu, tidaklah beralasan jika memandang kaum wanita dalam masyarakat yang bersistem patrilineal secara apriori lebih rendah daripada masyarakat lain yang bersistem matrilineal dan bilateral.

Peranan kaum wanita Karo sejak dahulu sudah dapat terlihat di dalam masyarakat baik dalam lapangan keagamaan, lapangan ekonomi, pertanian, perdagangan, dan juga banyak wanita Karo yang dengan gagah berani telah menunjukkan jiwa kepahlawanannya.

Demikian pula dalam hal perundingan-perundingan adat, sering sekali suara seorang perempuan justru menentukan, atau paling tidak sangat mempengaruhi keputusan, baik dalam hal perkara perdata maupun dalam perkara pidana. Akan tetapi walau bagaimana pun masalah tinggi rendahnya kedudukan seorang wanita dalam pergaulan di masyarakat, dapatlah kiranya dilihat dari peranan yang dipegangnya di dalam masyarakat. Selain itu sistem sosial suatu masyarakat juga sangat menentukan sejauhmana wanita diberi kesempatan untuk melaksanakan peranannya.

Berkaitan dengan hal di atas, maka dalam mempelajari hukum adat waris patrilineal di Tanah Karo, hendaknya masalah status hak dan kewajiban seorang wanita jangan ditinjau terlepas dari masyarakat, adat istiadat, dan norma-norma yang berlaku di dalam sistem sosialnya.

Dalam sistem hukum adat waris di Tanah Karo, pewaris adalah seorang yang meninggal dunia dengan meninggalkan sejumlah harta kekayaan, baik harta itu diperoleh selama dalam perkawinan maupun harta pusaka, karena di dalam hukum adat perkawinan suku Karo yang memakai marga itu berlaku keturunan patrilineal maka orang tua merupakan pewaris bagi anak-anaknya yang laki-laki dan hanya anak laki-laki yang merupakan ahli waris dari orang tuannya. Akan tetapi anak laki-laki tidak dapat membantah pemberian kepada anak perempuan, demikian juga sebaliknya. Hal tersebut didasarkan pada prinsip bahwa orang tua (pewaris) bebas menentukan untuk membagikan

harta benda kepada anak-anaknya berdasarkan kebijaksanaan orang tua yang tidak membedakan kasih sayangnya kepada anak-anaknya.

Ahli waris atau para ahli waris dalam sistem hukum adat waris di tanah patrilineal, terdiri atas :

a. Anak laki-laki

Yaitu semua anak laki-laki yang sah yang berhak mewarisi seluruh harta kekayaan, baik harta pencaharian maupun harta pusaka. Jumlah harta kekayaan pewaris dibagi sama di antara para ahli waris. Misalnya pewaris mempunyai tiga orang anak laki-laki, maka masing-masing anak laki-laki akan mendapat bagian dari seluruh harta kekayaan termasuk harta pusaka. Apabila pewaris tidak mempunyai anak laki-laki, yang ada hanya anak perempuan dan isteri, maka harta pusaka tetap dapat dipakai, baik oleh anak-anak perempuan maupun oleh isteri seumur hidupnya, setelah itu harta pusaka kembali kepada asalnya atau kembali kepada *pengulihen*.

b. Anak angkat

Dalam masyarakat Karo, anak angkat merupakan ahli waris yang kedudukannya sama seperti halnya anak sah, namun anak angkat ini hanya menjadi ahli waris terhadap harta pencaharian/harta bersama orang tua angkatnya. Sedangkan untuk harta pusaka, anak angkat tidak berhak.

c. Ayah dan Ibu serta saudara-saudara sekandung si pewaris.

Apabila anak laki-laki yang sah maupun anak angkat tidak ada, maka yang menjadi ahli waris adalah ayah dan ibu serta saudara-saudara kandung si pewaris yang mewaris bersama-sama.

d. Keluarga terdekat dalam derajat yang tidak tertentu.

Apabila anak laki-laki yang sah, anak angkat, maupun saudara-saudara sekandung pewaris dan ayah-ibu pewaris tidak ada, maka yang tampil sebagai ahli waris adalah keluarga terdekat dalam derajat yang tidak tertentu.

e. Persekutuan adat

Apabila para ahli waris yang disebutkan di atas sama sekalitidak ada, maka harta warisan jatuh kepada persekutuan adat. Ketentuan hukum adat waris

di Tanah Karo menentukan, bahwa hanya keturunan laki-laki yang berhak untuk mewarisi harta pusaka. Yang dimaksud dengan harta pusaka atau barang adat yaitu barang-barang adat yang tidak bergerak dan juga hewan atau pakaian-pakaian yang harganya mahal. Barang adat atau harta pusaka ini adalah barang kepunyaan marga atau berhubungan dengan kuasa kesain, yaitu bagian dari kampung secara fisik³⁴. Barang-barang adat meliputi: tanah kering (ladang), hutan, dan kebun milik kesain. Rumah atau *jabu* mempunyai potongan rumah adat, *jambur* atau *sapo* tempat menyimpan padi dari beberapa keluarga dan juga bahan-bahan untuk pembangunan, seperti ijuk, bambu, kayu, dan sebagainya yang dihasilkan hutan marga atau kesain.

3. Sistem Parental/Bilateral :

Dalam sistem ini menarik garis keturunan kedua belah pihak orang tua, yaitu baik dari garis bapak maupun dari garis ibu.³⁵ Sistem kekeluargaan perental/bilateral ini mempunyai sistem perkawinan yang tidak mengenal pembayaran jujur dan perkawinan semendo. Selain itu, bila terjadi suatu perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita, mereka bebas memilih untuk menetap di tempat suami atau istri atau memilih untuk membangun kehidupan baru yang lepas dari pengaruh orang tua masing-masing. Kehidupan suami istri yang disebutkan di atas, suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai ibu rumah tangga, dan harta yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan di sebut harta perkawinan, serta harta bawaan masing-masing pihak sepanjang tidak dikuasai oleh masing-masing atau keduanya (suami istri) berhak untuk melakukan perbuatan hukum, baik bersama-sama maupun sendiri-sendiri, baik di luar maupun di dalam pengadilan, bukanlah berarti bahwa suami dan istri bebas sama sekali dari tanggung jawab untuk mengurus anggota keluarga dan orang tua kedua belah pihak sepanjang hal itu mampu dilakukannya³⁶.

³⁴ Soerjono Soekanto, *Kamus Hukum Adat* (Bandung : Alumni, 1978), hlm. 121.

³⁵ Eman Suparman, *Op.Cit.*, hlm. 59.

³⁶ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 27.

Berbeda dengan dua sistem kekeluargaan sebelumnya, sistem matrilineal dan sistem patrilineal, sistem kekeluargaan parental/bilateral ini memiliki ciri khas tersendiri pula, yaitu bahwa yang merupakan ahli waris adalah anak laki-laki maupun anak perempuan. Mereka mempunyai hak yang sama atas harta peninggalan orang tua mereka sehingga dalam proses pengalihan/pengoperan sejumlah harta kekayaan pewaris kepada ahli waris, anak laki-laki dan anak perempuan mempunyai hak untuk diperlakukan sama.³⁷

Antara sistem keturunan yang satu dan yang lain dikarenakan hubungan perkawinan dapat berlaku bentuk campuran atau berganti-ganti di antara sistem patrilineal dan matrilineal . Dengan catatan bahwa didalam perkembangannya di Indonesia sekarang nampak bertambah besarnya pengaruh kekuasaan bapak ibu (parental) dan bertambah surutnya pengaruh kekuasaan kerabat dalam hal yang menyangkut kebendaan dan pewarisan. Namun demikian di sana sini terutama di kalangan masyarakat di pedesaan masih banyak yang masih bertahan pada sistem keturunan dan kekerabatan adatnya yang lama, sehingga benarlah apa yang diungkapkan oleh Hazairin bahwa : hukum waris adat mempunyai corak tersendiri dari alam pikiran masyarakat tradisional dengan bentuk kekerabatan yang sistem keturunannya patrilineal, matrilineal dan parental/bilateral³⁸.

Adapun ahli waris dalam hukum adat waris parental adalah :

1. Sedarah dan Tidak Sedarah

Ahli waris adalah ahli waris sedarah dan yang tidak sedarah. Ahli waris yang sedarah terdiri atas anak kandung, orang tua, saudara, dan cucu. Ahli waris yang tidak sedarah, yaitu anak angkat, janda/duda. Di daerah Cianjur, seorang anak angkat adalah ahli waris, apabila pengangkatannya disahkan oleh pengadilan negeri. Jenjang atau urutan ahli waris adalah: *pertama*, anak/anakanak. *kedua*, orang tua apabila tidak ada anak, dan *ketiga*, saudara/saudara kalau tidak ada orang tua. Akan tetapi dari penelitian

³⁷ Eman Suparma, *Op.Cit.*, hlm. 60.

³⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-quran*, (Jakarta : Tinta Mas, 1990), hlm.9.

setempat tidak diperoleh keterangan apakah adanya satu kelompok ahli waris akan menutup hak ahli waris yang lain.

2. Kepunahan atau nunggul pinang

Ada kemungkinan seorang pewaris tidak mempunyai ahli waris (*punah*) atau lazim disebut *nunggul pinang*. Menurut ketentuan yang berlaku di daerah Kabupaten Bandung, Banjar, Ciamis, Kawali, Cikoneng, Karawang Wetan, Indramayu, Pandeglang, apabila terjadi *nunggul pinang*, barang atau harta peninggalan akan diserahkan kepada desa. Selanjutnya desalah yang akan menentukan pemanfaatan atau pembagian harta kekayaan tersebut. Di Pandeglang kalau pewaris mati punah, harta warisan jatuh kepada desa atau mungkin juga pada baitulmaal, masjid atau wakaf. Di daerah kabupaten Cianjur, kekayaan seorang yang meninggal tanpa ahli waris, selain diserahkan kepada desa, mungkin diserahkan kepada baitulmaal atau kepada orang tidak mampu.

Di kecamatan Kawali, selain diserahkan ke desa dapat juga diserahkan kepada yayasan sosial. Pengadilan Negeri Indramayu yang dikukuhkan oleh Pengadilan Tinggi Jawa Barat di Bandung, memutuskan Apabila seseorang tidak mempunyai anak kandung, maka keponakan-keponakannya berhak mewarisi harta peninggalannya yang merupakan barang asal atau barang yang diperolehnya sebagai warisan orang tuanya³⁹.

Harta warisan menurut sistem parental, yaitu sejumlah harta kekayaan yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal dunia yang terdiri atas :

- a. Harta asal adalah kekayaan yang dimiliki oleh seseorang yang diperoleh sebelum maupun selama perkawinan dengan cara pewarisan, hibah, hadiah, turun-temurun.
- b. Harta asal dikenal dengan berbagai sebutan. yaitu: *harta babawa* (Leuwiliang, Jasinga, Cianjur, Bekasi), *barang sampakan* (Cianjur, Bandung, Leuwiliang, Cisarua, Depok, Cileungsi, Citeureup, Banjar,

³⁹ *Yurisprudensi Jawa Barat (1969-1972) Buku I-Hukum Perdata, LPHKFH-UNPAD; Bandung, 1974, hlm. 36,37.*

Ciamis, Saruni Kecamatan Pandeglang), *harta bawaan* (Ratu Jaya, Pondok Terong, Bandung, Karawang Wetan), *warisan* (Cianjur, kecamatan Teluk Jambe, Karawang), *barang pokok* (kecamatan Telagasari, Batujaya, Cilamaya, kecamatan Karawang Kabupaten Karawang), *babawaan* (Pelawad kecamatan Karawang), *raja kaya, tuturunan* (kecamatan Teluk Jambe Karawang), *harta sulur* (Saruni, Pandeglang, Kebayan, Pagerbatu, Raraton, Cilaja kecamatan Pandeglang), *harta pusaka/harta tuturunan* (Cianjur, Wanagiri, Pasireurih kecamatan Saketi Pandeglang, kecamatan Menes, kecamatan Pagelaran, kecamatan Labuan, kabupaten Pandeglang). Harta asal dapat berubah wujud (misalnya dari sebidang tanah menjadi rumah). Perubahan wujud ini tidak menghilangkan harta asal, apabila sebidang tanah sebagai harta asal dijual dan kemudian dibeli rumah. Rumah yang dibeli dari uang hasil penjualan harta asal akan tetap sebagai harta asal, yaitu rumah.

c. Harta bersama

Harta bersama, atau *gono-gini* (Leuwiliang, Depok, Banjar, Cikoneng, Pandeglang), *kaya reujeung* (Cisarua, Leuwiliang Bandung, kecamatan Pandeglang), Cijakan, Kadupandak (kecamatan Bojong, Pandeglang), Wanagiri (kecamatan Saketi, Pandeglang, Menes, kecamatan Labuan-Pandeglang), *tepung kaya* (Cileungsi kecamatan Teluk Jambe-Karawang, Pandeglang), *campur kaya* (Bandung, Cianjur, Pandeglang), *raja kaya* (Bandung), *sekaya (pekaya)*, *paoman* (Lemahabang, Lohbener, Kepandean, Karanganyar Kecamatan Indramayu, Larangan, Legok, Sindangkerta kecamatan Lohbener, Cilamaya, Muara, Tegalwaru - Karawang), *bareng sakaya* (kecamatan Kertasemaya, kecamatan Jatibarang, kecamatan Juntinyuat Indramayu), *saguna sakaya*, (Telukbuyung, Batujaya Karawang) *bareng molah*: Singaraja (kecamatan Indramayu), *barang kakayaan* (kecamatan Juntinyuat Indramayu). Di kecamatan Teluk Jambe (kabupaten Karawang) terdapat istilah *tumpang kaya* untuk harta bersama ini. Istilah tumpang kaya ini

terdapat dalam bentuk perkawinan nyalindung ka gelung dan manggih kaya.

C. Definisi, Dasar dan Asas Waris Islam

Allah menciptakan manusia sebagai khalifah di atas bumi, hal ini dinyatakanNya berulang-ulang dalam Al-quran. Ide penciptaan manusia dikemukakan Allah di hadapan para malaikat yang ditanggapi dengan kekhawatiran malaikat akan terjadinya kerusakan dan pertumpahan darah di muka bumi⁴⁰. Namun untuk mengantisipasi persolan di atas Allah menetapkan suatu aturan bagi kehidupan manusia yang tertuang dalam bentuk titah dan kehendak Allah tentang tindaak tanduk atau perbuatan yang boleh dan tidak boleh dilakukan oleh manusia dalam kehidupannya, aturan tersebut secara sederhana di sebut syariah yang disebut dengan hukum Islam⁴¹.

Segi kehidupan manusia yang diatur Allah tersebut dapat dikelompokkan kedalam 2 kelompok, yaitu : *pertama*, hal-hal yang berkaitan dengan hubungan lahir manusi dengan Allah penciptanya, aturan ini di sebut dengan hukum ibadah, tujuannya untuk menjaga hubungan antara allah dengan hambaNya. *kedua*, berhubungan antar manusia dan alam sekitarnya, di sebut dengan hukum muamalah, dengan tujuan untuk menjaga hubungan antara manusia dan alamnya. Kedua hubungan ini harus tetap terjaga dan terpelihara agar manusia terlepas dari kehinaan, kemiskinan dan kemarahan Allah (Ali-imran: 112)⁴².

Di antara aturan yang mengatur hubungan sesama manusia antara lain tentang warisan, yaitu : aturan yang mengatur pengalihan harta dari seseorang yang meninggal dunia kepada ahli warisnya, hal ini berarti menentukan siapa saja yang menjadi ahli waris, porsi masing-masing ahli waris, menentukan harta peninggalan dan harta warisan bagi orang yang meninggal dimaksud⁴³.

Hukum kewarisan Islam juga dapat diartikan dengan seperangkat peraturan tertulis berdasarkan Allah dan Sunnah Nabi mengenai hal ikhwal

⁴⁰ Lihat penjelasannya dalam Al-Quran dalam surah Al-Baqarah ayat 30.

⁴¹ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, hlm. 1.

⁴² *Ibid.*, hlm.3.

⁴³ Zainuddin Ali. *Op.Cit.*, hlm. 33.

peralihan harta atau berujud harta dari yang telah mati kepada yang masih hidup, yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua orang yang beragama Islam⁴⁴.

Adapun dasar hukum waris Islam adalah Al-quran dan Hadits nabi SAW, pendapat para sahabat dan pendapat para ahli hukum Islam. Dasar hukum yang berasal dari Al-quran dan Hadits antara lain :

1. An-Nisa : 7, tentang aturan hukum waris Islam dan pengalihan hak atas harta . Dalam ayat ini mengandung beberapa garis hukum kewarisan Islam : a. Bagi anak laki-laki ada pembagian harta warisan dan harta peninggalan ibu bapaknya, b. Bagi keluarga dekat laki-laki ada pembagian harta warisan dari harta peninggalan keluarga dekatnya, baik laki-laki maupun perempuan, c. Bagi anak perempuan ada pembagian harta warisan dari harta peninggalan ibu bapaknya, d. Bagi keluarga dekat perempuan ada pembagian harta warisan dari harta peninggalan keluarga dekatnya, baik laki-laki maupun perempuan, e. Ahli waris yang disebut di atas, ada yang mendapatkan harta warisan sedikit dan ada yang mendapatkan banyak, f. Ketentuan harta warisan di atas ditentukan oleh Allah⁴⁵.
2. An-Nisa : 8, mengandung 3 garis hukum tentang kewarisan yaitu : a. Kalau ahli waris membagi harta warisannya dan ada orang yang bukan ahli waris ikut hadir, maka berilah orang yang ikut hadir dari pembagian yang telah diperoleh ahli waris, b. Kalau ahli waris membagi harta warisannya dan ada anak yatim ikut hadir maka berilah mereka yang ikut hadir dari pembagian yang telah diperoleh ahli waris, c. Kalau ahli waris membagi harta warisannya dan ada orang miskin ikut hadir maka berilah mereka yang hadir itu dari pembagian yang telah diperoleh ahli waris⁴⁶.
3. An-Nisa : 11, dalam ayat ini mengandung beberapa ketentuan, yaitu : a. Allah mengatur tentang perbandingan perolehan antara anak laki-laki dan anak perempuan yakni 2 : 1, b. Mengatur tentang perolehan dua anak

⁴⁴ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, hlm. 6.

⁴⁵ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm 34. Lihat juga penjelasan di Sayuti Thalib dalam buku *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, hlm. 6 dan seterusnya.

⁴⁶ Hazairin, *Op.Cit.*, hlm.6.

perempuan atau lebih dari dua orang, mereka mendapat duapertiga dari harta peninggalan, c. Mengatur tentang perolehan seorang anak perempuan yakni seperdua dari harta peninggalan, d. Mengatur perolehan ibu bapak, masing-masing seperenam dari harta peninggalan kalau si pewaris mempunyai anak, e. Mengatur tentang besarnya perolehan ibu bila pewaris diwarisi oleh ibu bapaknya, kalau pewaris tidak mempunyai anak dan saudara, maka perolehan ibu sepertiga dari harta peninggalan, f. Mengatur tentang besarnya perolehan ibu bila pewaris diwarisi oleh ibu bapaknya, kalau pewaris tidak mempunyai anak tetapi mempunyai saudara maka perolehan ibu seperenam dari harta peninggalan, g. Pelaksanaan harta warisan dimaksud dalam garis hukum no 1 dan 6 tersebut sesudah dibayarkan wasiat dan hutang pewaris⁴⁷.

4. An-Nisa : 12, dalam ayat ini mengandung makna sebagai berikut ; a. Duda karena kematian istri mendapat pembagian seperdua dari harta peninggalan istrinya kalau ia tidak mempunyai anak, b. Duda karena kematian istri mendapat pembagian seperempat dari harta peninggalan istrinya kalau si istri meninggalkan anak, c. Janda karena kematian suami mendapat pembagian seperempat dari harta suaminya bila suami tidak meninggalkan anak, d. Janda karena kematian suami mendapatkan pembagian seperdelapan harta peninggalan suami bila suami meninggalkan anak, e. Pelaksanaan pembagian dimaksud dalam garis hukum a sampai d sesudah dibayarkan wasiat atau hutang pewaris, f. Jika ada seorang laki-laki dan seorang perempuan diwarisi secara penuh (kalalah) sedangkan baginya ada seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka masing-masing dari mereka memperoleh seperenam, g. Jika ada seorang laki-laki atau seorang perempuan diwarisi secara penuh (kalalah) sedangkan baginya ada saudara-saudara yang jumlahnya lebih dari dua orang, maka mereka bersekutu atau berbagi sama rata atas sepertiga dari harta peninggalan, h. Pelaksanaan pembagian harta warisan di maksud dalam garis hukum f dan g di atas sesudah

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 35.

dibayarkan wasiat dan hutang pewaris, i. Pembagian wasiat dan pembayaran hutang pewaris tidak boleh mendatangkan kemudharatan kepada ahli waris⁴⁸.

5. An-Nisa : 33, dalam surah ini mengandung 4 garis hukum kewarisan yaitu ; a. Bagi setiap orang, Allah telah menjadikan Mawali (ahli waris pengganti) dari (untuk mewarisi) harta peninggalan ibu bapaknya (yang tadinya akan mewarisi harta peninggalan itu), b Dan bagi setiap orang, Allah telah menjadikan mawali (ahli waris pengganti) dan (untuk mewarisi) harta peninggalan aqrabunnya (yang tadinya akan mewarisi harta peninggalan itu), c. Dan bagi setiap orang Allah telah menjadikan mawali (ahli waris pengganti) dan (untuk mewarisi) harta peninggalan tolan seperjanjiannya (yang tadinya akan mewarisi harta peninggalannya)⁴⁹.
6. An-Nisa 176, garis hukum yang termaktub dalam surah ini terdiri dari, antara lain : a. Mereka minta fatwa kepada engkau Muhammad mengenai kalalah, katakan bahwa Allah memberi fatwa kepada kamu mengenai arti kalalah itu ialah jika seseorang celaka (meninggal dunia) tidak ada baginya anak atau mawali anaknya, b. Kalau orang yang meninggal kalalah itu mempunyai seorang saudara perempuan, maka bagi seorang saudara perempuan mendapat pembagian seperdua dari harta peninggalan saudaranya, c. Kalau orang yang meninggal kalalah itu mempunyai saudara perempuan dua orang atau lebih, maka pembagian harta warisan bagi mereka duapertiga dari harta peninggalan, d. Kalau orang meninggal kalalah itu ada saudara-saudara yang terdiri dari laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sama dengan bagian dua orang saudara perempuan, e. Allah menerangkan ketentuan tersebut kepada kamu agar kamu tidak keliru mengenai pengertian kalalah dan pembagian harta warisan apabila terjadi pewarisan dalam hal kalalah dan Allah mengetahui segala sesuatunya⁵⁰.

⁴⁸ Sayuti Thalib, *Hukum Kewarisan di Indonesia*, (Jakarta : Sinar Grafika, 2008), hlm. 20.

⁴⁹ Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 37.

7. Al-Baqoroh : 180, ini mengandung garis hukum yang berkaitan tentang wasiat, yaitu : a. Seseorang yang dekat kepada mautnya dengan meninggalkan harta, maka diwajibkan baginya menentukan wasiat kepada ibunya secara yang sepatut-patutnya, b. Seseorang yang dekat kepada mautnya dengan meninggalkan harta, maka diwajibkan baginya menentukan wasiat kepada bapaknya sepatut-patutnya, c. Seseorang yang dekat kepada mautnya dengan meninggalkan harta, maka diwajibkan baginya menentukan wasiat kepada aqrabunnya sepatut-patutnya⁵¹.
8. Al-Baqoroh : 240, dari makna ayat ini mengandung juga garis hukum tentang wasiat, yaitu : a. Seseorang yang dekat dengan mautnya meninggalkan seorang istri atau lebih, hendaklah berwasiat dengan istrinya, guna memenuhi nafkah istri selama setahun dan tidak boleh dikeluarkan dari rumah suaminya di mana ia bertempat tinggal selama ini, b. Seorang suami yang sudah berwasiat kepada istri (istri-istrinya) untuk pemenuhan nafkah selama setahun dan menempati rumah suaminya, tetapi istri (istri-istrinya) keluar dari rumah suaminya untuk mencari kehidupan yang lebih baik atau yang ma'ruf, maka suami tidak berdosa atas perbuatan istri (istri-istrinya)⁵².
9. Al-Baqoroh : 233, mengandung garis hukum yang berkaitan dengan tanggung jawab seseorang, yaitu : a. Ibu-ibu menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh bila ia ingin menyempurnakan masa penyusuannya, b. Suami berkewajiban menanggung nafkah dan sandang istrinya dengan baik, c. Seseorang tidak akan dibebani tanggungjawab lebih dari kemampuannya, d. Jangan seorang ibu dan bapak teraniaya karena anaknya, e. Jika kamu menyuruh untuk disusukan anakmu (oleh orang lain), maka kamu berkewajiban menyerahkan apa yang kamu dapat kepada orang yang kamu suruh menyusukan anakmu itu.

⁵¹ Hazairin, *Op.Cit*, hlm. 6.

⁵² Zainuddin Ali, *Op.Cit.*, hlm. 38-39.

10. Al-ahzab : 4, mengandung garis hukum yang berkaitan dengan hukum kewarisan Islam, yaitu Allah tidak menjadikan anak angkat sebagai ahli waris dari orang yang mengangkatnya ⁵³.

Adapun Hadits yang berbicara tentang aturan dalam hukum waris Islam antara lain :

1. Hadits Rasulullah dari Abu Hurairah.

Hadits Rasulullah dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Abu Hurairah menceritakan bahwa Rasulullah telah bersabda : Aku lebih dekat kepada orang-orang mukmin dari mereka itu sendiri antara sesamanya. Oleh karena itu bila ada orang yang meninggal dan meninggalkan utang yang tidak dapat dibayarnya (tidak dapat dilunasi dari harta peninggalannya) maka kewajibankulah untuk membayarnya, dan jika ia meninggalkan harta (saldo yang aktif) maka harta itu untuk ahli warisnya ⁵⁴.

2. Hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Qobisah bin Syu'aib.

Hadits Rasulullah dari Qobisah bin Syu'aib yang diriwayatkan oleh perawi yang lima kecuali An-Nasai ; seseorang datang kepada Abu Bakar meminta hak kewarisan dari cucunya (yang meninggal itu) . Abu Bakar berkata : dalam kitab Allah tidak disebutkan sesuatu untukmu dan juga tidak ada dalam Hadits Rasulullah, pulang sajalah dulu, nanti saya tanyakan kepada orang lain kalau ada yang mengetahui. Kemudian Abu Bakar menanyakan kepada para sahabat mengenai hal tersebut, Mugiroh menjawab pertanyaan Abu Bakar dan berkata: saya pernah melihat pada saat Rasulullah memberikan hak kewarisan untuk nenek dari seorang cucu yang meninggal sebanyak seperenam. Abu Bakar bertanya: apakah ada yang lain mengetahui selain kamu? Muhammad bin Maslamah tampil dan mengatakan seperti yang dikatakan oleh Mugiroh. Kemudian Abu Bakar memberikan seperenam kepada nenek harta peninggalan cucunya ⁵⁵.

3. Hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Sa'ad bin Waqqas.

⁵³ Hazairin, *Op.Cit*, hlm. 9-10.

⁵⁴ Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Jilid 8, (Qohirah : Dar al-Matba'us Sya'bi, tt), hlm. 187.

⁵⁵ At-Tarmizi, *Al-Jamius Sahih*, (Qohiroh : Mustafa Al-Baby Al-Halaby, 1938), hlm. 415.

Hadits Rasulullah dari Sa'ad bin Waqqas yang diriwayatkan oleh Bukhari. Sa'ad bin Waqqas bercerita saat ia sakit keras, Rasulullah mengunjunginya. Ia bertanya kepada Rasulullah : saya mempunyai harta yang banyak sedangkan saya hanya mempunyai seorang anak perempuan yang akan mewarisi harta saya. Apakah perlu saya sedekahkan duapertiga harta saya ? Rasulullah menjawab : jangan!, kemudian bertanya lagi Sa'ad : bagaimanakah jika seperduanya ?, Rasulullah menjawab lagi : jangan!, kemudian bertanya lagi Sa'ad : bagaimana sepertiga?, bersabda Rasulullah : sepertiga cukup banyak, sesungguhnya jika engkau meninggalkan anakmu dalam keadaan berkecukupan adalah lebih baik daripada meninggalkannya dalam keadaan miskin (berkekurangan), sehingga meminta-minta kepada orang lain ⁵⁶.

4. Hadits Rasulullah dari Huzail bin Syurahbil.

Hadits Rasulullah dari Huzail bin Syurahbil yang diriwayatkan oleh Bukhari, Abu Daud, At-Tarmizi, Ibnu Majah. Abu Musa ditanya tentang pembagian harta warisan seorang anak perempuan, cucu perempuan dan dari saudara perempuan. Abu Musa berkata : untuk anak perempuan seperdua dan untuk saudara perempuan seperdua. Datanglah kepada Ibnu Mas'ud, tentu ia mengatakan seperti itu pula. Kemudian ditanyakan kepada Ibnu Mas'ud dan ia menjawab : saya menetapkan atas dasar apa yang telah ditetapkan oleh Rasulullah, yaitu untuk anak perempuan seperdua, untuk melengkapi dua pertiga cucu perempuan, dan selebihnya adalah untuk saudara perempuan ⁵⁷.

5. Hadits Rasulullah dari Wasilah bin Asqa'.

Hadits Rasulullah dari Wasilah bin Al-Asqa' yang diriwayatkan oleh At-Tarmizi, Abu Daud dan Ibnu Majah. Wasilah bin Al-Asqa' menceritakan bahwa Rasulullah bersabda : perempuan menghimpun tiga macam hak

⁵⁶ Bukhari, *Op.Cit.*, hlm. 187.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 188.

mewarisi, yaitu ; 1. mewarisi budak lepasannya, 2. anak zinanya, 3. mewarisi anak li'annya ⁵⁸.

Bila dianalisis syarat-syarat adanya pelaksanaan hukum kewarisan Islam akan ditemukan 3 syarat, yaitu : 1. kepastian meninggalnya orang yang mempunyai harta, 2. Kepastian hidupnya ahli waris ketika pewaris meninggal dunia, 3, diketahui sebab-sebab status masing-masing ahli waris ⁵⁹.

Masalah waris, bagi umat Islam bukan saja merupakan proses penerusan atau pengoperan hak dari seseorang terhadap keturunannya, melainkan juga merupakan ibadah yang pihak-pihak penerima warisnya telah ditentukan.

Asas hukum kewarisan Islam yang dapat disalurkan dari Al-quran dan Hadits, antara lain :

1. Ijbari yaitu : suatu kepastian akan terjadinya perlihan harta peninggalan setelah orang meninggal dunia (pewaris) terhadap orang-orang tertentu (ahli waris).
2. Bilateral yaitu : seseorang menerima hak kewarisan dari pihak kerabat laki-laki dan kerabat perempuan.
3. Individual yaitu : harta peninggalan diberikan kepada ahli waris untuk dimiliki secara perorangan.
4. Keadilan berimbang yaitu harus ada keseimbangan antara hak dan kewajiban, antara hak yang diperoleh seseorang dengan kewajiban yang harus dilakukannya.
5. Akibat kematian yaitu : kewarisan hanya terjadi kalau ada yang meninggal dunia ⁶⁰.

Hukum kewarisan Islam pada dasarnya berlaku bagi umat Islam di mana saja di dunia ini. Sungguhpun demikian, corak suatu negara Islam dan kehidupan masyarakat di negara atau daerah memberi pengaruh atas hukum kewarisan. Pengaruh itu adalah pengaruh terbatas yang tidak dapat melampau

⁵⁸ At-Tarmizi, *Op.Cit.*, hlm. 608.

⁵⁹ Hasnain Muhammad Makhluf, *Al-Mawarits fisy Syariat Al-Islamiyah*, (Qohirah : Matabi' Al-Ahram At-Tijariyah,1971), hlm. 12.

⁶⁰ M. Daud Ali, *Asas-asas Hukum Islam*, (Jakarta : Rajawali Pers,1990), hlm.126.

garis pokok dari ketentuan hukum waris Islam tersebut, namun pengaruh tadi dapat terjadi pada bagian-bagian yang bersal dari ijtihad atau pendapat ahli hukum Islam sendiri ⁶¹.

D. Pandangan Hukum Waris Islam

Hukum kewarisan termasuk salah satu aspek yang diatur dengan jelas dalam al-Quran dan Sunnah Rasul, hal ini membuktikan bahwa urusan kewarisan merupakan hal yang sangat penting dalam Islam.

Islam mencoba mendobrak budaya kewarisan jahiliyah yang tidak memenuhi unsur keadilan. Oleh karena itu Islam menawarkan konsep kewarisan baru yang mampu menampung seluruh aspirasi keadilan. Ada 4 macam konsep yang ditawarkan al-Quran yaitu :

1. Islam mendudukkan anak bersamaan dengan orang tua pewaris serentak sebagai ahli waris.
2. Islam memberi kemungkinan saudara beserta orang tua (minimal ibu) pewaris yang mati tanpa keturunan sebagai ahli waris.
3. Suami istri saling mewarisi.
4. Adanya perincian bagian tertentu bagi orang-orang tertentu dalam keadaan tertentu pula ⁶².

Kewarisan adalah ilmu yang berhubungan dengan harta milik, bila dalam pembagiannya tidak transparan dan tidak berdasarkan kekuatan hukum yang jelas, dikhawatirkan di kemudian hari akan menimbulkan sengketa di antara ahli waris. Oleh karena itu, ilmu kewarisan Islam di pandang sangat urgen dalam Islam. Sesuai dengan namanya, Islam adalah agama yang menghendaki perdamaian dalam segala bidang, termasuk mempunyai komitmen preventif dari segala hal yang dapat merusak persatuan dan kesatuan umat ⁶³.

Sistem kewarisan Islam menurut al-Quran sesungguhnya merupakan perbaikan dan perubahan dari prinsip-prinsip hukum waris yang berlaku di

⁶¹ Sayuti Thalib, *Hukum Kewarisan di Indonesia*, (Jakarta : Sinar Grafika, 2008), hlm. 1.

⁶² Abdul Ghofar Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam*, (Yogyakarta : UII Press, 2005), hlm. 38-39.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 39.

negeri arab sebelum Islam, dengan sistem kekeluargaannya yang patrilineal. Pada dasarnya sebelum Islam telah dikenal tiga prinsip pokok dalam hukum waris, yaitu:

1. Anggota keluarga yang berhak mewaris pertama adalah kaum kerabat laki-laki dari pihak bapak yang terdekat atau di sebut ashabah.
2. Pihak perempuan dan anggota keluarga dari garis ibu tidak mempunyai hak waris.
3. Keturunan yaitu anak, cucu, canggah, pada dasarnya lebih berhak mewarisi daripada leluhur pewaris, yaitu ayah, kakek maupun buyutnya.

Setelah Islam datang, al-Quran membawa perubahan dan perbaikan terhadap ketiga prinsip di atas sehingga pokok-pokok hukum waris Islam dalam Al-quran sebagaimana ditentukan dalam surat An-Nisa ayat-ayat yang telah disebutkan sebelumnya.⁶⁴

Membicarakan hukum Islam berarti berbicara Islam itu sendiri, sebab memisahkan hukum Islam dengan Islam adalah sesuatu yang mustahil, selain hukum Islam itu bersumber dari ajaran agama islam, hukum Islam juga tidak dapat dipisahkan dari iman dan kesusilaan (akhlak). Sebab ketiga komponen inti ajaran Islam yakni iman, hukum dan akhlak adalah satu rangkaian kesatuan yang membentuk agama Islam itu sendiri⁶⁵.

Hukum Islam dikatakan menyangkut seluruh aspek yang maujud didasarkan pada asumsi bahwa keseimbangan yang ada di seluruh alam adalah tata tertib hukum Allah SWT yang wajib diyakini kebenarannya⁶⁶.

Tujuan akhir dari hukum adalah keadilan, kaitan dengan hukum Islam, keadilan yang dicapai mesti mengacu pada pedoman pokok agama Islam. Keadilan bagi manusia mengarah pada berbagai definisi keadilan yang bukan tidak mungkin antara satu masyarakat manusia dengan lainnya berbeda dalam mengartikan keadilan hukum. Artinya fleksibilitas produk keadilan mutlak

⁶⁴ Eman Suparman, *Hukum Waris Indonesia*, (Bandung : PT. Refika Aditama, 2005), hlm. 15-16.

⁶⁵ D. M. Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 18.

⁶⁶ Abdul Ghofar Anshori, *Op.Cit.*, hlm.151.

diperlukan dalam heterogenitas manusia dan lingkungannya, sedangkan muara keadilan kepada Allah adalah produk hukum yang ada tetap menempatkan Allah sesuai dengan proporsinya sebagai Tuhan, dan kegiatan manusia dalam upaya formulasi tujuan hukum berupa keadilan juga tetap berada dalam koridor ibadah kepadanya.

Keadilan dalam Islam merupakan perpaduan harmonis antara hukum dengan moralitas, Islam tidak bertujuan menghancurkan kebebasan individu, tetapi mengontrol kebebasan itu demi keselarasan dan harmonisasi masyarakat yang terdiri dari individu itu sendiri. Hukum Islam memiliki peran dalam mendamaikan pribadi dengan kepentingan kolektif, bukan sebaliknya.⁶⁷

Adapun hukum kewarisan Islam mempunyai prinsip sebagai berikut⁶⁸ :

1. Hukum waris Islam menempuh jalan tengah antara memberi kebebasan kepada seseorang untuk memindahkan harta peninggalannya dengan jalan wasiat kepada orang lain yang dikehendaki seperti yang berlaku pada masyarakat yang individualis kapitalis, dan melarang sama sekali pembagian harta peninggalan seperti yang menjadi prinsip komunisme yang tidak mengakui adanya lembaga hak milik perseorangan yang dengan sendirinya tidak mengenal sistem kewarisan.
2. Kewarisan merupakan ketetapan hukum ; yang mewariskan tidak dapat menghalangi ahli waris dari haknya atas harta peninggalan dan ahli waris berhak atas harta peninggalan tanpa memerlukan pernyataan menerima dengan sukarela atau atas putusan pengadilan, tetapi ahli waris tidak dibebani melunasi hutang pewaris dari harta pribadinya.
3. Kewarisan terbatas dalam lingkungan keluarga, dengan adanya hubungan perkawinan atau pertalian darah. Keluarga yang lebih dekat hubungannya dengan pewaris lebih diutamakan daripada keluarga yang lebih jauh; yang lebih kuat hubungannya dengan pewaris diutamakan daripada yang lebih lemah. Misalnya, ayah lebih diutamakan daripada kakek, saudara kandung

⁶⁷ *Ibid.*, hlm.155.

⁶⁸ Ahmad Azhar Bashir, *Hukum Waris Islam*, (Yogyakarta : UII Press, Yogyakarta, 2001), hlm. 132-135.

lebih diutamakan daripada saudara seayah, dengan pengecualian saudara seibu tidak dikalahkan dengan saudara sekandung.

4. Hukum kewarisan Islam lebih condong untuk membagi harta warisan kepada sebanyak mungkin ahli waris yang sederajat, dengan menentukan bagian tertentu kepada beberapa ahli waris. Misal jika ahli waris terdiri dari ibu, istri, seorang anak perempuan dan saudara perempuan kandung, semuanya mendapat bagian.
5. Hukum kewarisan Islam tidak membedakan hak anak terhadap harta peninggalan; anak yang sulung, menengah atau bungsu, telah besar atau baru saja lahir, telah berkeluarga atau belum, semua berhak atas harta peninggalan orang tua. Namun besar kecil harta yang diterima dibedakan sejalan dengan besar kecil beban kewajiban yang harus ditunaikan dalam kehidupan keluarga. Misalnya anak laki-laki yang dibebani nafkah keluarga diberi hak lebih besar daripada anak perempuan yang tidak dibebani nafkah keluarga.
6. Hukum waris Islam membedakan besar kecil bagian tertentu diselaraskan dengan kebutuhannya dalam hidup sehari-hari, di samping memandang jauh dekatnya hubungan kekeluargaan dengan pewaris.

Dari beberapa prinsip yang telah dijelaskan di atas tadi, nampaklah bahwa hukum waris Islam mempunyai sistem individual, artinya kewarisan dalam Islam tidaklah berprinsip pada pembagian mementingkan salah satu pihak, mengutamakan hanya kepada garis keturunan bapak (laki-laki) atau mengutamakan garis keturunan ibu (perempuan) ataupun parental yang menitikberatkan ke arah lebih dominan bersifat patrilineal.

Pada sistem kekerabatan matrilineal dinyatakan bahwa hanya yang berhak mewarisi adalah pertalian keturunan melalui keibuan yang menarik keturunannya dari pihak ibu terus ke atas.

Setelah terjadi perubahan zaman ketentuan inipun mengalami perubahan yang dipengaruhi oleh ajaran agama Islam, di daerah matrilineal telah menetapkan bahwa pusaka tinggi diberikan kepada garis keturunan ibu, sementara harta rendah yang di dalamnya terdapat harta pencaharian orang tua

boleh diberikan kepada anak-anaknya baik yang laki-laki maupun yang perempuan.

Di sini nampaklah bahwa kekerabatan matrilineal bisa berdampingan dengan hukum waris Islam itu sendiri, artinya, tidak semua aturan yang diberlakukan dalam sistem matrilineal bertentangan keras dengan prinsip-prinsip hukum waris Islam dan Islampun mentolerir atas kondisi-kondisi tertentu.

Ketika alasan-alasan itu memang menurut aturan yang berlaku dan adanya timbal balik dari ketentuan adat waris setempat dengan hukum waris Islam maka Islam bisa menerimanya.

Berbeda dengan sistem matrilineal, patrilineal adalah suatu sistem kekerabatan yang menetapkan bahwa hanya anak laki-laki sebagai ahli waris dari harta orang tuanya, anak perempuan sama sekali tidak punya hak mewarisi dengan alasan-alasan yang telah dijelaskan sebelumnya, yaitu bertitik tolak dari pernyataan antara lain bahwa anak perempuan adalah makhluk tipuan dan perempuan diwarisi oleh saudara dari suaminya yang telah meninggal. Di samping itu, anak laki-laki hanya sebagai ahli waris dipengaruhi oleh beberapa faktor di antaranya istri bukan kepala keluarga, artinya yang bertanggung jawab penuh dalam kehidupan keluarga adalah laki-laki dan perempuan tidak bisa mewakili orang tua karena sudah masuk dalam keluarga suaminya.

Bila ditelaah sistem patrilineal ini secara kasat mata, tidaklah memenuhi unsur keadilan dan individual, karna yang mempunyai hak mewarisi hanya garis keturunan laki-laki. Namun, bila ditelusuri dengan seksama dan teliti, masih ada peluang yang berpihak kepada anak perempuan, yaitu dalam ketentuan yang ada menyatakan bahwa orang tua bebas memberikan atau menentukan siapa yang akan diberinya dari anak-anaknya yang ada, dan pihak lain tidak bisa melarang ataupun menyalahkan, ini karena adanya kebijakan orang tua dan adanya naluri bahwa tidak ada membedakan kasih terhadap anak-anaknya.

Maka bisa diambil kesimpulan, bahwa masih ada kelonggaran dan peluang untuk anak perempuan untuk menerima dan mendapatkan harta dari orang tuanya. Sementara yang mutlak tidak bisa diberikan kepada anak perempuan itu adalah harta pusaka yaitu barang kepunyaan marga yang berhubungan dengan kuasa kesain.

Dalam pandangan Islam, seperti pada sistem kekerabatan matrilineal, sistem patrilineal masih bisa berdampingan dengan hukum waris Islam selama dijalankan ketentuan yang membuka peluang dan kelonggaran kepada anak perempuan untuk mendapat bagian dari harta orang tuanya baik diberikan sewaktu masih hidup ataupun sesudah orang tuanya meninggal. Artinya tidak semua aturan yang diberlakukan bertentangan dengan hukum waris Islam.

Sementara, pada sistem kekerabatan perental/bilateral, di sini prinsip dan ketentuan yang ada secara umum sudah memenuhi konsep hukum waris Islam itu sendiri, selama sistem ini dijalankan dengan baik dan benar serta tidak mengarah ke sistem parental patrilineal.

Perlu diketahui bahwa kepatuhan seseorang terhadap hukum dipengaruhi oleh dua faktor; *pertama*, faktor internal yaitu dorongan yang timbul dari dalam diri manusia itu sendiri dan *kedua*, faktor eksternal yaitu dorongan yang timbul sebab adanya pengaruh unsur dari luar diri manusia.⁶⁹

⁶⁹ Abdul Ghofur Anshori, *Op.Cit.*, hlm. 152.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Sistem kewarisan adat secara kekerabatan yang ada di Indonesia secara umum terbagi tiga yaitu sistem matrilineal, sistem patrilineal dan sistem parental/bilateral.
2. Adapun konsep kewarisan dalam hukum waris Islam adalah konsep waris yang berasaskan ijbari, bilateral, individu, keadilan berimbang dan akibat kematian.
3. Hubungan keselarasan antara hukum waris adat dengan hukum waris Islam adalah, ketika hukum adat mempunyai peluang dan kesempatan bahwa dalam pembagian harta warisan orang tua terdapat hak anak laki-laki dan anak perempuan, walaupun porsi tidak sama dan pembagiannya atau pemberian harta tersebut sebelum maupun sesudah orang tua meninggal.

B. Saran-saran

1. Diharapkan pemerintah Indonesia merealisasikan hukum waris secara nasional yang merujuk pada ketentuan hukum waris Islam yang pada umumnya sudah memenuhi ketentuan yang diharapkan, agar dapat diberlakukan di seluruh rakyat Indonesia, walaupun sulit menembus di lapisan masyarakat yang masih dan tetap memegang teguh hukum adat warisnya, setidaknya menjadi sebuah rujukan bila di kemudian hari di dalam aturan hukum waris adat sangat mendiskreditkan salah satu ahli waris yang sah.
2. Dengan perkembangan zaman yang menuntut manusianya berubah ke situasi dan kondisi yang lebih baik, sangat bijaksana bila perangkat adat yang memberlakukan hukum waris secara matrilineal dan patrilineal secara murni untuk bisa memberikan peluang bahwa anak perempuan dan anak laki-laki punya hak atas harta orang tuanya, walaupun porsi

LAPORAN PENELITIAN

PENETAPAN HUKUM BANK SYARIAH
(Studi Aplikasi Metodologi Hukum dalam Fatwa
Majelis Ulama Indonesia)



OLEH :
YULIATIN
SAIFUL IBAD

BANTUAN DANA DIPA IAIN STS JAMBI
TAHUN ANGGARAN 2011

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SULTHAN THAHA SAIFUDDIN JAMBI
2011

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
SAMBUTAN REKTOR.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
ABSTRAK.....	v

BAB I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	6
D. Tinjauan Pustaka.....	6
E. Kerangka Teori.....	8

BAB II. PROSEDUR PENELITIAN

A. Jenis Penelitian.....	11
B. Tipe Penelitian.....	11
C. Metode Pengumpulan Data.....	11
D. Metode Analisis Data.....	11

BAB III. TEMUAN UMUM PENELITIAN

A. Produk dan Jasa Layanan Perbankan Syari'ah.....	13
B. Mekanisme Operasional Perbankan Syari'ah.....	23
C. Implementasi Nilai Syari'ah dalam Operasi.....	31
D. Perkembangan Perbankan Syari'ah di Indonesia.....	34

BAB IV. TEMUAN KHUSUS PENELITIAN

A. Pengertian dan Karakteristik Fatwa.....	42
B. Fatwa dalam Sistem Hukum Nasional.....	44
C. Landasan Hukum dan Fatwa MUI tentang Bunga Bank.....	47
D. Prospek Perbankan Syari'ah Pasca Fatwa MUI.....	56

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan.....	62
B. Saran-saran.....	62

DAFTAR KEPUSTAKAAN

BIODATA PENELITI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perbankan merupakan lembaga intermediasi keuangan yang sangat besar peranannya dalam kegiatan perekonomian, termasuk yang dijalankan oleh umat Islam. Sekian lama umat Islam Indonesia, menggunakan jasa perbankan di tengah perdebatan mengenai hukum bunga bank (*interest*), sesuatu yang sudah pasti sangat identik dengan operasionalisasi bank (konvensional). Tidak adanya ketegasan akan hukum bunga tersebut terlebih sebelum didirikan bank-bank yang beroperasi dengan prinsip syari'ah, tampaknya menjauhkan bunga dari wacana *riba* yang diyakini keharamannya, terutama dengan alasan 'tuntutan keadaan'.

Padahal, ketika membicarakan *riba* dalam konteks modern, bayangan sebagian besar orang pasti akan tertuju pada bunga bank/ *interest* (*fawaid al-bunuk*). Sementara bank, adalah lembaga keuangan yang niscaya diperlukan dalam sistem perekonomian kontemporer, bahkan dalam segala bidang kehidupan manusia. Oleh karena itu status hukum bunga bank senantiasa menjadi bahan perdebatan para ulama, terutama pada saat bank Islam belum berdiri, atau belum ada alternatif lain selain bank konvensional yang menerapkan sistem bunga. Sedangkan pandangan terhadap status hukum bunga tersebut (sebagaimana digambarkan oleh Abdullah Saeed), tidak terlepas dari adanya perbedaan interpretasi tentang *riba*, baik yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an maupun As-Sunnah.¹

Larangan *Riba* dalam Al-Qur'an tidak terjadi sekaligus melainkan diturunkan dalam empat tahap.² Larangan *riba* juga terdapat dalam Al-Hadits,

¹ Penjelasan Abdullah Saeed tersebut dapat dilihat dalam disertasi program doktoralnya yang diterbitkan dalam buku yang berjudul *Islamic Banking and Interest A Study of Prohibition Of Riba and Its Contemporary Interpretation*, (Leiden 1 Brill, 1996).

² Lihat Muhammad Syafii'Antonio, *Bank Syari'ah dari Teori Ke Praktek* (Jakarta; Gema Insani Press, 2001), hlm. 48-51. Tahapan-tahapan tersebut adalah sebagai berikut;

karena sebagaimana posisi umum hadits berfungsi sebagai penjelas aturan yang telah digariskan al-Qur'an.³

Menurut Saeed lebih lanjut, perbedaan interpretasi terhadap nas-nas mengenai pelarangan riba tersebut, sebenarnya menggambarkan polarisasi pemikiran tentang keislaman secara umum, terutama antara golongan neorevivalis dengan kaum modernis, yang keduanya muncul karena dipicu oleh adanya gerakan *tajdid (revivalism)* yang didengungkan para ulama sebelumnya sekitar awal abad XVIII M.⁴

Kelompok modernis seperti: Fazlur Rahman, Muhammad Asad, Sa'id an-Najjar, dan Mun'im an-Namr, ketika menafsirkan pelarangan riba, bukan hanya melihat segi tekstual nas melainkan segi kontekstualnya juga. Mereka berpendapat bahwa dalam pelarangan riba ini, permasalahan modal lebih dominan daripada permasalahan hukum semata. Sehingga dari berbagai kategori dan jenis riba yakni: *nasi'ah, fadl, qard/yad*, yang diharamkan nas menurut kelompok modernis ini hanyalah riba nasi'ah karena sifatnya yang eksploitatif (*ad'afan*

Tahap pertama, al-Qur'an menolak anggapan bahwa pinjaman riba yang pada zahimnya seolah-olah menolong mereka yang memerlukan sebagai suatu perbuatan taqarrub kepada Allah SWT. QS. Ar-Ruum (30) :39.

Tahap kedua, riba digambarkan sebagai sesuatu yang buruk. Allah SWT mengancam akan memberikan balasan yang keras kepada orang Yahudi yang memakan riba. Q.S. an-Nisa (4): 160-161.

Tahap ketiga, riba diharamkan yang dikaitkan sebagai tambahan yang berlipat ganda. Para ahli tafsir berpendapat bahwa pengambilan bunga dengan tingkat yang cukup tinggi merupakan fenomena yang banyak dipraktikkan pada masa tersebut. Allah berfirman Q.S. Ali Imran (3); 130. ayat ini turun pada tahun ketiga Hijriyah. Secara umum ayat ini harus dipahami bahwa kriteria berlipat ganda bukanlah merupakan syarat dari terjadinya riba, tetapi merupakan sifat umum dari praktek pembungaan uang pada saat itu.

Tahap keempat, Allah SWT dengan jelas dan tegas mengharamkan apapun jenis riba yang diambil dari pinjaman. Ini adalah ayat terakhir yang diturunkan menyangkut Riba. QS. al-Baqarah (2): 278-279

³ Salah satu hadis tentang riba ini antara lain :

الصل فيه (الربا) الزيادة، وهو في الشرع الزيادة على اصل مل من غير عقد تبليغ (عمدة القارى على شرح البخارى)

Lihat Abi Dawud Sulaiman bin al-'asy'asy as-Sajastani, Sunan Abi Dawud, Kitab al-Buyu' (Beirut : Dar al-Fikr, 1994), III: 208.

⁴Saeed, *Islamic Banking and Interset Study of Prohibition of Riba and It's Contemporary Interpretation*, Leiden : Brill, 1996), hlm.6

muda'afah), sebagaimana yang telah dipraktekkan pada masa *Jahiliyyah* (riba jahiliyyah). Sedangkan jenis riba lainnya, hukumnya boleh karena alasan 'kebutuhan' atau 'darurat', selama terpenuhinya syarat-syarat seperti: manajemen yang baik, metode pembayarannya jelas, serta adanya batasan maksimum bagi bunga tersebut (yang tentu saja harus rendah). Selain itu, mereka membedakan antara tambahan (*ziyadah*) yang diberlakukan oleh individu dengan yang dilakukan oleh institusi seperti bank negara. Riba (dalam pengertian *ziyadah*) dilarang apabila pemilik modal adalah individu. Sedangkan apabila pemilik modal adalah Institusi umum seperti bank negara, tambahan tersebut boleh karena dianggap bukan merupakan eksploitasi. Selain itu adanya nilai uang yang terus berubah, menyebabkan perlunya bank untuk mempertahankan *purchasing power* (daya beli), serta mengikuti laju inflasi dengan menerapkan sistem bunga tersebut. Oleh karena itu, kaum modernis membedakan antara bunga (*interest*) yang boleh dengan syarat-syarat seperti telah disebutkan di atas, dengan riba (*usury*) yang haram hukumnya karena adanya eksploitasi.⁵

Sedangkan golongan neo revivalis yang anti 'Barat', secara *a priori* menolak bank konvensional (termasuk bank negara) yang menggunakan sistem bunga, yang mereka anggap sebagai westernisasi. Pandangan bahwa "Islam" adalah *way of life* yang sempurna, menyebabkan mereka cenderung lebih memilih taqlid daripada *ijtihad*. Mereka menolak penafsiran ulang, terhadap sumber-sumber utama syari'ah, sehingga dalam permasalahan ini, riba hanya diinterpretasikan dengan satu cara yaitu tidak diizinkan apapun bentuk tambahan dalam pinjaman. Sehingga keseluruhan bentuk bunga ataupun tambahan lainnya adalah haram hukumnya. Oleh karena itu, tidak mengherankan ketika negara-negara teluk (yang sebagian besar pemimpinnya tergolong berfaham neo-rovivalis) mengalami *booming oil* sekitar awal dekade 70-an, gaung pendapat neo

⁵Termasuk juga ke dalam kelompok modernis ini tokoh-tokoh seperti : As-Sanhuri, Rasyid Rida, dan Ma'ruf ad-Daulabi, yang membolehkan bunga bank dengan alasan-alasan yang hampir serupa, lihat Wahbah az-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), IX; hlm.344-349,

revivalis tentang riba ini menjadi penyebab utama munculnya pemikiran tentang bank islam (bank syari'ah).⁶

Pendirian bank syari'ah pertama di Indonesia baru terlaksana pada tanggal 1 Nopember 1991, dengan dilakukannya penandatanganan akta pendirian Bank Muamalat Indonesia oleh sekitar 200 orang lebih pendiri, dengan total modal dasar Rp 500 milyar, dan modal ditempatkan Rp 100 milyar. Sehari kemudian diajukan permohonan ijin prinsip, sekaligus pendaftaran PT. Bank Muamalat Indonesia Tbk., sebagai perusahaan masyarakat (*public oompany*) kepada Badan Pengawas Pasar Modal (BAPEPAM).⁷ Sesuai dengan bunyi pasal 3 anggaran dasar BMI, ruang lingkup kegiatan bank tersebut adalah menyelenggarakan usaha perbankan dengan prinsip bagi hasil sesuai ketentuan syari'ah Islam.

Eksistensi perbankan syari'ah secara formal di Indonesia, baru dimulai tahun 1992 dengan diberlakukannya UU. No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan Nasional. Namun harus diakui bahwa undang-undang tersebut belum memberikan landasan hukum yang cukup kuat terhadap perkembangan perbankan syari'ah, karena masih menggunakan istilah bank bagi hasil. Pengertian bank bagi hasil yang dimaksud undang-undang tersebut belum sesuai dengan cakupan pengertian bank syari'ah yang relatif lebih luas dari pengertian bank bagi hasil. Dengan tidak adanya pasal-pasal dalam undang-undang tersebut yang mengatur "Bank Syari'ah, maka hingga tahun 1998 belum terdapat ketentuan operasional yang secara khusus mengatur kegiatan usaha perbankan syari'ah.⁸

Perkembangan bank syari'ah mulai terasa sejak dilakukan amandemen terhadap UU. No. 7/ Tahun 1992 menjadi UU. No. 10/ Tahun 1998 yang memberikan landasan operasi yang lebih jelas bagi bank syari'ah. Kemudian UU. No. 23/ Tahun 1999 tentang Bank Indonesia juga menetapkan bahwa Bank Indonesia dapat melakukan pengendalian moneter berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah. Keberadaan kedua undang-undang tersebut telah mengamanahkan Bank

⁶ Saeed, *Op cit*, hlm. 9-13

⁷ Ibid, hlm.121.

⁸ Mulya Siregar, "Agenda Pengembangan Perbankan Syariah dalam mendukung Sistem Perekonomian yang Tangguh di Indonesia : Evaluasi Prospek dan Arah Kebijakan", dalam *Proceeding Simposium nasional I Sistem Ekonomi Islami*, (Yogyakarta : P3EI-FEUII,2002), hlm. 597.

Indonesia untuk menyiapkan perangkat ketentuan fasilitas penunjang lainnya yang mendukung operasional bank syari'ah. Sehingga dapat memberikan landasan hukum yang lebih kuat, dan kesempatan yang lebih luas bagi pengembangan perbankan syari'ah di Indonesia, terutama setelah dikeluarkannya sejumlah ketentuan operasional dalam bentuk surat keputusan (SK) Direksi Bank Indonesia/ Peraturan Bank Indonesia. Kedua undang-undang tersebut selanjutnya menjadi dasar hukum bagi keberadaan *dual banking system* di Indonesia, yaitu adanya dua sistem perbankan (konvensional dan syari'ah) secara berdampingan dalam memberikan pelayanan jasa perbankan bagi masyarakat.⁹ Sebagai tindak lanjut kedua UU tersebut, BI mulai memberikan perhatian lebih serius terhadap pengembangan perbankan syari'ah, yaitu pada awal bulan April 1999 membentuk satuan kerja khusus yang menangani penelitian dan pengembangan bank syari'ah, yang merupakan cikal bakal Biro Perbankan Syaifah yang dibentuk pada tanggal 31 Mei 2001.

Selain beberapa langkah penting pemerintah melalui otoritas moneternya (BI) seperti terlihat dari uraian di atas, terdapat pula upaya dari komponen lain yang nampaknya akan mendukung perkembangan perbankan syari'ah di Indonesia. Upaya tersebut dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga yang memayungi seluruh Ormas Islam di Indonesia, yakni dengan mengeluarkan fatwa tentang keharaman bunga bank (Tanggal 16 Desember 2003).

Pemberian fatwa tersebut terkesan terlambat, karena baru dikeluarkan setelah sekian lama (sejak 1991) perbankan syari'ah beroperasi di Indonesia. Oleh karena itu, menjadi menarik mengetahui alasan-alasan atau dasar pemikiran mengapa fatwa itu diberikan (apakah sama dengan dasar pemikiran yang dikemukakan golongan Neo-Revivalis sebagaimana telah diuraikan di atas?), dan bagaimana metodologi hukum yang digunakan MUI ketika menetapkan fatwa tersebut. Oleh karena itu, tesis ini ditulis dalam rangka meneliti hal tersebut.

⁹ Ibid.

BAB IV

TEMUAN HASIL PENELITIAN

A. Pengertian dan Karakteristik Fatwa

Fatwa dapat diartikan sebagai jawaban atas permasalahan- permasalahan syari'ah ataupun perundang-undangan yang belum jelas.¹ Sedangkan menurut Yusuf al-Qardawi, pengertian fatwa dalam istilah adalah: "menerangkan hukum syara' tentang suatu persoalan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan, baik penanya itu jelas identitasnya maupun tidak, baik perorangan maupun kolektif."²

Fatwa sendiri merupakan salah satu metode dalam al-Qur'an al-Karim dan as-Sunnah ketika menerangkan hukum-hukum syara'. Kadang-kadang penjelasan tersebut diberikan tanpa adanya pertanyaan atau perintah fatwa, dan cara ini merupakan yang dominan terdapat dalam al-Qur'an baik mengenai persoalan hukum, nasihat ataupun pengajaran. Namun demikian, terkadang penjelasan itu datang setelah adanya pertanyaan dan permintaan fatwa terlebih dahulu, dengan menggunakan perkataan *يسألونك* (mereka bertanya kepadamu).³

Jadi fatwa merupakan salah satu produk pemikiran hukum Islam yang merupakan respon dari suatu permasalahan.⁴ Sedangkan permasalahan terus bertambah seiring berkembangnya kehidupan manusia di segala bidang. Oleh karena itu banyak persoalan yang memerlukan keputusan hukumnya atas dasar syari'ah, atau dengan kata baru lain memerlukan fatwa.

Dalam fatwa, berlaku beberapa kaidah. Beberapa kaidah fatwa yang antara lain diintrodusir Yusuf al-Qardawi dalam Fiqih Prioritas-nya adalah:

¹ Sa'id Abu Jaib, *Al-Qamus al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Hkr, 1982), hlm. 281.

² Yusuf al-Dardawi, *Fatwa Antara Ketelitian Dan Kecerobohan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), hlm. 5.

³ Misalnya Q.S al-Baqarah (2): 189, Lihat Yusuf Qardhawi, *Fatwa Antara Ketelitian dan Kecerobohan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 5-6.

⁴ M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, (Yogyakarta: Titlan Ilahi Press, 1998), hlm. 91.

1. Fatwa berubah sejalan dengan perubahan situasi dan kondisi;

Salah satu karakteristik fatwa adalah adanya pengakuan terhadap perubahan yang terjadi pada manusia, apakah hal itu disebabkan perubahan zaman, perkembangan masyarakat ataupun karena munculnya berbagai tuntutan baru. Dengan demikian perubahan fatwa diperbolehkan karena perubahan ruang dan waktu, kebiasaan-kebiasaan, dan kondisi masyarakat. Perubahan fatwa ini didasarkan pada perbuatan-perbuatan para Sahabat dan Khulafaur Rasyidin, karena pada dasarnya Nabi SAW memerintahkan (mengizinkan) umatnya untuk mengikuti sunnah mereka (para sahabat dan Khulafaur Rasyidin).⁵ Hal tersebut, menjadikan umat Islam harus mengkaji ulang pernyataan-pernyataan dan pendapat-pendapat lama mengenai hukum-hukum (kemasyarakatan) yang telah ditetapkan para *mufitii* terdahulu, karena boleh jadi pendapat-pendapat yang sesuai dengan suatu zaman dan kondisi, disebabkan adanya perubahan yang terjadi kemudian, menjadikan pendapat tersebut tidak sesuai lagi untuk zaman dan kondisi setelahnya.⁶

2. Fatwa bersifat meringankan dan tidak memberatkan; memudahkan dan tidak mempersulit.

Di antara pemberian kemudahan yang dituntut dalam hal fatwa ini adalah pengakuan terhadap kebutuhan hidup yang mendesak, baik keperluan individual maupun sosial. Untuk keperluan ini, syari'ah menurunkan hukum-hukumnya yang spesifik. Dengan hukum-hukum itu pula, sesuatu yang pada hakikatnya diharamkan dapat dihalalkan. Misalnya, dalam kondisi darurat, makanan, pakaian, perjanjian dan muamalah tertentu yang diharamkan menjadi diperbolehkan.⁷

⁵ Lihat Yusuf al-Qardawi, *Fikih Prioritas: Urutan Amal Yang Terpenting Dari Yang Penting* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 103.

⁶ Yusuf al-Qardawi, *Fikih Prioritas:...*, hlm. 103.

⁷ Adapun dasar pemberian kemudahan tersebut adalah Q.S. al-Baqarah (2): 173, yang menyatakan bahwa kemudahan diperuntukkan bagi orang yang memakan makanan yang diharamkan karena keadaan terpaksa sementara ia sendiri sebenarnya tidak menginginkannya, dan tidak melebihi batas keperluan. Lihat *Ibid.*, hlm. 101-102

3. Fatwa harus memperhatikan hukum penahapan.

Di antara pemberian kemudahan yang dituntut dalam menetapkan fatwa adalah memperhatikan hukum penahapan, sejalan dengan sunatullah dalam penciptaan makhluk, serta metode penetapan syari'at Islam seperti dalam menetapkan: kewajiban salat, puasa, dan lainnya, ataupun larangan-larangan.⁸

Kaidah-kaidah tersebut, antara satu dengan yang lainnya sangatlah berkaitan, yang pada intinya sangat memperhatikan faktor kondisi dan kesiapan masyarakat sebagai *khitab* (penerima) fatwa tersebut. Sebagai salah satu produk pemikiran hukum Islam, fatwa menempati kedudukan yang strategis dan sangat penting, karena *mufti* (pemberi fatwa), merupakan pelanjut tugas Nabi SAW dalam menyampaikan hukum-hukum syari'at, mengajar manusia, dan peringatan kepada mereka agar sadar dan berhati-hati. Di samping menyampaikan apa yang disampaikan *sahibu asy-syari'ah* (Nabi SAW), *mufti* juga menggantikan kedudukan beliau dalam memutuskan hukum-hukum yang digali dari dalil-dalil hukum-hukum melalui analisis dan ijtihadnya, sehingga jika dilihat dari sisi ini, seorang mufti (sebagaimana dikatakan imam Syatibi dalam *al-Muwafaqat-nya*), juga pencetus hukum yang wajib diikuti dan dilaksanakan keputusannya.⁹

B. Fatwa Dalam Sistem Hukum Nasional

Dalam Islam, praktis tidak ada segi kehidupan manusia yang tidak tersentuh hukum. Walaupun jika dibandingkan dengan ajaran Yahudi ortodoks, regulasi yang ditetapkan dalam al-Qur'an sebenarnya lebih sedikit yang mengatur perilaku dalam kehidupan sehari-hari, namun Islam tampak seperti "agama hukum", sebab Islam memang ingin membentuk dan mengatur seluruh jalur kehidupan sehari-hari penganutnya.¹⁰ Ke manapun seorang Muslim¹¹ melangkah

⁸ Dalam hal ini, contoh yang paling relevan dengan penelitian ini adalah hukum pelarangan (pengharaman) riba, sebagaimana terlihat dalam Catatan kaki no. 2 Bab I, hlm. 1, dan akan diuraikan lebih jelas lagi pada bab IV.

⁹ Yusuf al-Qardawi, *Fatwa Antara ...*, hlm. 13-14.

¹⁰ Murad W. Hofmann, *Menengok Kembali Islam Kita*, alih bahasa Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka hidayah, 2003), hlm. 89. Padahal ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an sebenarnya

dan dalam aktivitas apapun, baik bersifat material maupun spritual, individual atau sosial, gagasan atau operasional, keagamaan atau politis, ekonomis ataupun moral, (hukum) Islam selalu menyertainya.¹²

Menurut Atho' Mudzhar ada empat macam produk pemikiran hukum Islam yaitu: Kitab-kitab *fiqih*, Fatwa-fatwa ulama, Keputusan-keputusan Pengadilan Agama, dan Peraturan Perundang-undangan di Negara Muslim.¹³

Sebagai salah satu negara berpenduduk Muslim (bahkan yang terbesar di Dunia), pelaksanaan hukum Islam di Indonesia belum dapat berperan secara menyeluruh. Padahal, selain dibentuk oleh masyarakat, hukum juga membentuk masyarakat. Secara sosiologis hukum merupakan refleksi tata nilai yang diyakini sebagai suatu pranata dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Ini berarti muatan hukum selayaknya mampu menangkap aspirasi masyarakat yang tumbuh dan berkembang, bukan hanya yang bersifat kekinian melainkan juga sebagai acuan dalam mengantisipasi perkembangan sosial, ekonomi dan politik di masa depan.

Pemikiran di atas menunjukkan bahwa hukum bukan sekedar norma statis yang mengutamakan kepastian dan ketertiban, melainkan juga norma-norma yang harus mampu mendinamisasikan pemikiran dan merencanakan perilaku masyarakat dalam mencapai cita-citanya.¹⁴ Jadi hukum merupakan sarana untuk ketertiban dan kesejahteraan, atau hukum harus mencerminkan apa yang dianggap baik serta harus mengindikasikan suatu perencanaan, rekayasa atau perakitan masyarakat yang dicita-citakan, atau dalam istilah Rescoe Pound "*law as tool of social engineering*".¹⁵

hanya berjumlah sekitar 500 ayat. Lihat Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadinigrat (Jakarta: Rajawali Press, 2000), hlm.14

¹¹Kata Muslim secara literal berarti individu yang secara total tunduk dan patuh pada peraturan (hukum) Allah.

¹²Menurut Qardawi Hal ini sudah merupakan karakteristik Islam. Lihat Yusuf al-Qardawi, *Karakteristik Islam, Kajian Analitik*, alih bahasa Rofi' Munawwar, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm.123

¹³M. Atho' Mudzhar, *Membaca...*, hlm. 91.

¹⁴ Amrullah Ahmad, dkk. (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, S.H.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 11.

¹⁵ Padmo Wahjono, "Asas Negara Hukum dan Perwujudannya dalam Sistem Hukum Nasional", dalam Muhammad Busyro Muqaddas, dkk. (ed.), hlm. 43.

Berkaitan dengan pelaksanaan hukum Islam (syariat Islam) di Indonesia, walaupun tidak dapat berperan secara menyeluruh, namun bisa dikatakan masih memiliki arti besar bagi masyarakat muslim di Indonesia. Hal ini paling tidak ditunjang oleh tiga faktor berikut :

1. Syariat telah turut serta menciptakan tata nilai yang mengatur kehidupan umat Islam di Indonesia, minimal dengan menetapkan apa yang dianggap baik dan buruk, apa yang menjadi perintah, anjuran, perkenan, ataupun larangan agama.
2. Banyak keputusan hakim dan unsur-unsur yurispudensi dari syariat Islam telah diserap menjadi bagian dari hukum positif yang berlaku.
3. Adanya golongan yang masih memiliki aspirasi teokratis di kalangan umat Islam dari berbagai pelosok negeri, sehingga penerapan syariat Islam secara penuh masih menjadi sloga perjuangan yang mempunyai daya tarik cukup besar.¹⁶

Persoalannya, penerapan syariat Islam di Indonesia selama ini menghadapi tantangan yang cukup berat. Negara hukum Indonesia menganut aliran positivisme yuridis: yang bisa diterima sebagai hukum yang sebenarnya hanyalah yang ditentukan secara positif oleh negara, hukum hanya bisa berlaku karena hukum itu mendapatkan bentuk positifnya dari suatu instansi yang berwenang (negara).¹⁷ Sehingga, untuk merealisasikan cita-cita hukum masyarakat muslim Indonesia perlu dilakukan upaya "mempositifkan" syariat Islam, atau dalam istilah Syamsul Anwar disebut "Peng-qanun-an Syariat", sedangkan A. Qodri Azizy menyebutnya "Positivisasi Hukum Islam" yang bisa juga diartikan dengan "mensyariatkan hukum positif".¹⁸ Sejauh ini, baru Kompilasi Hukum

¹⁶ Juhaya S. Praja, "Kata Pengantar", dalam *Hukum Islam di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung; Remaja Rosda Karya, 1991), hlm. 15

¹⁷ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara* (Yogyakarta; Lkis, 2001), hlm. 2.

¹⁸ *Qanun* berasal dari bahasa Yunani yang masuk menjadi bahasa Arab melalui bahasa Suryani yang berarti "alat pengukur" kemudian berarti "kaidah". Dalam bahasa Arab kata kerjanya *qanna* berarti membuat hukum (*to make law, to legislate*). Perkembangan berikutnya *qanun* dapat diartikan sebagai hukum (*law*), peraturan (*rule, regulation*) dan undang-undang (*statute, code*).

Islam (KHI) yang bisa dianggap sebagai prestasi puncak umat Islam Indonesia dalam menjadikan sebagian substansi syariat sebagai hukum positif.¹⁹

Dalam menjawab aspirasi masyarakat terhadap kebutuhan akan hukum Islam yang tidak terjawab dengan hukum positif, terutama bagi golongan yang masih memiliki aspirasi teokratis, fatwa ulama menjadi salah satu jawabannya. Dengan demikian dalam konteks hukum di Indonesia, fatwa sebagai salah satu produk hukum Islam memegang peranan penting, karena berusaha menangkap aspirasi hukum masyarakat yang tumbuh dan berkembang, bukan hanya yang bersifat kekinian melainkan juga sebagai acuan dalam mengantisipasi perkembangan sosial, ekonomi dan politik di masa depan, dengan tetap berpegang pada nilai-nilai ajaran Islam.

C. Landasan Hukum dan Fatwa MUI tentang Bunga Bank

Majelis Ulama Indonesia pada tanggal 16 Desember 2003 mengeluarkan fatwa bahwa bunga bank termasuk dalam kategori riba yang dikukuhkan pada 6 Januari 2004. Fatwa tentang bunga bank adalah riba bukanlah wacana baru bagi umat Islam. Di Indonesia, MUI telah beberapa kali mencetuskan wacana tersebut, masing - masing pada tahun 1990 yang diikuti dengan berdirinya bank syariah pertama yaitu Bank Muamalat Indonesia, kemudian pada tahun 2000 Dewan Syariah Nasional mengeluarkan fatwa bahwa penerapan suku bunga bank bertentangan dengan syariah Islam. Ketika membicarakan riba dalam konteks modern, memang bayangan sebagian besar orang pasti akan tertuju pada bunga bank/ interest (*fawaid al- bunuk*). Oleh karena itu status hukum bunga bank senantiasa menjadi bahan perdebatan para ulama, terutama pada saat bank Islam belum berdiri, atau belum ada alternatif lain selain bank konvensional yang menerapkan sistem bunga. Sedangkan pandangan terhadap status hukum bunga tersebut (sebagaimana digambarkan oleh Abdullah Saeed), tidak terlepas dari adanya perbedaan interpretasi tentang riba, baik yang terkandung dalam ayat al-Qur' an maupun as-Sunnah.²⁰

Lihat A. Qodri Azizy, *Ekletisisme Hukum Islam, Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 57.

¹⁹ Ibid., hlm. 12.

²⁰ Penjelasan Abdullah Saeed tersebut dapat dilihat dalam disertasi program doktoralnya

Larangan Riba dalam al-Qur'an tidak terjadi sekaligus melainkan diturunkan dalam empat tahap.²¹Tahapan-tahapan tersebut adalah sebagai berikut :

Tahap pertama, al-Qur'an menolak anggapan bahwa pinjaman riba yang perbuatan taqarrub kepada Allah SWT.²²

Tahap kedua, riba digambarkan sebagai sesuatu yang buruk. Allah SWT mengancam akan memberikan balasan yang keras kepada orang Yahudi yang memakan riba.

Tahap ketiga, riba diharamkan yang dikaitkan sebagai tambahan yang berlipat ganda. Para ahli tafsir berpendapat bahwa pengambilan bunga dengan tingkat yang cukup tinggi merupakan fenomena yang banyak dipraktikkan pada masa tert

Ayat ini turun pada tahun ketiga Hijriyah. Secara umum ayat ini harus dipahami bahwa kriteria berlipat ganda bukanlah merupakan syarat dari terjadinya riba, tetapi merupakan sifat umum dari praktek pembungaan uang pada saat itu.

Tahap keempat, Allah SWT dengan jelas dan tegas mengharamkan apapun jenis riba yang diambil dari pinjaman. Ini adalah ayat terakhir yang diturunkan menyangkut Riba.

Larangan riba juga terdapat dalam al-Hadis, karena sebagaimana posisi umum hadis berfungsi sebagai penjelas aturan yang telah digariskan al-Qur'an. Hadis-hadis tentang riba ini antara lain:

❖ *ألا إن ربا الجاهلية موصوع عنكم كله لكم رويس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون.*²³

❖ *أخبرني عون بن أبي جحيفة قال رأيت أبي اشترى حجاما فأمر بمحاجمه فكسرت فساتته عن ذلك قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الدم وثمن*

yang diterbitkan dalam buku yang berjudul *Islamic Banking and Interest A Study of Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*, (Leiden ; Brill, 1996).

²¹ Lihat Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori Ke Praktek*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 48-51

²² Q.S. An-Nisa (4) : 160: 161

²³ *Abi Dawud Sulaiman bin Al-'Asy'asy As-Sajastani, Sunan Abi Dawud, Kitab Al-Butu'* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994) , III:hlm. 208.

الكلب وكسب الأمه ولعن الوا شتة والمستو شمة وأكل الربا ومو كله ولعن المصور.²⁴

❖ أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنهم قال جاء بلال كان عندنا تمر ردي فبعث منه صاعين بصاع لنطعم النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلعم عند ذلك اوه عين الرباعين الربا لا تفعل ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر آخر ثم اشتريه.²⁵

❖ حدثنا عبد الرحمن بن أبي بكره عن أبيه رضي الله عنهم قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الفضة بالفضة و الذهب بالذهب إلا سوا و أمرنا أن نبتاع الذهب بالفضة كيف شئنا بالذهب كيف شئنا.²⁶

❖ عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء.²⁷

❖ حدثنا ثمره بن جندب رضي الله عنهم قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال دات غداة إنه أتاني اللية آتيان و إنهما قالا لي انطلق و إني انطلقت معهما و انا أتيتنا على نهر حسبت أنه كان يقولو أحمد مثل الدم و إذا في النهر رجل سابح يسبح و إذا على شط النهر رجل قد جمع عنده حجارة كثيرة و إذا ذلك السابح ما يسبح ثم يأتي ذلك الذي قد جمع

²⁴ Al-Imam Abi 'Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim Ibn Al-Mughirah bin Bardijabah Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab Al-Butu' (Beirut: Dar Al-Fikr, 1981), III: hlm. 34.

²⁵ *Ibid.*, Kitab Al-Wakalah, III: hlm. 64-65

²⁶ *Ibid.*, Kitab Al-Buyu', III: hlm. 31.

²⁷ Imam Muslim, *Sahih Muslim Bi Asy-Syarh li Imam Nawawi*, Kitab Al-Masaqqah, (T.tp: Dar Al-Fikr, t.t).X: hlm. 33-34.

عنده الحجارة فيغير له فاه فألقمه حجرا قالت لهما ما هذان قال وأما

أرجل الذي أتيت عليه يسبهج في النهر ويلقم الحجر فإنه ي كل الربا.²⁸

Menurut Saeed lebih lanjut, perbedaan interpretasi terhadap nas-nas mengenai pelarangan riba tersebut, sebenarnya menggambarkan polarisasi pemikiran tentang keIslaman secara umum, terutama antara golongan neo revivalis dengan kaum modernis, yang keduanya muncul karena dipicu oleh adanya gerakan *tajdid* (*revivalism*) yang didengungkan para ulama sebelumnya sekitar awal abad XVIII M.²⁹

Kelompok modernis seperti: Fazlur Rahman, Muhammad Asad, Sa'id An-Najjar, dan 'Abdul Mun'im An-Namr, ketika menafsirkan pelarangan riba, bukan hanya melihat segi tekstual nas melainkan segi kontekstualnya juga. Mereka berpendapat bahwa dalam pelarangan riba ini, permasalahan moral lebih dominan daripada permasalahan hukum semata. Sehingga dari berbagai kategori dan jenis riba yakni: *nasi'ah*, *fadl*, *qardiyad*, yang diharamkan nas menurut kelompok modernis ini hanyalah riba *nasi'ah* karena sifatnya yang eksploitatif (*ad'afan muda'afah*), sebagaimana yang telah dipraktekkan pada masa *Jahiliyyah* (riba *jahiliyyah*). Sedangkan jenis riba lainnya, hukumnya boleh karena alasan 'kebutuhan atau darurat, selama terpenuhinya syarat- syarat seperti: manajemen yang baik, metode pembayarannya jelas, serta adanya batasan maksimum bagi bunga tersebut (yang tentu saja harus rendah). Selain itu, mereka membedakan antara tambahan (*ziyadah*) yang diberlakukan oleh individu dengan yang dilakukan oleh institusi seperti bank negara. Riba (dalam pengertian *ziyadah*) dilarang apabila pemilik modal adalah individu.

Sedangkan apabila pemilik modal adalah institusi umum seperti bank negara, tambahan tersebut boleh karena dianggap bukan merupakan eksploitasi. Oleh karena itu, kaum modernis membedakan antara bunga (*interest*) yang boleh

²⁸ Al-Imam Al-Bukhari Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim Ibn Al-Mughirah bin Bardijabah, *Sahih al-Bukhari*, Kitab At-Ta'bir, (Beirut : Dar al-Fikr, 1981), VII: hlm. 84-86.

²⁹ Saeed, *Op cit*, hlm. 6.

dengan syarat-syarat seperti telah disebutkan di atas, dengan riba (*usury*) yang haram hukumnya karena adanya eksploitasi.³⁰

Sedangkan golongan neo revivalis menolak bank konvensional (termasuk bank negara) yang menggunakan sistem bunga, yang mereka anggap sebagai westernisasi. Pandangan bahwa "Islam" adalah *way of life* yang sempurna, menyebabkan mereka cenderung lebih memilih *taqlid* daripada *ijtihad*. Mereka menolak penafsiran ulang terhadap sumber-sumber utama syari'ah, sehingga dalam permasalahan ini, riba hanya diinterpretasikan dengan satu cara yaitu tidak diizinkan apapun bentuk tambahan dalam pinjaman. Sehingga keseluruhan bentuk bunga ataupun tambahan lainnya adalah haram hukumnya. Oleh karena itu, tidak mengherankan ketika negara-negara teluk (yang sebagian besar pemimpinnya tergolong berfaham neo- revivalis) mengalami *booming oil* sekitar awal dekade 70-an, gaung pendapat neo revivalis tentang riba ini menjadi penyebab utama munculnya pemikiran tentang bank Islam (bank syari'ah).³¹

Kenyataannya, pendapat bahwa bunga bank adalah termasuk riba yang haram hukumnya, banyak di dukung oleh berbagai forum ulama internasional, misalnya: *Majma 'ul Buhuts al-Islamzyyah* di al-Azhar Mesir (Mei 1965); *Majma ' al-Fiqh Al-Islamy* Negara-negara OKI (Organisasi Konferensi Islam) yang diselenggarakan di Jeddah 22-28 Desember 1985; *Majma ' Fiqh Rabithah al-'Alam al-Islamy* di Makkah tanggal 12-19 Rajab 1406 H; Keputusan Dar al-Ifta' Kerajaan Saudi Arabia (1979); dan Keputusan Supreme Shariah Eourt Pakistan 22 Desember 1999.

Di tingkat Nasional, walaupun wacana bunga bank sebagai riba tetap menjadi persoalan yang cukup menjadi perhatian masyarakat terutama sejak berkembangnya perbankan syari'ah. Umumnya, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh berbagai ormas Islam berkaitan dengan sistem bunga dalam perbankan, belum secara eksplisit dan tegas melarang sistem bunga tersebut, kecuali

³⁰ Termasuk juga ke dalam kelompok modernis ini tokoh-tokoh seperti : As-Sanhuri, Rasyid Rida, dan Ma'ruf ad-Daulabi, yang membolehkan bunga bank dengan alasan-alasan yang hampir serupa, lihat Wahbah az-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, (Damaskus; Dar al-Fikr,1997), IX: hlm.344-349.

³¹ Saeed, *Op cit.*, hlm. 9-13.

Persatuan Islam (PERSIS).³² Setelah lebih dari satu dekade sistem perbankan syariah berkembang di Indonesia, MUI sebagai organisasi yang secara resmi memayungi ormas-ormas Islam yang ada di tanah air, pada tanggal 16 Desember 2003 mengeluarkan fatwa bahwa bunga bank termasuk dalam kategori riba yang dikukuhkan pada 6 Januari 2004.

Secara lengkap, fatwa MUI tentang hukum bunga bank adalah sebagai berikut

KEPUTUSAN
IJTIMA ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA
Tentang
FATWA BUNGA BANK

Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia setelah:

MENIMBANG : dst.

MENGINGAT : dst.

MEMPERHATIKAN :

1. Pidato Menteri Agama RI dalam acara Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia.
2. Pidato iftitah Ketua Umum MUI
3. Ceramah Pimpinan Delegasi Darul ifta' Arab Saudi
4. Ceramah dari Deputy Gubernur bank Indonesia
5. Penjelasan Ketua Komisi Fatwa
6. Pendapat-pendapat yang berkembang pada sidang-sidang Komisi ijtima
7. Ulama komisi Fatwa se-Indonesia

MEMUTUSKAN

MENETAPKAN : FATWA TENTANG BUNGA BANK

a. Pengertian Bunga (Interaset) dan Riba

³² Antonio, "Development of Islamic Financial Institution in Indonesia : Existing ontraints and Future Prospeet", dipresentasikan dalam Simposium Nasional I Sistem Ekonomi Islami, bekerjasama P3EI-FEUII dan Bank Indonesia ,Yogyakarta, 13-14 Maret 2002, tidak diterbitkan

Bunga (*Interest, faidah*) adalah:

‘ Tambahan yang dikenakan untuk transaksi pinjaman uang yang diperhitungkan dan pokok pinjaman tanpa mempertimbangkan pemanfaatan/hasil pokok tersebut, berdasarkan tempo waktu, dan diperhitungkan secara pasti di muka berdasarkan persentase. . . “.

Riba adalah tambahan (*ziyadah*) tanpa imbalan (بلا عوض) yang terjadi karena penangguhan dalam pembayaran (زيادة الاجل) yang *diperjanjikan sebelumnya* (اشترط مقدما) dan inilah yang disebut *riba nasi'ah*. Riba jenis kedua yang disebut *riba fadhil* ialah penukaran dua barang yang sejenis. Riba yang dimaksud dalam fatwa ini adalah *riba nasi'ah*.

b. Hukum Bunga (Interest)

Praktek pembunga-an uang saat ini telah memenuhi kriteria riba yang terjadi pada zaman Rasulullah SAW, baik riba *nasi'ah* maupun riba *fadhil*. Dengan demikian praktek pembunga-an uang ini termasuk salah satu bentuk riba, dan riba haram hukumnya. Praktek pembunga-an uang ini banyak dilakukan oleh Bank, Asuransi, Pasar Modal, Pegadaian, Koperasi, dan lembaga keuangan lainnya maupun individu.

c. Bermuamalah dengan Lembaga Keuangan Konvensional

1. Untuk wilayah yang sudah ada kantor/ jaringan Lembaga Keuangan Syari'ah, tidak diperbolehkan melakukan transaksi yang didasarkan pada perhitungan bunga.
2. Untuk wilayah yang tidak ada kantor/ jaringan Lembaga Keuangan Syari'ah, diperbolehkan melakukan kegiatan transaksi di lembaga keuangan konvensional berdasarkan prinsip *dharurat/hajat*.

d. Dasar-dasar penetapan

1. Bunga bank memenuhi kriteria riba yang diharamkan Allah seperti dikemukakan oleh :

a. Imam Nawawy dalam *Al-Majmu'*:

قال النووي : قال الماوردي اختلف اصحابنا فيما جاء به القر أن في تحريم الربا على وجحين. اجد هما أنه مجمل فسرته السنة, وكل ما جاء به السنة من ادكامها فهو بيان المجمل القر أن نقد اكان أو نسبة,

والثانى أن التحريم الذى فى القرآن إنما تناول ما كان معهودا للجاهلية من ربا النساء وطلب الزيادة الاجل, ثم وردت السنة بزيادة الربا فى الفقه مضافا الى ما جاء به القرآن (المصنوع ج ٩, ض ٤٤٢)

a. Ibn Al-'Araby dalam Ahkam Al-Qur'an:

والربا فى اللغة هو الزيادة, والمراد به فى القرآن كل زيادة لم يقابلها عو
ض (أحكام القرآن).

b. Al-'Aini dalam Umdah Al-Qary:

الصل فيه (الربا) الزيادة. وهو فى الشرع الزيادة على اصل مل من غير
عقد تباع (عمدة القارى على شرح البخارى)

c. Al-Sarakhsyi dalam Al-Mabsuth:

الربا هو الفضل الخالى العوض المشروط فى البيع (المبسوط ج ٣١ ص ١٠٩)

d. Ar-Raghib Al-Isfahani:

هو (الربا) الزيادة على رأس المال (المفردات فى غريب القرآن)

e. Yusuf Al-Qardawy dalam *Fawaid Al-Bunuk*:

كل قرض اشترط فيه النفع فهو الربا (فوند البنوك)

f. Muhammad Abu Zahrah:

وربا القرآن هو الربا الذى تسير عليه المصارف, ويتعامل به
الناس, فهو حرام بلاشك (بحث فى الربا : 37)

g. Muhammad Ali Ash-Shabuni:

الربا هو زيادة يأخده المفرطن من المتقرن مقابلا لاجل (روائع البيان
فى تفسير القرآن)

h. Wahbah Al-Zayli dalam *Al-Fiqh Al-Islamy wa Adillatuh*:

فوائد المصارف (البنوك) حرام حرام حرام, و ربا المصارف او فوائد البنوك هي ربا النسيئة, سواء كانت الفائدة بسيطة او مركبة, لأن عمل البنوك الأصلي الإقراض ... وإن مزار الربا في فوائد البنوك متحققة تماما. زهي حرام حرام حرام كالربا.

1. Bunga uang dari pinjaman/ simpanan yang berlaku di atas lebih buruk dari riba yang diharamkan Allah SWT dalam al-Qur` an, karena riba hanya dikenakan tambahan pada saat si peminjam tidak mampu mengembalikan pinjaman pada saat jatuh tempo, sedangkan bunga bank sudah langsung dikenakan tambahan sejak terjadinya transaksi. Telah adanya ketetapan akan keharaman bunga bank oleh tiga forum ulama internasional, yaitu:
 - a. *Majma' ul Buhuts al-Islamiyyah* di al-Azhar Mesir (Mei 1965);
 - b. *Majma' al-Fiqh al-Islamy* Negara-negara OKI (Organisasi Konferensi Islam) yang diselenggarakan di Jeddah 10-16 rabi'ul awwal 1406 H/22-28 Desember 1985;
 - c. *Majma' Fiqh Rabithah al-'Alam al-Islamy* di Makkah tanggal 12-19 Rajab 1406 H;
 - d. Keputusan Dar al-Ifta' Kerajaan Saudi Arabia (1979); dan
 - e. Keputusan Supreme Shariah Eourt Pakistan 22 Desember 1999.
2. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tahun 2000 yang menyatakan bahwa bunga bank tidak sesuai dengan syari'ah.
3. Sidang Lajnah Tarjih Muhammadiyah tahun 1968 di Sidoarjo yang menyarankan kepada PP muhammadiyah untuk mengusahakan terwujudnya konsepsi sistem perekonomian, khususnya Lembaga Perbankan yang sesuai dengan kaidah Islam.
4. Munas Alim Ulama dan konbes NU tahun 1992 di Bandar Lampung yang mengamanatkan berdirinya Bank Islam dengan sistem tanpa bunga.

D. Prospek Perbankan Syariah Pasca Fatwa MUI

Dikeluarkannya fatwa mengenai keharaman bunga bank oleh MUI tersebut di atas, ternyata mendapat tanggapan yang beragam dari masyarakat, termasuk oleh ormas-ormas Islam yang ada di Indonesia yang justru mempunyai keeenderungan menolaknya. Misalnya Pengurus Besar Nadhatul Ulama (PBNU) dan Pengurus Pusat (PP) Muhammadiyah menilai bahwa fatwa MUI yang mengharamkan berbagai bentuk bunga (*interest*) seperti bunga bank dan asuransi adalah keputusan yang tergesa - gesa, yang menunjukkan masih kontroversialnya hukum bunga bank tersebut.

Di antara empat produk hukum Islam yang ada (Kitab-kitab fiqh, Fatwa-fatwa ulama, Keputusan-keputusan Pengadilan Agama, dan Peraturan Perundang-undangan di Negara Muslim), fatwa memang merupakan produk hukum yang bersifat tidak memaksa atau tidak mengikat sebagaimana halnya undang-undang. Terlebih lagi dalam konteks Indonesia sebagaimana telah diuraikan di atas, penerapan hukum (syariat) Islam di Indonesia selama ini menghadapi tantangan yang eukup berat, karena negara hukum Indonesia menganut aliran *positivisme yuridis*: yakni bahwa yang bisa diterima sebagai hukum yang sebenarnya hanyalah yang ditentukan secara positif oleh negara; atau hukum hanya bisa berlaku karena hukum itu mendapatkan bentuk positifnya dari suatu instansi yang berwenang (negara).³³

Berkaitan dengan hal tersebut, Masdar F. Mas'udi (salah satu tokoh NU), menyatakan bahwa fatwa MUI bersifat pendapat hukum (*legal opinion*) yang tidak memaksa dan tidak mengikat. Bahkan MUI sendiri, Menanggapi pro dan kontra yang mengiringi munculnya fatwa MUI tentang bunga bank ini, melalui ketua Komisi Fatwanya (K.H. Ma'ruf Amin) meminta agar masyarakat tidak perlu resah sehubungan dengan dikeluarkannya fatwa MUI yang mengharamkan bunga bank, karena fatwa tersebut bersifat fleksibel dan tidak mengikat sehingga masyarakat tidak harus menarik dananya dari bank-bank konvensional.³⁴ Dengan demikian walaupun secara tegas MUI menyatakan bahwa hukum bunga bank (*interest*) adalah haram, namun

³³ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara* (Yogyakarta: Lkis, 2001), hlm. 2.

³⁴ *Pikiran Rakyat*, 17 Desember 2003

masyarakat tetap diberikan pilihan untuk mengikuti atau tidak fatwa tersebut. Namun bisa dipastikan bahwa golongan masyarakat yang masih memiliki aspirasi teokratis di kalangan umat Islam di negeri ini, tentu sangat apresiatif atas dikeluarkannya fatwa MUI tersebut.

Terlepas dari masih adanya pro dan kontra dalam menanggapi fatwa MUI tersebut, kembali kepada isu utama penelitian ini, pada bagian ini penulis akan melakukan analisis terhadap fatwa MUI tentang bunga bank ini, dengan melihatnya dari dua sisi yakni: 1) dilihat dari sisi metodologi; dan 2) dilihat dari sisi isi fatwa itu sendiri.

1) Dilihat Dari Segi Metodologi

Dasar-dasar umum penetapan fatwa MUI tertantum dalam pasal 2 Pedoman Fatwa MUI yang ditetapkan dalam Surat Keputusan MUI nomor U-596/MUI/X/1997. Pada ayat (1) dikatakan bahwa setiap fatwa didasarkan pada *adillat al-ahkam* yang paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi umat. Berkaitan dengan bunyi ayat tersebut, nampaknya MUI ketika mengeluarkan fatwa ini memang didasari pendapat bahwa karena bunga (yakni: "...Tambahan yang dikenakan untuk transaksi pinjaman uang yang diperhitungkan dari pokok pinjaman tanpa mempertimbangkan pemanfaatan/hasil pokok tersebut, berdasarkan tempo waktu, dan diperhitungkan secara pasti di muka berdasarkan persentase..."), dianggap memenuhi kriteria riba nasi'ah. Bahkan karena telah ditentukan di muka, justru dianggap lebih eksploitatif dari riba pada zaman Rasulullah SAW, maka mengharamkannya akan membawa kemaslahatan bagi umat Islam. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa fatwa MUI tentang bunga bank ini, memang telah sesuai dengan ketentuan ayat (1) Dasar-dasar Penetapan Fatwa MUI.

Dalam ayat berikutnya (Pasal 2 ayat 2) dijelaskan bahwa dasar-dasar fatwa adalah al-Qufan, Hadis, Ijma, Qiyas, dan dalil-dalil hukum lainnya. Mengenai hal ini, jika dilihat dari kesesuaiannya dengan pedoman fatwa tersebut, nampaknya secara sekilas MUI tidak 'konsisten' mengikuti dasar-dasar penetapan fatwa dalam pedoman tersebut.

Sebagaimana umumnya metode menetapkan hukum yang dikenal dalam kitab-kitab usul fiqh yang ada, biasanya sumber-sumber hukum atau dasar-dasar hukum tersebut di atas (al-Qur` an, Hadis, Ijma, Qiyas, dan dalil-dalil hukum lainnya) adalah bersifat hirarkis, atau yang disebutkan terdahulu lebih tinggi kedudukannya dari pada yang disebutkan kemudian, sehingga harus dijadikan dasar utama sebelum meninjau dasar-dasar lainnya dalam menetapkan hukum tersebut. Padahal dalam menetapkan fatwa tentang bunga bank ini, sebagaimana terlihat di atas, tanpa melihat sumber-sumber sebelumnya (khususnya al-Qur` an dan Sunnah yang merupakan sumber hukum primer), MUI langsung mendasarkan fatwanya pada pendapat-pendapat yang ada dalam berbagai kitab fiqh disamping melihat berbagai ketetapan (*ijma*) akan keharaman bunga bank yang dilakukan oleh forum-forum ulama internasional, maupun nasional. Namun demikian, menurut hemat penulis, secara prinsip hal tersebut tidak bertentangan baik dengan dasar-dasar penetapan fatwa dalam pedoman MUI maupun metode istinbat hukum pada umumnya, karena mungkin argumen fatwa yang diambil dari sumber-sumber hukum tersebut memang tidak diperlihatkan bagi pembaca umum, dan hanya disimpan dalam notulen rapat komisi fatwa saja.³⁵ Menurut penelitian M. Atho' Mudzhar, pola yang nampak fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI, adalah mengenai fatwa-fatwa yang sifatnya untuk konsumsi intern umat Islam, MUI memang cenderung mendasarkan fatwanya hanya pada kitab-kitab fiqh saja. Sedangkan dalam fatwa-fatwa yang menyangkut hubungan antar umat beragama, MUI cenderung menggunakan ayat al-Qur`an dan Hadis sebanyak-banyaknya.³⁶

2) Dilihat Dari Segi Isi Fatwa

Adapun dilihat dari segi isinya, terlihat bahwa penetapan fatwa bahwa bunga bank adalah sama dengan riba yang haram hukumnya tersebut,

³⁵ Pendapat seperti ini antara lain dikemukakan oleh M. Atho Mudzhar ketika menanggapi beberapa fatwa MUI yang dikeluarkan antara tahun 1975-1980. Lihat M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 134.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 137.

dilakukan setelah MUI melakukan kajian terhadap riba, selain secara normatif juga secara historis (kontekstual), yakni dengan melihat praktek riba pada masa Rasulullah dan praktek bunga pada masa sekarang. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa MUI telah beranggapan bahwa sesuai dengan kondisi dan konteks yang berkembang pada masyarakat Indonesia sekarang, fatwa tentang keharaman bunga bank ini sudah saatnya untuk ditetapkan. Karena dengan telah berkembangnya sistem perbankan yang didasari atas prinsip-prinsip dan nilai-nilai syari'ah (terutama untuk wilayah yang sudah ada kantor/ jaringan Lembaga Keuangan Syari'ah), pada dasarnya sudah tidak ada alasan lagi bahwa bermuamalah (bertransaksi) pada perbankan konvensional yang identik dengan sistem bunga merupakan suatu kondisi darurat. Namun untuk wilayah yang tidak ada kantor/ jaringan Lembaga Keuangan Syari'ah, menurut fatwa masih diperbolehkan melakukan kegiatan transaksi di lembaga keuangan konvensional, berdasarkan prinsip *dharurat/hajat*. Dengan demikian fatwa MUI tentang keharaman bunga ini, sangat memperhatikan kaidah: "Fatwa bersifat meringankan dan tidak memberatkan ; memudahkan dan tidak mempersulit". Dengan kata lain fatwa MUI tersebut telah memperhatikan faktor kondisi maupun kesiapan masyarakat sebagai *khitab* (penerima) fatwa tersebut.

Asumsi yang berkembang sebelum dikeluarkannya fatwa antara lain keharaman bunga, terutama di kalangan para pendukung fatwa antara lain adalah: bahwa tingkat keyakinan seorang Muslim akan halal-haramnya (hukum) transaksi-transaksi atau operasionalisasi sistem perbankan sangat berpengaruh dalam menentukan respon atau preferensi masyarakat terhadap sistem perbankan tersebut. Oleh karena itu, pasca dikeluarkannya fatwa MUI tersebut, kebenaran asumsi tersebut yakni ketegasan akan (haramnya) hukum bunga bank ini, akan sangat berpengaruh dalam menentukan respon masyarakat terhadap bank syari'ah, akan teruji. Benarkah pasca fatwa tersebut, apresiasi masyarakat muslim Indonesia (yang merupakan mayoritas) terhadap perbankan syari'ah akan meningkat?. Atau mungkinkah seluruh umat Islam memilih bertransaksi melalui bank syari'ah daripada bank konvensional?. Berkaitan dengan hal tersebut, mungkin terdapat korelasi

positif antara dikeluarkannya fatwa MUI dengan perkembangan perbankan syariah di Tanah Air Namun menurut hemat penulis, membuktikan adanya korelasi positif tersebut, pada dasarnya tidak cukup dengan mengatakan "*wait and see*" saja.

Hal ini disebabkan karena sebagai produk hukum yang 'kekuatan mengikatnya' tidak sekuat produk hukum lainnya, fatwa MUI tersebut, dapat dikatakan hanyalah sebuah momentum. Terlebih lagi, sebagaimana ditengarai oleh kedua pemakalah bahwa terdapat kontroversi tentang termasuk riba atau tidaknya bunga (*interest*) bank konvensional tersebut sebagaimana telah dijelaskan pada bagian terdahulu. Oleh karena itu, sebagai sebuah momentum, yang sangat diperlukan adalah *follow up* atau tindak lanjut yang nyata, dalam rangka mengembangkan perbankan syariah ini.

Munculnya fatwa MUI bahwa bunga bank adalah riba, patut dihargai sebagai upaya sosialisasi aktivitas perbankan berdasarkan perspektif keislaman. Namun, keputusan untuk memilih penggunaan layanan jasa perbankan konvensional atau syariah tetap berada pada pihak nasabah. Dan hal yang wajar apabila sebagian besar nasabah akan memilih layanan jasa perbankan atas dasar profesionalisme. Jadi bagi lembaga perbankan syariah, fatwa MUI akan mempertegas kehadiran perbankan syariah bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas warga negaranya beragama Islam. Namun, prospek perkembangan perbankan syariah untuk mampu bersaing dengan perbankan konvensional yang telah lebih dahulu mapan dan berpengalaman dalam kinerja perbankan harus berorientasi pada profesionalisme.

Dalam hal ini fatwa dan sosialisanya oleh para ulama dapat dikatakan sebagai 'pendekatan religius'. Selain 'pendekatan religius' diperlukan pendekatan lainnya yang bersifat 'material', dalam hal ini merupakan bidang garapan insan perbankan syariah, karena faktor penting yang mendasari pertimbangan bagi nasabah dalam memilih layanan perbankan antara adalah kepercayaan atas kinerja profesional perbankan, seperti jaminan keamanan dana nasabah, efektifitas dan efisien layanan jasa perbankan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa fatwa MUI tentang pengharaman bunga bank, memang merupakan momentum yang sangat

menentukan bagi perkembangan perbankan syari'ah di tanah air. Namun mengingat sifat ataupun karakteristik fatwa sebagai produk pemikiran hukum para ulama yang kedudukannya tidak sekuat undang-undang (hukum positif), perkembangan perbankan syari'ah yang diidamkan, hanya mungkin dengan menindaklanjuti fatwa tersebut, dengan tindakan-tindakan kongkrit. Follow up atau tindak lanjut fatwa itu sendiri, bukan semata tanggung jawab lembaga perbankan syari'ah ataupun insan-insan yang terlibat langsung di dalamnya, melainkan tanggung jawab seluruh komponen, termasuk pemerintah, dan para ulama, maupun lembaga-lembaga pendidikan, serta komponen-komponen lainnya.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Adanya polarisasi terhadap hukum tentang bunga bank, di mana fatwa MUI menetapkan bahwa bunga bank adalah haram, sementara yang lainnya ada yang mengatakan syubhat dan halal.
2. Adapun landasan hukum yang dijadikan pegangan oleh Majelis Ulama Indonesia dalam menetapkan hukum dari bunga bank adalah dari Al-Quran, As-Sunnah dan ijtihad Ulama.
3. Sementara posisi fatwa sebagai salahsatu produk hukum Islam dalam konteks Indonesia bersifat tidak memaksa dan mengikat umatnya karena di Indonesia menganut aliran positivisme yuridis.

B. Saran-saran

1. Mengingat sifat ataupun karakteristik fatwa sebagai produk pemikiran hukum para ulama yang kedudukannya tidak sekuat undang-undang (hukum positif), perkembangan perbankan syari'ah yang diidamkan, hanya mungkin dengan monindaklanjuti fatwa tersebut, dengan tindakan-tindakan kongkrit, yang antara lain merupakan tanggung jawab para ulama sebagai pemimpin atau panutan keagamaan bagi masyarakat luas, dengan melakukan upaya-upaya memperdalam pemahaman keagamaan masyarakat untuk dapat mengarahkan masyarakat untuk melakukan aktivitas dalam berbagai bidang kehidupan mereka, senantiasa sejalan dengan ajaran dan prinsip-prinsip syariah.
2. Secara langsung maupun tidak dengan sosialisasi perbankan syari'ah, para ulama dapat memberikan ceramah-ceramah keagamaan yang membekas di hati dan pikiran pendengarnya, agar lambat laun dapat menumbuhkan semangat religiusitas masyarakat, sehingga berpotensi untuk dapat mempengaruhi tindakan maupun



LAPORAN PENELITIAN

**AKTUALISASI ATURAN KOMPILASI HUKUM ISLAM
TERHADAP RUJUK
(STUDI DI KANTOR URUSAN AGAMA KOTA JAMBI)**

Tim Peneliti

YULIATIN S.Ag. M.HI

DRA. ILLY YANTI M.Ag

Bantuan Dana DIPA IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Tahun 2012

**PUSAT PENELITIAN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SULTHAN THAHA SAIFUDDIN JAMBI.
TAHUN 2012**

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	
SAMBUTAN REKTOR ii
HALAMAN PENGESAHAN iii
KATA PENGANTAR iv
ABSTRAK v
BAB I	PENDAHULUAN
A.	Latar Belakang Masalah.....1
B.	Rumusan masalah.....4
C.	Tujuan dan Manfaat Penelitian.....5
D.	Kerangka Teori.....6
E.	Tinjauan Pustaka.....9
BAB II	METODE PENELITIAN
A.	Setting Penelitian.....12
B.	Subyek Penelitian.....12
C.	Teknik Pengumpulan Data.....12
D.	Teknik Analisa Data.....13
BAB III	TEMUAN UMUM
A.	Substansi Kompilasi Hukum Islam.....14
B.	Proses Perumusan dan Penetapan KHI sebagai Hukum Materil di Pengadilan Agama.....18
C.	Pengertian dan Hukum Rujuk.....28
D.	Rukun dan Macam-macam Rujuk..... 35

E. Syarat Sah dan Hikmah Rujuk.....	39
F. Tata Cara Rujuk dalam KHI.....	42

BAB IV TEMUAN HASIL PENELITIAN

A. Jumlah Perkara Cerai Talag dan Cerai Gugat di KUA Kec. Telanai pura dan Jelutung.....	47
B. Prosedur Pelaksanaan Rujuk di KUA Kec. Telanai pura dan Kec. Jelutung.....	53
C. Akibat Hukum Rujuk yang dilaksanakan di Bawah Tangan.....	56

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	60
B. Saran-saran.....	60

DAFTAR KEPUSTAKAAN

BIODATA PENELITI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia diciptakan Allah SWT mempunyai naluri manusiawi yang perlu mendapat pemenuhan, diciptakan untuk mengabdikan dirinya kepada Khalid penciptanya dengan segala aktifitas hidupnya. Pemenuhan naluri manusiawi manusia yang antara lain keperluan biologisnya termasuk aktifitas hidup, agar manusia menuruti tujuan kejadiannya, Allah mengatur hidup manusia dengan aturan perkawinan.¹

Perkawinan merupakan kebutuhan hidup seluruh masyarakat sejak zaman dahulu, sekarang dan masa yang akan datang sampai akhir zaman. Karena itu perkawinan adalah merupakan masalah yang selalu hangat di kalangan masyarakat dan di dalam peraturan hukum. Dari perkawinan timbul hubungan suami isteri dan kemudian hubungan antara orang tua dengan anak-anaknya, dan kemudian timbul pula hubungan kekerabatan sedarah dan semenda.²

Perkawinan adalah salah satu perintah agama kepada yang mampu untuk segera melaksanakannya. Karena perkawinan dapat mengurangi kemaksiatan, baik dalam bentuk penglihatan maupun dalam bentuk perziniaan. Orang yang berkeinginan untuk melakukan pernikahan, tetapi belum mempunyai persiapan bekal Fisik dan nonfisik dianjurkan oleh Nabi Muhammad SAW, untuk berpuasa.³

Tujuan perkawinan adalah untuk memenuhi petunjuk agama dalam rangka mendirikan keluarga yang harmonis, sejahtera dan bahagia. Harmonis dalam menggunakan hak dan kewajiban anggota keluarga ; sejahtera artinya terciptanya

¹ Abd. Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta; Kencana, 2003). Hlm. 22.

² Bakri A. Rahman dan Ahmad Sukaraja, *Hukum Perkawinan menurut Islam, Undang-undang Perkawinan dan Hukum Perdata*, (Jakarta; PT. Hidakarya Agung, 1981). Hlm. 1.

³ Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta; Sinar Grafika, 2006). Hlm. 7.

ketenangan lahir dan batin disebabkan terpenuhinya keperluan hidup lahir dan batinnya, sehingga timbullah kebahagiaan yakni kasih sayang antar anggota keluarga.⁴

Dalam hidupnya manusia memerlukan ketenangan dan ketentraman hidup. Ketenangan dan ketentraman untuk mencapai kebahagiaan. Kebahagiaan masyarakat dapat dicapai dengan adanya ketenangan dan ketentraman anggota keluarga dalam keluarganya. Keluarga merupakan bagian terkecil dari masyarakat menjadi faktor terpenting dalam penentuan ketenangan dan ketentraman masyarakat. Ketenangan dan ketentraman keluarga tergantung dari keberhasilan pembinaan yang harmonis antara suami isteri dalam satu rumah tangga. Keharmonisan diciptakan oleh adanya kesadaran anggota keluarga dalam menggunakan hak dan pemenuhan kewajiban. Allah menjadikan unit keluarga yang dibina dengan perkawinan antara suami isteri dalam membentuk ketenangan dan ketentraman serta mengembangkan kasih sayang sesama warganya,⁵ Ini termaktub dalam Al-quran pada surah Ar-Rum : 21.⁶

Dalam aturan kompilasi hukum Islam (KHI), dikatakan bahwa tujuan dari suatu perkawinan adalah untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan wa rahmah.⁷

Rasa *sakinah, mawaddah wa rahmah* antara suami isteri akan berlangsung di antara mereka, terjalin rasa tanggung jawab dan mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam keluarga tersebut, sehingga nantinya tidak akan terjadi pertikaian ataupun ketidakharmonisan antara keduanya lantaran hak dan kewajiban masing-masing pihak tidak berjalan sebagaimana mestinya. Apabila keharmonisan dan ketentraman dalam keluarga antara suami dan isteri tidak dapat

⁴ Abd. Rahman Ghazali, *Op. Cit.*, Hlm. 22.

⁵ *Ibid.*, Hlm. 31.

⁶ Departemen Agama, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta; Intermasa, 1992). Hlm. 644.

⁷ Departemen Agama, *Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung : Humaniora Utama, 1992). Hlm. 18.

diralisasikan, maka akan timbul suatu kesenjangan dan keretakan bahkan bisa mencapai ke taraf perceraian antara suami dan isteri. Karena perceraian inilah yang mengakibatkan putusnya tali silaturahmi antar keluarga. Namun tidak dinafikan bahwa ajaran Islam sangatlah sempurna, dengan begitu Islam pun memberi solusi ataupun suatu alternatif kepada keluarga yang telah bercerai yaitu berpisah selamanya atau rujuk', dengan syarat si isteri masih dalam masa iddah (menunggu), ini termaktub dalam Al-Quran surah Al-Baqarah ayat 228.⁸

Perkawinan merupakan perpaduan dua karakter yang berbeda, di mana masing-masing pihak berusaha untuk mengenal dan memahami apa yang menjadi kelebihan dan kekurangan mereka, itulah seni dalam mengarungi bahtera rumah tangga. Namun tidak bisa dipungkiri, seideal apapun pasangan suami isteri itu pastilah mempunyai suatu permasalahan yang mana mereka dituntut untuk bisa mengambil suatu keputusan yang pada akhirnya tidak berimbas ke suatu kondisi yang menyakitii keduanya. Bila ada terjadi perselisihan yang tidak bisa bertindak bijaksana, maka diperkenankan suami isteri untuk mencari perantara untuk menyelesaikannya, Allah berfirman dalam surah An-Nisa ayat 35.⁹ Namun bila *Hakamun* tidak mampu menyelesaikannya, yang pada akhirnya menuju ke gerbang perceraian. Maka, penyelesaiannyaupun (keinginan bercerai), baik yang mengajukan itu isteri maupun suami harus melalui Pengadilan Agama setempat dengan melalui beberapa proses.¹⁰ Pada masa *iddah* yang dihitung mulai dari adanya keputusan dari Pengadilan Agama sampai batas yang ditetelah ditetapkan dalam KHI, dan masih dalam talak *raj'i* maka sang suami maupun isteri bisa melakukan perbuatan rujuk tentunya juga melalui prosedur dan proses yang telah diatur.

⁸ Departemen Agama, *Al-Quran dan Terjemahnya*.Op.Cit., Hlm. 55.

⁹ *Ibid*.

¹⁰ Dapat dilihat prosedur perceraian dalam *Kompilasi Hukum Islam*.

Rujuk dalam hukum perkawinan Islam merupakan tindakan hukum yang terpuji, sebab, sesudah pasangan suami isteri melewati masa krisis komplik yang diakhiri dengan perceraian, kemudian timbul kesadaran untuk menyambung tali perkawinan yang pernah putus dalam menyongsong hari esok yang lebih baik. Oleh karena itu, mereka kembali kepada keutuhan ikatan perkawinan berdasarkan kesadaran masing-masing pihak atas kesalahannya sehingga tercipta keutuhan.¹¹

Seorang muslim yang baik, haruslah taat dan mampu melaksanakan aturan-aturan hukum Islam yang telah ditetapkan baik bersumber dari Al-Quran, Al-Hadits maupun Ijtihad ulama yang sudah terformulasi dalam suatu ketentuan, KHI contohnya yang diberlakukan untuk umat Islam yang ada di Indonesia khususnya.

Bila melalui prosedur hukum yang berlaku, pasangan suami isteri yang telah bercerai dan ingin melaksanakan rujuk kembali tentunya masih dalam masa *iddah*, maka mereka harus mengikuti aturan yang telah ditentukan dalam kompilasi hukum Islam (KHI).

Namun tidak bisa terhindari di masyarakat, di mana masih ada di antara mereka pasangan suami isteri melaksanakan proses rujuk tidak melalui PPN (Pegawai Pencatat Nikah) atau P3N (Pembantu Pegawai Pencatat Nikah), dengan berbagai alasan dan pertimbangan yang mereka anggap bukan suatu permasalahan dan mereka tidak memperdulikan imbas dari perbuatan tersebut.

B. Rumusan Masalah

Dari uraian di atas, dapatlah peneliti ungkapkan beberapa permasalahan yaitu :

1. Bagaimana proses pelaksanaan rujuk yang telah di atur dalam Kompilasi hukum Islam ?

¹¹ Zainuddin Ali, *Op. Cit.*, Hlm. 90.

BAB IV

TEMUAN HASIL PENELITIAN

A. Jumlah Perkara Cerai Talaq dan Gugat di KUA Kec. Telanaipura dan Kec. Jelutung.

Untuk melihat perkara rujuk yang dilakukan oleh masyarakat yang berada di wilayah Kec. Telanaipura, dan wilayah kec. Jelutung, maka sebelumnya akan dijelaskan tentang jumlah perkara cerai talak dan cerai gugat yang terjadi pada dua wilayah tersebut pada tahun 2010 – 2011.

Tabel I : Jumlah Pasangan Menikah, talak dan cerai di wilayah Kec. Telanaipura Tahun 2010.

No	Kelurahan	Nikah	Talak	Cerai	Ket.
1.	Telanaipura	28	3	1	
2.	Simpang IV Sipin	111	19	4	
3.	Pematang Sulur	112	6	-	
4.	Selamat	82	5	2	
5.	Sungai Putri	51	7	-	
6.	Murni	45	7	3	
7.	Legok	164	7	-	
8.	Buluran Kenali	54	5	-	
9	Teluk Kenali	14	2	-	
10	Penyengat Rendah	45	7	3	
11	Selok sipin	112	7	2	
	Jumlah	836	73	13	

Dokumentasi : Kua Kec. Telanaipura, tahun 2012

Dari jumlah pasangan yang melaksanakan akad nikah di kecamatan Telanaipura pada tahun 2010 yaitu di kelurahan Telanaipura berjumlah 28 pasangan menikah, sedangkan yang mengajukan talak sebanyak 3 kasus dan cerai 1 kasus. Untuk kelurahan Simpang IV sipin yang menikah 111 pasangan, yang mengajukan talak 19 kasus sedangkan yang mengajukan gugat cerai 4 kasus. Untuk kelurahan Pematang Sulur yang menikah 112 pasangan, yang mengajukan talak 6 kasus, sedangkan yang mengajukan gugat cerai tidak ada. Untuk kelurahan Selamat yang menikah 82 pasangan, yang mengajukan talak 5 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 2 kasus. Untuk kelurahan Sungai Putri yang menikah 51 pasangan, yang mengajukan talak 7 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai tidak ada. Untuk kelurahan Murni yang melaksanakan akad nikah 45 pasangan, yang mengajukan talak 7 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 3 kasus. Untuk kelurahan Legok yang menikah 164 pasangan, yang mengajukan talak 7 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai tidak ada. Untuk kelurahan Buluran Kenali yang menikah 54 pasangan, yang mengajukan talak 5 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai tidak ada. Untuk kelurahan Teluk Kenali, yang menikah 14 pasangan, yang mengajukan talak 2 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai tidak ada. Untuk kelurahan Solok Sipin yang menikah 112, yang mengajukan talak 7 kasus, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 2 kasus. Untuk kelurahan Penyengat Rendah yang menikah 45 pasangan, yang mengajukan talak 7 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 3 kasus. Diantara kasus cerai talak maupun cerai gugat di tahun 2010, tidak satupun yang melakukan rujuk ke PPN atau P3N.

Tabel II: Jumlah Pasangan Menikah, talak dan cerai di wilayah Kec. Telanaipura Tahun 2011.

No	Kelurahan	Nikah	Talak	Cerai	Ket.
1.	Telanaipura	36	2	11	
2.	Simpang IV Sipin	102	-	3	
3.	Pematang Sujur	80	1	5	
4.	Selamat	69	1	6	
5.	Sungai Putri	61	-	13	
6.	Murni	41	2	7	
7.	Legok	149	6	5	
8.	Buluran Kenali	36	-	8	
9	Teluk Kenali	12	-	6	
10	Penyengat Rendah	77	2	8	
11	Solok Sipin	96	-	4	
	Jumlah	759	14	13	

Dokumentasi : Kua Kec. Telanaipura, tahun 2012

Dari jumlah pasangan yang melaksanakan akad nikah di kecamatan Telanaipura pada tahun 2011 yaitu di kelurahan Telanaipura berjumlah 36 pasangan menikah, sedangkan yang mengajukan talak sebanyak 2 kasus dan cerai 11 kasus. Untuk kelurahan Simpang IV sipin yang menikah 102 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 3 kasus. Untuk kelurahan Pematang Sujur yang menikah 80 pasangan, yang mengajukan talak 1 kasus, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 5 kasus. Untuk kelurahan Selamat yang menikah 69 pasangan, yang mengajukan talak 1 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 6 kasus. Untuk kelurahan Sungai Putri yang menikah 61 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 13 kasus. Untuk kelurahan Murni yang melaksanakan

akad nikah 41 pasangan, yang mengajukan talak 2 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 7 kasus. Untuk kelurahan Legok yang menikah 149 pasangan, yang mengajukan talak 6 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 5 kasus. Untuk kelurahan Buluran Kenali yang menikah 36 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 8 kasus. Untuk kelurahan Teluk Kenali, yang menikah 12 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 6 kasus. Untuk kelurahan Solok Sipin yang menikah 96 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 4 kasus. Untuk kelurahan Penyengat Rendah yang menikah 77 pasangan, yang mengajukan talak 2 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 8 kasus. Diantara kasus cerai talak maupun cerai gugat di tahun 2010, tidak satupun yang melakukan rujuk ke PPN (Pegawai Pencatat Nikah) atau P3N (Pembantu Pegawai Pencatat Nikah)

Tabel III: Jumlah Pasangan Menikah, talak dan cerai di wilayah Kec. Jelutung Tahun 2010.

No	Kelurahan	Nikah	Talak	Cerai	Ket.
1.	Jelutung	89	-	13	
2.	Kebun Handil	52	-	2	
3.	Lebak Bandung	79	1	6	
4.	Payo Lebar	66	-	4	
5.	Talang jauh	78	-	-	
6.	Cempaka Putih	67	-	5	
7.	Handil Jaya	98	1	7	
	Jumlah	529	2	37	

Dokumentasi : Kua Kec. Jelutung Jambi, tahun 2012

Sementara itu, dari jumlah pasangan yang melaksanakan akad nikah di kecamatan Jelutung pada tahun 2010 yaitu di kelurahan Jelutung berjumlah 89

pasangan menikah, sedangkan yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan cerai gugat sebanyak 13 kasus. Untuk kelurahan Kebun Handil yang menikah 52 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 2 kasus. Untuk kelurahan Lebak Bandung yang menikah 79 pasangan, yang mengajukan talak 1 kasus, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 6 kasus. Untuk kelurahan Payo Lebar yang menikah 66 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 4 kasus. Untuk kelurahan Talang Jauh yang menikah 78 pasangan, yang mengajukan talak dan cerai tidak ada. Untuk kelurahan Cempaka Putih yang melaksanakan akad nikah 67 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 5 kasus. Untuk kelurahan Handil Jaya yang menikah 98 pasangan, yang mengajukan talak 1 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 7 kasus. Diantara kasus cerai talak maupun cerai gugat di tahun 2010, tidak satupun yang melakukan rujuk ke PPN atau P3N.

Tabel IV: Jumlah Pasangan Menikah, talak dan cerai di wilayah Kec. Jelutung Tahun 2011.

No	Kelurahan	Nikah	Talak	Cerai	Ket.
1.	Jelutung	56	4	17	
2.	Kebun Handil	62	-	5	
3.	Lebak Bandung	72	4	3	
4.	Payo Lebar	69	1	4	
5.	Talang jauh	61	-	2	
6.	Cempaka Putih	55		10	
7.	Handil Jaya	109	-	7	
	Jumlah	484	9	48	

Dokumentasi : Kua Kec. Jelutung Jambi, tahun 2012

Sementara itu, dari jumlah pasangan yang melaksanakan akad nikah di kecamatan Jelutung pada tahun 2011 yaitu di kelurahan Jelutung berjumlah 56 pasangan menikah, yang mengajukan talak 4 kasus, sedangkan cerai gugat sebanyak 17 kasus. Untuk kelurahan Kebun Handil yang menikah 62 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 5 kasus. Untuk kelurahan Lebak Bandung yang menikah 72 pasangan, yang mengajukan talak 4 kasus, sedangkan yang mengajukan gugat cerai 3 kasus. Untuk kelurahan Payo Lebar yang menikah 69 pasangan, yang mengajukan talak 1 kasus, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 4 kasus. Untuk kelurahan Talang Jauh yang menikah 61 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan cerai gugat 2 kasus. Untuk kelurahan Cempaka Putih yang melaksanakan akad nikah 55 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 10 kasus. Untuk kelurahan Handil Jaya yang menikah 109 pasangan, yang mengajukan talak tidak ada, sedangkan yang mengajukan gugatan cerai 7 kasus. Diantara kasus cerai talak maupun cerai gugat di tahun 2011, hanya satu yang mengajukan rujuk melalui PPN (Pegawai Pencatat Nikah) atau P3N (Pembantu Pegawai Pencatat Nikah).

Dari penjelasan data diatas, terlihat bahwa, banyaknya jumlah perceraian yang dilaporkan ke KUA Kec. Setempat, namun hanya 1 (satu) kasus yang melaporkan rujuknya ke Kantor Urusan Agama Kecamatan atau ke Pegawai Pencatat Nikah (PPN). Ini membuktikan bahwa masyarakat sepertinya enggan untuk melaporkan tentang peristiwa rujuk yang sudah dilakukan. Terlihat bahwa kesadaran masyarakat tentang kepatuhan masyarakat tentang pelaksanaan rujuk sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku masih rendah. Masyarakat banyak yang bercerai sesuai dengan prosedur hukum yang berlaku di Indonesia yakni sesuai dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam, namun jika ingin melakukan rujuk tidak mengindahkan ketentuan Undang-Undang dan peraturan yang ada.

B. Prosedur Pelaksanaan Rujuk di KUA Kecamatan Telanaipura dan Kecamatan Jelutung.

Sebagaimana diketahui bahwa masalah rujuk ini tidak diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun dalam PP Nomor 9 tahun 1975. Sementara dalam Kompilasi Hukum Islam dijelaskan pada Bab XVIII pasal 163, 164, 165 dan 166. Dalam proses pelaksanaan rujuk adalah sama halnya dengan prosedur pelaksanaan nikah, dimana kedua pasangan suami isteri yang hendak melakukan rujuk harus mendatangi, atau melapor kepada pejabat pencatat Nikah (PPN), dimana pasangan tersebut bertempat tinggal (domisili). Hal tersebut sesuai dengan bunyi pasal 167 Kompilasi yang menyatakan :

- (1) Suami yang hendak merujuk isterinya datang bersama-sama isterinya ke Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah yang mewilayahi tempat tinggal suami isteri dengan membawa penetapan tentang terjadinya talak dan surat keterangan lain yang diperlukan.
- (2) Rujuk dilakukan dengan persetujuan isteri dihadapan pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah.
- (3) Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat memeriksa dan menyelidiki apakah suami yang akan merujuk itu memenuhi syarat-syarat merujuk menurut hukum munakahat, apakah rujuk yang akan dilakukan itu masih dalam 'iddah talak raj'i, apakah perempuan yang akan dirujuk itu adalah isterinya.
- (4) Setelah itu suami mengucapkan rujuknya dan masing-masing yang bersangkutan beserta saksi-saksi menandatangani Buku Pendaftaran Rujuk.

- (5) Setelah rujuk itu dilaksanakan, Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah menasehati suami isteri tentang hukum-hukum dan kewajiban mereka yang berhubungan dengan rujuk.

Dalam pelaksanaan di lapangan prosedur rujuk yang harus dilaksanakan adalah kedua pasangan suami isteri yang telah bercerai membawa akta cerai yang telah dikeluarkan oleh Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat mereka mengajukan cerai gugat atau cerai talak. Jika pasangan tersebut berpisah karena alasan cerai gugat, maka otomatis akta nikah telah dimusnahkan secara langsung dengan alasan fasakh. Namun jika berpisah atau bercerai pasangan suami isteri dengan cerai talak, maka surat nikahnya ditahan selama masa iddah oleh pihak pengadilan, jika mereka rujuk dalam masa iddah maka surat nikah itu akan dikembalikan.

Langkah awal yang harus dilakukan kedua suami isteri tersebut mendatangi KUA Kec, dimana mereka berdomisi, rujuk dilakukan atas persetujuan isteri dihadapan Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah. Selanjutnya Pegawai Pencatat nikah memeriksa kelengkapan surat diajukan kepadanya menyelidiki apakah suami yang akan merujuk itu memenuhi syarat-syarat merujuk menurut hukum munakahat, apakah rujuk yang akan dilakukan itu masih dalam 'iddah talak raj'i, atau apakah perempuan yang akan dirujuk itu adalah benar isterinya yang sah.⁷⁰

Pihak Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah menyiapkan blangko model R menyangkut tentang Buku Pencatatan Rujuk. Model Blangko terlampir :

Blangko ini diisi oleh petugas Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah, mulai dari tanggal, bulan dan tahun. Berikut Nama PPN

⁷⁰Wawancara dengan KUA Kec, Telanaipura dan Jelutung, 4 Agustus 2012.

yang mencatat Rujuk dan Jabatannya. Berikut kolom saksi diisi tentang identitas saksi, yang menyangkut nama, umur, warga Negara, agama, pekerjaan dan tempat tinggal. Saksi yang diajukan harus dua orang saksi, sama halnya dengan pernikahan yang harus dihadiri dengan dua orang saksi. Jika pencatatan rujuk ini berdasarkan putusan Pengadilan, disebutkan tentang Pengadilan mana yang memutuskan dan nomor dan tanggal putusan. Selanjutnya tanda tangan yang merujuk dan yang dirujuk, saksi I dan Saksi II serta PPN/Wakil PPN/Pembantu PPN. Dan terakhir di tanda tangani oleh Pegawai Pencatat Nikah.

Selanjutnya dibuat kutipan buku Pencatatan Rujuk dengan model RA, sebagaimana terlampir. Berikutnya Pegawai Pencatat Nikah atau pembantu Pegawai Pencatat Nikah mencatat kehendak rujuk dalam Buku Catatan Kehendak Rujuk (Model R 2). Setelah pemeriksaan selesai, suami mengikrarkan rujuknya dihadapan isteri, saksi-saksi dan PPN yang mengawasinya.

PPN mencatat rujuk dalam Buku Pencatatan Rujuk (model R), kemudian membacakannya, dan di mana perlu diterjemahkan ke dalam bahasa yang mudah dimengerti oleh yang bersangkutan, dan selanjutnya ditandatangani oleh masing-masing pihak. Pada bagian bawah judul, dibubuhkan nomor : .../.../.../ yang menunjukkan nomor urut peristiwa dalam bulan, kode bulan dalam angka Romawi dan tahun peristiwa.

PPN membuat Kutipan Buku Pencatatan Rujuk (model RA) rangkap dua dengan nomor dan kode yang sama. Kutipan diberikan kepada suami dan istri. Pegawai Pencatat Nikah membuat surat Keterangan tentang terjadinya rujuk dan mengirimkannya kepada Pengadilan Agama yang mengeluarkan Akta Cerai Talak yang bersangkutan. Setelah itu suami istri dengan membawa kutipan Buku Pencatatan Rujuk (model RA) datang ke Pengadilan Agama tempat terjadinya talak untuk mendapatkan kembali kutipan Akta Nikah masing-masing yang selama ini disimpan oleh Pengadilan Agama tersebut. Pengadilan Agama

memberikan Kutipan Akta Nikah yang bersangkutan setelah diberi catatan seperlunya dengan menerima Kutipan Buku Pencatatan Rujuk untuk disimpan.

PPN mencatat pada Akta Nikah yang bersangkutan pada catatan pinggir bahwa yang bersangkutan telah rujuk, apabila nikahnya terdahulu dicatat ditempat lain, maka PPN memberitahukan kepada PPN yang mengeluarkan Kutipan Akta Nikahnya bahwa orang tersebut telah rujuk (dengan menggunakan model RD) dan PPN yang tersebut akhir mencatatnya dalam catatan pinggir akta nikahnya. Surat-surat di atas disimpan dengan baik dan dipelihara sesuai dengan nomor urut Buku Pencatatan Rujuk. Apabila telah terkumpul pada akhir tahun dijilid.

C. Akibat Hukum Rujuk Yang Dilakukan di Bawah Tangan

Dalam setiap kasus pelanggaran hukum yang terjadi, apakah dalam bentuk hukum pidana, maupun perdata, memiliki konsekuensi hukum, atau akibat hukum yang terjadi dikarenakan adanya pelanggaran hukum tersebut, apakah dalam bentuk sanksi hukum berupa denda ataupun tahanan, ataupun berbentuk sanksi secara administratif.

Dalam kasus rujuk yang dilakukan dibawah tangan memiliki konsekuensi hukum atau akibat hukum secara administratif. Namun disisi lain hukum adat terkadang lebih menonjol dalam memberlakukan sanksi hukuman tersebut. Dari aturan yang ditermaktub dalam kompilasi Hukum Islam, kasus rujuk dapat disamakan dengan pernikahan, yakni bahwa rujuk harus dilakukan dengan pencatatan kepada pegawai pencatat Nikah (P3N).

Rujuk seorang suami kepada isterinya harus dibuktikan dengan Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah, yang prosedur dan tatacaranya telah dijelaskan pada bagian sebelumnya. Sementara itu rujuk sama hal dengan pernikahan, yakni harus dilaporkan dan dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah (P3N). karena tujuan rujuk

sama halnya dengan tujuan pernikahan yakni sama-sama menghalalkan hubungan seksual, dan dalam pelaksanaannya harus dihadiri oleh para saksi.

Pencatatan perkawinan sekaligus rujuk sudah diatur dalam Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 Bab II pasal 2 menjelaskan tentang pencatatan perkawinan :

- (1) Pencatatan Perkawinan dari mereka yang melangsungkan perkawinannya menurut agama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat, sebagaimana dimaksudkan dalam UU No. 32 tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk.

Dalam peraturan Pemerintah ini terlihat bahwa rujuk merupakan salah satu perkara yang harus dicatat. Ini menunjukkan bahwa pencatatan ini sangat penting artinya dalam rangka memenuhi syarat administratif, yang sekaligus bertujuan untuk mewujudkan ketertiban hukum. Jadi bila rujuk yang dilakukan tanpa melaporkan kepada pegawai pencatat Nikah (P3N) atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (PP3N), maka konsekuensi yang harus diterima adalah rujuknya tidak sah secara hukum dan agama. Otomatis pasangan yang melakukan rujuk dibawah tangan tidak memiliki kekuatan hukum. Bila mengajukan perkara yang merupakan implikasi dari sebuah pernikahan seperti, waris, hak asuh anak dan harta gono gini.

Dalam proses selanjutnya adalah yang bersifat administrative, yang menjadi tugas dan kewenangan Pegawai Pencatat Nikah atau P3NTR. Kompilasi pasal 168 menyatakan :

- (1) Dalam hal rujuk dilakukan di hadapan Pembantu Pegawai Pencatat Nikah, daftar rujuk dibuat rangkap 2 (dua), diisi dan ditandatangani oleh masing-masing yang bersangkutan beserta saksi-saksi, sehelai dikirim kepada Pegawai Pencatat Nikah yang mewilayahinya, disertai surat-surat

keterangan yang diperlukan untuk dicatat dalam Buku Pendaftaran rujuk dan yang lain disimpan.

- (2) Pengiriman lembar pertama dari daftar rujuk oleh Pembantu Pegawai Pencatat Nikah dilakukan selambat-lambatnya 15 (lima belas) hari sesudah rujuk dilakukan.
- (3) Apabila lembar pertama dari daftar rujuk itu hilang, maka Pembantu Pegawai Pencatat Nikah membuat salinan dari daftar lembar kedua dengan berita acara tentang sebab-sebab hilangnya.

Selanjutnya pasal 169 Kompilasi menguraikan langkah administratif lainnya :

1. Pegawai Pencatat Nikah membuat surat keterangan tentang terjadinya rujuk dan pengirimannya kepada Pengadilan Agama di tempat berlangsungnya talak yang bersangkutan, dan kepada suami isteri masing-masing diberikan Kutipan Bukti Pendaftaran Rujuk menurut contoh yang ditetapkan oleh Menteri Agama.
2. Suami-isteri atau kuasanya dengan membawa Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk tersebut datang ke Pengadilan Agama di tempat berlangsungnya talak dahulu untuk mengurus dan mengambil Kutipan Akta Nikah masing-masing yang bersangkutan setelah diberi catatan oleh Pengadilan Agama dalam ruang yang telah tersedia pada Kutipan Akta Nikah tersebut, bahwa yang bersangkutan telah rujuk.
3. Catatan yang dimaksud ayat (2) berisi tempat terjadinya rujuk, tanggal rujuk diikrarkan, nomor dan tanggal Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk dan tanda tangan panitera.

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan rujuk yang dilaksanakan pasanagan suami isteri di bawah tangan artinya rujuk tanpa melalui Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah yaitu antara lain :

1. Ketidakhadiran salah satu pihak :
2. Tidak mempunyai biaya
3. Tidak mengetahui prosedur rujuk yang sebenarnya
4. Tidak ingin terlalu rumit menjalankan proses rujuk.

Di antara faktor yang paling dominan yang menjadi alasan, kenapa masyarakat tidak melaporkan rujuknya kepada Pegawai Pencatat Nikah, adalah karena tidak mau direpotkan oleh urusan secara administrasi,⁷¹ di samping itu pula kebanyakan kasus rujuk tersebut terjadi pada pasangan yang tidak paham terhadap aturan hukum yang berlaku di Indonesia.

Di samping itu pula, kehadiran Kompilasi Hukum Islam di Indonesia sebagai salah satu acuan Hakim pengadilan dalam memutuskan perkara di Pengadilan Agama, masih banyak yang belum mengetahui dan memahaminya. Hal ini merupakan tugas bagi penyuluh-penyuluh hukum yang ditugaskan untuk mensosialisasikan ketentuan-ketentuan yang sudah ditetapkan dalam Kompilasi Hukum Islam.

Di sisi lain upaya yang dilakukan pihak Pengadilan agama terhadap perkara rujuk yang tidak melalui Pegawai Pencatat Nikah adalah tidak memproses perkara yang diajukan bila dikemudian hari terjadi perceraian, ataupun bila salah satu pihak ingin mengajukan pembagian harta bersama, karena ketentuan untuk memproses perkara tersebut adalah adanya bukti rujuk yang sah yang dikeluarkan oleh Pegawai pencatat Nikah.

⁷¹ Wawancara Penulis, pada KUA Kec. Telanaipura dan Kec. Jelutung. Tgl 4-5 Agustus 2012.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Prosedur rujuk yang dilakukan menurut KHI, sama halnya dengan akad nikah, antara lain memenuhi ketentuan sesuai dengan aturan yang berlaku.
2. Rujuk yang dilakukan di Kantor Urusan Agama Kecamatan Telanaipura dan Jelutung, ternyata dari sekian banyak jumlah perceraian baik cerai talaq dan cerai gugat, hanya ada 1 yang rujuk melalui Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah yaitu yang terjadi di kecamatan Jelutung.
3. Akibat hukum dari rujuk yang tidak dicatat melalui Pegawai Pencatat Nikah atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah, akan berdampak bahwa pernikahannya tidak diakui sah secara agama dan negara dan otomatis anak yang dilahirkan dianggap anak tidak sah dan dinasabkan kepada ibunya, bila salahsatu meninggal dunia, antara keduanya tidak dapat mewarisi dari harta yang ditinggalkan.

B. Saran-saran

1. Diharapkan Pemerintah setempat melalui Kementerian Agama terutama pada Kantor Urusan Agama bagian penyuluhan agar mensosialisasikan ke masyarakat tentang tata cara Pernikahan, Talaq, Cerai dan Rujuk menurut prosedur yang berlaku sesuai dengan agama dan negara.
2. Bagi akademisi yang membidangi fiqh munakahat agar memberikan materi tentang Pernikahan dan seluk beluknya (talaq, rujuk) kepada mahasiswa dengan terinci.
3. Agar pasangan suami isteri yang berumah tangga diharapkan dapat mengerti dan memahami tentang hak dan kewajibannya terhadap aturan agama dan negara.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	
SAMBUTAN REKTOR	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
ABSTRAK	vi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	4
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	4
D. Kerangka Teori.....	4
E. Tinjauan Pustaka	7
BAB II METODE PENELITIAN	
A. Setting Penelitian.....	10
B. Subyek Penelitian	10
C. Teknik Pengumpulan Data.	11
D. Teknik Analisa Data.....	12
BAB III TEMUAN UMUM	
A. Sejarah Peradilan Agama Di Indonesia.....	13
B. Kewenangan Peradilan Agama	23
C. Yurisprudensi, Produk dan Sumber Hukum.....	27
D. Yurisprudensi sebagai Hukum Materil Peradilan Agama dan Pengembangan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia.....	32
E. Pengertian Ijtihad, Syarat-syarat dan Metodenya.....	35

BAB IV TEMUAN KHUSUS

A. Keadaan Perkara di Pengadilan Agama Kelas I.A Jambi.....	52
B. Produk-produk Putusan Peradilan Agama Kelas 1.A Jambi...	57
C. Dasar-Dasar Pemutusan Perkara di Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi	59
D. Analisis Terhadap Putusan Peradilan Agama Kelas I. A Jambi dalam Pengembangan Hukum Islam.	64

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	82
B. Saran-saran	82

DAFTAR PUSTAKA

BIODATA PENELITI

LAMPIRAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Peradilan Agama di Indonesia telah memainkan peran yang penting dalam penegakan hukum di kalangan masyarakat Muslim. Peran itu bahkan telah berlangsung jauh sebelum negara Indonesia merdeka. Pada masa awal kedatangan Islam di Nusantara, ketika komunitas Muslim belum terbentuk, pelebagaan hukum Islam memang masih bersifat *mulzim bi nafsih* (berlaku dengan sendirinya), tanpa ada kekuatan politik yang mendorongnya karena memang masyarakat Muslim belum membentuk suatu pemerintahan. Periode ini dikenal dengan era *tahkim*. Pada era ini, umat Islam menyelesaikan persoalannya secara sederhana dengan cara mengangkat seseorang yang dianggap memiliki otoritas menjadi *muhakkam*. Tindakan ini diyakini merupakan implementasi dari pemahaman terhadap firman Allah dalam Q.S. al-Nisa (4) : 65;

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ
حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

Artinya : “Maka demi Tuhan, mereka tidak beriman, sehingga mereka mentahkimkan diri mereka kepada engkau dalam hal-hal yang mereka persengketakan di antara mereka..”¹

Pola *tahkim* ini kemudian berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat Muslim. Ketika kerajaan-kerajaan Islam telah terbentuk, maka pola ini berkembang menjadi pelimpahan wewenang oleh *ahlul halli wa al ‘aqdi*. Selanjutnya berkembang menjadi *tauliyah* dari Imam atau *delegation of authority*. Pada era ini, hakim sudah diangkat oleh sulthan atau raja.²

¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta : CV. Nala Dana, 2007), hlm. 115.

² Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, terj. Zaini Ahmad Noeh (Jakarta : Intermedia, 1986), hlm. 18.

Dalam hubungan ini perlu dicatat bahwa pada masa-masa awal masuknya Islam ke Indonesia, Peradilan Agama memiliki kewenangan sangat luas dan tidak terbatas hanya pada urusan *ahwal al-Syakhsiyah* saja, seperti nikah, talak, rujuk, waris, hadanah, tetapi juga mencakup hukum pidana (*jinayah*), sehingga Peradilan Islam ketika itu betul-betul merupakan Peradilan umum bagi umat Islam.³

Seiring dengan perkembangan peradilan agama dari hari ke hari, sebagai salah satu lembaga yang berwenang untuk menetapkan hukum Islam dalam jalur yurisprudensi, peradilan agama mempunyai kewenangan yang sudah diatur dalam aturan perundang-undangan. Dalam aturan perundangan Nomor 7 Tahun 1989 diatur menyangkut kewenangan Peradilan Agama untuk menerima, memeriksa, mengadili dan menyelesaikan perkara orang-orang Islam menyangkut perkara perkawinan, kewarisan dan perwakafan. Hal ini berarti Peradilan Agama mempunyai posisi yang sangat kuat dalam menerapkan aspek hukum Islam menyangkut hal-hal yang dijelaskan dalam Undang-Undang tersebut.

Dalam penetapan hukum, kendati pun Peradilan Agama sifatnya hanya menunggu perkara yang diajukan pihak-pihak yang berperkara, namun setiap keputusan yang sudah ditetapkan mempunyai kekuatan hukum yang tetap, hal ini pula maka keputusan atau yurisprudensi di Pengadilan agama merupakan salah satu produk pemikiran hukum Islam yang berkembang di Indonesia.

Untuk di ketahui bahwa produk pemikiran hukum Islam di Indonesia ada 3 (tiga) bentuk, *Pertama* Fatwa, adalah hasil ijtihad seorang mufti sehubungan dengan peristiwa hukum yang diajukan kepadanya. Jadi, fatwa lebih khusus daripada fiqh atau ijtihad secara umum.⁴ Hal ini karena, boleh jadi fatwa yang dikeluarkan seorang mufti, sudah dirumuskan dalam fiqh, hanya belum dipahami sei peminta fatwa. Misalnya dalam keputusan Majelis Ulama Indonesia tentang berbagai persoalan hukum Islam yang berkembang.

Produk *Kedua*, adalah dalam bentuk keputusan hakim di pengadilan, atau di sebut *qadha*. Keputusan pengadilan (*al-qadha*) adalah sebagai suatu ketetapan

³ M. Djamil Latif, *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta : Bulan-Bintang, 1983), hlm. 9.

⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, (Mesir : Dar al-Fikri al-'Arabi, tt.), hlm. 401.

hukum syar'i disampaikan melalui seorang *qadhi* atau hakim yang diangkat untuk itu.⁵ Banyak perkara tentang hukum Islam yang sudah ditetapkan dan diputuskan berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah.

Ketiga adalah undang-undang. Yaitu peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (*sultah al-Tasyri'iyah*) yang mengikat kepada setiap warga negara dimana undang-undang itu diberlakukan, yang apabila dilanggar akan mendatangkan sanksi.⁶ Undang-Undang sebagai hasil ijtihad kolektif (*Jama'i*) dinamikanya relatif lamban. Biasanya untuk mengubah suatu undang-undang memerlukan waktu, biaya, persiapan yang tidak kecil.

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa produk pemikiran hukum Islam itu tidaklah murni dari fatwa Ulama saja, namun apa yang sudah ditetapkan oleh Negara baik dalam bentuk Undang-Undang maupun dalam bentuk keputusan Pengadilan, bila diadopsi dan bersesuaian dengan syariat Islam, maka dapat dikategorikan produk pemikiran hukum Islam.

Dari sekian banyak kasus yang didaftarkan ke Pengadilan Agama ada yang diterima dan ada pula yang ditolak. Dari kasus-kasus yang diterima terkadang permasalahan yang diajukan hampir sama antara kasus yang ada di Pengadilan Agama yang lainnya, sehingga hakim yang memutuskan perkara tidak terlalu sulit untuk memutuskan perkara tersebut. Namun terkadang ada masalah yang sama namun hasil yang diputuskan berbeda, hal ini sesuai dengan azas Peradilan Agama bahwa hakim harus mampu melakukan ijtihad pada persoalan-persoalan yang belum ada ketetapan hukumnya. Untuk itu beragam cara yang digunakan para hakim dalam memutuskan perkara, ada yang merujuk kepada aturan perundang-undangan yang sudah ditetapkan dan ada lagi yang mengacu pada pendapat Ulama terdahulu, serta sebahagian lagi mengupayakan ijtihad dalam penetapan hukum tersebut. Dari latar belakang masalah di atas penulis tertarik untuk membahas tentang **“Dinamika Pemikiran Hukum Islam (Studi Tentang**

⁵ Muhammad Salam Madzkur, *Peradilan Dalam Islam*, (terj. Imron AM), (Surabaya : Bina Ilmu, 1979), hlm. 20.

⁶ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 9.

**Putusan-putusan Peradilan Agama sebagai produk pemikiran Hukum Islam studi Kasus pada Pengadilan Agama Kelas I. A Jambi Tahun 2013)”.
Putusan-putusan Peradilan Agama sebagai produk pemikiran Hukum Islam studi Kasus pada Pengadilan Agama Kelas I. A Jambi Tahun 2013)”.**

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana karakteristik putusan Pengadilan Agama Kelas I.A Jambi?
2. Apakah putusan yang ditetapkan oleh hakim mengandung pembaharuan di bidang pemikiran hukum Islam?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Ingin mengetahui karakteristik putusan Pengadilan Agama Kls I A Jambi
2. Ingin mengetahui tentang putusan yang ditetapkan oleh hakim mengandung pembaharuan di bidang pemikiran hukum Islam.

2. Manfaat Penelitian

1. Sebagai sumbangsih pemikiran hukum Islam berkaitan pada perkembangan pemikiran Hukum Islam pada lembaga Peradilan Agama.
2. Sebagai salah satu referensi baik di kalangan Mahasiswa maupun masyarakat umum yang akan mengkaji tentang perkembangan pemikiran Hukum Islam Pada lembaga Peradilan Agama khususnya di Kota Jambi.

D. Kerangka Teori

Beberapa istilah yang muncul dalam sistem perundang-undangan sangat mempengaruhi terhadap kedudukan dan fungsi dalam suatu Undang-Undang dan peraturan. Sebut saja Kompilasi Hukum Islam, yang ditetapkan melalui Inpres No. 1 Tahun 1991, banyak pro dan Kontra terhadap pelaksanaannya di pengadilan Agama. ada yang menginginkan KHI dapat disejajarkan dengan Undang-Undang, tidak sekedar hanya Peraturan Pemerintah atau Instruksi Presiden. Kekhawatiran ini adalah wajar, karena terkadang Undang-Undang yang sudah ditetapkan pemerintah saja, masih banyak masyarakat yang tidak mengetahui posisi dan kekuatannya. Begitu pula halnya dengan yurisprudensi hakim di Pengadilan Agama.

BAB IV

TEMUAN KHUSUS

A. Keadaan Perkara di Pengadilan Agama Kelas I.A Jambi

Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara ditingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam dibidang Perkawinan, Waris, Wasiat, Hibah, Wakaf, Zakat, Infaq, Sadakah, Isbat Hilal, dan Ekonomi Syariah (Pasal 49 Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 perubahan kedua atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Pengadilan Agama). Pengadilan Agama Jambi sebagai pengadilan tingkat peratama dimana bagi para pihak yang tidak puas akan putusan yang dijatuhkan dengan persyaratan tertentu dapat mengajukan upaya hukum ke Pengadilan Tinggi Agama Jambi (banding) dan Mahkamah Agung RI (kasasi dan peninjauan kembali).

Jumlah sisa perkara pada tahun 2012 sebanyak 182 (seratus delapan puluh dua) perkara, dan yang diterima pada tahun 2013 sebanyak 1228 (seribu dua ratus dua puluh delapan) perkara. Berikut rincian perkara pada Pengadilan Agama Jambi Tahun 2013 :⁷⁹

NO	PERKARA YANG DITERIMA	JUMLAH
1	Sisa Perkara Tahun 2012	182
2	Perkara Permohonan Tahun 2013	138
3	Perkara Gugatan Tahun 2013	1090
	Jumlah	1410

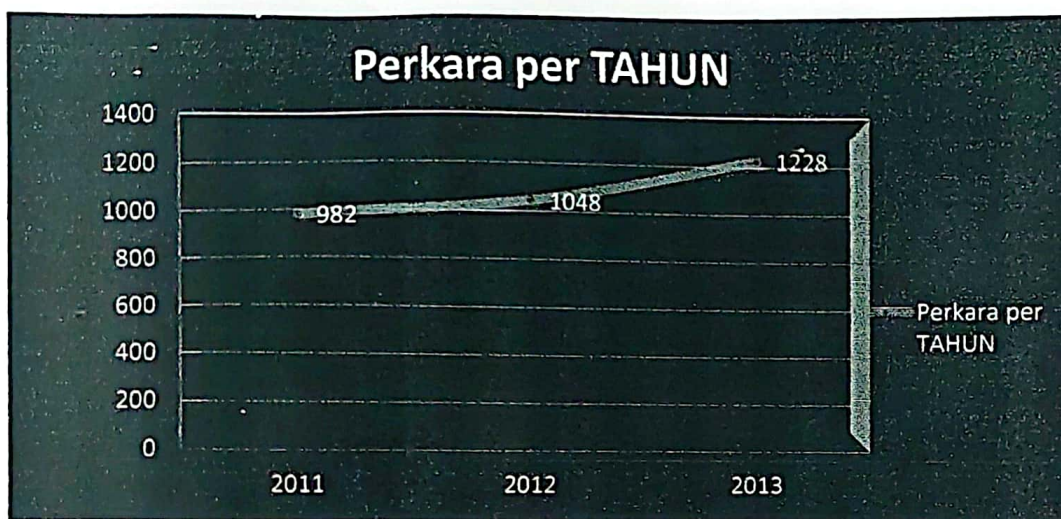
Adapun perbandingan perkara yang diterima Pengadilan Agama Jambi selama 3 tahun terakhir :

⁷⁹ Laporan Tahunan Pengadilan Agama Jambi Tahun 2013.

Perkara diterima Pengadilan Agama Jambi

TAHUN	JUMLAH
Tahun 2011	982
Tahun 2012	1048
Tahun 2013	1228

Berikut grafik perkembangan perkara dari tahun 2011, 2012, dan 2013 :

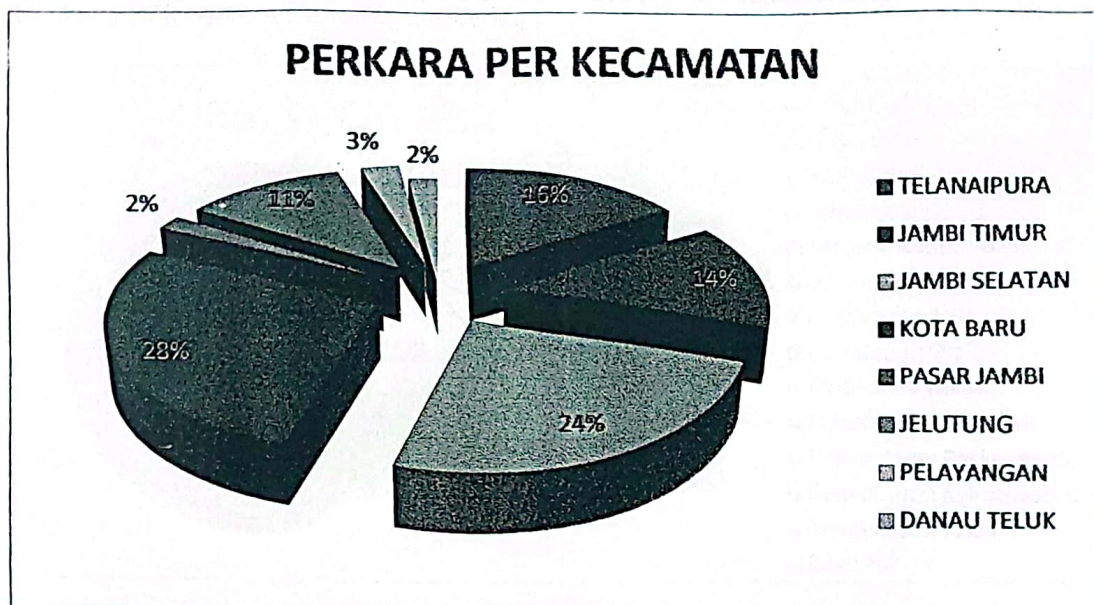


Rincian perkara yang diterima menurut Tingkat Kecamatan :

NO	KECAMATAN	JUMLAH
1	TELANAIPURA	199
2	JAMBI TIMUR	172
3	JAMBI SELATAN	296
4	KOTA BARU	338
5	PASAR JAMBI	23
6	JELUTUNG	141

7	PELAYANGAN	34
8	DANAU TELUK	25
	JUMLAH	1228

Berikut grafik perkara menurut Tingkat Kecamatan :

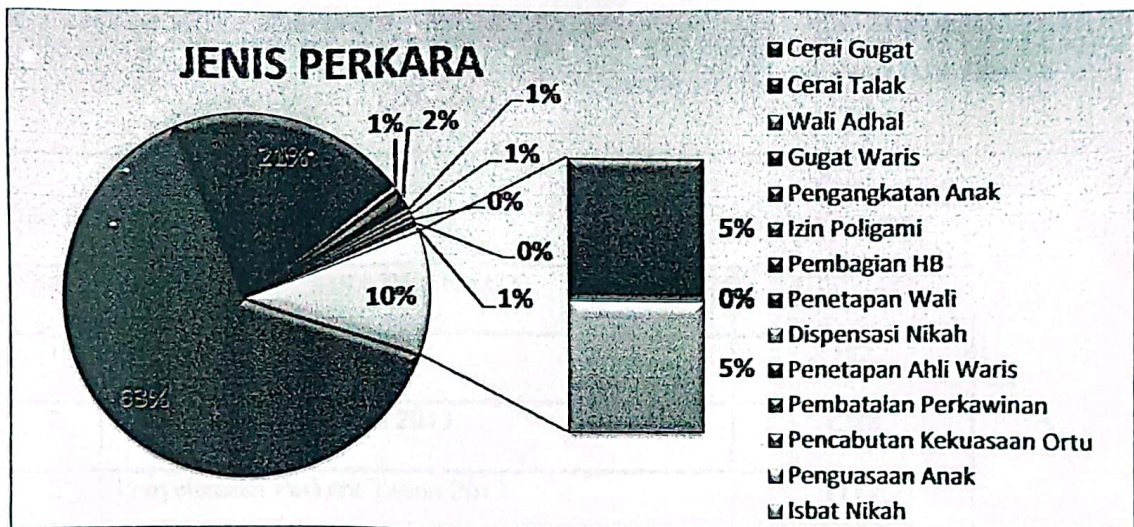


Rincian perkara yang diterima menurut Jenis Perkara :

NO	JENIS PERKARA	JUMLAH
1	Cerai Gugat	777
2	Cerai Talak	261
3	Wali Adhal	7
4	Isbat Nikah	64
5	Gugat Waris	21
6	Pengangkatan anak	6
7	Izin Poligami	6
8	Pembagian Harta Bersama	6
9	Penetapan Wali	4

10	Dispensasi Nikah	7
11	Penetapan Ahli Waris	66
12	Pembatalan Perkawinan	1
13	Pencabutan Kekuasaan Orang Tua	1
14	Penguasaan Anak	1
	Jumlah	1228

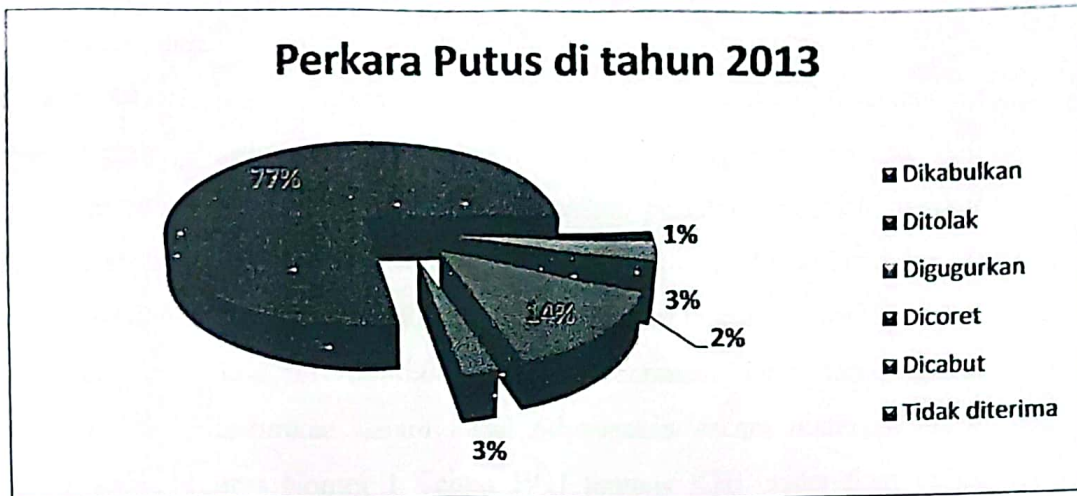
Berikut grafik perkara menurut jenis perkara :



Rincian Keadaan perkara yang Diputus :

NO	KEADAAN PERKARA	JUMLAH
1	Dikabulkan	909
2	Ditolak	14
3	Digugurkan	38
4	Dicoret dari register	28
5	Dicabut	159
6	Tidak diterima	29
	Jumlah	1177

Grafik Keadaan Perkara yang Diputus :



Sisa Perkara pada Tahun 2013 :

NO	SISA PERKARA	JUMLAH
1	Sisa Perkara Tahun 2012	182
2	Perkara diterima Tahun 2013	1228
2	Penyelesaian Perkara Tahun 2013	1177
	Sisa Perkara	233

Grafik Perbandingan Penyelesaian Perkara dan Sisa Perkara :



B. Produk-produk Putusan Peradilan Agama Kelas 1.A Jambi

Mengacu kepada kewenangan Peradilan Agama, sebagaimana yang diatur dalam Pasal 49 UU No. 7 Tahun 1989 dan UU Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, yang menyatakan bahwa Peradilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang, 1) perkawinan; 2) kewarisan, wasiat dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam, 3) wakaf dan sadaqah; 4) ekonomi Syariah. Dari kewenangan Peradilan Agama sebagaimana yang disebutkan dalam Pasal 49 tersebut secara material sudah dituangkan dalam Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang KHI, sedangkan untuk perkara ekonomi syariah dituangkan dalam Perma Nomor 2 Tahun 2008 tentang KHES.

Produk-produk yang menyangkut masalah perkawinan yang ada pada Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi yang dijadikan sampel penelitian ini adalah antara lain :

1. Masalah Cerai Talak;
2. Masalah Cerai Gugat;
3. Masalah Pemeliharaan Anak;
4. Masalah Warisan.

Dalam memutuskan produk-produk hukum tersebut, tidak selamanya dalam memutuskan perkara dilalui secara mulus, dalam pengertian suara bulat. Akan tetapi, adakalanya dalam memutuskan perkara itu terjadi perbedaan-perbedaan pendapat. Hal ini sebagaimana dilihat dari perbandingan perkara tentang sering tidaknya mereka berpendapat dalam memutuskan perkara, dan dari hasil wawancara terlihat bahwa hampir rata-rata terjadi kesepakatan dalam memutuskan perkara yang sama.

Penyelesaian perkara yang di Pengadilan Agama dengan berpedoman kepada KHI, adapun perkara yang tidak dapat diselesaikan dengan merujuk kepada KHI maka menggunakan keputusan yurisprudensi Peradilan Agama yang

sudah ada. Bagi hakim-hakim yang kadangkala tidak dapat merujuk ke KHI kebanyakan mereka menjawab bahwa alternatif atau solusi untuk mencari sumber-sumber lain adalah memutuskan dengan cara ijtihad atau merujuk pada kitab-kitab fiqh. Artinya di sini tidak selamanya para hakim dalam memutuskan suatu perkara harus secara holistik menggunakan Kompilasi Hukum Islam. Kadangkala untuk memperkuat dalil yang ada di Kompilasi Hukum Islam para hakim tidak menutup kemungkinan menggunakan Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, yurisprudensi, Kitab-kitab Fiqh dan pendapat ulama yang telah menjadi keputusan majelis. Prinsip perbedaan pendapat di kalangan hakim ini sebenarnya tidak menjadi sesuatu yang prinsip karena dalam sebuah Hadis Nabi mengatakan bahwa perbedaan pendapat di kalangan umatku merupakan suatu rahmat.

Prinsip alasan ini apabila dikembalikan kepada dasar ayat al-Qur'an yaitu : at-Taubah : 122. Maka upaya-upaya hakim tersebut kiranya cukup beralasan, disamping juga karena di dalam KHI itu sendiri banyak yang mengandung muatan-muatan hasil ijtihad. Seperti pencatatan nikah yang diambil dari pertimbangan *masalah mursalah*.

Adapun produk perkara yang diputus Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi berjumlah 1177 perkara, sementara yang diajukan oleh penggugat berjumlah 1228 perkara. Dari perkara-perkara yang ditangani oleh Pengadilan Agama, maka ada keseimbangan antara hakim yang menyatakan pernah ada perkara-perkara yang tidak dapat dirujuk ke KHI dengan hakim yang mengatakan tidak pernah perkara yang diajukan itu tidak dapat dirujuk ke KHI. Melihat perbandingan tersebut, maka dapat dipahami bahwa persepsi hakim di dalam memahami materi KHI ternyata terdapat perbedaan. Hal ini karena ada sebagian hakim yang dalam taraf pertimbangannya selalu berorientasi kepada yang tertulis dan ada sebagiannya yang berorientasi kepada yang tidak tertulis. Oleh karena itu, perbandingan tersebut juga berhubungan dengan masalah apakah hakim-hakim Pengadilan Agama dalam memutuskan suatu perkara pernah terjadi perbedaan pendapat. Rujukan para hakim dalam memutuskan perkara, selain menggunakan aturan dalam Kompilasi Hukum Islam, juga kadangkala menggunakan Undang-

undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, Kitab-kitab fiqh, Reglemen Daerah Seberang dan pandangan ulama yang dijadikan keputusan majelis.

C. Dasar-Dasar Pemutusan Perkara di Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi

Ada beberapa nash dari al-Qur'an dan al-Hadis yang dijadikan sebagai acuan umum dalam mengambil putusan-putusan dalam posisinya sebagai hakim agama (Islam). Prinsip umum yang dimaksud adakalanya berhubungan dengan urutan-prioritas dalam mengembalikan dasar hukum. Dan yang kedua adalah tentang prinsip-prinsip dasar yang harus dibangun di dalam memutuskan perkara.

Persoalan yang pertama yaitu dasar-dasar yang menjadi prioritas di dalam memberikan hukum sebagaimana tersebut dalam ayat al-Qur'an An-Nisa :59 ;

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَاِنْ تَنٰزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ۗ اِنَّ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۗ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ﴿٥٩﴾

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Dasar yang kedua hadis Nabi Muhammad Saw., dari Mu'adz ibn Jabal.

Persoalan yang kedua yang menyangkut aspek pertimbangan memutuskan perkara bagi hakim adalah sebagaimana yang disebutkan di dalam Surat al-Maidah [5]: 49 yang pada intinya, bagi seorang hakim harus memiliki komitmen

yang tinggi terhadap ajaran-ajaran al-Qur'an. Dasar yang kedua adalah Surat an-Nisa [4] : 52 yang intinya bagi seorang hakim harus mampu memberikan kepuasan bagi mereka yang berperkara. Dasar lain adalah Surat Al-Maidah [5] : 42 yang pada pokoknya seorang hakim harus dapat berbuat adil. Kemudian prinsip yang juga harus mendapat perhatian adalah sebagaimana hadis Nabi Saw yang menyebutkan bahwa ada tiga hakim, dua diantaranya akan masuk neraka dan yang satu akan masuk surga. Hakim yang masuk surga adalah hakim yang mengetahui yang hak (hukum yang sebenarnya) menurut hukum Allah SWT dan ia menghukum dengan dasar hukum itu. menghukum ketentuan itu dan begitu juga hakim yang tidak mengetahui ketentuan hukum, tetapi dengan ketidaktahuannya ia menghukum manusia.

Dari prinsip-prinsip tersebut dapat dicermati tentang sejauhmana hakim itu menerapkan dan menggunakan dasar-dasar hukumnya yang berkaitan dengan perkara-perkara yang dihadapi. Untuk hakim-hakim di Pengadilan Agama dapat dikemukakan tentang sejauhmana orientasi mereka di dalam menerapkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, KHI, kitab-kitab fiqh, al-Qur'an , al-Hadis dan ijtihad yang secara rinci dapat dikemukakan sebagai berikut :

Hakim yang menggunakan satu-satunya dasar, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 sebagai rujukan tidak dijumpai. Begitu juga dalam hal KHI, kitab fiqh, al-Qur'an dan al-Hadis, dan ijtihad. Sedangkan yang menggunakan dasar keempat-empatnya (Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, KHI, Kitab Fiqh dan al-Qur'an) ternyata hampir 100% .

Besarnya angka yang menggunakan keempat rujukan, yaitu Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, KHI, fiqh, al-Qur'an dan al-Hadis, dapat dipahami bahwa tingkat wawasan mereka dalam persoalan-persoalan yang menyangkut dasar hukum itu bersifat komprehensif, artinya bahwa pada saat mereka mengambil dasar kitab-kitab fiqh, secara otomatis ia menggunakan ijtihad untuk mempertimbangkan mana kitab-kitab fiqh yang dapat digunakan sebagai pendukung dasar hukum.

Dengan demikian, walaupun sudah diterbitkan Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang KHI sebagai perwujudan dari penyeragaman rujukan bagi hakim-hakim agama, tetapi 13 kitab fiqh yang dulunya masih dominan dijadikan rujukan bagi mereka, ternyata masih digunakan oleh para hakim-hakim agama, walaupun dengan variasi yang berbeda-beda.

Adapun 13 kitab yang dijadikan sebagai rujukan adalah seperti yang tercantum di dalam penjelasan sejarah penyusunan KHI di Indonesia, yaitu :

1. Kitab al-Bajuri;
2. Kitab Fathul Mu'in
3. Kitab Syarqawi 'alat-Tahrir;
4. Kitab Qalyubi Mahalli;
5. Kitab Fathul Wahab dengan Syarahnya;
6. Kitab Tuhfah;
7. Kitab Targibul Musytaq;
8. Kitab Qawanin Syar'iyah li Sayyid ibn Yahya;
9. Kitab Qawanin Syar'iyah li Sayyid shadaqah Dahlan;
10. Kitab Syamsuri fi al-Faraid;
11. Kitab Bughyatul Musytarsyidin;
12. Kitab Al-Fiqhu 'ala Mazahibil Arba'ah;
13. Kitab Mugni al-Muhtaj.⁸⁰

KHI yang menurut pesan sejarah munculnya Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 adalah sebagai penyatuan persepsi hakim dalam memutuskan perkara, maka dari jawaban-jawaban hakim yang dikemukakan terdapat ragam jawaban. Dari 10 hakim yang menjawab selalu menggunakan KHI 9 orang yang kadang-kadang menggunakan 1 orang sedangkan yang tidak pernah menggunakan KHI tidak ada. Hakim yang menjawab bahwa Kompilasi Hukum Islam kadang-kadang digunakan sebagai landasan atau sumber hukum dapat dikemukakan jawaban bahwa KHI belum menjadi hukum materiil yang penuh,

⁸⁰ Lihat dalam *Kompilasi Hukum Islam*

belum mempunyai kekuatan hukum yang pasti. Alasan-alasan tersebut apabila dihubungkan dengan teori hukum, terutama yang berhubungan dengan kekuatan putusan. Sebagaimana yang dikatakan oleh Sudikno, bahwa putusan mempunyai kekuatan, yaitu :

1. Kekuatan mengikat;
2. Kekuatan pembuktian; dan
3. Kekuatan eksekutorial atau kekuatan untuk dilaksanakan.⁸¹

Adapun mereka yang menjawab selalu menggunakan KHI, sebagai dasar hukum, dengan alasan-alasan sebagai berikut, karena KHI selalu digunakan oleh hakim secara konvensi, untuk penyamaan putusan pengadilan, untuk mewujudkan kepastian hukum, dan untuk penyamaan putusan.

Poin jawaban yang terbanyak adalah dalam kaitannya dengan alasan untuk kepastian hukum, sesuai dengan sambutan Munawir Sadzali, pada waktu membuka seminar tentang pemasyarakatan KHI tahun 1992 yang dilaksanakan oleh Fakultas Syariah Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, yang mengatakan bahwa sangat aneh tapi nyata. Sebab, meskipun peradilan agama sudah berusia lama, namun hakimnya tidak mempunyai buku standar yang dapat dijadikan sebagai standar secara bersama seperti halnya Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP). Ini berakibat bahwa jika para hakiuntm agama menghadapi kasus yang harus diadili, maka rujukannya adalah sebagai

Pada prinsipnya, persoalan-persoalan yang berkaitan dengan dasar-dasar pemutusan perkara, bagi hakim PA dan PTA adalah sama karena kedua hakim itu adalah yang sama-sama menjalankan tugas kehakiman. Sebagaimana yang disebutkan dalam Pasal 11 (1) Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 yang telah diamandemen dengan UU No. 3 Tahun 2006 pasal 11 (1) Hakim pengadilan adalah pejabat yang melakukan tugas kekuasaan kehakiman. Oleh karena itu, untuk prinsip-prinsip dasar penerapan hukum antara hakim Peradilan Umum dengan sebagai Peradilan Agama jauh berbeda. Walaupun demikian untuk membandingkan dengan keduanya dapat dijelaskan sebagai berikut, bahwa dalam

⁸¹ Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, (Yogyakarta : Liberty, 1988), hlm. 171.

hal sumber-sumber hukum yang dijadikan sebagai rujukan hakim Pengadilan Agama Jambi yang merangkap sebagai Ketua PA Jambi, Ibu Dra. Erni Zurnilah SH.MH. yang menjelaskan bahwa sumber putusan di Pengadilan Agama mencakup yakni UU Nomor 1 Tahun 1974, KHI dan Kitab-Kitab Fiqh. Di samping itu, untuk mendukung kekuatan hukumnya menggunakan UU Nomor 7 Tahun 1989, HIR dan Yurisprudensi. Dan ditambah pula dengan menggunakan Ijtihad sebagai dasar pengambilan hukum Islam, yang bentuk ijtihadnya mengambil pola gabungan antara ijtihad intiqa'i dan insya'i.⁸²

Dalam persoalan yang berkaitan dengan kemungkinan tidak ditemukannya dasar hukum di dalam perundang-undangan, maka hakim Pengadilan Agama menafsirkan Undang-Undang yang ada dan merujuk pada kitab fiqh dalam melakukan ijtihad. Hal ini dalam rangka untuk memberikan solusi dan tugas hakim yang diamanatkan di dalam Pasal 14 (1) Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 jo. UU No. 4 Tahun 2004 yang mengatakan bahwa pengadilan tidak boleh menolak dan mengadili suatu perkara yang diajukan dengan dalih hukum tidak ada dan kurang jelas, melainkan harus memeriksa dan mengadilinya.

Oleh karena itu bagi hakim, ketentuan dalam pasal 14 tersebut bukanlah merupakan hal yang baru, karena 14 abad sebelumnya telah didengungkan dalam ajaran Islam. Adapun kitab-kitab fiqh yang digunakan sebagai rujukan pada prinsipnya sama dengan hakim-hakim di Pengadilan Agama.

Meskipun dalam struktur Undang-Undang tidak masuk, namun karena superkara yang di sepakati untuk memutuskan perkara yang dijadikan sebagai dasar hukum, maka ada sebagian hakim yang mendahulukan KHI dibandingkan dengan dasar lainnya. Bagi para hakim yang tingkat pemahaman kitab-kitab fiqh kurang baik, maka KHI adalah merupakan alternatif yang pertama, karena secara kebetulan disusun dengan menggunakan Bahasa Indonesia. Disamping itu pula, yurisprudensi adalah dasar rujukan yang sangat kuat di Pengadilan, karena

⁸² Ijtihad Insya'i adalah pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu, baik itu persoalan lama maupun baru. Sedangkan ijtihad intiqa'i adalah memilih salah satu pendapat dan beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fiqh Islam yang penuh dengan fatwa dan putusan hukum. Lihat Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad al-Mu'asirah baina al-Indibath wa al-Infirat*, Alih Bahasa : Abu Barzani, (Surabaya : Risalah Gusti, 2000), cet. Ke-2, hlm. 24-43.

Perkara-perkara yang diajukan secara substansi adalah sama.⁸³ Walaupun demikian, untuk mengetahui posisi antara KHI dengan yurisprudensi dalam menempatkan sebagai dasar hukum, maka hakim pengadilan Agama menjelaskan bahwa antara KHI dengan Yurisprudensi lebih tinggi yurisprudensi. Ada juga yang berpendapat memberikan posisi sama antara yurisprudensi dan KHI, dengan alasan sama-sama menjadi dasar putusan.

Dalam persoalan yang berkaitan dengan perkara yang rujukannya tidak ada di dalam yurisprudensi dan KHI maka hakim menyatakan memutuskan perkara berdasarkan ijtihad sendiri dan merujuk pada kitab-kitab Fiqh.

D. Analisis Terhadap Putusan Peradilan Agama Kelas I. A Jambi dalam Pengembangan Hukum Islam.

Hakim merupakan salahsatu unsur penting dalam sebuah lembaga peradilan. Karena perkara yang diproses akan mempunyai kekuatan hukum setelah hakim memberikan keputusan di persidangan. Tak terkecuali para hakim yang memutuskan perkara-perkara dalam wilayah Pengadilan Agama Jambi. Beberapa keputusan para hakim setempat yang menangani perkara perdata, baik masalah cerai talak, cerai gugat, harta gono-gini dan harta waris. Dari perkara yang diputuskan tersebut tentulah para hakim mempunyai sandaran hukum yang tentunya tidak keluar dari sumber-sumber hukum Islam itu sendiri. Walaupun sumber tersebut telah terformulasi dalam bentuk yang tidak selalu secara teks dilaksanakan. Artinya ada dinamika istinbat hukum yang dilakukan para hakim dalam memutuskan perkara.

1. Cerai Talak dan Cerai Gugat

Pada prinsipnya masalah perceraian yang diatur menurut ajaran Islam yang berkaitan dengan berpisahannya pasangan suami isteri ketika keduanya masih hidup, khusus masalah cerai talak tidak diperlukan adanya putusan hakim atau dilakukan di muka pengadilan. Sebagaimana diatur bahwa talak dapat dilakukan dengan

⁸³ Wawancara denga Erni Zurnillah, tanggal 17 Desember 2014.

ucapan, tulisan, isyarat, dan dengan utusan.⁸⁴ Begitu pula jika dilihat dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang menyatakan bahwa perkawinan dapat putus karena kematian, perceraian dan atas putusan pengadilan, dalam hal yang sama juga terdapat dalam pasal 113 Kompilasi Hukum Islam. Akan tetapi pada prakteknya semua yang menyangkut masalah yang berkaitan dengan perceraian termasuk di dalamnya masalah cerai talak itu harus melalui proses peradilan. Penegasan ini dikuatkan dalam pasal 39 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan dalam Pasal 116 Kompilasi Hukum Islam yang masing-masing menyatakan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan (Pengadilan Agama bagi yang beragama Islam, dan bagi yang lain di Pengadilan Umum). Ini berarti bahwa perceraian yang dilakukan di luar pengadilan tidak diakui, atau dalam bahasa hukumnya tidak mempunyai kekuatan hukum. Perhitungan tentang awal terjadinya perceraian adalah pada saat dinyatakan di depan sidang pengadilan.⁸⁵ Jadi logikanya, apabila seseorang yang sudah menjatuhkan talak secara lisan dan sudah berlangsung satu tahun tetapi manakala belum diikrarkan atau diputuskan di depan sidang pengadilan, maka pernyataan yang diucapkannya satu tahun yang lalu dinyatakan tidak berlaku.

Adanya aturan atau penegasan dalam Kompilasi Hukum Islam dan Undang-undang Perkawinan tahun 1974 bahwa harus diikrarkan oleh suami di muka pengadilan agama, baik yang mengajukan suami maupun isteri. Dengan demikian perceraian tersebut mempunyai kekuatan hukum yang mana kedua belah pihak harus menghormati dan menaati keputusan pengadilan agama setempat. Maqasyid syariah dari aturan inipun dapat dipahami bahwa seseorang khususnya pihak suami tidak semena-mena dalam mengeluarkan kata talak. Manakala emosi dan keegoisan diri mendominasi dengan tanpa memikirkan dampak dari tindakannya dengan sangat mudah mengeluarkannya. Aturan yang ada mempunyai tujuan suci agar sebuah perkawinan yang dianggap sangat sakral tidak menjadi sebuah permainan.

⁸⁴ Departemen Agama, *Ilmu Fiqh*, Jilid II, (Jakarta : Proyek Pembinaan Kelembagaan dan sarana Perguruan Tinggi Agama-IAIN, 1994-1995), hlm. 323-333.

⁸⁵ Pasal 123 Kompilasi Hukum Islam.

Jika dilihat dari syarat sahnya perkawinan yang menyebutkan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaan itu. Sebagaimana yang diatur dalam pasal 2 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, maka demikian halnya perceraian yang itu satu kesatuan dalam proses seseorang berumah tangga artinya bahwa kalau seseorang melakukan perceraian sesuai dengan agamanya masing-masing yang dilakukan dengan ucapan, maka pada saat ucapan talak itu dilakukan menurut agamanya sudah dinyatakan dihitung awal perceraian. Dan inilah yang secara hukum fiqh dan hukum negara terjadi tarik-menarik dan bahkan paradoks.

Selama tahun 2013 keadaan perkara cerai talak menempati posisi kedua setelah cerai gugat yaitu sejumlah 261. Hal ini sangat kontras apabila dikomparasikan dengan angka-angka kasus lain, seperti izin poligami, pembatalan perkawinan, pencegahan perkawinan, kewarisan dan lain sebagainya. Banyaknya perkara perceraian yang ditangani Pengadilan Agama dibanding perkara-perkara lain yang menjadi kompetensinya menunjukkan bahwa problem utama keluarga dan seringkali menjadi momok bagi semua keluarga di Indonesia adalah perceraian. Oleh karenanya, tantangan bagi setiap keluarga adalah bagaimana menjadikan keluarganya utuh dalam situasi bahagia dan sejahtera serta diliputi *sakinah, mawaddah dan rahmah*.

Menurut Islam, kendatipun perceraian itu adalah sesuatu yang halal, namun dibenci oleh Allah. Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam hadis Rasulullah Saw.;

“perbuatan yang halal namun dibenci oleh Allah SWT adalah talak”.

Oleh karenanya, kalau masih memungkinkan hendaknya perceraian itu dihindari, sehingga tidak mengherankan bila para hakim pada proses persidangan senantiasa berkewajiban untuk mendamaikan para pihak, agar tidak terjadi perceraian.

Di lihat dari segi alasan karena dua tahun meninggalkan secara berturut-turut termasuk mendominasi, setelah alasan tidak harmonis. Alasan lain yang cukup sering data-datanya adalah alasan dihukum 5 tahun penjara hampir tidak ditemukan pada Pengadilan Agama. Alasan lain yang dihubungkan dengan istilah

terus-menerus berselisih, kiranya alasan tersebut cukup luwes dan longgar untuk dijadikan sebagai alasan. Tetapi yang perlu dipertanyakan adalah bagaimana para hakim menerjemahkan terus menerus berselisih yang akhirnya dapat dijadikan alasan kuat bagi sebagian besar hakim yang ada untuk memutus perkara yang kemudian dapat menjadi yurisprudensi.

Alasan terus-menerus berselisih yang dijadikan alasan untuk mengajukan permohonan perceraian terkesan sangat dominan menjadi alasan permohonan cerai. Ini terjadi karena sebenarnya persoalan utamanya kebanyakan bukan karena terus menerus berselisih. Akan tetapi ada persoalan-persoalan lain dalam keluarga yang kemudian menjadi sumber perselisihan terus-menerus antara suami-isteri, karena tidak ada titik temu dari keduanya dalam penyelesaian persoalan yang dihadapi tersebut.

Beberapa alasan yang diatas juga menjadi pertimbangan hakim dalam memutuskan perkara, sedangkan pertimbangan dari perspektif yuridis yang sering disebut sebagai pertimbangan hukum adalah sebagai berikut :

- a. UU Nomor 1 Tahun 1974, khususnya Pasal 38-41.

Pasal 38 : Perkawinan dapat putus karena :

- a. Kematian;
- b. Perceraian dan
- c. Atas keputusan Pengadilan

Pasal 39

- (1) Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.
- (2) Untuk melakukan perceraian harus ada cukup alasan bahwa antara suami isteri itu tidak akan dapat rukun sebagai suami isteri.
- (3) Tata cara perceraian di depan sidang Pengadilan diatur dalam peraturan perundang-undangan tersebut.

Pasal 40

- (1) Gugatan perceraian diajukan kepada Pengadilan.

(2) Tata cara mengajukan gugatan tersebut pada ayat (1) pasal ini diatur dalam peraturan perundangan tersendiri.

Pasal 41

Akibat putusnya perkawinan karena perceraian ialah :

- a). Baik ibu atau bapak tetap berkewajiban memelihara dan mendidik anak-anaknya, semata-mata berdasarkan kepentingan anak, bilamana ada perselisihan mengenai penguasaan anak, pengadilan memberi keputusan.
- b). Bapak yang bertanggung jawab atas semua biaya pemeliharaan dan pendidikan yang diperlukan anak itu, bilamana bapak dalam kenyataannya tidak dapat memberi kewajiban tersebut pengadilan dapat menentukan bahwa ikut memikul biaya tersebut.
- c). Pengadilan dapat mewajibkan kepada bekas suami untuk memberikan biaya penghidupan dan/atau menentukan sesuatu kewajiban bagi bekas isteri.

- b. PP Nomor 9 Tahun 1975, khusus Pasal 14-19.
- c. UU Nomor 7 1989, yang didalamnya memuat tentang detail hukum acara cerai talak.
- d. Kompilasi Hukum Islam, Bab XVI khususnya Pasal 113-117

Pasal 113

Perkawinan dapat putus karena :

- a. Kematian;
- b. Perceraian, dan
- c. Atas putusan Pengadilan

Pasal 114

Putusnya perkawinan yang disebabkan karena perceraian dapat terjadi karena talak atau berdasarkan gugatan perceraian.

Pasal 115

Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama setelah Pengadilan Agama tersebut berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.

Pasal 116

Perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan :

- a. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan;
- b. Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain di luar kemampuannya;
- c. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung;
- d. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak yang lain;
- e. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau isteri;
- f. Antara suami dan isteri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga.
- g. Suami melanggar taklik talak;
- h. Peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga.

Pasal 116 mengkalkulasi secara defenitif terhadap alasan-alasan yang memperbolehkan seseorang mengajukan permohonan atau gugatan cerai. Alasan-alasan yang dikemukakan haruslah dibuktikan di depan sidang pengadilan.

Pasal 117

Talak adalah ikrar suami dihadapan sidang Pengadilan Agama yang menjadi salah satu sebab putusnya perkawinan, dengan cara sebagaimana dimaksud dalam pasal 129, 130 dan 131.

Di samping para hakim memutus perkara cerai talak dengan mendasarkan pada peraturan perundang-undangan yang berlaku, mereka juga masih merujuk pada al-Qur'an dan al-Sunnah dengan mengemukakan ayat al-Qur'an sebagai

dasar pertimbangan hukum menunjukkan bahwa pemikiran hakim tidak bersifat *rigid* (kaku) dan sebaliknya adalah mengakomodasi dari berbagai pertimbangan hukum.

Sebagai perbandingan bahwa ayat-ayat yang sering dijadikan bahan pertimbangan hukum dalam masalah talak adalah surat al-Baqarah ayat 229 yang maksudnya bahwa “Talak (yang dapat dirujuk) itu dua kali, maka suami boleh rujuk lagi dengan cara ma’ruf atau menceraikannya dengan cara yang baik”. Namun berbeda dengan cerai talak, cerai gugat yang telah mempunyai kekuatan hukum dalam aturan Kompilasi Hukum Islam tidak menggunakan rujuk walau tetap mempunyai masa iddah. Artinya selama masih masa iddah, apabila keduanya berkeinginan membina kembali bahtera rumah tangga, maka melalui porses nikah kembali. Sebagaimana diatur dalam Kompilasi Hukum Islam pada pasal 161 yang menyatakan bahwa perceraian dengan cara khuluk mengurangi jumlah talak dan tak dapat dirujuk.

Sebagai bukti penggunaan mekanisme dan landasan hukum hakim dalam memutus perkara sebagaimana yang diungkapkan di atas adalah sebagai berikut:

a. Putusan Nomor: 0371/Pdt.G/2014/PA. Jmb: tentang cerai talak.

Istinbat hukum yang dilaksanakan dengan berpedoman dari Kompilasi Hukum Islam; pasal 131 ayat 2, pasal 149 huruf a dan b, pasal 84 ayat 2, pasal 160; Hakim mengemukakan dalil syari dan doktrin ulama yang kemudian diambil alih sebagai pendapat Majelis yaitu firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 227 dan 229; Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 pasal 39 ayat 1 dan 2; PP Nomor 9 tahun 1975 pasal 19 huruf (f), R.Bg; pasal 157 ayat 1, pasal 158 ayat 1.

b. Putusan Nomor: 1052/Pdt.G/2013/PA. Jmb: tentang cerai talak.

Istibat hukum yang dilaksanakan dengan berpedoman kepada Undang-undang Nomor 7 tahun 1989 pasal 76 ayat 1, pasal 82; perubahannya Undang-undang nomor 03 tahun 2006 dan Undang-undang Nomor 50 tahun 2009 jo. R.Bg pasal 154; Kompilasi Hukum Islam pasal 116 dan 131; SEMA Nomor 01 tahun 2008; PP Nomor 9 tahun 1975; Undang-

undang Nomor 1 tahun 1974 pasal 1, 39; mempertimbangkan firman Allah yang termaktub dalam surah al-Baqarah ayat 227 dan 229.

c. Putusan Nomor: 1063/Pdt.G/2014/PA.Jmb: tentang cerai gugat.

Istibat hukum yang dilaksanakan dengan berpedoman kepada Kompilasi Hukum Islam pasal 3, 105, 116, 119 dan 156; Undang-undang Nomor 7 tahun 1989 pasal 76, 84 dan 89; Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 pasal 39 ayat 1 dan 2; dalil syari ulama yang kemudian diambil sebagai pendapat Majelis yaitu kitab Ahkam al-Quran juz II hal.405, kitab al-Anwar juz II hal. 55, Kitab Manhaj al-Tullab juz II hal. 346; Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 pasal 19; Undang-undang Nomor 23 tahun 2003 tentang Perlindungan Anak pasal 4, 7, dan 77.

d. Putusan Nomor: 0011/Pdt.G/2014/PA.Jmb: tentang cerai gugat.

Istinbat hukum yang dilaksanakan dengan berpedoman kepada Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 pasal 1, 19 dan 39; PERMA Nomor 1 tahun 2008; PP Nomor 9 tahun 1975 pasal 19; Kompilasi Hukum Islam pasal 116; Undang-undang Nomor 7 tahun 1989 pasal 84; Pendapat ulama yang dijadikan keputusan hakim dalam kitab at-Tolak fi syariati wal Qanun hal. 40.

e. Putusan Nomor: 0673/Pdt.G/2014/PA.Jmb: tentang cerai gugat.

Istinbat hukum yang dilaksanakan dengan berpedoman kepada Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 pasal 1, 19 dan 39; Peraturan Pemerintah pasal 19; Kompilasi Hukum Islam pasal 116, 156; Dalil syari yang menjadi keputusan hakim yang termaktub dalam kitab Manhaj al-Thullab juz VI hal. 346; Undang-undang Nomor 7 tahun 1989 pasal 86.

f. Putusan Nomor: 0971/Pdt.G/2013/PA.Jmb: tentang cerai gugat.

Undang-undang Nomor 7 tahun 1989 pasal 76 ayat 1, 82 ayat 1 dan 4; R.Bg pasal 154; Kompilasi Hukum Islam pasal 116 dan 131; Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 pasal 19.

g. Putusan Nomor: 0224/Pdt.G/2013/PA.Jmb: tentang cerai gugat.

Undang-undang Nomor 50 tahun 2009 pasal 82 ayat 1 dan 4 perubahan kedua dari Undang-undang Nomor 7 tahun 1989; R.Bg pasal 154; Kompilasi Hukum Islam pasal 131; Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975.

Dari beberapa putusan tentang cerai talak dan cerai gugat yang ada di Pengadilan Agama Kelas 1/A Jambi dapat diketahui bahwa pengadilan tersebut menggunakan beberapa landasan hukum. Di antaranya Kompilasi Hukum Islam, Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975, Doktrin Ulama yang telah dijadikan putusan Hakim dan Reglemen Daerah Seberang (R.Bg). Artinya Peradilan Agama Kelas 1.A Jambi mempunyai landasan hukum yang menjadi rujukan para Hakim bersifat variasi. Dalam memutuskan perkara, walaupun materinya sama tentang perceraian baik yang mengajukan pihak dari suami maupun dari isteri. Tetapi penetapan hukum yang terjadi tidaklah semuanya harus sama.

2. Pemeliharaan anak

Anak merupakan dambaan bagi setiap pasangan suami isteri, maka tidaklah berlebihan apabila banyak yang menganggap anak merupakan belahan jiwa dan nyawa di luar badan. Ini berarti anak menjadi sesuatu yang amat penting dalam sebuah rumah tangga, sebagai penerus dari orangtua. Dalam hal pemeliharaan anak mempunyai perbedaan antara anak yang *mumayyiz* dan yang belum ataupun sudah besar tetapi belum bisa membedakan baik buruknya suatu perbuatan, artinya lebih mengarah ke anak yang mempunyai keterbelakangan mental.

Para ulama mengartikan hadhanah yaitu melakukan pemeliharaan anak-anak yang di bawah umur, atau sudah besar tetapi belum *mumayyiz*, tidak membedakan jenis kelamin laki-laki maupun perempuan. Menyediakan sesuatu yang menjadikan kebajikannya, mendidik baik jasmani, rohani maupun akalnya agar bisa mandiri menghadapi bahtera kehidupan dan bisa memikul tanggul jawab

yang diberikan kelak.⁸⁶ Selaras dengan firman Allah dalam surah al-Tahrim ayat 6 yang mempunyai pemahaman bahwa Allah SWT memerintahkan kepada orangtua untuk memelihara keluarga (termasuk anak-anaknya) dari siksa api neraka. Dengan berusaha mengajak keluarga mereka melaksanakan perintahNya dan menjauhi laranganNya.

Pemeliharaan anak meliputi pemenuhan berbagai aspek kebutuhan baik yang primer maupun sekunder seperti pendidikan, biaya hidup, kesehatan, ketentraman dan lain sebagainya.⁸⁷ Berkaitan dengan hal tersebut, Kompilasi Hukum Islam dan Undang-undang Perkawinan tahun 1974 mengatur dan menjelaskan di dalam pasal-pasalNya yaitu:

a. Kompilasi Hukum Islam:

Pasal 98 berbunyi:

- (1) Batas usia anak yang mampu berdiri sendiri atau dewasa adalah 21 tahun, sepanjang anak tersebut tidak bercacat fisik maupun mental atau belum pernah melangsungkan perkawinan.
- (2) Orang tuanya mewakili anak tersebut mengenai segala perbuatan hukum di dalam dan di luar Pengadilan.
- (3) Pengadilan Agama dapat menunjuk salah seorang kerabat terdekat yang mampu menunaikan kewajiban tersebut apabila kedua orang tuanya tidak mampu.⁸⁸

Pasal 99 menyatakan bahwa: anak yang sah adalah:

- a. Anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah.
- b. Hasil pembuahan suami isteri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh isteri tersebut.

Pasal 103 menyatakan:

- (1) Asal usul seorang anak hanya dapat dibuktikan dengan akta kelahiran atau alat bukti lainnya.

⁸⁶ Ghazali, Fiqh Munakahat dalam buku Baharuddin Ahmad dan Yuliatin, *Hukum Perkawinan di Indonesia, Perspektif Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan* (Jakarta: Referensi, 2014), hlm. 162.

⁸⁷ Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), hlm. 64.

⁸⁸ Depag RI, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Permata Press, 2003), hlm. 31.

- (2) Bila akta kelahiran atau alat bukti lainnya yang tersebut dalam ayat (1) tidak ada, maka Pengadilan Agama dapat mengeluarkan penetapan tentang asal usul seorang anak setelah mengadakan pemeriksaan yang teliti berdasarkan bukti-bukti yang sah.
- (3) Atas dasar ketetapan Pengadilan Agama yang tersebut dalam ayat (2), maka Instans Pencatat Kelahiran yang ada dalam daerah hukum Pengadilan agama tersebut mengeluarkan akta bagi anak yang bersangkutan.

Pasal 104 menyatakan:

- (1) Semua biaya penyusuan anak dipertanggungjawabkan kepada ayahnya. Apabila ayahnya telah meninggal dunia, maka biaya penyusuan dibebankan kepada orang yang berkewajiban memberi nafkah kepada ayahnya ata walinya.
- (2) Penyusuan dilakukan untuk paling lama dua tahun, dan dapat dilakukan penyapihan dalam masa kurang dua tahun dengan persetujuan ayah dan ibunya.

b. UU Perkawinan tahun 1974 dalam pasal 45, 46 dan 47 menyatakan bahwa:

Pasal 45:

- (1) Kedua orang tua wajib memelihara anak dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya.
- (2) Kewajiban orang tua yang dimaksud ayat (1) pasal ini berlaku samapi anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri, kewajiban mana berlaku terus meskipun perkawinan antara orang tua putus.

Pasal 46:

- (1) Anak wajib menghormati orang tua dan menaati kehendak mereka yang baik.
- (2) Jika anak telah dewasa, ia wajib memelihara menurut kemampuannya, orang tua dan keluarga dalam garis lurus ke atas, bila mereka itu memerlukan bantuannya.

Pasal 47:

- (1) Anak yang belum mencapai umur 18 tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, ada di bawah kekuasaan orang tuanya selama mereka tidak dicabut dari kekuasaannya.
- (2) Orang tua mewakili anak tersebut mengenai perbuatan hukum di dalam dan di luar pengadilan.

Dalam Kompilasi Hukum Islam tidak menjelaskan secara tegas tentang kewajiban anak terhadap orang tua. Namun bila dicermati firman Allah dalam surah al-Isra at 23 yang menyatakan suatu tuntutan kepada anak terhadap orang tua untuk berbuat baik kepada mereka. Berkata “ah” saja tidak diperkenankan apalagi bertindak dan berlaku yang menyakitkan hati dan diri keduanya.

Kewajiban orang tua sebagaimana yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 106, sebagai berikut:

- (1) Orang tua berkewajiban merawat dan mengembangkan harta anaknya yang belum dewasa atau di bawah pengampuan, dan tidak diperbolehkan memindahkan atau menggadaikannya kecuali karena keperluan mendesak jika kepentingan dan kemaslahatan anak itu menghendaki atau suatu kenyataan yang tidak dapat dihindarkan lagi.
- (2) Orang tua bertanggung jawab atas kerugian yang ditimbulkan karena kesalahan dan kelalaian dari kewajiban tersebut pada ayat (1).

Dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 dalam pasal 48 juga menegaskan: “orang tua tidak diperbolehkan memindahkan atau menggadaikan barang-barang tetap yang dimiliki anaknya yang belum berumur 18 tahun atau belum melangsungkan perkawinan kecuali apabila kepentingan anak itu menghendakinya”. Sementara dalam pasal 49 menegaskan bahwa:

- (1) Salah seorang atau kedua orang tua dapat dicabut kekuasaannya terhadap seorang anak atau lebih untuk waktu tertentu atas permintaan orang tua yang lain, keluarga anak dalam garis lurus ke atas dan saudara kandung yang telah dewasa atau pejabat yang berwenang, dengan keputusan pengalihan dalam hal-hal:
 - a. Ia sangat melalaikan kewajibannya terhadap anaknya;

b. Ia berkelakuan buruk sekali.

(2) Meskipun orang tua dicabut kekuasaannya, mereka masih tetap berkewajiban untuk memberi biaya pemeliharaan kepada anak tersebut.

Hadhanah terhadap anak akan berbeda pengaturannya apabila kedua orang tua telah bercerai sebagaimana termaktub dalam Kompilasi Hukum Islam dan Undang-undang Perkawinan No. 1 tahun 1974. Pada pasal 105 KHI dinyatakan bahwa apabila terjadi perceraian:

- a. Pemeliharaan anak yang belum mumayyiz atau belum berumur 12 tahun adalah hak ibunya.
- b. Pemeliharaan anak yang sudah mumayyiz diserahkan kepada anak untuk memilih di antara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak pemeliharaannya.
- c. Biaya pemeliharaan ditanggung oleh ayahnya.

Dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 pasal 41 menyatakan bahwa akibat putusnya perkawinan karena perceraian yaitu

- a. Baik bapak atau ibu tetap berkewajiban memelihara dan mendidik anak-anaknya, semata-mata berdasarkan kepentingan anak bilamana ada perselisihan mengenai penguasaan anak-anak, pengadilan memberikan keputusan.
- b. Bapak yang bertanggung jawab atas semua biaya pemeliharaan dan pendidikan yang diperlukan anak itu, bilamana bapak dalam kenyataan tidak dapat memenuhi kewajiban tersebut, pengadilan dapat menentukan ibu ikut memikul biaya tersebut.
- c. Pengadilan dapat mewajibkan kepada bekas suami untuk memberikan biaya penghidupan dan/atau menentukan sesuatu kewajiban bagi bekas isteri.

Ketentuan yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam berbeda dengan Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974. Dalam KHI menekankan dalam dua aspek, sementara dalam UUP menekankan hanya terfokus dalam aspek materilnya saja.

Perkara yang masuk di Pengadilan Agama Kelas 1/A Jambi mengenai Hadhanah banyak sekali, namun tidak semua diputus dengan kekuatan hukum yang tetap. Keputusan para hakim mengenai hadhanapun juga berlandaskan atau merujuk kepada beberapa istinbat hukum. Seperti Kompilasi Hukum Islam, Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975, Reglemen Daerah Seberang dan Doktri Ulama yang telah dijadikan sebagai pendapat majelis.

3. Warisan

Hukum kewarisan Islam (*faraid*) adalah salah satu bagian dari hukum Islam yang mengatur peralihan hak milik dari seorang yang telah meninggal dunia (pewaris) kepada yang masih hidup (ahli waris). Sebagai bagian dari hukum Islam, hukum kewarisan telah diatur dalam al-Quran dan Hadis secara rinci. Namun demikian, dalam pelaksanaan pembagian di masyarakat yang secara praktis dijumpai masalah-masalah yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam sumber hukum tersebut. Hal ini tentunya memberikan peluang bagi manusia untuk menggali dan menginterpretasikan teks-teks nas tersebut berdasarkan akal pikiran manusia demi kemaslahatan bersama. Akan tetapi perlu dipertegas, walaupun ada kesempatan untuk menganalisisnya tetapi tidak mesti keluar dari sumber hukum yang sakral tersebut.⁸⁹

Waris merupakan aspek yang sangat penting dalam keperdataan, utamanya dalam peralihan hak kepemilikan harta benda kepada ahli waris. Masalah ini sering berkembang menjadi sebuah persoalan krusial dan sensitif dalam sebuah keluarga. Keterkaitan secara alami terhadap harta kerap kali memicu perubahan. Tadinya merupakan sebuah anugerah beralih menjadi sebuah kutukan yang sarat dengan nilai negatif dan kehancuran.⁹⁰

⁸⁹ Zikri Darussamin, "Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat; Studi Pelaksanaan Kewarisan Masyarakat Melayu di Siak", *Disertasi* (Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm 6-7.

⁹⁰ Ilham Tohari, "Pluralisme Hukum Waris di Indonesia (Studi tentang Penyelesaian Sengketa Waris Masyarakat Jombang di Pengadilan)", *Disertasi* (Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2013), hlm. 2.

Beberapa prinsip kewarisan dalam Islam yang dikemukakan oleh pakar-pakar hukum Islam. Ada lima dasar pembinaan hak-hak kewarisan dalam Islam terutama yang berkaitan dengan hak mendapatkan bagian kewarisan itu sendiri, yaitu:

- a. Kewarisan didasarkan kepada dua hubungan kekerabatan dan perkawinan. Kekerabatan karena kelahiran orang tua dan anak, dan kekerabatan persaudaraan dengan tiga seginya yakni saudara seibu dan seayah, saudara seayah dan saudara seibu.
- b. Pengabaian gender dalam pemahaman bahwa tidak ada mempersoalkan kepada jenis kelamin; kebapakan (patrilinial), keibuan (matrilinial) maupun pengabaian usia yang dalam pengertian tidak ada mempersoalkan ahli waris dalam jenjang usia mereka.
- c. Ahli waris ke atas dan ke bawah, *al-ushul* dan *al-furu'*, sama sekali tidak ada yang gugur atau digugurkan dari hak untuk mendapatkan warisan dalam keadaan apapun. Meskipun dalam kondisi tertentu bisa jadi keberadaan ahli waris ini bisa mengubah atau bahkan mengubah-ubah (warisan) antara yang satu dengan yang lainnya.
- d. Pada dasarnya tidak ada hak kewarisan bagi saudara laki-laki maupun perempuan dengan sebab keberadaan kedua orang tua walaupun mereka menempati tempat ibu dengan hak perolehan sepertiga hingga seperenam bagian.
- e. Ketika dalam kelompok ahli waris itu berkumpul laki-laki dan perempuan, maka ahli waris laki-laki memperoleh kelipatan dari bagian perempuan.⁹¹

Adapun asas-asas dalam kewarisan Islam ada lima, yaitu:

- a. Asas Ijbari; perlihatkan harta dari si mayit kepada ahli waris itu berlaku dengan sendirinya tanpa ada usaha apapun baik oleh orang yang masih hidup maupun dari yang meninggal. Ijbari dipahami bersifat mengikat

⁹¹M. Amin Suma, *Keadilan Hukum Waris Islam dalam Pendekatan Teks dan Konteks* (Jakarta: CV. Raja Grafindo Persada, 2013), hlm. 63-64.

di samping diartikan memaksa. Artinya mengikat dan menerima apa adanya.

- b. Asas Bilateral; seseorang akan mendapat kesempatan yang sama dalam menerima harta waris, baik laki-laki dan perempuan. tidak ada perbedaan gender di dalamnya.
- c. Asas Individual; harta waris yang ada diberikan kepada ahli waris berhak untuk dimiliki, dikuasai dan dimanfaatkan oleh seseorang secara pribadi.
- d. Asas Keadilan berimbang; ada kesepadanan antara kewajiban yang dilaksanakan dengan hak yang diterima. Keadilan bukan hanya dilihat pada kesamaan porsi yang diterima saja, namun ada pesan secara eksplisit di dalam aturan kewarisan Islam.
- e. Asas akibat kematian; kewarisan akan terjadi apabila pewaris meninggal dunia, artinya seluruh peralihan yang terjadi ketika yang mempunyai harta masih hidup tidak masuk dalam kategori kewarisan.

Harta merupakan sesuatu yang sangat sensitif sekali dalam masyarakat, khususnya dalam sebuah keluarga. Apalagi bila harta tersebut dikaitkan dengan masalah kewarisan dari pewaris kepada ahli warisnya. Bila tidak bisa menyikapi dengan bijak dan santun, maka hal itu akan menjadi sarat dengan kehancuran dan permusuhan di kalangan ahli waris itu sendiri. Sifat egois dan individualis di kedepankan dalam mengambil keputusan akan sangat merugikan yang membuat keluarga yang utuh menjadi tidak harmonis.

Bila kondisi tersebut terus berlangsung, akan tidak menutup kemungkinan antara ahli waris saling menuding kesalahan kepada ahli waris lainnya. Maka untuk memuaskan keinginan masyarakat kerap kali menyelesaikannya di Pengadilan, begitu pula halnya yang terjadi di Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi, ada beberapa perkara sengketa harta waris diajukan di lembaga tersebut.

Adapun perkara waris yang masuk di Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi, yang telah dilakukan proses persidangan sampai diputuskan dengan keputusan Hakim yang mempunyai kekuatan hukum, antara lain:

1. Putusan Nomor 0025/Pdt.G/2014/PA. Jambi, Perkara Gugatan Harta Waris.
2. Putusan Nomor 0170/Pdt.G/2013/PA. Jambi, Perkara Gugatan Harta Waris.

Dari perkara di atas, para hakim Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi memutuskan perkara dengan menggunakan istinbath hukumnya dari:

a. Kompilasi Hukum Islam dalam pasal-pasal yang berbunyi:

Apabila terjadi cerai mati, maka separoh dari harta bersama menjadi hak pasangan yang hidup lebih lama (pasal 96 ayat 1)

Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris (pasal 171 huruf c).

Harta waris adalah harta bawaan ditambah bagian dari harta bersama setelah digunakan untuk keperluan pewaris selama sakit sampai meninggalnya, biaya pengurusan jenazah (takhiz), pembayaran hutang dan pemberian untuk kerabat (pasal 171 huruf e).

Hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan (pasal 211)

b. Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974:

Harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama (pasal 35 ayat 1).

c. Reglemen Daerah Seberang:

Pengakuan yang dilakukan di depan hakim merupakan bukti lengkap, baik terhadap yang mengemukakannya secara pribadi maupun lewat seorang kuasa khusus (Pasal 311).

Dari seorang yang dalam suatu perkara mengucapkan sumpah yang dibebankan kepadanya oleh pihak lawannya atau yang mengembalikan wajib sumpah itu kepada lawannya atau yang oleh hakim diperintahkan mengangkat sumpah, tidak boleh dimintakan bukti lain untuk

menguatkan apa yang telah diucapkan dengan sumpah sebagai hal yang benar (Pasal 312)

d. Kitab Undang-undang Hukum Perdata:

Pengakuan yang dilakukan di muka Hakim memberikan suatu bukti yang sempurna terhadap siapa yang telah melakukannya baik sendiri maupun dengan perantaraan seorang yang khusus dikuasakan untuk itu (pasal 1925).

Terserah pada pertimbangan hakim untuk menentukan kekuatan mana yang akan diberikan kepada suatu pengakuan lisan yang dilakukan di luar sidang Pengadilan (pasal 1928).

Dalam perkara kewarisan yang non sengketa menurut hakim menunjukkan kesadaran para ahli waris untuk menyelesaikan persoalan pembagian harta waris secara musyawarah. Bertengkar dan bahkan saling membunuh di antara ahli waris karena memperebutkan harta waris merupakan suatu tindakan yang tidak terpuji dan memalukan. Karena dengan musyawarah inilah yang sebenarnya diinginkan dalam menyelesaikan pembagian harta waris, di samping tidak perlu mengeluarkan biaya yang mahal.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penjelasan yang dipaparkan sebelumnya, maka dapatlah penulis memberikan beberapa kesimpulan, yaitu:

1. Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi mempunyai karakteristik yang bisa dikatakan unik, hal tersebut dikarenakan walaupun Pengadilan Agama ini hanya memproses gugatan perdata bagi masyarakat yang beragama Islam. Tetapi dalam memberikan keputusan hukum atau istinbath hukumnya tidak hanya berorientasi kepada Kompilasi Hukum Islam saja. Di samping menggunakan KHI, Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi juga terbuka menggunakan aturan lain yang tentulah tidak keluar dari prinsip ajaran Islam. Antara lain merujuk kepada Kitab-kitab Fiqh, Yurisprudensi, Undang-undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, Reglemen Daerah Seberang (RBg) dan Kitab Undang-undang Hukum Perdata.
2. Dengan menggunakan dan merujuk kepada aturan selain Kompilasi Hukum Islam, tentulah dapat dikatakan bahwa putusan hakim di Pengadilan Agama Kelas 1.A Jambi mengandung unsur kepada pembaharuan di bidang pemikiran hukum Islam. Karena memahami hukum tidak hanya terfokus pada teks-teks saja tetapi perlu konteks untuk merealisasikan hukum tersebut di kalangan masyarakat.

B. Saran-saran

1. Agar pembaharuan di bidang pemikiran hukum Islam membumi di masyarakat secara umum. Diharapkan kepada pemerintah setempat yang diwakili dari instansi terkait seperti Pengadilan Agama dan Akademisi seta stacholder lainnya dapat mensosialisasikan baik secara langsung maupun tidak langsung. Karena masyarakat, khususnya yang beragama Islam tidak semuanya memahami secara holistik tentang pembaharuan dalam pemikiran hukum Islam.



LAPORAN PENELITIAN

**IMPLEMENTASI SISTEM KEKERABATAN
DALAM ADAT PERKAWINAN DAN KEWARISAN
MASYARAKAT SEBERANG KOTA JAMBI**

**OLEH
YULIATIN**

Bantuan Dana DIPA IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

**PUSAT PENELITIAN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SULTHAN THAHA SAIFUDDIN
JAMBI
2015**

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	
SAMBUTAN REKTOR	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
KATA PENGANTAR	iv
ABSTRAK.....	vi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	3
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	3
D. Kerangka Teori.....	4
E. Tinjauan Pustaka.....	5
BAB II METODE PENELITIAN	
A. Data	8
B. Sumber Data.....	8
C. Teknik Pengumpulan Data.....	9
D. Teknik Analisa Data.....	10
BAB III TEMUAN UMUM	
A. Sistem Kekerabatan Masyarakat Indonesia.....	12
B. Hukum Perkawinan Islam dan Adat.....	15
C. Hukum Kewarisan Islam dan Adat.....	18
BAB IV TEMUAN KHUSUS	
A. Seberang Kota Jambi dalam Sejarah.....	51
B. Sistem Kekerabatan Masyarakat Seberang Kota Jambi	57
C. Perkawinan pada Masyarakat Seberang Kota Jambi.....	61
D. Sistem Kewarisan Masyarakat Seberang Kota Jambi	66

BAB V KESIMPULAN

A. Kesimpulan 74
B. Saran-saran..... 75

DAFTAR PUSTAKA

BIODATA PENELITI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia merupakan negara yang masyarakatnya mayoritas beragama Islam. Walaupun demikian, tidak serta merta hukum yang diterapkan dalam kehidupan masyarakatnya mengikuti secara totalitas hukum Islam. Masyarakat Indonesia mempunyai keunikan tersendiri dari negara lainnya. Di mana, masyarakatnya sangatlah plural dalam berbagai aspek kehidupan, tak terkecuali dalam sistem kekerabatannya. Sistem ini akan berpengaruh terhadap persoalan perkawinan dan kewarisannya.

Kekerabatan merupakan sesuatu yang sangat penting dalam kehidupan manusia, manifestasinya terfokus dan terarah pada hukum perkawinan dan segala akibatnya. Hal ini dikarenakan kekerabatan meliputi aspek dalam hubungan keluarga, darah, perkawinan, keturunan, kekuasaan orang tua, harta benda dalam perkawinan, warisan dan perceraian.¹ Hubungan keluarga pada masyarakat Indonesia dengan sebab pertalian darah secara teoritis dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yaitu:

1. Sistem kekerabatan patrilineal: sistem kekerabatan yang menarik dari garis keturunan pihak bapak. Pada sistem ini posisi dan pengaruh laki-laki sangat dominan daripada wanita, seperti di masyarakat Lampung, Batak, Nias, Gayo, Buru, Seram, Nusa Tenggara dan Irian.
2. Sistem kekerabatan matrilineal: sistem kekerabatan yang menarik dari garis keturunan pihak ibu. Pada sistem ini posisi dan pengaruh wanita sangat dominan daripada laki-laki, seperti di masyarakat Minangkabau, Enggano, Semendo dan Timor.
3. Sistem kekerabatan parental/bilateral: sistem kekerabatan yang menarik dari garis keturunan keduanya yaitu garis bapak dan garis ibu. Sistem ini tidak

¹ Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Pratama, 2001), hlm. 42. Lihat juga pada Disertasi, Yuliatin, "Hukum Islam dan Hukum Adat (Studi Pembagian Harta Waris Masyarakat Seberang Kota Jambi)", hlm. 86.

membedakan posisi laki-laki dan wanita, seperti di masyarakat Aceh, Sumatera Timur, Riau, Jawa dan Sulawesi.²

Kebhinekaan sistem kekerabatan yang terjadi di masyarakat Indonesia bukanlah merupakan salah satu aspek yang menjadikan masyarakat terkotak-kotak dan terpecah. Justru perbedaan sistem kekerabatan yang diterapkan masing-masing daerah tersebut merupakan aspek penting, yang menjadikan masyarakat bersatu dalam negara yang berdaulat berdasarkan Pancasila. Tak terkecuali masyarakat yang hidup dan berkembang di provinsi Jambi, khususnya masyarakat Seberang Kota Jambi.

Seberang Kota Jambi merupakan salah satu bagian dari Provinsi Jambi, masyarakat yang hidup di sana merupakan masyarakat yang mayoritas beragama Islam. Dari jumlah penduduk yang lebih dari 25 ribu jiwa, 99,99 % adalah masyarakat muslim, tentunya kehidupan dalam kesehariannya sangat kental dengan nuansa keislaman. Hal ini tentu ditopang dengan banyaknya pendidikan yang bercorak Islam seperti madrasah dan pesantren, dan banyak mencetak ulama-ulama yang berdedikasi tinggi dalam ilmu keislaman.

Masyarakat Seberang Kota Jambi merupakan masyarakat yang sangat terbuka dengan perkembangan zaman yang menuntut perubahan dalam pola kehidupan. Corak masyarakat yang plural ini tentunya mengarah pada aspek ekonomi, sosial, budaya dan lain sebagainya. Namun demikian, dalam aspek tersebut tentunya mempunyai sandaran hukum yang mengaturnya. Sehingga hal-hal yang dianggap tidak pantas dilakukan akan terfilter dan tentunya masyarakat berusaha untuk mentaatinya.

Masyarakat Seberang Kota Jambi mayoritas beragama Islam, kendati demikian bukan berarti nilai-nilai hukum adat yang sebelumnya telah diterapkan dalam kehidupan masyarakat tersebut terkikis dan terabaikan. Adat di masyarakat tetap dihargai dan masih dilaksanakan selama ketentuan adat tersebut dapat ditolerin oleh hukum Islam yang sangat elegan. Sejarah telah mencatat bahwa sebelum Islam berkembang di Seberang Kota Jambi, sebelumnya telah ada agama lain yang tentunya masih mengakar pada kehidupan masyarakat setempat.

²Hilman Hadi Kusuma, *Hukum Waris Adat* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003), hlm. 23.

Penerapan hukum adat di masyarakat setempat dapat dilihat dan dirasakan saat pelaksanaan perkawinan dan pelaksanaan pembagian harta waris.

Perkawinan yang terpola dari hukum adat dan hukum Islam tentunya merupakan hal yang sangat menarik karena secara umum kedua hukum tersebut mempunyai latar yang berbeda. Tetapi di masyarakat setempat justru perbedaan kedua hukum tersebut menjadikan kebiasaannya suatu yang unik. Begitu pula dalam hal pelaksanaan pembagian harta waris di masyarakat setempat, akan kelihatan sangat jelas pembagiannya menempuh cara yang beragam. Antara hukum Islam dan hukum adat sangat mempengaruhi pemahaman masyarakat, tetapi tentunya menjadikan masyarakat saling menghormati dan memahami pilihan masing-masing.

Dari latar belakang masalah di atas, merupakan alasan penulis untuk meneliti lebih mendalam tentang **“IMPLEMENTASI SISTEM KEKARABATAN DALAM ADAT PERKAWINAN DAN KEWARISAN MASYARAKAT SEBERANG KOTA JAMBI”**.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dijelaskan sebelumnya, ada beberapa permasalahan yang penulis anggap penting untuk diteliti lebih terinci, yaitu:

1. Bagaimana sistem kekerabatan pada masyarakat Seberang Kota Jambi?
2. Bagaimana pola pelaksanaan adat perkawinan dan pelaksanaan pembagian harta waris masyarakat Seberang Kota Jambi?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini mempunyai tujuan untuk mengetahui dan mendiskripsikan sistem kekerabatan masyarakat Seberang Kota Jambi dan juga untuk mengetahui dan mendiskripsikan sistem perkawinan dan kewarisan masyarakat setempat.

BAB IV TEMUAN KHUSUS

A. Seberang Kota Jambi dalam Sejarah

Sejarah, berbicara masalah apapun, dapat dipahami pengertiannya yaitu suatu rangkaian peristiwa atau cerita pada masa lampau yang banyak memberikan pelajaran, renungan, hikmah dan juga motivasi kepercayaan bagi generasi setelah peristiwa tersebut berlalu.⁹⁷ Menyibak tirai sejarah Melayu Kuno, tidak bisa lepas dari sejarah kerajaan-kerajaan besar yang ada di Indonesia, seperti Kerajaan Singasari dan Kerajaan Majapahit. Karena tak dapat dielakkan bahwa memang Kerajaan Melayu memiliki keterkaitan sejarah yang sangat erat dengan dua kerajaan besar tersebut. Kerajaan Melayu, menurut ensiklopedia Indonesia merupakan suatu kerajaan yang berada di pulau Sumatera, yang salah satu wilayahnya Provinsi Jambi sekarang. Berasal dari rahim putri bumi kerajaan Melayu inilah pernah terlahir orang-orang ternama, pemimpin-pemimpin besar pada masanya.⁹⁸

Jambi merupakan sebuah kata yang tidak hanya dikenal secara umum oleh masyarakat daerah Jambi sendiri, bahkan sampai ke luar negeri. Istilah Jambi banyak dijumpai pada nama negeri/kerajaan, nama kota, sungai dan sebagainya. Oleh karena itu nama Jambi dalam penggunaannya telah berlaku jauh sebelum Islam berkembang di daerah Jambi.⁹⁹ Masyarakat yang asli daerah Jambi menggunakan bahasa Melayu untuk berkomunikasi dengan sesamanya, bahasa Melayupun juga dapat ditemukan dalam dialek yang agak sedikit ada perbedaan di fonimnya. Diantaranya, pada dialek Pengabuan, dialek Ujung Jabung, dialek Batanghari, dialek Bungo, dialek Kerinci dan sebagainya. Sementara masyarakat Jambi yang menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa komunikasi, secara umum mempunyai latar belakang kekerabatan sebagai orang Melayu. Kerajaan Melayu mulai dikenal dan tercantum dalam sejarah Tiongkok pada tahun 644 M,

⁹⁷ Usman Meng, *Napak Tilas Provinsi Jambi* (Jambi: Pemprov Jambi, 2006), hlm. 2.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Anonim, *Sejarah Kota Jambi pada Masa Lampau, Sekarang dan akan Datang* (Jambi: Lembaga Adat Tanah Pilih Kota Jambi, 1997), hlm. 6.

karena pada tahun tersebut Melayu mengirimkan utusannya sambil membawa hasil buminya ke negeri Cina. Kerajaan ini pernah ditaklukkan oleh Kerajaan Sriwijaya pada tahun 700 M. Setelah Sriwijaya mengalami masa kemundurannya pada sekitar abad ke-12, Kerajaan Melayu mulai bangkit kembali. Pada tahun 1347 M Adityawarman berada di daerah Melayu, daerah asal ibundanya, menggantikan Raja Mauliwarmadewa dan dinobatkan menjadi Maharaja Diraja. Bukan saja untuk kerajaan Melayu Jambi, tapi juga untuk seluruh daerah di Sumatera, kedudukannya saat itu dinamakan dengan Raja Swarnabumi.¹⁰⁰

Meskipun Adityawarman memperluas wilayah kerajaannya ke barat, namun ia tetap menyatakan dirinya sebagai Kerajaan Melayu Werdhamantri di Keraton Majapahit. Ia wafat pada tahun 1376 M merupakan figur yang tidak dilepaskan dari sejarah Kerajaan Minangkabau. Setelah Adityawarman wafat, ia digantikan oleh putranya yang bernama Maharaja Mauli (Ananggawarman). Kerajaan Pagaruyung di bawah pimpinan Ananggawarman berusaha untuk melepaskan diri dari kekuasaan Kerajaan Majapahit. Pertempuran yang maha dahsyat yang membawa banyak korban terjadi di Padang pada tahun 1409 yang membawa akibat amat fatal bagi kerajaan Pagaruyung. Negeri-negeri mulai memisahkan diri dan berotonomi penuh, Islam pun mulai menyebar di Minangkabau. Kemungkinan besar sekitar abad ke-15 inilah salah seorang keturunan Adityawarman bernama Putri Selaro Pinang Masak (Selaras Pinang Masak) yang berada di Pagaruyung kembali ke daerah asalnya yaitu Kerajaan Melayu (Dharmasraya-Jambi). Menurut Raden Abdullah (sejarawan Jambi), hasil perkawinan antara Orang Kayo Hitam dan Putri Mayang Mangurai merupakan leluhur orang Jambi.¹⁰¹ Orang Kayo Hitam adalah salah seorang penyebar agama Islam di Jambi pada abad ke-15. Ia adalah salah satu putra Datuk Paduka Berhala dari perkawinannya dengan Putri Selaras Pinang Masak dan ia pendiri Kerajaan Melayu Islam di Jambi. Orang Kayo Hitam sering disebut-sebut sebagai figur yang taat beragama, penganut Islam yang setia. Bahkan sering juga disebut sebagai pencipta Serambi Mekah yang Kedua (Jambi), bahwa Kesultanan Jambi

¹⁰⁰ Usman Meng, *Napak Tilas...*, hlm. 27.

¹⁰¹ Raden Abdullah, *Kenang-kenangan Jambi nan Betuah* (Jambi: t.p., 1970), hlm. 7.

adalah keturunan Orang Kayo Hitam. Ia memiliki tiga orang saudara, seorang putri bernama Orang Kayo Gemuk dan dua orang laki-laki Orang Kayo Pingai dan Orang Kayo Padataran.¹⁰²

Pada masanya pusat kerajaan Islam dipindahkan dari Pulau Berhala dekat Tanjung Jabung, ke daerah yang bernama Tanah Pilih. Berpindahnya pusat kerajaan dari daerah pantai ini, telah mengubah kehidupan maritim menjadi pola agraris. Sebagai tempat pertemuan para pedagang tersebut menyebabkan kemungkinan masuknya unsur-unsur kebudayaan lain di Jambi cukup tinggi, seperti unsur agama Islam yang dibawa oleh para pedagang Arab dari Gujarat.

Salah satu bagian dari Kota Jambi adalah daerah Seberang Kota Jambi, tentunya mempunyai sejarah yang patut diketahui secara umum. Kota Jambi dulunya disebut sebagai Dusun Gedang terdiri dari:

1. Koto (dari kampung Legok sampai ke Kampung Baru)
2. Sungai Asam Laut (dari jembatan sampai sungai Tembuku)
3. Sungai Asam Darat (dari Klenteng, Kebun Jahe sampai Kampung Manggis)
4. Tanah Pilih (dari masjid Agung ke jembatan sampai Kelurahan Beringin).

Sejarah Seberang Kota Jambi diawali dengan berpindahnya sebagian masyarakat Bandar (Dusun Gedang) ke Seberang, yang masyarakatnya bersuku Melayu. Pada waktu mereka pindah ke Seberang Kota Jambi, di sana sudah ada masyarakat yang tinggal yaitu Kampung Cina (Pacinan) merupakan Kampung tertua di sini. Pimpinannya seorang yang bernama Datuk Sin Tai (Etnis Cina beragama Islam). Mereka tinggal di daerah Bento, yang kemudian pindah ke tempat yang sekarang dikenal dengan kelurahan Ulu Gedong dan Kampung Tengah. Di sinilah terjadi asimilasi antara penduduk Pacinan dan masyarakat Melayu. Hal ini dapat dilihat dari keturunan mereka, yang secara umum secara fisik berkulit putih dan bermata sipit. Perpindahan penduduk Dusun Gedang ke Seberang Kota Jambi diperkirakan dimulai sejak pertengahan abad ke-18 (1300 H). Dari masing-masing daerah bagian tadi mempunyai pimpinan yaitu:

1. Dari Koto ke Tanjung Pasir dipimpin oleh Kemas Jenang.

¹⁰² R. Zainuddin, *Sejarah Pendidikan di Daerah Jambi* (Jambi: Pusat Penelitian dan Budaya, 1980), hlm. 10.

2. Dari Tanah Pilih ke Tanjung Raden dipimpin oleh Pangeran Prabu.
3. Dari Sungai Asam Darat ke Tanjung Johor dipimpin oleh Jenang H. Mukhtar bin Abdullah.
4. Dari Sungai Asam laut ke Tahtul Yaman dipimpin oleh Tumenggung Jakfar bin Daud Panglima Dalam.
5. Ke Pacinan dipimpin oleh Tumenggung Abu bin Wahid.

Perpindahan sebagian penduduk Kota ke Seberang Kota Jambi, di samping adanya tekanan dari pihak penjajah (Belanda), juga untuk memudahkan kontrol dan pengawasan pihak lain. Kemudian dengan alasan masyarakat Melayu ingin mempertahankan jati diri mereka, adat istiadat, agama (Islam) dan budaya. Adat dan budaya masyarakat Jambi umumnya, khususnya masyarakat Seberang Kota Jambi sangat kental dengan nilai-nilai keislaman. Ini dibuktikan banyaknya pendidikan-pendidikan yang bernuansa Islam, yang kemudian masyarakat Jambi mengenal daerah ini dengan sebutan “Kota Santri” dan “Serambi Mekkah”nya Jambi.¹⁰³

Penyebaran agama Islam di Seberang Kota Jambi melalui pendidikan kaderisasi dan keahlian para da’i/ulama-ulama Islam. Dengan dibuktikan adanya peninggalan Mesjid-mesjid Tua yang secara umum terdapat sayap ruangan tempat untuk mengaji dan memperdalam ilmu agama. Kemudian berkembang berbentuk Madrasah dari satu atau ruangan yang disebut *Maktab*. Kondisi ini kemudian oleh ulama-ulama yang berada di Seberang Kota Jambi mendirikan Madrasah-madrasah yang sekarang dikenal dengan Pesantren-pesantren antara lain:

1. Madrasah Nurul Iman (berdiri tahun 1915), dipimpin oleh Kiai Haji Ibrahim bin Abdul Majid, terletak di Kampung Tengah.
2. Madrasah Sa’adatuddaren (berdiri tahun 1920), dipimpin oleh Kiai Haji Ahmad bin Abdul al-Syakur, terletak di Tahtul Yaman.
3. Madrasah Nurul Islam (berdiri tahun 1922), dipimpin oleh Kiai Haji Kemas Muhammad Saleh bin Kemas Muhammad Yasin, terletak di Tanjung Pasir.

¹⁰³ Wawancara dengan tokoh adat.

4. Madrasah Jauharain (berdiri tahun 1922), dipimpin oleh Kiai Haji Utsman bin Ali, terletak di Tanjung Johor.¹⁰⁴

Perkembangan madrasah-madrasah di Seberang Kota Jambi sangat pesat, terutama madrasah Nurul Iman dan Sa'adatuddaren. Murid-murid yang menuntut ilmu tidak saja berasal dari daerah Jambi tetapi juga dari luar seperti Riau, Palembang dan lain sebagainya. Para pengajar dari Timur Tengah dan kawasan Melayupun disepanjang tahun 1922-an diundang untuk mengajar di sana. Mereka antara lain Syaikh Yamani (datang pada tahun 1924), Syaikh Muhammad Ali Maliki (pada tahun 1925-1926), Syaikh Mahmud al-Bukhari (pada tahun 1925-1927), Syaikh Muhammad al-Ahdali (pada tahun 1930), Syaikh Hasan Yamani (pada tahun 1930), Tengku Muhammad Zuhdi bin Abdul al-Rahman dari Malaysia (pada tahun 1922-1925).¹⁰⁵ Sejak berdirinya madrasah-madrasah tersebut, maka menurut sejarah ketika itulah mulai terjadi proses pemurnian akan ajaran agama Islam. Aplikasinya dalam kehidupan masyarakat Seberang Kota Jambi antara lain pemujaan terhadap makan-makan keramat dan upacara dengan menggunakan sesajen tidak lagi diperkenankan, masuk dalam kategori syirik (sebagaimana ajaran Islam sebenarnya).

Sebagian dari daerah Seberang Kota Jambi, mulai dari Kelurahan Olak Kemang sampai dengan Kelurahan Arab Melayu, terkenal dengan sebutan "*Pacinan*", artinya tempat tinggal bagi para pedagang Cina.¹⁰⁶ Sebutan ini diperkirakan telah ada sejak abad ke-18 berdasarkan peninggalan benda sejarah yang ada di Museum Negeri Jambi, seperti bejana yang terbuat dari porselin Cina dari Dinasti Ming dan hiasan yang terdapat di atas rumah (bubungan) yang berarsitektur Cina.¹⁰⁷ Maka dapat disimpulkan bahwa ada pengaruh Cina dalam kehidupan kebudayaan masyarakat Melayu Seberang Kota Jambi. Selain unsur Cina sebagai garis keturunan orang Melayu Seberang Kota Jambi, juga ada unsur Arab. Unsur Arab yang datang setelah Ahmad Salim (awal abad ke 19) adalah

¹⁰⁴ R. Zainuddin, *Sejarah Pendidikan...*, hlm. 50.

¹⁰⁵ Fauzi MO. Bafadhal, *Disertasi*, "Pembaharuan Pendidikan Islam di Jambi: Studi Terhadap Madrasah Nurul Iman" (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hlm. 173.

¹⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 15.

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 17.

Sayyid Idrus al-Jufri, yang kemudian dikenal dengan sebutan atau bergelar pangeran Wirokusumo. Dalam kedudukannya sebagai pangeran ia membantu Sultan dalam mengendalikan pemerintahan, lebih tinggi dari Datuk SinThai yang hanya berkedudukan sebagai *Ngebi* (kalau sekarang Lurah). *Ngebi* yang terakhir adalah *Ngebi* Somad. Keturunan tersebut sekarang tersebar di kelurahan-kelurahan sebagai berikut:

1. Garis keturunan Arab, banyak didapati di Kelurahan Arab Melayu dan Kelurahan Olak Kemang bagian hulu.
2. Garis keturunan Cina, banyak didapati di Kelurahan Olak Kemang bagian Hilir, Kelurahan Ulu Gedong, Kelurahan Tengah, dan sebagian Kelurahan Jelmu.¹⁰⁸

Bertitik tolak dari rumusan-rumusan sementara ahli sejarah di daerah ini, maka sejarah Islam di daerah Seberang Kota Jambi dapat dirumuskan sebagai berikut: agaknya masuknya Islam di daerah Seberang Kota Jambi ini bersamaan dengan pindahnya Kerajaan Melayu dari daerah Tanjung Jabung ke pedalaman Jambi, yaitu "Tanah Pilih" pada masa pemerintahan Rangkayo Hitam. Tanah Pilih sebagai pusat kerajaan hanya dipisahkan oleh sungai Batanghari dari daerah Seberang sehingga proses islamisasi daerah Seberang bersamaan pula waktunya dengan pemindahan Kerajaan Melayu tersebut. Hanya saja tidak dapat diketahui secara pasti siapa yang pertama kali menyebarkan Islam di Seberang ini. Pastinya, pada masa itu orang Seberang telah mulai mengenal agama Islam karena di Seberang ada bandar yang ramai dikunjungi oleh para pedagang asing termasuk yang beragama Islam. Hanya saja kalau ditanya tentang siapa, kapan, dan bagaimana cara pertama kali penyebaran Islam di Seberang belum diketahui secara pasti.¹⁰⁹

Di kalangan masyarakat Seberang Kota Jambi berkembang suatu cerita bahwa Sayyid Husin Baragbah adalah seorang ulama yang telah berjasa besar dalam memperdalam pengertian dan penghayatan masyarakat terhadap Islam. Dan

¹⁰⁸ Wawancara dengan tokoh adat.

¹⁰⁹ Muhammad Fadhil, *Disertasi*, "Pembaharuan Pendidikan Islam KH. Abdul Qadhir di Madrasah As'ad Seberang Kota Jambi (1951-1970)" (Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009), hlm. 74.

dari cerita-cerita yang masih hidup di kalangan keluarga keturunan Baragbah maupun dari orang-orang lain di daerah Seberang, tidak terdengar bahwa Baragbah adalah pembawa Islam yang pertama di daerah Seberang Kota Jambi. Tetapi kehadirannya membawa pengaruh besar bagi perkembangan agama Islam di daerah ini. Bisa jadi di daerah ini telah ada satu dua orang Islam yang memakai nama Arab sebelum dia, tetapi yang menonjol adalah Sayyid Husain Baragbah.¹¹⁰

Namanya besar dan pengaruh yang begitu meluas di kalangan orang Jambi disebabkan oleh beberapa faktor :

1. Alim dan keluasan ilmu agamanya, sehingga ia menjadi panutan masyarakat dalam hal agama.
2. Ia berhasil mendekati dan membina hubungan baik dengan pihak Keraton (Sultan Sri Anggo Logo). Hal ini dapat ditarik kesimpulan, bahwa adanya keterikatan melalui suatu perkawinan dengan Resi binti Sin Thai yang kemudian dikenal dengan sebutan Nyi Resi. Atas anjuran dan campur tangan Sultan Sri Anggo Logo.
3. Sultan memberinya hamparan tanah yang sangat luas dan pengakuan sebagai keluarga.¹¹¹

B. Sistem Kekerabatan Masyarakat Seberang Kota Jambi

Kekerabatan merupakan hubungan darah, sedangkan hubungan perkawinan digunakan istilah *affinity*. Hubungan antara orang tua dan anak adalah kerabat (*kin*) sedangkan hubungan antara suami dan istri adalah *affines*. Dalam masyarakat secara umum, seorang anak dipandang sebagai keturunan dari kedua orang tuanya, sehingga anak tersebut mempunyai hubungan kekerabatan yang bisa ditelusuri melalui bapak dan ibunya disebut parental. Kerabat melalui penelusuran dari garis bapak disebut paternal atau patrilateral, sedangkan melalui penelusuran dari garis ibu disebut maternal atau matrilateral.¹¹²

Kekerabatan merupakan sesuatu yang penting bagi kehidupan manusia. Manifestasinya terfokus dan terarah kepada hukum perkawinan dan segala

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm. 75.

¹¹¹ Wawancara dengan tokoh adat.

¹¹² Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2001), hlm. 42.

akibatnya. Karenanya, kekerabatan ini meliputi hubungan keluarga, hubungan darah, perkawinan, keturunan, kekuasaan orang tua, harta benda perkawinan, warisan, pertalian dan perceraian. Keluarga dalam arti sempit adalah suami, istri, dan anak yang bertempat tinggal dalam sebuah rumah, sedangkan dalam arti yang luas adalah sekelompok anggota keluarga yang terdiri dari orang-orang yang mempunyai hubungan karena perkawinan dan karena pertalian darah yang disebut hubungan keluarga. Hubungan keluarga karena perkawinan disebut dengan *semendo* yang terdiri dari mertua, ipar, anak tiri dan menantu. Hubungan keluarga karena pertalian darah adalah bapak, ibu, nenek, buyut, puyang terus ke atas, anak, cucu, cicit terus ke bawah, saudara kandung dan anak saudara kandung.

Jadi hubungan keluarga dengan sebab pertalian darah terjadi dalam tiga garis:

1. Menurut garis lurus ke atas: bapak, kakek, puyang disebut leluhur.
2. Menurut garis turun ke bawah: anak, cucu, cicit disebut keturunan.
3. Menurut garis ke samping/menyamping: saudara kandung, saudara seayah, seibu, saudara kakek/nenek beserta.¹¹³

Secara teoritis sistem kekerabatan atau keturunan dapat dibedakan dalam tiga corak:

1. Sistem Patrilineal, yaitu suatu sistem keturunan yang menarik garis dari pihak bapak, di mana posisi pria lebih dominan pengaruhnya daripada wanita di dalam masalah pewarisan (Gayo, Batak, Nias, Lampung, Buru, Seram, Nusa Tenggara dan Irian).
2. Sistem matrilineal, yaitu sistem keturunan yang menarik garis dari pihak ibu, di mana kedudukan wanita lebih dominan pengaruhnya daripada kedudukan pria di dalam masalah pewarisan (Minangkabau, Enggano, dan Timor).
3. Sistem Parental/Bilateral, yaitu sistem keturunan yang menarik garis dari kedua orang tua, atau menarik garis dua sisi (bapak dan ibu), di mana

¹¹³ Anonim, *Garis-garis Besar...*, hlm. 15.

kedudukan pria dan wanita tidak dibedakan/setara di dalam masalah pewarisan (Aceh, Sumatera Timur, Riau, Jawa, Sulawesi dan lain-lain).¹¹⁴

Keturunan adalah ketunggalan leluhur antara orang-orang yang mempunyai pertalian darah, yang disebut silsilah. Dari satu silsilah dapat diketahui jauh dekatnya hubungan darah antara orang yang satu dengan orang yang lain, dari leluhur yang sama. Dalam ajaran Islam menerapkan sistem kekerabatan yang bersifat parental/bilateral.¹¹⁵ Artinya, suatu sistem kekerabatan yang mempunyai hubungan keluarga yang dapat ditarik baik dari garis keturunan bapak (laki-laki) maupun dari garis keturunan ibu (perempuan). Maka dapatlah dipahami bahwa Islam mendudukan dalam posisi yang setara antara laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat dan keluarga. Tidak adanya kecenderungan mengutamakan dari garis bapak dan menafikan dari garis ibu atau sebaliknya.

Sistem kekerabatan yang diterapkan di masyarakat Seberang Kota Jambi secara umum mengikuti sistem yang diberlakukan dalam Islam itu sendiri. Namun walau demikian ada beberapa unsur yang ada di dalamnya masih mengikuti tradisi nenek moyang yang memang sudah ada sebelum Islam datang dan berkembang di Jambi. Kekerabatan di masyarakat setempat meliputi hubungan keluarga, hubungan darah, perkawinan, keturunan, kekuasaan orang tua, harta benda dalam perkawinan, warisan dan perceraian.

Hubungan garis keturunan/sistem kekerabatan yang berlaku pada masyarakat Seberang Kota Jambi adalah parental/bilateral yaitu hubungan darah yang mengutamakan dari garis kedua orang tua (bapak dan ibu).¹¹⁶ Artinya, tidak ada perbedaan kedudukan karena jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan, semuanya sama dalam segala aspek kehidupan begitupula dalam hal hak pewarisan. Hal ini disebabkan karena sistem perkawinan yang dilaksanakan masyarakat Seberang Kota Jambi bersifat *indogami* dan *exogami*, artinya memperkenankan perkawinan dilaksanakan dengan kerabat dekat dan dengan di luar kerabat. Sifat ini merupakan salah satu ciri dari kekerabatan yang bersifat bilateral.

¹¹⁴ Hilman Hadi Kususma, *Hukum Waris...*, hlm. 23.

¹¹⁵ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan...*, hlm. 188.

¹¹⁶ Wawancara dengan tokoh agama.

Hubungan keluarga dimulai dari ikatan yang sah antara seorang laki-laki dan seorang perempuan. Aplikasinya melalui sebuah wadah yaitu perkawinan, maka status dua orang tadi menjadi sepasang suami istri. Dari sini maka terbentuk suatu keluarga inti yang terdiri dari bapak, ibu dan anak. Hubungan keluarga terdiri dari dua komponen yaitu hubungan keluarga karena perkawinan disebut *semendo* yang terdiri dari mertua, ipar dan menantu, sementara hubungan keluarga karena pertalian darah yang meliputi dari garis lurus ke atas (bapak, ibu, nenek, kakek dan seterusnya), garis lurus ke bawah (anak, cucu dan seterusnya) dan garis menyamping (saudara sekandung, sebak dan seterusnya). Dari penjelasan ini, dapat dipahami bahwa sistem kekerabatan yang berlaku di masyarakat Seberang Kota Jambi adalah sistem kekerabatan yang bersifat bilateral, artinya sistem keturunan yang menarik garis dari pihak bapak dan juga menarik garis dari pihak ibu. Maka posisi anak sebagai keturunan dari kedua orang tuanya mempunyai kekerabatan dari keduaorang tuanya (bapak dan ibu).

Adapun pola perkawinan pada masyarakat Seberang Kota Jambi berlaku secara *indogami* dan *exogami*. Artinya pada kondisi tertentu masyarakat setempat bisa melaksanakan perkawinan antar sepupu dan seterusnya atau yang mempunyai hubungan keluarga dekat dan jauh (*indogami*) atau masyarakat setempat mengistilahkan *seguguk*. Namun pada kondisi lain, bisa saja masyarakat setempat diperkenankan melaksanakan perkawinan secara *exogami* yaitu perkawinan tidak dengan kaum kerabatnya atau orang diluar garis keturunan yang satu.

Kekuasaan orang tua terhadap keturunannya terutama pada anak-anaknya di masyarakat setempat mempunyai pengaruh yang sangat penting. Orang tua merupakan orang yang dinomorsatukan dalam mengambil kebijakan untuk menentukan kelangsungan hidup anak-anaknya. Anak-anakpun mempunyai kebiasaan untuk mengikuti kehendak orang tua dalam segala aspek kehidupan. Namun tidak menutup kemungkinan diantara anak tadi diberikan kebebasan dalam memilih atau menentukan pilihan hidupnya baik dalam menentukan pasangan hidupnya (perkawinan) maupun dalam pendidikan. Sementara orang tuapun mempunyai kearifan untuk memberikan pilihan itu untuk anak-anaknya dengan tidak meninggalkan aturan-aturan yang bisa diterima oleh ajaran agama dan

tradisi setempat. Dari sebuah perkawinan, disadari atau tidak akan sangat membutuhkan harta dalam memenuhi kebutuhan bersama.

C. Perkawinan pada Masyarakat Seberang Kota Jambi

Perkawinan merupakan gerbang awal untuk membina rumah tangga antara seorang laki-laki dan seorang perempuan. Sebelum hal itu dilakukan terlebih dahulu dilakukan beberapa proses, misalnya perjodohan. Proses pemilihan jodoh berlangsung laksana sistem pasar dalam ekonomi. Sistem ini tidaklah sama dari satu masyarakat dengan masyarakat lainnya, tergantung siapa yang mengatur transaksinya, bagaimana pengaturan pertukarannya dan penilaian yang relatif mengenai berbagai macam kualitas. Seperti kaum ningrat di Jepang dan Cina di masa lalu, transaksi-transaksi itu diatur oleh para tua *tengganainya* secara resmi, sah dan umum oleh laki-laki, walaupun pada akhirnya yang membuat keputusan biasanya ada ditangan kaum wanita tua. Sementara hukum adat masyarakat Arab, keluarga laki-laki membayar mas kawin/mahar bagi sang wanita. Sedangkan pada kasta Brahmana di India, keluarga wanitalah yang membayar mahar kawinnya kepada calon suami. Hukum itu mungkin juga menentukan semacam pemberian imbalan. Mengenai penilaian kualitas yang berbeda, kehormatan garis keluarga mungkin lebih diperhitungkan daripada ciri perorangan dua pasangan itu, atau kecantikan dari seorang wanita mungkin juga sama nilainya dengan kekayaan yang dimiliki oleh seorang laki-laki. Para subyek dalam proses ini sebenarnya tidaklah berpendapat bahwa mereka itu telah melakukan "tawar menawar". Orang tua ada yang mungkin menganggap bahwa mereka mencari sesuatu yang terbaik bagi anak-anak mereka, atau seorang pemuda menganggap dirinya melamar kekasihnya. Malah banyak yang tidak memikirkan faktor-faktor yang jelas mempengaruhi pilihan terakhirnya.¹¹⁷

Pada masyarakat Seberang Kota Jambi, seperti yang telah dijelaskan oleh seorang tokoh masyarakat di daerah setempat,¹¹⁸ bahwa masyarakat inibiasanya mencari jodoh dalam lingkungan kerabat dekat, baik dari pihak ibu maupun dari

¹¹⁷ Lailahanoum Hasyim (ed.), *Sosiologi Keluarga* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2007), hlm. 65.

¹¹⁸ Wawancara dengan tokoh agama.

pihak bapak yang diikat dalam tali kekerabatan, seperti saudara sepupu. Ini dikarenakan dalam hal mencari jodoh atau pasangan tujuannya adalah untuk membentuk suatu keluarga baru, adat masyarakat setempat mengatur atau menentukan bahwa sebuah perkawinan yang dijodohkan adalah perkawinan yang ideal. Sistem perjodohan yang berlangsung di masyarakat Seberang Kota Jambi ini tampaknya terpengaruh oleh budaya bangsa Arab yang sangat mengutamakan kerabat. Tidak dapat dipungkiri bahwa masyarakat Seberang Kota Jambi sebagian mereka merupakan keturunan bangsa Arab, seperti di Kelurahan Arab Melayu dan Olak Kemang bagian ulu. Ada beberapa hal yang biasa dilakukan di masyarakat setempat tentang perjodohan yaitu:

1. Sebelum terjadi ikatan perkawinan, pasangan yang akan terikat tersebut masing-masing dipilih atau dijodohkan oleh orang tua yaitu yang masih mempunyai hubungan kekerabatan (sepupu, dua pupu, tiga pupu dan seterusnya).
2. Orang tua mempunyai andil penting dalam memilih pasangan hidup anak-anaknya dengan melihat bibit, bobot, dan bebet.

Adapun alasan sistem perjodohan yang dilaksanakan di masyarakat setempat antara lain; sebagian mengatakan bahwa dengan dilakukan perjodohan maka harta yang ada dalam rumah tangga tidak akan berpindah ke pihak yang asalnya bukan dari keluarga mereka dan hal ini akan mempermudah dalam pembagian nantinya. Sebagian juga mengatakan bahwa dengan sistem perjodohan, maka ikatan keluarga yang sudah ada akan terjalin lebih harmonis lagi. Bila ada masalah yang timbul dalam ikatan perkawinan maka akan mudah diselesaikan karena masih mempunyai hubungan keluarga. Walaupun dalam hal perkawinan masyarakat di Seberang Kota Jambi cenderung dijodohkan oleh orang tua. Namun adapula masyarakat setempat menentang dan tidak mengindahkan aturan tersebut, bahkan mereka menganggap bahwa hal tersebut merupakan suatu yang bukan zamannya. Sebagai orang tua, mereka tidak bisa memaksakan kehendaknya secara arogan karena dikhawatirkan akan terjadi hal-hal yang mendatangkan mudharat bagi keluarga, karena bila dipaksakan dengan kondisi yang tidak

disetujui oleh pasangan yang dijodohkan maka akan berakibat fatal dan akan terjadi antara lain:

1. Salah satu dari pasangan yang dijodohkan akan melakukan bunuh diri.
2. Salah satu pasangan yang dijodohkan akan pergi dari rumah dengan pasangan yang mereka anggap baik (pilihannya) dengan tidak mempedulikan akibat dari tindakan nekatnya (kawin lari).
3. Salah satu pasangan yang dijodohkan bersumpah untuk tidak menikah sampai akhir hayatnya.¹¹⁹

Dengan adanya pembatasan memilih jodoh, menurut adat kebiasaan masa lampau, terciptalah suatu cara di mana orang tua turun tangan langsung memilih dan menetapkan jodoh bagi anaknya. Biasanya orang tua memilih jodoh anaknya dilakukan dengan meminta atau dicocok-cocokkan oleh *tuo-tuo tengganai* dan atau dilakukan secara berkelakar dengan keluarga atau tetangganya yang mempunyai anak bujang atau anak gadis. Akibat ucapan yang pada mulanya hanya merupakan kelakar tadi, dapat berkelanjutan dengan mengantarkan bujang gadis, yang tadinya tidak saling mengenal hidup berumah tangga, perkawinan seperti ini disebut *Kawin Ajum*.

Kawin ajum merupakan istilah yang sangat populer di lingkungan masyarakat Seberang Kota Jambi. Maknanya, seorang anak baik laki-laki maupun perempuan yang menyerahkan sepenuhnya masalah calon suami atau calon istri kepada orang tuanya atau kerabat yang dituakan. Dengan arti lain bahwa anak akan menurut sepenuhnya terhadap ketentuan orang tuanya atau kerabatnya—siapapun calon pasangan hidup mereka—tanpa menentang atau menolaknya. Karena mereka yakin bahwa apa yang telah dipilih oleh orang tua merupakan yang terbaik bagi mereka dan keluarga. Hal itupun akan mendatangkan ketenangan dan kebahagiaan bagi anak karena telah membuat suasana hati keluarga bahagia.

Masa sekarang pun, walau telah berkembang ilmu pengetahuan, namun perkawinan atas kehendak orang tua (bapak atau ibu) masih banyak terjadi bahkan dianggap perkawinan yang ideal. Biasanya perkawinan atas kehendak orang tua,

¹¹⁹Wawancara dengan tokoh masyarakat.

kebanyakan terjadi antara saudara sepupu derajat pertama, baik dari garis keturunan bapak maupun dari garis keturunan ibu. Karena mereka beranggapan perkawinan tersebut mendatangkan kebahagiaan dalam keluarga dan keberuntungan seperti yang dilukiskan dalam sebuah pepatah adat: *Bak sirih pulang ke gagang, bak pinang pulang ke tampuk*.¹²⁰ Latar belakang sepupu ini, selalu dihubungkan dengan maksud untuk memelihara pertalian darah dan harta waris yang dirawat dari datuk atau nenek.¹²¹ Perkawinan antar kerabat dianggap sesuatu yang ideal tetapi hal itu bukanlah merupakan suatu kewajiban dan mutlak diikuti oleh semua keluarga yang ada di Seberang Kota Jambi.

Namun, walaupun kebiasaan masyarakat Seberang Kota Jambi dalam melaksanakan perkawinan secara *indogami* (perkawinan satu suku, klan/marga). Tetapi tidak menutup kemungkinan perjodohan juga dapat dilakukan dengan orang di luar garis keturunan mereka (*exogami*). Artinya, masyarakat disini tidak lagi menerapkan kebiasaan hanya melaksanakan perkawinan antar sepupu, tetapi juga ada celah memperkenankan perkawinan dengan orang yang bukan dari kekerabatan mereka. Walaupun penilaian terhadap bebet, bibit dan bobot merupakan suatu yang penting. Sementara perkawinan yang ditentang secara keras dan sangat dilarang di daerah ini yaitu karena adanya hubungan kekerabatan yang sangat dekat sehingga bisa dikatakan *incest*, yaitu perkawinan antara anak dengan ibu/bapak, saudara (kandung, seabapak, seibu), menantu dengan mertua, paman/bibi dengan kemenakan, nenek dengan cucu.¹²²

Senada dengan adat di masyarakat Bugis Bone biasanya mencari jodoh dalam lingkungan kerabat dekat, dari pihak ibu dan bapak yang diikat oleh pertalian kekerabatan (*assiajingeng*) yang terdiri dari dua macam *assiajingeng* yaitu *reppe* dan *siteppateppangeng*. Hal ini dikarenakan dalam hal mencari jodoh untuk membentuk keluarga:

- a. Perkawinan yang disebut *asialang marola* (perjodohan yang sesuai) ialah perkawinan antara saudara sepupu derajat ke satu baik dari pihak ayah maupun ibu.

¹²⁰ Anonim, *Garis-garis Besar...*, hlm. 25-26.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Wawancara dengan tokoh agama.

- b. Perkawinan yang disebut *assialanna memeng* (perjodohan yang semestinya), ialah perkawinan saudara sepupu derajat ke dua baik dari pihak ayah maupun ibu.
- c. Perkawinan antara *ripaddeppe mabelae* (mendekatkan yang jauh), ialah perkawinan antara saudara sepupu derajat ke tiga juga dari pihak ayah maupun ibu. Walaupun perkawinan antara saudara sepupu tersebut dianggap ideal, tetapi hal ini bukan merupakan suatu kewajiban bagi masyarakat setempat.¹²³

Perkawinan merupakan pintu gerbang kehidupan yang wajar atau biasa dilalui oleh umumnya umat manusia di dunia. Di mana-mana, di seluruh pelosok bumi ini, banyak laki-laki dan perempuan yang hidup sebagai suami istri. Apabila mengakui bahwa keluarga yang kokoh merupakan syarat penting bagi kesejahteraan masyarakat, maka harus diakui pula pentingnya langkah persiapan untuk membentuk sebuah keluarga.¹²⁴ Hal ini merupakan salah satu anjuran bagi umat Islam agar senantiasa bisa membentuk hubungan yang baik dan benar dengan melaksanakan ikatan suatu perkawinan.

Ajaran Islam sebagaimana telah termaktub dalam surah an-Nisâ ayat 22, 23 dan 24 yang menjelaskan bahwa adanya larangan menikahi ibu tiri (ayat 22), larangan menikahi ibu, anak, saudari, bibi dari pihak bapak dan ibu, keponakan dari saudara (laki-laki dan perempuan), ibu susu, saudara sesusuan, mertua, anak tiri dan mengumpulkan dua saudara dalam satu waktu (ayat 23). Dan adanya deklarasi bahwa dibolehkan menikahi selain yang telah disebutkan tadi (ayat 24). Berdasarkan ayat tentang wanita-wanita yang tidak dibolehkan (haram) dinikahi, maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Islam memperkenankan perkawinan *indogami*, yaitu perkawinan antara dua orang yang mempunyai garis keturunan yang sama, baik dari garis keturunan pihak bapak maupun dari garis keturunan pihak ibu. Artinya Islam membolehkan adanya perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang bapaknya mempunyai hubungan kakak adik pada

¹²³ Asni Zubair, *Disertasi*, "Resolusi Hukum...", hlm. 50-51.

¹²⁴ Nasaruddin Latif, *Ilmu Perkawinan Problematika Seputar Keluarga dan Rumah Tangga* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), hlm. 13-18.

garis keturunan yang sama, begitu juga diperbolehkan perkawinan yang ibunya mempunyai hubungan kakak adik. Adanya kebolehan menikah antara dua saudara sepupu, baik dari pihak bapak maupun dari pihak ibu.

2. Islam memperkenankan perkawinan *exogami* yaitu perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang mempunyai garis keturunan yang berbeda.¹²⁵

Dari penjelasan tadi dapat disimpulkan bahwa Islam menganut sistem perkawinan yang bersifat *indogami* dan *exogami*.

1. Sistem Kewarisan Masyarakat Seberang Kota Jambi

Kepemilikan harta dalam suatu keluarga di masyarakat Seberang Kota Jambi secara umum dapat dikategorikan ke dalam kelompok :

1. Harta bersama, adalah harta yang didapat oleh suami istri semenjak terjadi ijab kabul dalam suatu perkawinan. Siapa pun yang mendapatkannya akan menjadi milik bersama dari kedua belah pihak (suami dan istri), di daerah ini dikenal dengan istilah harta pencaharian/harta *besamo*. Status harta ini sangatlah kuat karena merupakan murni berasal dari hasil jerih payah dan usaha yang bersangkutan. Maksudnya, kepemilikan harta ini tidak berasal dari keluarga sehingga tidaklah bisa diganggu gugat oleh saudara dan kerabat atau yang lainnya. Bila terjadi suatu perceraian harta inilah yang menjadi harta gono gini yang dibagi untuk suami dan istri yang bercerai. Harta bersama juga bisa dikatakan harta sepencaharian, yaitu harta yang diperoleh suami istri selama masa perkawinan, yang mereka cari secara bersama-sama, "*kedarat samo kering ke air samo basah*".¹²⁶
2. Harta bawaan, adalah harta yang menjadi milik masing-masing pihak, yang didapat sebelum terjadi perkawinan. Harta tersebut kekuasaannya dan kepemilikannya adalah hak pihak yang membawanya. Akan berubah status menjadi harta bersama bila di antara keduanya suami dan istri sepakat bahwa harta bawaan menjadi milik bersama antara suami dan istri.

¹²⁵ Khairuddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia* (Yogyakarta: ACAdeMIA, 2007), hlm. 92-94.

¹²⁶ Anonim, *Garis-garis Besar...*, hlm. 96.

3. Harta waris, hibah (pemberian dari orang tua atau yang lain) dan wasiat (dari orang tua maupun dari yang lain) adalah harta yang dikuasai masing-masing pihak yang mendapatkannya. Namun ada sebagian keluarga menganggap bahwa harta waris bisa dijadikan menjadi harta bersama, dengan alasan harta tersebut dipergunakan untuk kebutuhan rumah tangga. Status harta tersebut secara umum adalah dalam penguasaan pihak yang mendapatkan harta tersebut. Pada harta waris, statusnya sangat kuat bila berhadapan dengan orang selain kerabat, tetapi akan menjadi lemah dan bisa digugat bila berhadapan dengan kerabat, di mana kedudukan kerabat tersebut sama sebagai ahli waris dari harta tersebut. Maka dari itu perlu ada upaya hukum yang kuat dan jelas untuk memperkuat kepemilikan dari harta waris yang diperoleh.¹²⁷

Dijelaskan oleh pemangku adat, bahwa harta peninggalan di kalangan masyarakat Melayu Jambi termasuk masyarakat Seberang Kota Jambi ini dibagi-bis di antara para ahli waris, yang terdiri dari:

1. Harta dapatan, yaitu harta kepunyaan pihak istri, biasanya harta ini sudah ada pada waktu dilaksanakan perkawinan. Suami datang ke rumah istri pada waktu sesudah perkawinan telah mendapati adanya harta istri, harta ini terdiri dari harta pusaka, harta gadis, dan harta pemberian.
2. Harta bawaan, yaitu harta suami sendiri yang dibawa ke dalam perkawinan, harta ini merupakan kebalikan dari harta dapatan, yang terdiri dari harta pusaka, harta bujang, dan harta pemberian.
3. Harta sepencaharian, yaitu harta yang diperoleh suami istrei selama masa perkawinan, yang mereka cari secara bersama-sama. Kadar kerjasama mereka dalam mencari harta pencaharian iu biasanya diukur mengenai siapa yang payah dan siapa yang tidak payah atau terdapat sama-sama payah.¹²⁸

Tiga jenis harta yang ada di dalam suatu keluarga inilah yang akan dijadikan harta waris bila salah satu atau kedua orang tuanya meninggal dunia.

¹²⁷Wawancara dengan tokoh agama dan tokoh masyarakat.

¹²⁸Wawancara dengan tokoh adat.

Dalam aturan Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, dijelaskan bahwa dalam kehidupan masyarakat terdapat dua jenis harta yang akan menjadi sumber dari harta waris. *Pertama*, harta bawaan: harta benda yang di bawa dari masing-masing pihak suami dan istri dan harta yang diperoleh masing-masing suami dan istri sebagai hadiah atau warisan yang berada di bawah penguasaan masing-masing pihak, selama para pihak tidak menentukan lain di dalam perjanjian perkawinan. *Kedua*, harta bersama: harta benda yang diperoleh selama perkawinan, baik yang memperoleh suami maupun istri. Harta ini bila dikaitkan dengan pembagian dalam harta waris tidaklah dibedakan. Artinya harta yang berbentuk harta waris merupakan sekumpulan harta bersih yang diperoleh dari pihak bapak dan ibu, pembagiannya dilaksanakan setelah salah satu atau keduanya meninggal dunia.

Adapun harta waris yang akan diberikan kepada ahli waris dalam kebiasaan dimasyarakat Seberang Kota Jambi dapat diklasifikasikan ke dalam kelompok :

1. Harta bersama, adalah harta yang didapat oleh suami istri semenjak terjadi ijab kabul dalam satu ikatan perkawinan. Siapa pun yang mendapatkannya atau yang menghasilkannya akan menjadi milik bersama dari kedua belah pihak (suami dan istri), di daerah ini dikenal dengan istilah harta pencaharian/harta *besamo*. Status harta ini sangatlah kuat karena merupakan murni, berasal dari hasil jerih payah dan usaha yang bersangkutan (bapak dan ibu). Maksudnya, kepemilikan harta ini tidak berasal dari keluarga sehingga tidaklah bisa diganggu gugat oleh saudara dan kerabat atau yang lainnya. Apabila terjadi suatu perceraian harta inilah yang menjadi harta gono gini yang dibagi untuk suami dan istri yang bercerai.¹²⁹

Harta bersama juga bisa dikatakan harta sepencaharian, yaitu harta yang diperoleh suami istri selama masa perkawinan, yang mereka cari secara bersama-sama, "*kedarat samo kering ke aek samo basah*".¹³⁰

¹²⁹ Wawancara dengan tokoh masyarakat.

¹³⁰ Anonim, *Garis-garis Besar...*, hlm. 96.

2. Harta bawaan, adalah harta yang menjadi milik masing-masing pihak, yang didapat sebelum terjadi perkawinan. Harta tersebut kekuasaannya dan kepemilikannya adalah hak pihak yang membawanya. Akan berubah status menjadi harta bersama bila di antara keduanya suami dan istri sepakat bahwa harta bawaan menjadi milik bersama antara suami dan istri.
3. Harta waris, hibah (pemberian dari orang tua atau yang lain) dan wasiat (dari orang tua maupun dari orang lain) adalah harta yang dikuasai masing-masing pihak yang mendapatkannya. Namun ada sebagian keluarga menganggap bahwa harta waris bisa dijadikan harta bersama, dengan alasan harta tersebut dipergunakan untuk kebutuhan rumah tangga. Status harta tersebut secara umum adalah dalam penguasaan pihak yang mendapatkan harta tersebut. Pada harta waris, statusnya sangat kuat bila berhadapan dengan orang selain kerabat, tetapi akan menjadi lemah dan bisa digugat bila berhadapan dengan kerabat, di mana kedudukan kerabat tersebut sama sebagai ahli waris dari harta itu. Maka dari itu perlu ada upaya hukum yang kuat dan jelas untuk memperkuat kepemilikan dari harta waris yang diperoleh.¹³¹

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa yang berlaku di masyarakat seberang Kota Jambi adalah bahwa harta yang berstatus harta waris adalah harta yang didapat dari suami dan istri sebelum dan sesudah terjadi perkawinan. Dengan harta inilah para ahli waris (terutama anak laki-laki dan anak perempuan) mempunyai hak menerima dan memilikinya dengan aturan yang diberlakukan di masyarakat setempat. Namun demikian, kemungkinan pemberian harta waris kepada yang bukan termasuk ahli waris bisa dilakukan apabila ada wasiat yang dibuat oleh pewaris sebelum meninggal dunia.

Dalam Islam harta waris adalah segala sesuatu yang ditinggalkan oleh pewaris yang secara hukum bisa beralih kepemilikannya kepada ahli waris. Dari pemahaman ini dapatlah dibedakan antara harta waris dan harta peninggalan. Harta peninggalan merupakan semua yang ditinggalkan oleh pewaris, sedangkan harta waris merupakan harta peninggalan yang secara hukum syar'i berhak

¹³¹ Wawancara dengan tokoh masyarakat.

diterima oleh ahli waris. Harta yang tercampur di dalamnya hak orang lain, baik kadarnya sedikit maupun banyak, tidak menjadikan harta tersebut milik sepenuhnya seseorang. Dan harta itu tidaklah bisa dikatakan sebagai harta waris sebelum dilakukan tindakan pemurnian. Karenanya, Islam mengajak agar pemeluknya berhati-hati agar tidak memakan harta yang bukan haknya.¹³²

Hukum waris merupakan salah satu bagian dari sistem kekeluargaan yang ada di Indonesia. Dalam ajaran Islam, hukum waris mempunyai kedudukan yang amat penting, karenanya al-Qur'an mengaturnya secara jelas dan terperinci. Bila sistem kekeluargaan/kekerabatan dapat dikelompokkan ke dalam tiga kelompok; matrilineal, patrilineal dan parental. Maka sistem kewarisanpun juga dapat dikelompokkan ke dalam 3 kelompok:

1. Sistem kewarisan individual

Sistem kewarisan individual merupakan suatu sistem kewarisan yang menentukan bahwa harta waris yang menjadi bagian dari ahli waris merupakan hak miliknya secara utuh. Artinya harta waris tersebut dapat dibagi-bagi dan dimiliki secara perorangan. Sistem kewarisan ini berlaku pada masyarakat yang sistem kekeluargaannya bersifat parental/bilateral, seperti di daerah Jawa.¹³³

Adapun ciri dari sistem kewarisan individual yaitu:

- a. Harta waris dapat dibagi-bagikan kepemilikannya kepada masing-masing ahli waris.
- b. Ahli waris sama-sama mempunyai hak waris, baik laki-laki maupun perempuan.¹³⁴

Kebaikan dari sistem kewarisan individual antara lain; *Pertama*, kepemilikan harta secara individu, maka secara otomatis ahli waris bebas dalam menguasai dan memiliki untuk kebutuhan hidupnya tanpa ada pengaruh dari anggota yang lain. *Kedua*, ahli waris bebas bertransaksi bagiannya kepada orang lain untuk kebutuhan pribadi dan keluarga yang

¹³² Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan...*, hlm. 210-211.

¹³³ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris*, Edisi Revisi (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 121 dan Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran...*, hlm. 90.

¹³⁴ *Ibid.*

menjadi tanggungannya. *Ketiga*, pengaruhnya sangat besar terhadap keluarga yang sudah maju, dimana tempatnya sudah terpisah dari kediaman di daerah asal, juga bila ahli waris tersebut melaksanakan perkawinan campuran.

Adapun kelemahannya antara lain: *Pertama*, harta waris akan menjadi pecah dan merenggangnya tali kekerabatan yang menimbulkan keinginan memiliki dan menguasai harta secara individu dan mementingkan diri sendiri. *Kedua*, kemungkinan mengarah kepada nafsu individualisme dan materialisme yang menyebabkan perselisihan antara ahli waris.¹³⁵

2. Sistem kewarisan kolektif

Sistem kewarisan kolektif merupakan sistem kewarisan yang menetapkan bahwa harta waris tidak bisa menjadi milik pribadi melainkan berstatus hak bersama antar ahli waris. Artinya harta tersebut merupakan hak sekelompok/persekutuan hak. Misalnya pada masyarakat Matrilineal di daerah Minangkabau atau juga berlaku di masyarakat Patrilineal di daerah Ambon.¹³⁶

Dalam sistem kewarisan ini ciri dari kewarisannya dapat dikelompokkan:

- a. Harta waris diwarisi oleh sekelompok ahli waris yang merupakan badan hukum, disebut sebagai harta pusaka.
- b. Harta waris tidaklah diperkenankan dibagi-bagi status kepemilikannya oleh ahli waris.
- c. Harta waris tersebut diperkenankan dibagi-bagi dalam hal pemakaiannya/pemanfaatan.¹³⁷

Kelebihan dari sistem kewarisan kolektif yaitu apabila fungsi dari harta waris digunakan untuk kelangsungan hidup keluarga besar, baik untuk sekarang maupun akan datang. Selain itu adanya rasa tolong menolong dibawah kepemimpinan kepala kerabat yang mempunyai tanggungjawab, dalam kondisi yang demikian maka sistem ini masih bisa dipelihara, dibina dan dikembangkan. Adapun kelemahannya adalah menumbuhkembangkan

¹³⁵ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris ...*, hlm. 25.

¹³⁶ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris...*, hlm. 122 dan Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran...*, hlm. 90.

¹³⁷ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran...*, hlm. 91.

cara berfikir yang sempit karena tertutup bagi orang lain. Disamping itu, tidak selamanya dalam keluarga mempunyai kepemimpinan yang bertanggungjawab yang dapat diandalkan kerabat dan mulai lunturnya rasa setia terhadap kerabat.¹³⁸

3. Sistem kewarisan mayorat

Sistem kewarisan Mayorat merupakan suatu sistem dimana ketika pewaris wafat, maka anak laki-laki tertua atau anak perempuan tertua menjadi ahli waris tunggal dari seluruh harta atau sejumlah harta pokok warisnya. Misalnya pada masyarakat Batak (mayorat laki-laki) dan masyarakat Semendo di Sumatera Selatan.¹³⁹ Ciri dari sistem kewarisan ini antara lain:

- a. Anak tertua baik laki-laki maupun perempuan menjadi ahli waris tunggal dari seluruh harta waris yang ada.
- b. Mempunyai hak tunggal mewarisi sejumlah dari harta pokok.¹⁴⁰

Kebaikan dari sistem kewarisan mayorat, apabila anak tertua, baik mayorat laki-laki maupun mayorat perempuan mempunyai sifat bertanggungjawab, maka akan dapat mempertahankan keutuhan dan kerukunan dalam keluarganya sampai ahli waris yang lain dewasa sehingga bisa mengatur kehidupannya yang lebih baik. Sementara kelemahannya, bila anak tertua seorang yang tidak bertanggungjawab, tidak dapat mengendalikan keegoisannya, maka hal ini yang akan mendatangkan bencana dalam keluarga. Sehingga ahli waris yang dalam penguasaannya akan sengsara dan terlantar.¹⁴¹

Dari penjelasan tadi, secara umum masyarakat Indonesia dalam sistem kewarisan menggunakan tiga sistem, yaitu sistem individual, kolektif dan mayorat. Bila dilihat dari makna dan klasifikasi sistem tersebut, maka dapatlah ketahu bahwa sistem kewarisan yang berlaku pada masyarakat Seberang Kota Jambi adalah sistem kewarisannya bersifat individual. Artinya

¹³⁸ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris...*, hlm. 28.

¹³⁹ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris...*, hlm. 122 dan Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran...*, hlm. 91.

¹⁴⁰ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran...*, hlm. 91

¹⁴¹ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris...*, hlm. 29.

bahwa antara ahli waris satu dengan ahli waris yang lain sama-sama berhak menerima harta waris dari orang tuanya. Tidak memandang perbedaan jenis kelamin, anak laki-laki dan anak perempuan mempunyai kedudukan yang sama dalam menerima harta tersebut. Masing-masing dari keduanya dapat menggunakan dan memanfaatkan hartanya tanpa ada campur tangan dari ahli waris yang lain. Artinya harta waris yang diterima ahli waris dimiliki secara individual, tanpa ada dikuasai oleh salah satu ahli waris ataupun harta tersebut menyatu secara kolektif.

Sistem kewarisan yang diterapkan dalam ajaran Islam bersifat individual. Hal tersebut sejalan dengan pembawaan fitrah manusia antara lain; manusia suka akan harta benda, suka memiliki, tidak puas dengan yang sudah diperoleh dan akan berhenti bila telah mati.¹⁴² Dalam firman Allah ayat yang menjelaskan tentang warisan dapat dimengerti bahwa: *Pertama*, Islam memberikan hak waris kepada anak dan orang tua, tidak ada perbedaan kelamin. Antara laki-laki dan perempuan sama kedudukannya dalam hak menerima harta waris. *Kedua*, harta waris adalah hak para ahli waris. Sementara ciri dari sistem kewarisan Islam adalah sistemnya bersifat individual, artinya antara ahli waris yang satu dengan ahli waris yang lain menerima harta waris secara pribadi dan dapat menggunakan harta tersebut untuk kebutuhan hidup serta dapat memanfaatkannya. Jadi, Islam dalam hal kewarisan menganut sistem individual-bilateral.

Dari beberapa sistem kewarisan yang berlaku di Indonesia, dapat diketahui bahwa Seberang Kota Jambi menganut sistem kewarisan sebagaimana yang diterapkan dalam hukum waris Islam yaitu secara bilateral dan sistem pembagian bersifat individual. Artinya laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam kepemilikan dari harta waris. Dan masing-masing ahli waris menerima secara individu harta tersebut.

¹⁴² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris...*, hlm. 146.

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang telah dijelaskan di atas, maka dapat penulis simpulkan sebagai berikut:

1. Sistem kekerabatan yang berlaku di Indonesia antara lain bersifat patrilineal, matrilineal dan parental (bilateral). Bila dilihat dari tata cara kehidupan bermasyarakat di Seberang Kota Jambi, maka daerah setempat menganut sistem kekerabatan yang bersifat parental (bilateral). Sistem kekerabatan ini tentunya sangat berpengaruh dalam masalah perkawinan dan kewarisan di masyarakat Seberang Kota Jambi. Dalam aspek perkawinan, pengambilan keputusan saat memberi, menerima dan memutuskan suatu persoalan dalam perkawinan tidak saja dibuat oleh laki-laki tetapi perempuan juga mempunyai hak yang sama dalam pengambilan keputusan atau penyelesaiannya. Begitupula dalam hal kewarisan, laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam kesempatan menerima harta waris yang ditinggalkan oleh pewaris. Hal ini tentunya sesuai dengan nilai-nilai dari prinsip ajaran Islam itu sendiri.
2. Dalam masalah perkawinan yang diterapkan di masyarakat Seberang Kota Jambi sangat menjunjung tinggi aturan adat istiadat yang telah dibangun jauh sebelum Islam menjadi agama mayoritas. Namun demikian, walaupun masyarakat masih memegang nilai-nilai adat setempat, tetapi tentunya tidaklah diperkenankan apabila adat tersebut tidak sesuai bahkan bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam. Adat perkawinan yang tidak sejalan dengan Islam perlahan dan lambat laun terkikis seiring berkembangannya pemahaman masyarakat yang semakin maju dan semakin meyakini bahwa ajaran Islamlah yang memang harus dilaksanakan. Demikian pula dalam masalah kewarisan, walaupun masyarakat Seberang Kota Jambi dalam pelaksanaan pembagian harta waris mayoritas melaksanakan dengan hukum adat. Namun masyarakat setempat tetap

melaksanakan dengan tidak meninggalkan nilai-nilai dari kewarisan Islam. Antara lain pemberian harta waris diberikan kepada laki-laki dan perempuan, harta waris tersebut dimiliki secara individual.

B. Saran-saran

Ada beberapa saran yang penulis kemukakan agar adat yang berlaku di masyarakat tidak keluar dari nilai-nilai keislaman, yaitu:

1. Adat sangat berpengaruh dalam kehidupan individu dan masyarakat, maka agar adat tersebut tidak menyalahi nilai-nilai dari ajaran Islam. Seyogyanya tokoh agama dan tokoh adat saling bersinergi memberi pemahaman yang baik di masyarakat.
2. Peran pemerintah juga sangat dibutuhkan dalam mensosialisasikan tata cara perkawinan dan kewarisan secara Islam. Sosialisasi berkesinambungan dari pemerintah sangat membantu masyarakat memahami dan menerima tanpa paksaan dari pihak di luar dirinya.



LAPORAN PENELITIAN
PENELITIAN KOMPETITIF MONODISIPLIN KEILMUAN
DOSEN BERBASIS KONSORSIUM

**RELASI LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN DI DOMESTIK DAN PUBLIK
(Dalam Bingkai Pemahaman Elit Pesantren Salafiyah di Jambi)**

Oleh:
Dr. Yuliatin, M.HI
NIP. 19740718 200003 2 002

BANTUAN DANA DIPA UIN SULTHAN THAHA SAIFUDDIN JAMBI
TAHUN 2017

FAKULTAS SYARIAH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SULTHAN THAHA SAIFUDDIN

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	i
Daftar Isi	ii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Batasan Masalah	7
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	7
E. Kerangka Teori	8
F. Tinjauan Pustaka.....	12
BAB II METODOLOGI PENELITIAN.....	17
A. Jenis dan Metode Penelitian	17
B. Teknik Pengumpulan Data	18
C. Teknik Analisis Data.....	20
D. Jadwal Pelaksanaan.....	21
BAB III DINAMIKA PERKEMBANGAN PESANTREN SALAFIYYAH DI JAMBI.....	22
A. Sejarah Berdirinya Pesantren-Pesantren Salafiyyah di Jambi.....	22
B. Perkembangan Pesantren Salafiyyah Al-Baqiyatusholihat	30
C. Perkembangan Pesantren Salafiyyah Sa'adatuddarain	35
BAB IV TEMUAN: PEMAHAMAN ELIT PESANTREN SALAFIYYAH TENTANG RELASI LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN PADA RUANG DOMESTIK DAN PUBLIK	38
A. Landasan Hukum Relasi Laki-Laki dan Perempuan	38
B. Pergeseran Pemahaman Terhadap Peran Laki-Laki dan Perempuan pada Ruang Domestik dan Publik.....	42
C. Pengaruh Pemahaman Elit Pesantren Salafiyyah Terhadap Masyarakat Sekitarnya.....	46
BAB V PENUTUP	50
A. Kesimpulan.....	50
B. Rekomendasi	51
LAMPIRAN-LAMPIRAN	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam sebagai salah satu agama berdasarkan kepada wahyu dan merupakan agama yang selalu mengedepankan keadilan dan persamaan seluruh manusia, seringkali dipojokkan sebagai agama pelestari peran gender yang bersifat patriakal. Dengan alasan bahwa dominannya secara kuantitatif ayat-ayat al-Quran dan al-Hadis yang melebihkan laki-laki dibanding perempuan. Seperti dalam hukum kewarisan, saksi, kepemimpinan yang bersifat domestik maupun publik. Nilai-nilai tersebut diperkuat dalam berbagai kitab-kitab fiqh ulama klasik dan pertengahan, dan dilestarikan oleh sebagian ulama-ulama modern.¹

Dalam persoalan domestik, perempuan sebagai isteri secara fakta masih mendominasi pemahaman bahwa sangatlah bergantung kepada laki-laki (suami). Secara umum, isteri yang baik dan ideal adalah sosok yang penurut, yang senantiasa menundukkan kepada di hadapan suami dan tidak ada kemampuan untuk protes dalam suatu persoalan benar ataupun salah (*nrimo*). Dengan segenap “kerelaan” menerima segala penderitaan ditanggung sendiri dalam hati. Isteri mempunyai keyakinan bahwa sikap dan pandangan demikian kelak akan mendapat balasan yang baik. Isteri yang selalu protes atau mengkritik dianggap perempuan lancang dan tidak baik. Nilai-nilai budaya yang telah mendarah daging memandang bahwa tugas utama perempuan adalah berumah tangga, di dapur, menjadi isteri dan ibu.

¹ Uraian rincinya dapat dibaca dalam buku Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam*, (London, C. Hurst CO: 1992) dan buku Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta, LkiS: 2002).

Dalam persoalan publik, pekerjaan yang dihasilkan perempuan dinilai dan dihargai rendah dari yang diperoleh laki-laki. Bahkan seringkali pekerjaan yang ditugaskan kepada perempuan pada sektor-sektor yang tidak membutuhkan kecerdasan dan keterampilan tinggi. Adapun bagi perempuan yang bersuami, hasil yang diterima hanyalah sebagai tambahan dan sambilan karena tugas utamanya adalah mengurus yang bersifat domestik. Lebih dari itu, perempuan dibatasi dalam wilayah publik, walaupun telah terjadi perubahan yang signifikan. Masih banyak masyarakat secara umum beranggapan bahwa perempuan tidak patut memposisikan diri sebagai penentu kebijakan atau pengambil keputusan dalam sektor publik yang di dalamnya terdapat kaum laki-laki. Fenomena, realita sosial budaya yang ada memperlihatkan secara jelas adanya relasi laki-laki dan perempuan yang *asimetris*, timpang, tidak setara dan diskriminatif.²

Perbedaan gender sebenarnya tidak menjadi masalah sejauh tidak menyebabkan ketidakadilan bagi perempuan dan laki-laki. Namun dalam realitanya, perbedaan gender justru menciptakan ketidakadilan terutama terhadap perempuan. Ketidakadilan gender merupakan sistem atau struktur sosial di mana laki-laki dan perempuan menjadi korban. Manifestasi ke dalam bentuk marginalisasi, pemiskinan ekonomi, subordinasi, stereotipe, diskriminasi dan kekerasan.³

Fenomena ini tentulah menjadi persoalan yang terus dan tetap diperdebatkan di kalangan intelektual muslim. Tak terkecuali intelektual yang berada dalam naungan pesantren-pesantren, baik salafiyah maupun modern

² Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Klati Atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta, LkiS: 2002), hlm. 4-6.

³ Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar: 1995), hlm. 12-13.

(elit pesantren). Berbagai perspektif yang diberikan oleh para elit pesantren tentang relasi lak-laki dan perempuan dalam aspek domestik dan publik. Dengan memberikan landasan hukum sebagai penguatan pendapat dan tentulah diaplikasikan ke dalam muatan-muatan pendidikan di pesantren yang akan ditransfer oleh para santri.

Salafiyah adalah salah satu metode dalam agama Islam yang mengajarkan syariat Islam secara murni tanpa adanya tambahan dan pengurangan, berdasarkan syariat yang ada pada generasi Nabi Muhammad dan para sahabat kemudian pada mereka (murid para sahabat) dan setelahnya (murid dari murid para sahabat). Sebagaimana dalam sebuah hadits riwayat imam Bukhari dan Muslim yang menjelaskan bahwa sebaik-baik umat Muhammad adalah generasiku (para sahabat) kemudian para *tabiin* dan *tabiut tabiin*. Diantara ulama salafi adalah Imam Hanafi (lahir 80 H), Imam Maliki (lahir 93 H), Imam Syafii (lahir 150 H) dan Imam Hanbali (lahir 164 H).

Sementara pemahaman modern (pembaharuan) dalam Islam adalah upaya untuk menyesuaikan paham keagamaan Islam dengan perkembangan dan yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pembaharuan dalam Islam bukanlah mengubah, mengurangi atau menambah al-Quran maupun hadits, melainkan hanya menyesuaikan paham dari keduanya sesuai dengan zaman⁴. Tokoh-tokoh pembaharuan Islam antara lain Muhammad Ibn Abd al-Wahab, Muhammad Abduh dan Harun Nasution (Indonesia).

Pertumbuhan pesantren di Indonesia sangat pesat, salah satu alasannya karena masyarakat Indonesia mayoritas beragama Islam, tak terkecuali di

⁴ Charles C. Adams, *Islam and Modernism; A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*,

provinsi Jambi. Provinsi Jambi merupakan salah satu komunitas masyarakatnya mayoritas Islam, di mana pertumbuhan dan perkembangan pendidikan yang berbasis pesantren sangat diperhitungkan. Baik pesantren tersebut dirintis dengan basis salafiyah maupun modern.⁵ Elit pesantren berusaha dengan pemahaman keagamaan yang dimiliki memberikan kontribusi dalam berbagai persoalan yang membutuhkan penyelesaian, tentunya perspektif yang ada ditransfer oleh santri untuk kepentingan pada saat berhadapan dengan masyarakat kelak. Persoalan yang signifikan diantaranya tentang relasi antara laki-laki dan perempuan dalam aspek domestik dan publik.

Di kalangan elit pesantren dalam memahami tentang relasi antara laki-laki dan perempuan di domestik dan publik berbeda, karena berbeda dalam menginterpretasikan landasan hukum al-Quran dan al-Hadits. Sebagian elit pesantren memberi asumsi bahwa laki-laki dan perempuan merupakan makhluk ciptaan Allah SWT yang mempunyai kedudukan yang sama (sederajat). Perbedaan keduanya bukan dilandasi dari perbedaan jenis kelamin, melainkan berbeda karena tingkat ibadahnya kepada Sang Pencipta (ketaqwaan). Laki-laki dan perempuan saling melengkapi dan mempunyai hak kewajiban yang sama dalam berbuat kebaikan yang tentu imbalan yang diterimapun sama, sebagaimana firman Allah SWT dalam al-Quran surah *an-Nahl* ayat 97.⁶ Ayat ini menjadi salah satu landasan hukum elit pesantren dalam merespon dan menjawab kondisi masyarakat setempat yang telah

⁵ Istilah pesantren salafiyah dipahami bahwa pesantren tersebut memfokuskan mengkaji tentang persoalan keagamaan yang masih bersifat tradisional. Sementara pesantren modern mengkaji persoalan disamping tradisional juga melihat persoalan yang mengkolaborasikan pemahaman klasik dan modern.

⁶ Barang siapa yang mengerjakan kebaikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik dari apa yang mereka kerjakan.

mentradisi pemahaman bahwa laki-laki dan perempuan berbeda dalam aspek apapun baik di domestik maupun di publik.⁷

Berbeda pula pemahaman elit pesantren yang lain, kedudukan laki-laki dan perempuan mempunyai perbedaan yang nyata karena Allah telah menciptakan keduanya untuk menjalankan tugas masing-masing. Laki-laki adalah pemimpin untuk perempuan baik dari aspek domestik maupun publik. Laki-laki makhluk yang kuat harus melindungi perempuan yang lemah, baik dalam tindakan maupun dalam pemikiran, sebagaimana firman Allah dalam surah *an-Nisa* ayat 34.⁸ Perempuan secara umum merupakan makhluk yang lemah, lebih mengedepankan emosi daripada rasio. Interpretasi elit pesantren tersebut telah terpatri kuat dalam pemikirannya karena menganggap bahwa laki-laki dan perempuan dalam aspek domestik dan publik sangat jauh berbeda.⁹

Dinamika para elit pesantren dalam memahami dan menginterpretasi sebuah landasan hukum tentang kesetaraan gender yang mengarah pada relasi laki-laki dan perempuan di domestik dan publik berbeda. Perbedaan yang terjadi tentu mempunyai alasan yang kuat dan tidaklah mudah untuk bergeser ke interpretasi yang lain. Interpretasi yang terjadi di kalangan elit pesantren tentu berimplikasi kepada masyarakat setempat yang juga telah mempunyai pemahaman yang merujuk dari tradisi-tradisi terdahulu.

Dari latar belakang yang telah diuraikan di atas, maka peneliti akan mengangkat sebuah tema penelitian dengan judul, "*Relasi Laki-Laki dan*

⁷ Wawancara dengan salah satu kyai pesantren Al Baqiyatush Shalihah, pada 13 Maret 2017.

⁸ Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (isteri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) telah memberikan nafkah dari hartanya.

⁹ Wawancara salah seorang kyai pesantren, Januari 2017.

Perempuan di Domestik dan Publik (Dalam Bingkai Pemahaman Elit Pesantren Salafiyah di Jambi)” Diharapkan melalui penelitian dapat diketahui tentang relasi laki-laki dan perempuan di domestik maupun publik dalam pemahaman elit pesantren salafiyah di Jambi.

B. Rumusan Masalah

Dari penjelasan di atas, maka ada beberapa permasalahan yang perlu dilakukan penelitian yang lebih mendalam, antara lain:

1. Apa saja dasar hukum yang digunakan elit pesantren Salafiyah dalam merefleksikan hubungan antara laki-laki dan perempuan pada ruang domestik dan publik?
2. Bagaimana pemahaman yang dibangun oleh elit pesantren Salafiyah terkait relasi antara laki-laki dan perempuan pada ruang domestik dan publik?
3. Bagaimana implikasi dari pemahaman dan praktek sosial elit pesantren Salafiyah terhadap nilai-nilai keagamaan masyarakat di Provinsi Jambi?

C. Batasan Masalah

Penelitian ini akan dilakukan di pesantren Salafiyah Al Baqiyyatush Shalihat di Kuala Tungkal Kabupaten Tanjung Jabung Barat dan pesantren Sa'adatuddarein di Seberang Kota Jambi. Pemilihan pesantren ini dikarenakan kedua pesantren ini memiliki distingi kurikulum yang khas mewakili paham pendidikan Salafi yang tradisional. Selain itu, untuk mengkaji pengaruh pemahaman pesantren Salafiyah, peneliti akan mewawancarai narasumber dari masyarakat disekitar pesantren.

BAB IV

TEMUAN: PEMAHAMAN ELIT PESANTREN SALAFIYYAH

TENTANG RELASI LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN

PADA RUANG DOMESTIK DAN PUBLIK

A. Landasan Hukum Relasi Laki-Laki dan Perempuan

Elit pesantren salafi, baik di pesantren Al Baqiyatush Shalihat dan Sa'adatuddarain memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan yang berbeda, mereka banyak menggunakan rujukan kitab-kitab klasik. Namun secara umum, mereka memahami tentang kedudukan laki-laki dan perempuan sederajat di mata Allah Swt. Beberapa dalil yang mereka digunakan tentang hubungan yang setara tersebut di antaranya:³⁷

Pertama, al-Qur'an surat Al-Hujarat: 13,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣

Artinya: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal".³⁸

Ayat ini menjelaskan kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sederajat. Perbedaan keduanya dalam aspek hukum bukanlah disebabkan laki-laki lebih mulia dan lebih dekat kepada Allah daripada perempuan.

Kedua, al-Qur'an surat An-Nahl: 97.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً

³⁷ Wawancara dengan ustad Sudarmono pengasuh pondok pesantren Al Baqiyatush Shalihat pada 6 Juni 2017

³⁸ Qs. Al-Hujurat: 13

وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧

Artinya: “Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”.³⁹

Ayat ini menjelaskan perspektif yang positif terhadap posisi, keberadaan dan hak kewajiban perempuan setara dengan laki-laki dalam mengerjakan kebaikan dan menerima imbalan dari-Nya.

Ketiga, al-Qur’an surat at-Tahrim ayat 11.

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ائْتِنِي عِنْدَكَ
بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ١١

Artinya: “Dan Allah membuat isteri Fir’aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir’aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim”.⁴⁰

Maksudnya ayat ini adalah perempuan memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan yang benar, kendati harus berhadapan dengan pasangannya.

Keempat, al-Qur’an surat at-Taubah ayat 71-72.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٧١ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ
وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ
طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ ٧٢

Artinya: “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma’ruf, mencegah dari yang

³⁹ Qs. An-Nahl: 97

⁴⁰ Qs. At-Tahrim: 11

munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar'

Ayat ini menjelaskan bahwa perempuan bekerjasama dengan laki-laki dalam mengerjakan kebaikan dan menolak kemungkaran. Artinya, perempuan dan laki wajib bersama-sama menegakkan amar ma'ruf nahi munkar. Baik di dalam domestik maupun publik.

Dari nukilan ayat-ayat tersebut, ada beberapa catatan penting terkait relasi laki-laki dan perempuan. *Pertama*, pada dasarnya kedudukan laki-laki dan perempuan itu sederajat, tidak ada yang membedakan. Perbedaan dari keduanya terletak pada keimanan dan ketakwaannya. *Kedua*, tentang posisi, keberadaan (eksistensi) dan hak-kewajiban perempuan itu setara dengan laki-laki. Terutama dalam mengerjakan kebajikan (amal shalih), nilainya dimata Allah Swt. *Ketiga*, perempuan memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan yang benar, kendati harus berhadapan dengan pasangannya. Maka segoyianya pihak laki-laki harus memberikan otonomi (kekuasaan dan kebebasan) terhadap perempuan untuk mengelola diri, keluarga selagi tidak menyalahi aturan beragama. *Keempat*, penegakkan dakwah dengan berbagai pendekatannya merupakan tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan. Keduanya tidak boleh melepaskan diri dari tanggung jawab tersebut.

Sebaliknya, pemahaman mereka terhadap kepemimpinan perempuan disandarkan kepada al-Qur'an surat an-Nisa ayat 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا

أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَأَصْلَحَتْ فَبِتَّتْ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ
 وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
 وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ
 كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ٣٤

Artinya: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar"⁴¹

Tentang kepemimpinan perempuan, dikalangan Salafi masih memegang teguh prinsip idealisasi laki-laki sebagai pemimpin dalam konteks apapun. Sedangkan perempuan membantu kepemimpinan laki-laki, terutama suaminya. Meskipun dari hasil *interview*, pemahaman tersebut telah sedikit "melunak". Di mana, perempuan dapat menjadi sub pemimpin dengan tujuan untuk membantu tugas laki-laki. Sub pemimpin di sini misalnya, sebagai koordinator keuangan dan konsumsi dalam hal kepanitiaan atau kepengurusan lembaga. Artinya hal-hal yang berkenaan dengan keuangan dan konsumsi sepenuhnya dipimpin (dikelola) oleh perempuan.⁴²

⁴¹ Qs. An-Nisa: 34

⁴² Wawancara dengan ustad M. Akbar pengasuh pondok pesantren Al Baqiyatush Shalihat pada 6 Juni 2017

B. Pergeseran Pemahaman Terhadap Peran Laki-Laki dan Perempuan pada Ruang Domestik dan Publik

Dalam pembahasan ini lebih difokuskan pada relasi laki-laki dan perempuan di ruang publik. Mengapa hanya membahas area publik? Karena seperti diketahui, problematika terbesar pemahaman pesantren tradisional Salafi biasanya kurang memberi “akses” pada perempuan untuk berkiprah di ruang publik. Baik dalam untuk aktivitas sekolah, kuliah, bekerja dan lain sebagainya. Sebaliknya di ruang domestik mereka memang menekankan aktivitas penuh di rumah, terutama terhadap perempuan. Walaupun ada hubungan yang konkrit antara ruang domestik dan publik, jika ditelusuri melalui wawancara yang dilakukan.

Dalam pemahaman pesantren salafiyah, baik di pesantren Al Baqiyatush Shalihat maupun Sa’adatuddarain tergambar bahwa mereka mulai memberikan ruang kepada perempuan untuk “go public”. Namun, dengan batasan-batasan tertentu. Selain itu, untuk tetap menjaga syariat agar terhindar dari fitnah. Para perempuan di kalangan pesantren wajib mentaati beberapa syarat yang ditetapkan jika hendak melakukan kegiatan diluar rumah. Seperti jika ingin bersekolah hingga bekerja diluar lingkungan pesantren.⁴³

Sama halnya dengan apa yang disampaikan oleh ustad Zainal salah seorang pengasuh pesantren Sa’adatuddarain. Bahwa mereka juga memberikan ruang kepada perempuan untuk melakukan aktivitas di ruang publik dengan alasan-alasan tertentu. Jika dirasa kegiatan yang akan dilakukan bersifat penting.⁴⁴

⁴³ Wawancara dengan ustad Abdul Latif pengasuh pondok pesantren Al Baqiyatush Shalihat pada 6 Juni 2017

⁴⁴ Wawancara dengan ustad Zainal pengasuh pondok pesantren Sa’adatuddarain pada 3 Juli 2017

Namun berdasarkan pengamatan yang dilakukan, tampaknya di pesantren Sa'adatud-darain masih "membatasi" dan "melarang" dengan halus kalangan perempuan untuk berkuprah diruang publik. Hal ini terlihat dari sikap dan cara narasumber yang masih kelihatan "kaku" menyampaikan tentang kebolehan perempuan untuk melakukan aktivitas diluar. Selain juga jika diperhatikan pesantren ini masih kuat menjaga mantaj Salaf, hal ini terbukti tidak ada sastruwati dilingkuangan pesantren ini.

Sebaliknya, di pesantren al Baqiyatush Shalihah tampak mulai "*wyfi approach*" dalam memahami, mempraktekkan dan membuka akses kaum perempuan diruang publik. Hal ini tampak dari beberapa istri dan keluarga pengasuh pesantren yang menjadi guru pada sekolah-sekolah di luar pesantren. Selain itu, mereka membolehkan anak dan keponakan yang notabene tinggal dilingkuangan pesantren untuk sekolah dan kuliah keluar. Bahkan ada seorang anak ustad yang bekerja disalah satu bank konvensional.⁴⁵

Bertalian dengan itu, dijelaskan bahwa telah terjadi pergeseran pemahaman, terkait relasi laki-laki dan perempuan jika dilainkan dengan aktivitas dipublik. Jika dahulu disekitar tahun 70an, 80an bahkan 90an. Pemahaman yang terbentuk cenderung "kaku" dengan membatasi ruang perempuan untuk sekolah dan bekerja. Namun hal ini tidak serta merta karena pemahaman tekstualis terhadap al-Qur'an dan al-Hadis. Namun juga karena didorong oleh kekhawatiran terhadap bahaya "dunia luar" jika banyak beraktivitas diarea publik. Bahkan pemahaman yang terbentuk saat itu, bahwa

⁴⁵ Wawancara dengan Muisarah masyarakat dilingkuangan sekitar pesantren Al Baqiyatush Shalihah pada 6 Juni 2017

aurat perempuan itu adalah dirumah. Sehingga jika keluar rumah, maka terbukalah “auratnya” tersebut.⁴⁶

Namun kini telah terjadi transformasi pemahaman, di mana kedua pesantren ini mulai terbuka untuk memberi ruang pada perempuan berkarir dan menimba ilmu diluar. Meskipun yang diberikan tidak mutlak sepenuhnya berwujud “*free actualism*”. Sebab para perempuan pada akhirnya akan dibatasi dengan “kewajiban”, jika ia belum menikah, maka ia wajib mendengar dan mentaati orang tuanya. Jika telah menikah maka kewajiban itu berpindah kepada suaminya. Termasuk kewajiban “melayani” suami dan anak-anaknya.⁴⁷

Maka di sini, terjadi dinamika tentang “pembatasan” perempuan diarea publik. Maksudnya, dikalangan elit pesantren Salafi memang masih ada yang membatasi, namun tidak sedikit juga telah membuka kesempatan perempuan disektor publik. Faktor terbukanya pemahaman mereka, karena adakalanya para perempuan yang menikah dengan laki-laki dari luar lingkungan pesantren yang pemahaman tidak sama dengan manhaj Salafi. Maka di sini, terjadi pergulatan pemahaman yang menarik jika dilanjutkan untuk ditelaah lebih mendalam.

Namun, dalam konteks kepemimpinan laki-laki. Kaum Salafi dikedua pesantren ini masih teguh memegang keyakinan bahwa laki-laki lebih “berhak” menjadi pemimpin dibandingkan perempuan. Mereka berasumsi bahwa surat an-Nisa ayat 34 tersebut sudah “final”.

⁴⁶ Wawancara dengan ustad Rahman pengasuh pondok pesantren Al Baqiyatush Shalihat pada 6 Juni 2017

⁴⁷ Wawancara dengan ustad Rahman pengasuh pondok pesantren Al Baqiyatush Shalihat pada 6 Juni 2017

Namun dalam perkembangan kekinian, terjadi “pelunakan” di mana, dikalangan perempuan tetap harus diakomodasi dalam struktur kepengurusan organisasi maupun kelembagaan. Kecuali di pesantren Sa’adatuddarain, pesantren al Baqiyatush Shalihat karena telah membuka kelas bagi santriwati. Di sana meskipun secara hierarki kepengurusan pesantren masih “dikuasai” laki-laki, namun di beberapa bidang yang membutuhkan “tangan halus” ditempatkan ustazah didalam struktur penanggung jawabnya.⁴⁸

Pergeseran pemahaman dan praktek relasi laki-laki dan perempuan dikarenakan dua hal yaitu: *Pertama*, kebutuhan. Di mana, suatu bidang tidak dapat dikelola secara langsung oleh laki-laki, maka perempuan diberikan kesempatan untuk memimpin bidang tersebut. *Kedua*, orientasi perubahan. Di mana, pihak pesantren mulai menyadari bahwa tidak dapat terus mengelola pesantren tanpa dukungan dan bantuan pihak perempuan. Perempuan dalam hal ini lebih teliti dan cermat dalam mengelola terutama berkenaan dengan keuangan dan konsumsi.

C. Pengaruh Pemahaman Elit Pesantren Salafiyah Terhadap Masyarakat Sekitarnya

Keberadaan sebuah Pondok Pesantren tentulah tidak terlepas dari komunitas masyarakat yang tinggal disekitarnya. Masyarakat sekitar Pondok Pesantren Sa’adatuddaren Tahtul Yaman adalah suatu masyarakat yang hitrogen, dalam mata pencarian. Secara umum, masyarakat sangat terbantu dalam bidang keagamaan misalnya, hal-hal yang menyangkut tentang penyelenggaraan jenazah dan kegiatan hari besar Islam. Peran masyarakat

⁴⁸ Dokumentasi pondok pesantren Al Baqiyatush Shalihat pada 6 Juni 2017

dalam operasional kedisiplinan yang diterapkan oleh pondok amat membantu dengan cara ikut berpartisipasi dalam mengawasi para santri diluar lingkungan komplek pesantren.

Keadaan ekonomi masyarakat cukup baik dan maju dengan tingkat ekonomi yang demikian, banyak di antara mereka yang telah mampu mengirim putra-putranya untuk belajar keluar daerah, bahkan keluar negeri. Namun, patut disayangkan minat mereka untuk menyerahkan putranya kepada lembaga pendidikan di daerah mereka sangat kecil. Ini disebabkan adanya anggapan bahwa pondok pesantren tidak menjanjikan peluang kerja, ternyata masih melatar belakangi pola pikir mereka. Barang kali kurangnya informasi tentang pondok pesantren adalah pemicu utama terhadap kerancuan pola pikir tersebut. Hal inilah yang menjadi tantangan bagi pihak pengelola pondok untuk meningkatkan mutu pendidikan sehingga benar-benar menghasilkan santri yang berkualitas.⁴⁹

Problem terbesar dari eksistensi pesantren Salafi, terutama dalam transmisi pengetahuan kepada masyarakat. Mereka diasosiasikan secara “negatif” oleh sebagian kalangan dan dianggap terlalu eksklusif. Akibat langsung dari eksklusifitas tersebut tercermin dalam sikap yang “kaku” dan tekstualis dalam memahami al-Qur’an dan al-Hadis.

Menurut M. Misbah, pondok pesantren “salafi-wahabi” senantiasa mengajarkan kepada seluruh santrinya untuk meniru semua hal yang ada dalam syariat secara tekstual, seperti cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku yang meniru cara orang Arab. Mereka sama sekali tidak membenarkan berpakaian model orang Indonesia (Jawa), berpenampilan dan

⁴⁹ Wawancara dengan Mahyuddin masyarakat sekitar pesantren Sa’adatud-darain pada 3 Juli 2017

berperilaku sebagaimana asal orang tersebut. Hal ini sebagai konsekuensi dari ideologi mereka yang menyatakan bahwa generasi yang terbaik adalah generasi sahabat, *tabi'in* dan *atba' al-tabi'in*. Mereka berpendapat bahwa umat islam harus mengikutinya dalam segala amal ibadah, akidah serta adat istiadat mereka.⁵⁰

Masyarakat umum, terutama disekitar pesantren terbagi menjadi dua golongan dalam menyikapi pemahaman pesantren Salafiyah, yaitu menerima dan menolak. Menerima artinya, mereka sepaham dengan apa yang disampaikan para kiyai maupun ustad tatkala memberikan ceramah, khutbah maupun praktek-praktek keagamaan lainnya disekitar masyarakat. Bahkan mereka turut mempraktekkan cara-cara pesantren salafiyah dalam aspek ibadah dan lainnya. Selain itu, sebagai tanda penerimaan terhadap paham pesantren mereka juga menyekolahkan anaknya di pondok pesantren tersebut.

Sebaliknya, kalangan yang menolak tidak melakukannya secara frontal. Melainkan secara halus, dengan menolak mengikuti cara-cara pesantren terutama dalam dalam bermuamalah. Setidaknya ada beberapa faktor penolakan tersebut: *Pertama*, masyarakat mulai berfikiran terbuka bahwa beragama itu banyak varian maupun ragamnya. *Kedua*, pengaruh dari luar pesantren Salafi. Banyak pesantren, terutama modern yang mempraktekkan pemahaman secara lebih inklusif.

Namun secara khususs terkait relasi laki-laki dan perempuan. Masyarakat dilingkungan pesantren sebagian besar menolak dengan halus, pemahaman dikedua pesantren tersebut. Terutama dalam hal aktivitas perempuan dipublik. Mereka beranggapan bahwa ayat-ayat al-Qur'an tentang

⁵⁰ M. Misbah, *Op.cit*, hal.248

kesetaraan perempuan, konteksnya tidak hanya dalam aspek keimanan, ketakwaan dan peribadatan. Melainkan juga masuk ke ranah muamalah, sekolah dan bekerja.⁵¹

Sehingga hampir tidak ada pengaruhnya antara pemahaman elit salafi terkait relasi laki-laki dan perempuan diruang domestik dan publik. Hal ini terlihat dari para orang tua disekitar pesantren yang menyekolahkan anak perempuannya diluar pesantren. Bahkan hingga kuliah dan bekerja para perempuan banyak yang beraktivitas diluar.

⁵¹ Wawancara dengan Yuni masyarakat disekitar pesantren Al Baqiyatush Shalihah pada 6 Juni 2017

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam memahami relasi antara laki-laki dan perempuan didomestik dan ruang publik elit pesantren Salafiyah. Secara umum mereka memahami tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Mereka mengartikulasikan ayat-ayat al-Qur'an di antaranya: Qs. Al-Hujurat: 13 tentang kedudukan laki-laki dan perempuan sederajat. Qs. An-Nahl: 97 tentang kesetaraan posisi, keberadaan dan hak-kewajiban perempuan dengan laki-laki. Qs. At-Tahrim: 11 tentang kemandirian perempuan. Qs. At-Taubah: 71-72 tentang tanggung jawab dakwah antara laki-laki dan perempuan. Namun, dalam memahami kepemimpinan perempuan elit pesantren Salafi masih "membatasi" dengan berasumsi bahwa Qs. An-Nisa: 34 sudah final.

Dalam perkembangannya, terjadi pergeseran dalam pemahaman elit pesantren Salafi terkait relasi laki-laki dan perempuan didomestik dan publik. Terutama pada pesantren al Baqiyatush Shalihat Kuala Tungkal. Di mana, pemahaman pesantren ini telah "melunak" dengan memberikan akses terutama kepada perempuan untuk beraktivitas diruang publik. Baik untuk bersekolah, kuliah hingga bekerja. Sebaliknya pesantren Sa'adatuddarain Seberang Kota Jambi belum memberikan "kebebasan" penuh kepada perempuan untuk melakukan aktivitas diluar pesantren.

Tidak ada pengaruh signifikan pada masyarakat akibat pemahaman elit pesantren Salafi, baik pesantren al Baqiyatush Shalihat maupun Sa'adatuddarain. Terbukti para orang tua dilingkungan pesantren yang

mengizinkan anaknya untuk sekolah, kuliah dan bekerja diluar lingkungan tempat tinggalnya. Menariknya, hal yang sama terjadi dikalangan elit pesantren Salafi al Baqiyatush Shalihat, di mana ada beberapa istri dari ustadz yang mengajar pada sekolah diluar pesantren. Bahkan salah satu anak perempuannya yang bekerja pada bank konvensional.

B. Rekomendasi

Dari hasil penelitian ini, perlu dikaji lebih lanjut tentang eksistensi pesantren Salafi dalam aspek sejarah, pendidikan, ajaran, doktrin, pemikiran dan lain sebagainya. Selain itu, dinamika antara pesantren Salafi yang tergerus modernitas perlu dikaji. Sebab pesantren Salafi saat ini masih menjadi salah satu yang konsisten mengajarkan kitab-kitab klasik, ditengah “pragmatisme” pesantren modern.

**LAPORAN
PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
BERBASIS PROGRAM STUDI**



**E- GOVERNMENT UNTUK PEMERINTAH DESA GUNA
MEWUJUDKAN PELAYANAN PUBLIK PRIMA
BERBASIS DIGITAL**

TIM PENGABDIAN:

Ketua : Dr. Yuliatin, M. HI
NIDN. 2018077401

Anggota : Mariatul Qibtiyah, S.Sos, MA.Si
NIDN. 2011049001
Utami Mizani Putri, ST., M. Kom
NIDN. 2016108603

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
UIN SULTHAN THAHA SAIFUDDIN JAMBI
TAHUN 2022**

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	
Abstrak	
Daftar Isi	
BAB I PENDAHULUAN	
1.1 Latar Belakang	
1.2 Tujuan Kegiatan	
1.3 Kerangka Pengabdian/Teori	
BAB II METODE KEGIATAN	
2.1 Sasaran Kegiatan	
2.2 Metode Kegiatan	
BAB III PEMBAHASAN	
3.1 Pelaksanaan Kegiatan	
3.2 Hasil Pelaksanaan Kegiatan	
BAB IV PENUTUP	
4.1 Kesimpulan	
4.2 Saran	

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Kajian tentang desa marak diminati oleh peneliti dari berbagai bidang keilmuan selama tujuh tahun ke belakang. Lahirnya Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah menjadi gerbang dalam arah baru pemerintahan desa. Undang-Undang tersebut telah mengubah arah dan perspektif pembangunan desa. Pendekatan pemerintah yang semula 'membangun desa' yang menempatkan desa sebagai objek pembangunan, lambat laun telah bergeser menjadi 'desa membangun' yang artinya, desa sebagai subjek dalam pembangunan (Bachrein, 2016). Otonomi dalam pembangunan tidak hanya diikuti hak dalam pengelolaan dana desa, namun juga kewajiban untuk memberikan pelayanan kepada masyarakat.

Undang-Undang Desa mengamanatkan desa untuk mempercepat terwujudnya kesejahteraan umum masyarakat desa melalui pelayanan publik yang prima. Dalam konteks otonomi, kabupaten/kota dapat menyerahkan wewenang kepada desa untuk menyelenggarakan pemerintahan secara langsung guna memberikan pelayanan publik di wilayah administratif desa (Pakaya, 2016), sehingga pelayanan publik yang diberikan oleh desa harus memenuhi standar pelayanan prima yang transparan, akuntabel, efektif dan efisien (Huda et al., 2020).

Perwujudan pelayanan prima dapat diwujudkan dengan pemanfaatan aplikasi serta pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi (TIK) (Purwanti & Suharyadi, 2018). Oleh karena itu, sebagai upaya percepatan adopsi teknologi informatika di seluruh jajaran pemerintahan daerah di Indonesia, pemerintah mengesahkan Peraturan Presiden No. 95 Tahun 2018 tentang Sistem Pemerintahan Berbasis Elektronik. Dalam Perpres ini digitalisasi pelayanan dimaksudkan untuk mewujudkan pelayanan prima, tata kelola pemerintahan yang bertanggung jawab, efektif, efisien dan tentunya transparan (Haryani & Puryatama, 2020).

Undang-Undang Desa telah mensyaratkan pemerintah desa untuk membentuk sistem pelayanan digital yang disebut dengan *e-government*. Penerapan *e-government* bagi desa diupayakan untuk mempercepat pengelolaan data desa, mempercepat pelayanan, memanfaatkan data desa, dan mewujudkan transparansi pengelolaan pemerintahan desa. Akan tetapi, penerapan *e-government* ternyata belum dilaksanakan dengan optimal oleh semua desa di Indonesia. Kendala utama penerapan *e-government* antara lain adalah kebijakan penyelenggaraan *e-government* yang harus dilakukan oleh pemerintah daerah, sedangkan komitmen pemerintah daerah dalam melakukan pendampingan *e-government* kepada pemerintah desa belum optimal. Kemudian, permasalahan lain adalah minimnya sumber daya manusia dan sumber dana pemerintah desa dalam menerapkan pemerintahan digital melalui *e-government*. Tak hanya itu, kendala utama yang dihadapi dalam menerapkan *e-government* adalah infrastruktur internet di pedesaan yang masih belum terjangkau secara merata. Padahal saat era digital saat ini, internet telah menjadi kebutuhan bagi masyarakat. Menurut data kemkominfo, dari 83.218 desa dan kelurahan, masih ada 12.548 desa dan kelurahan yang belum memiliki akses internet 4G. Hal ini kemudian menimbulkan asumsi bahwa ternyata masyarakat Indonesia, khususnya di pedesaan belum siap dalam menggunakan layanan digital berbasis *e-government* karena masih terdapat wilayah yang memiliki *blankspot* sehingga tidak bias mengakses internet. (Wicaksono, 2018).

Kesenjangan antara cita-cita mewujudkan pelayanan prima sebagai amanat Undang-Undang Desa dengan kenyataan dalam penerapan *e-government* tersebut membutuhkan solusi yang realistis. Sebagai perwujudan prinsip tridharma perguruan tinggi, Program Studi (Prodi) Ilmu Pemerintahan bersama dengan Program Studi Sistem Infomasi UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi menawarkan solusi alternatif pendukung implementasi *e-government* di pemerintahan desa. Kegiatan ini dikemas dalam bentuk pengabdian kepada masyarakat berupa *workshop e-governement* untuk pemerintah desa dengan fitur *Google* guna mewujudkan pelayanan publik prima berbasis digital.

BAB III PEMBAHASAN

3.1 Pelaksanaan Kegiatan

Pelaksanaan kegiatan Pengabdian kepada Masyarakat (PkM) dosen UIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi ini dilaksanakan dengan menggunakan metode *Participatory Action Research* (PAR) yang mana terdapat 4 tahapan, yaitu perencanaan (*action planning*), pelaksanaan (*taking action*), pengamatan (*observation*), refleksi dan evaluasi (*reflection and evaluation*).

1. Tahap Perencanaan (*Action Planning*)

Pada tahap ini, tim PkM menjelaskan tentang apa (*what*), mengapa (*why*), dimana (*where*), kapan (*when*), dan bagaimana (*how*) kegiatan PkM dilakukan. Kegiatan PkM ini dilakukan secara kolaboratif dengan pihak pemerintahan desa yang ada di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat. Di dalam PkM ini, kegiatan pengamatan dilakukan dengan menemui Camat Bram Itam untuk mengobservasi permasalahan yang ada pada pemerintahan desa berkaitan dengan pelayanan public berbasis digital sehingga nantinya kegiatan PkM ini akan dapat memberikan solusi terkait permasalahan tersebut. Di dalam tahap perencanaan, tim PkM juga menjelaskan persiapan-persiapan pelaksanaan penelitian, seperti rencana pelaksanaan kegiatan PkM.

Gambar 2. Kunjungan Rencana PkM di Kecamatan Bram Itam



Sebelum melakukan kegiatan *workshop* mengenai “E-Government Untuk Pemerintah Desa Guna Mewujudkan Pelayanan Publik Prima Berbasis Digital”, tim melakukan kegiatan observasi untuk melihat situasi dan kondisi lokasi serta bersilaturahmi dalam menjalin kerja sama bersedia menjadi mitra pengabdian dengan membawa surat permohonan untuk menjadi mitra kepada Camat Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat dalam hal melaksanakan kegiatan *workshop e-government* selama dua hari dengan peserta dari desa-desa yang ada di Kecamatan Bram Itam. Berdasarkan observasi awal di Kecamatan Bram Itam, diketahui bahwa terdapat 1 kelurahan dan 9 desa di Kecamatan Bram Itam dan dari 9 desa tersebut ternyata terdapat 5 desa yang mengalami kesulitan dalam mengakses sinyal internet sehingga hal ini menjadi kendala besar bagi pihak desa untuk menerapkan *e-government* di desa tersebut. Menurut pihak kecamatan, pengajuan infrastruktur tower sinyal telah disampaikan ke kabupaten sehingga nantinya masyarakat desa dapat mengakses internet di daerahnya. Pihak Kecamatan Bram Itam sangat antusias dalam menyambut kehadiran tim PkM UIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi. Hal ini dikarenakan belum pernah ada tim dosen yang pernah melakukan pengabdian kepada masyarakat seperti ini secara langsung di kecamatan Bram Itam karena pada umumnya pihak perguruan tinggi biasanya hanya bekerjasama dalam hal penempatan mahasiswa Kuliah Kerja Nyata (KKN). Apalagi materi *workshop* yang akan disampaikan nanti sangatlah menarik berkaitan dengan *e-government* dalam mewujudkan pelayanan publik prima berbasis digital. Hal ini dikarenakan memang pelayanan di desa-desa masih bersifat manual. Hasil observasi ini menjadi rujukan utama bagi tim PkM sehingga tim pelaksana mengetahui materi atau isu permasalahan yang perlu dibahas di desa tersebut.

Workshop akan dikemas sebagai solusi permasalahan tata kelola pemerintahan yang diperoleh dari studi pendahuluan. Adapun silabus kegiatan PkM ini dapat dilihat dalam table berikut:

Tabel 2. Silabus dan Capaian Kegiatan PkM di Kecamatan Bram Itam
Kabupaten Tanjung Jabung Barat

SILABUS PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT “E- GOVERNMENT UNTUK PEMERINTAH DESA GUNA MEWUJUDKAN PELAYANAN PUBLIK PRIMA BERBASIS DIGITAL”	
Lokasi	: Balai Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung

Pelaksana	Jabung Barat : Prodi Ilmu Pemerintahan dan Program Studi Sistem Informasi	
Mitra	UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi : Desa-Desa di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat	
Peserta	: Perangkat Desa di Kecamatan Bram Itam	
Tahapan Kegiatan	: 1. Pengumpulan data awal terkait kebutuhan pemerintahan desa 2. Pembahasan rencana kegiatan dengan pihak kecamatan dan perwakilan desa 3. Persiapan kegiatan oleh penyelenggara dan mitra 4. Pelaksanaan <i>workshop</i>	
Deskripsi <i>Workshop</i>	: <i>E-government</i> Untuk Pemerintah Desa Guna Mewujudkan Pelayanan Publik Prima Berbasis Digital	
Waktu Pelaksanaan	: 29-30 November 2022	
Materi	:	
No	Kegiatan	Capaian
1.	Penyampaian materi dan diskusi tentang <i>e-government</i> untuk mewujudkan pelayanan prima	Perangkat desa dan pihak terkait dapat memahami konsep <i>e-government</i> untuk mewujudkan pelayanan prima
3.	Penyampaian materi dan diskusi tentang pemanfaatan fitur <i>google</i> dan <i>QR Code</i> untuk mendukung <i>e-government</i> di tingkat desa	Perangkat desa dan pihak terkait dapat memahami pemanfaatan fitur <i>google</i> dan <i>QR Code</i> untuk mendukung <i>e-government</i> di tingkat desa
3.	<i>Focus Group Discussion</i> (FGD)	Perangkat desa dan pihak terkait dapat melakukan diskusi bersama membahas mengenai pelaksanaan <i>e-government</i> di desa dan mengetahui kendala yang dihadapi oleh desa dalam mewujudkan <i>e-government</i>
4.	Praktik pemanfaatan fitur <i>google</i> dalam mendukung <i>e-government</i>	Perangkat desa dapat mempraktikkan penggunaan fitur <i>google</i> untuk pelayanan prima pemerintahan desa
5.	Praktik pemanfaatan fitur <i>QR Code</i> dalam memberikan pelayanan prima	Perangkat desa dan pihak terkait dapat mempraktikkan fitur <i>QR Code</i> dalam memberikan pelayanan prima
6.	<i>Focus Group Discussion</i> (FGD)	Perangkat desa dan pihak terkait dapat melakukan evaluasi bersama dan menyusun rencana tindak lanjut kegiatan secara mandiri

2. Tahap Pelaksanaan (*Taking Action*)

Pada tahap *taking action* atau pelaksanaan ini, kegiatan PkM dilaksanakan selama dua hari, yaitu di tanggal 29-30 November 2022 sesuai dengan perencanaan. Pelaksanaan kegiatan dilakukan melalui *workshop* mengenai “E-Government Untuk Pemerintah Desa Guna Mewujudkan Pelayanan Publik Prima Berbasis Digital”. Pelaksanaan *workshop* ini terbagi menjadi dua materi utama, yaitu materi pertama mengenai “E-Government Untuk Mewujudkan Pelayanan Prima” dan materi kedua mengenai “Pemanfaatan Fitur Google Dan *QR Code* Untuk Mendukung E-Government Di Tingkat Desa” Dalam kegiatan PkM ini, dilakukan *Focus Group Discussion* (FGD) dan juga peserta melakukan praktik langsung pemanfaatan fitur-fitur *google* dan juga *QR Code* dalam pelayanan administrative desa. Berdasarkan silabus dan capaian dalam kegiatan PkM yang telah disusun maka dibuatlah jadwal teknis pelaksanaan. Adapun jadwal kegiatan yang secara rinci dapat dilihat pada table berikut:

Tabel 3. Susunan Acara Kegiatan PkM di Kecamatan Bram Itam
Kabupaten Tanjung Jabung Barat

SUSUNAN ACARA PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT “E- GOVERNMENT UNTUK PEMERINTAH DESA GUNA MEWUJUDKAN PELAYANAN PUBLIK PRIMA BERBASIS DIGITAL”		
Lokasi	: Balai Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat	
Pelaksana	: Prodi Ilmu Pemerintahan dan Program Studi Sistem Informasi UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi	
Mitra	: Desa-Desa di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat	
Peserta	: Perangkat Desa di Kecamatan Bram Itam	
Waktu Pelaksanaan	: 29-30 November 2022	
Hari Ke-1		
Selasa, 29 November 2022		
Waktu	Kegiatan	Pelaksana
09.00-09.10	Registrasi Peserta	Panitia
09.10-09.30	Pengisian Survey Pra Workshop	Tim PkM
09.30-09.35	Pembukaan	Panitia
09.35-09.55	Sambutan: 1. Program Studi Ilmu Pemerintahan UIN STS Jambi	1. Dr. Yuliatin, M.H

	2. Camat Kecamatan Cermin Nan Gedang	2. Syahroni, S.H
09.55-10.00	Pembacaan Doa	Panitia
10.00-10.05	Foto Bersama	Seluruh Peserta dan Tim PkM
10.05-12.00	Penyampaian Materi Mengenai E-Government Untuk Mewujudkan Pelayanan Prima	Mariatul Qibtiyah, S.Sos.,MA.Si
12.00-13.00	ISHOMA	Seluruh Peserta dan Tim PkM
13.00-15.00	Penyampaian Materi Mengenai Pemanfaatan Fitur Google Dan QR Code Untuk Mendukung E-Government Di Tingkat Desa	Ghina Nabillah Effendi, M.IP
15.00-16.00	Focus Group Discussion (FGD)	Seluruh Peserta dan Tim PkM
Hari Ke-2		
Rabu, 30 November 2022		
09.00-09.10	Registrasi Peserta	Panitia
09.10-12.00	Praktik Pemanfaatan Fitur Google Untuk Mendukung E-Government Di Tingkat Desa	Seluruh Peserta dan Tim PkM
12.00-13.00	ISHOMA	Seluruh Peserta dan Tim PkM
13.00-14.00	Praktik Pemanfaatan QR Code Untuk Mewujudkan Pelayanan Prima	Seluruh Peserta dan Tim PkM
14.00-15.30	Focus Group Discussion (FGD)	Seluruh Peserta dan Tim PkM
15.30-15.50	Pengisian Survey Pasca Workshop	Tim PkM
15.50-16.00	Penutup	Panitia

Gambar 3. Pelaksanaan PkM



Workshop dilaksanakan di Balai Kecamatan Bram Itam dengan peserta yang berasal dari desa di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat, Jambi. Kegiatan dilaksanakan dalam dua sesi selama dua hari, yaitu sesi pertama berupa *workshop* yang terdiri dari penyampaian materi mengenai “E-Government Untuk Mewujudkan Pelayanan Prima” dan dilanjutkan dengan materi “Pemanfaatan Fitur Google Dan *QR Code* Untuk Mendukung E-Government Di Tingkat Desa”. Setelah penyampaian materi, acara dilanjutkan dengan FGD guna membahas mengenai pelaksanaan *e-government* di desa dan mengetahui kendala yang dihadapi oleh desa dalam mewujudkan *e-government*.

Gambar 4. Penyampaian Materi Sesi 1 dan 2



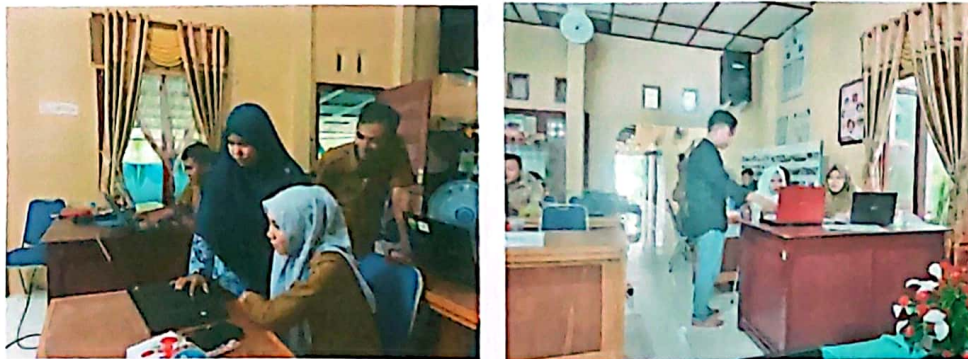
Pada sesi kedua pelaksanaan PkM dilanjutkan dengan pelatihan peserta secara langsung terkait pemanfaatan fitur *google* dan juga *QR Code*. Peserta yang telah dihibau untuk membawa laptop sendiri ini didampingi oleh tim PkM guna mempraktikkan pemanfaatan fitur *google* untuk memberikan pelayan kepada masyarakat. Sebagian peserta yang melakukan praktik merupakan operator di desanya sehingga sudah *familiar* dalam penggunaan laptop. Namun, terdapat kendala bagi peserta dalam mengakses *google* dikarenakan beberapa peserta tidak memiliki paket data internet sehingga tim PkM memfasilitasi internet melalui *wifi* yang tersambung dari perangkat *handphone* sehingga pelatihan ini pun berjalan lancar.

3. Tahap Pengamatan (*Observation*)

Pada tahap pengamatan terdapat dua kegiatan yang akan diamati, yaitu

kegiatan belajar peserta dan kegiatan pembelajaran. Pengamatan terhadap proses belajar peserta dapat dilakukan sendiri oleh tim PkM sambil melaksanakan pembelajaran. Sedangkan pengamatan terhadap proses pembelajaran, tim PkM melakukan pendampingan terhadap peserta dalam mempraktikkan materi yang telah disampaikan. Pendampingan dalam tim PkM ini akan membantu peserta yang mengalami kendala pada saat melakukan praktik sehingga peserta dapat memahami materi secara menyeluruh. Hasil pengamatan dari pendampingan kegiatan PkM ini nantinya akan bermanfaat atau akan digunakan tim PkM sebagai bahan refleksi untuk perbaikan kegiatan PkM berikutnya.

Gambar 5. Pendampingan PkM



Pada tahap *observation* ini lebih difokuskan pada sesi kedua, yaitu praktik pemanfaatan fitur *google* dan *QR Code*. Pada sesi ini, peserta didampingi untuk membuat *g-mail* desa kemudian membuat *g-drive* dan dilanjutkan dengan *g-form*, sampai dengan pembuatan *QR Code*. Hasil pengamatan menunjukkan bahwa peserta antusias dalam mempraktikkan materi yang telah diberikan, apalagi peserta juga didampingi oleh tim PkM sehingga peserta merasa terbantu. Beberapa peserta masing mengalami kendala dalam menyambungkan koneksi internet laptop mereka. Selain itu juga, beberapa peserta juga masih merasa asing ketika membuat *g-form* untuk layanan desa yang kemudian di *QR Code* kan. Tahapan ini membutuhkan waktu yang cukup lama karena peserta membuatnya dari fitur awal *google*, yaitu *gmail*. Hal ini dikarenakan beberapa desa masih belum membuat *email* dan beberapa operator masih menggunakan email pribadi untuk. Observasi ini kemudian dilanjutkan sampai para peserta dapat membuat layanan

administrative melalui *QR Code*.

4. Tahap Refleksi dan Evaluasi (*Reflection and Evaluation*)

Kegiatan refleksi dilaksanakan ketika tim pendamping kegiatan PkM sudah selesai melakukan pendampingan terhadap peserta dalam melaksanakan praktik. Kegiatan ini berupa *Focus Group Discussion* (FGD) hasil pelatihan *workshop* yang dilakukan oleh tim PkM dan peserta pelatihan. Pada tahap ini juga dilakukan evaluasi berupa survey hasil kegiatan PkM yang telah dilaksanakan. Pada tahap ini, baik tim PkM maupun peserta mengungkapkan hal-hal yang dirasakan sudah berjalan baik dan bagian yang belum berjalan dengan baik pada saat tim PkM menyampaikan materinya dan memberikan pendampingan dalam praktik pemanfaatan fitur *google* dan *QR Code*.

Gambar 6. Foto Bersama Akhir Sesi Kegiatan PkM



Hasil refleksi dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan dalam merancang kegiatan PkM berikutnya. Sehingga pada intinya, refleksi merupakan kegiatan evaluasi, analisis, pemaknaan, penjelasan, penyimpulan, dan identifikasi tindak lanjut dalam perencanaan berikutnya. Evaluasi dan refleksi mengenai pelaksanaan kegiatan, peserta melakukan refleksi mengenai pentingnya pengetahuan dan pemahaman mengenai e-government. Setelah pelatihan selesai, dilanjutkan dengan FGD yang membahas mengenai evaluasi terhadap ujicoba penerapan hasil *workshop* untuk perbaikan dan penyusunan rencana tindak lanjut. Penyusunan rencana tindak lanjut (RTL) dilakukan dalam bentuk *focus group discussion* (FGD) yang dihadiri perwakilan desa mitra, yaitu Desa Bram Itam Raya, Desa Bram Itam Kanan, Desa Jati Emas, Desa Kemuning, Desa Mekar Tanjung,

Desa Pantai Gading, Desa Pembengis, Desa Semau, dan Desa Tanjung Senjulang yang ada di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat, Provinsi Jambi. Kegiatan FGD juga akan mengacu pada hasil evaluasi kegiatan yang diisi oleh peserta *workshop*. Evaluasi dan monitoring merupakan tindak lanjut dalam mewujudkan target luaran dari kegiatan ini, baik bagi pihak penyelenggara, pelaksana maupun mitra.

3.2 Hasil Pelaksanaan Kegiatan

Undang-Undang Desa Nomor 6 Tahun 2014 menjelaskan bahwa desa memiliki hak asal usul dan hak tradisional dalam mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat. Salah satu tujuan pengaturan desa berdasarkan pasal 4 mengamankan desa untuk mempercepat terwujudnya kesejahteraan umum masyarakat desa melalui pelayanan publik. Dalam konteks otonomi, kabupaten/kota dapat menyerahkan wewenang kepada desa untuk menyelenggarakan pemerintahan secara langsung guna memberikan pelayanan publik di wilayah administratif desa (Pakaya, 2016), sehingga pelayanan publik yang diberikan oleh desa harus memenuhi standar pelayanan prima yang transparan, akuntabel, efektif dan efisien (Huda et al., 2020).

Perwujudan pelayanan prima dapat diwujudkan dengan pemanfaatan aplikasi serta pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi (TIK) (Purwanti & Suharyadi, 2018). Oleh karena itu, sebagai upaya percepatan adopsi teknologi informatika di seluruh jajaran pemerintahan daerah di Indonesia, pemerintah mengesahkan Peraturan Presiden No. 95 Tahun 2018 tentang Sistem Pemerintahan Berbasis Elektronik. Dalam Perpres ini digitalisasi pelayanan dimaksudkan untuk mewujudkan pelayanan prima, tata kelola pemerintahan yang bertanggung jawab, efektif, efisien dan tentunya transparan (Haryani & Puryatama, 2020), termasuk dalam pemerintahan desa,

Kepemerintahan yang berbasis elektronik dalam rangka meningkatkan kualitas pelayanan publik secara efektif dan efisien ini disebut dengan istilah *e-Government* (Ansyah et al., 2021). Berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 3 Tahun 2003, *e-Government* ditujukan untuk menjamin keterpaduan system pengelolaan

dan pengolahan dokumen dan informasi elektronik dalam mengembangkan system pelayanan public yang efektif dan efisien.

Secara umum E-government dapat dikatakan sebagai suatu aplikasi berbasis komputer dan internet yang digunakan untuk meningkatkan hubungan dan layanan pemerintah kepada masyarakatnya atau yang sering disebut dengan istilah G2C (*Government to Citizen*). Di samping itu juga hubungan antara pemerintah dengan pegawainya atau yang disebut G2E (*Government to Employee*), pemerintah dengan perusahaan yang sering disebut G2B (*Government to Business*), bahkan terhadap pemerintah daerah atau negara lain yang sering disebut G2G (*Government to Government*) sebagai mitranya (Pertiwi et al., 2021; Watrianthos et al., 2019). Dalam kegiatan Pengabdian kepada Masyarakat (PkM) ini, kegiatan *workshop* difokuskan pada konsep G2E (*Government to Employee*) dan G2C (*Government to Citizen*). Pengaplikasian *e-government* pada pemerintahan desa dapat menggunakan fitur-fitur google yang dapat diakses secara gratis namun tetap dapat memberikan pelayanan prima kepada masyarakat (Sagala et al., 2021). Kegiatan PkM ini melihat bahwa desa dapat menerapkan *e-government* dengan memanfaatkan fitur-fitur yang ada dan bisa diakses semua orang secara gratis, yaitu dengan mengaplikasikan fitur *google* dan juga *QR Code*. *Workshop e-government* yang dilakukan di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat selama dua hari ini telah mendampingi operator desa memanfaatkan fitur *google*, seperti *gmail* dan *gdrive* berikut:

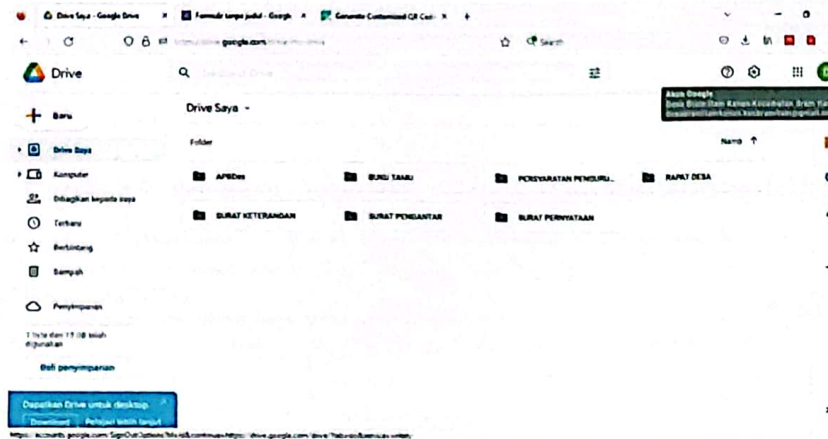
Tabel 4. Pemanfaatan Fitur *Google Mail* Untuk *E-Government*

Desa	G-Mail
Bram Itam Kanan	desabramitamkanan.kecbramitam@gmail.com
Bram Itam Raya	desabramitamraya.kecbramitam@gmail.com
Jati Emas	desajatiemas.kecbramitam@gmail.com
Kemuning	desakemuning.kecbramitam@gmail.com
Mekar Tanjung	desamekartanjung.kecbramitam@gmail.com
Pantai Gading	desapantaigading.kecbramitam@gmail.com

Pembengis	desapembengis.kecbramitam@gmail.com
Semau	desaasemau.kecbramitam@gmail.com
Tanjung Senjulang	desatjsejulang.kecbramitam@gmail.com

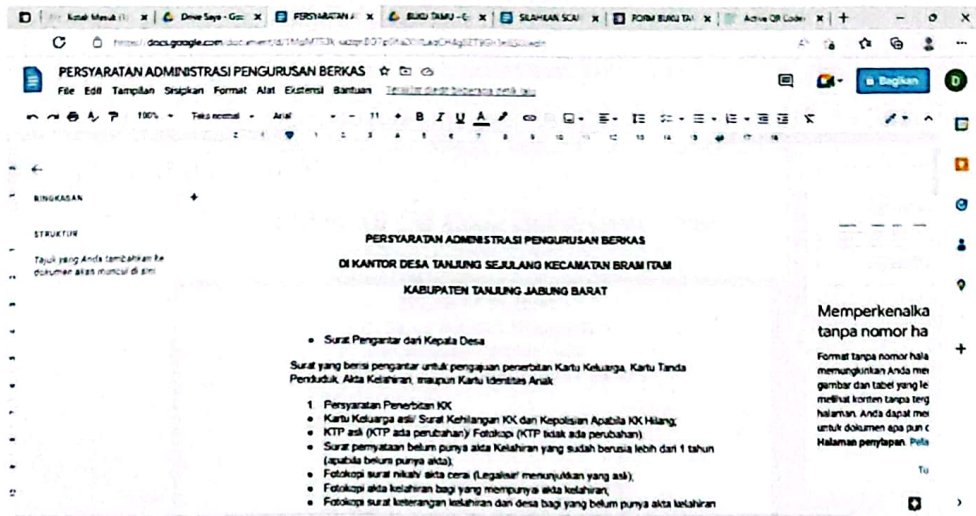
Setelah peserta membuat email desa masing-masing, pendampingan selanjutnya membuat *google drive* yang dapat digunakan sebagai arsip digital desa. Berikut salah satu tampilan *g-drive* desa.

Gambar 7. Tampilan *Google Drive* Peserta Pendampingan Desa

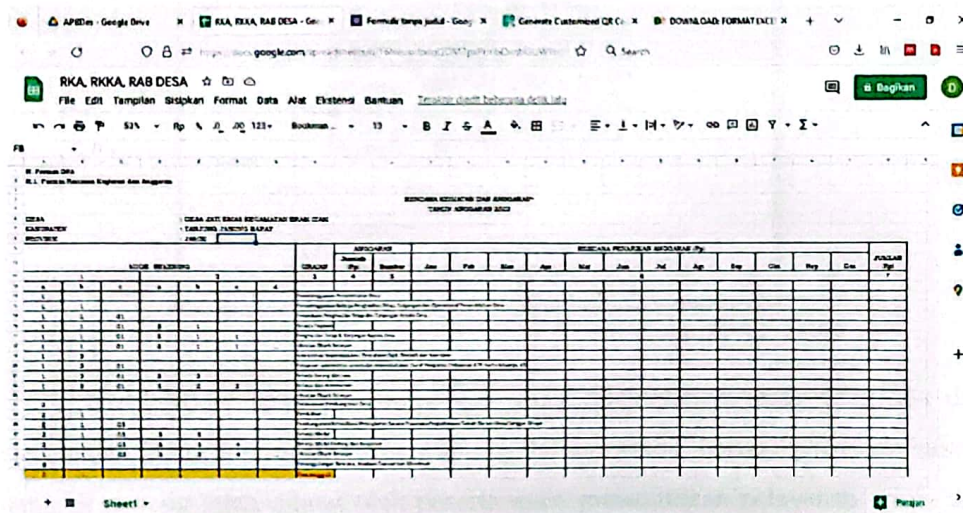


Untuk mengisi *g-drive* tersebut, peserta kemudian didampingi menggunakan *google document* dan juga *google spreadsheet* agar arsip desa dapat dikerjakan langsung melalui fitur *google* sehingga nantinya arsip menjadi lebih praktis karena langsung terkoneksi di *google drive*. Pengerjaan dokumen melalui fitur *google doc* ini membuat pekerjaan lebih fleksibel karena data diedit oleh semua orang yang memiliki akses email bersama bahkan penyampaian laporan dengan menggunakan fitur *google* ini dirasa mampu mengurangi hasil pengecekan secara manual yang mengharuskan mencetak terlebih dahulu menggunakan kertas dan jika harus ada yang diperbaiki maka harus dicetak ulang. Berikut salah satu tampilan pemanfaatan fitur *google*.

Gambar 8. Tampilan Google Docs Hasil Pendampingan Desa



Gambar 9. Tampilan Spreadsheet Google Hasil Pendampingan Desa



Setelah peserta memanfaatkan fitur *google* untuk digitalisasi arsip administrasi desa maka pendampingan selanjutnya adalah membuat *QR Code*. *QR Code* atau *Quick Respon Code*, merupakan bagian dari barcode yang sudah banyak digunakan pada era teknologi saat ini baik di bidang organisasi pemerintahan maupun swasta. Biasanya *QR Code* digunakan saat pembayaran akan tetapi dikembangkan secara luas untuk fungsi lainnya, seperti untuk administrasi. Tujuan



utama dari *QR Code* untuk memudahkan pengguna mengakses informasi dalam dua langkah mudah, yaitu memindai *QR Code* dan mengambil tindakan baik dalam bentuk membuka browser, menyimpan informasi kontak atau menghubungi nomor di *QR Code* maupun mengisi formulir melalui *QR Code* (Hanafiah & Susanto, 2022; Sihalohe et al., 2020).

Gambar 10 *QR Code* Buku Tamu Desa



Berdasarkan hasil pendampingan yang dilakukan di desa yang ada di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat, berikut *QR Code* buku tamu desa yang telah dibuat oleh peserta guna mewujudkan pelayanan prima di kantor desa.

Tabel 5. QR Code Buku Tamu Desa

No	Desa	QR Code	No	Desa	QR Code
1.	Bram Itam Kanan		6.	Pantai Gading	
2.	Bram Itam Raya		7.	Pembengis	
3.	Jati Emas		8.	Semau	
4.	Kemuning		9.	Tanjung Senjulang	
5.	Mekar Tanjung				

Hasil pendampingan kegiatan PkM merupakan praktik secara teknis yang dilakukan oleh peserta PkM terhadap materi yang telah disampaikan tim PkM. Ini merupakan kegiatan yang simbiosis mutualisme. Tim PkM yang melaksanakan kegiatan tri dharma perguruan tinggi inipun mendapatkan respon yang positif dan partisipatif dari peserta kegiatan, mulai dari kegiatan perencanaan, pelaksanaan, observasi, sampai dengan tahapan evaluasi. Peserta PkM pun mendapatkan pengetahuan dan wawasan serta dapat mengimplementasikannya dalam pelayanan di kantor desa.

Setelah dilakukan pendampingan, tim PkM melakukan evaluasi dengan memberikan

survey merupakan *google form* yang harus diisi oleh peserta kegiatan PkM. Hasil evaluasi kegiatan ini dapat dilihat dalam table berikut:

Tabel. 6 Hasil Evaluasi Kegiatan PkM

Aspek	Uraian
Kesesuaian materi kegiatan PkM dengan kebutuhan desa	Peserta merasa materi kegiatan PkM sudah sesuai dengan kebutuhan desa (dari interval 1-5, nilai respon aspek ini 5)
Manfaat Program Pengabdian	Peserta PkM mengungkapkan bahwa kegiatan ini sangat bermanfaat khususnya dalam mengefektifkan pelayanan prima di desa. (dari interval 1-5, nilai respon aspek ini 4,5)
Materi PkM dapat diterapkan di pemerintahan desa	Peserta PkM memilih cukup mampu untuk menerapkan materi kegiatan PkM ini pada pelayanan di kantor desa hal ini dikarenakan masih ada beberapa desa yang mengalami kendala sinyal internet (dari interval 1-5, nilai respon aspek ini 3,75)
Program PkM mampu meningkatkan kualitas pelayanan	Responden pada umumnya setuju menjawab bahwa kegiatan ini mampu meningkatkan kualitas pelayanan di desa (dari interval 1-5, nilai respon aspek ini 4,5)
Program PkM mampu meningkatkan kemandirian	Dengan adanya kegiatan PkM ini peserta beranggapan mampu meningkatkan kemandirian desa dalam memberikan pelayanan (dari interval 1-5, nilai respon aspek ini 4,5)
Tingkat kepuasan terhadap program PkM	100% peserta PkM merasa sangat puas dengan kegiatan PkM ini karena berdasarkan hasil FGD juga, kegiatan seperti ini merupakan kali pertama dilakukan di tempat mereka. (dari interval 1-5, nilai respon aspek ini 4,75)
Rencana tindak lanjut implementasi materi pendampingan dalam pelayanan kantor desa	Peserta berencana menindaklanjuti materi kegiatan PkM ini dan mempraktikkannya dalam pelayanan desa meskipun di beberapa desa masih terkendala jaringan internet (dari interval 1-5, nilai respon aspek ini 4,25)

Berdasarkan hasil evaluasi kegiatan Pengabdian kepada Masyarakat (PkM)

di Kecamatan Bram Itam Kabupaten Tanjung Jabung Barat yang telah dilaksanakan selama dua hari, terlihat peserta sangat antusias terhadap materi yang telah disampaikan, apalagi kegiatan ini bukan hanya sekedar penyampaian materi saja tetapi juga peserta langsung didampingi untuk mengimplementasikan materi yang telah disampaikan sehingga nantinya peserta dapat mengaplikasikannya pada pelayanan di desa masing-masing. Pelaksanaan kegiatan PkM yang dilakukan oleh dosen UIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi ini direspon dengan baik oleh pemerintah Kecamatan Bram Itam karena kegiatan PkM Dosen ini merupakan kegiatan perdana yang dilakukan di kecamatan ini sehingga nantinya pihak kecamatan berencana untuk mengajak bekerjasama kembali dalam memberikan pelatihan *egovernment* di lingkungan desa yang ada di Kecamatan Bram Itam. Meskipun di beberapa desa merupakan daerah *blank spot* karena terdapat kendala yang berhubungan dengan infrastruktur jaringan internet, namun pihak kecamatan mengakui bahwa kegiatan ini memiliki manfaat strategis dalam mewujudkan digitalisasi desa yang memberikan pelayanan prima kepada masyarakat.

BAB IV PENUTUP

4.1 Kesimpulan

Undang-Undang Desa Nomor 6 Tahun 2014 mengamanatkan desa untuk mempercepat terwujudnya kesejahteraan umum masyarakat desa melalui pelayanan publik. Pelayanan publik yang diberikan oleh desa harus memenuhi standar pelayanan prima yang transparan, akuntabel, efektif dan efisien. Perwujudan pelayanan prima dapat diwujudkan dengan pemanfaatan aplikasi serta pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi (TIK) atau yang disebut dengan *e-government*. Kegiatan Pengabdian kepada Masyarakat (PkM) yang dilakukan oleh dosen UIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi pada pemerintahan desa-desa yang ada di Kecamatan Bram Kabupaten Tanjung Jabung Barat ini melihat bahwa desa dapat menerapkan *e-government* dengan memanfaatkan fitur-fitur yang ada dan bisa diakses semua orang secara gratis, yaitu dengan mengaplikasikan fitur *google* dan juga *QR Code*. Dalam pemanfaatan fitur *google*, peserta dapat membuat *google mail* sebagai basis dalam fitur *google* untuk surat menyurat kemudian dilanjutkan dengan mempraktikkan *google drive* sebagai arsip digital desa, memanfaatkan *google doc* dan *spreadsheet* untuk membuat data bersama, *google form* untuk buku tamu dan formulir pelayanan online, serta membuat *QR Code* yang memudahkan masyarakat untuk mengakses layanan administrasi desa. Para peserta kegiatan PkM ini yang terdiri dari Kepala Desa, Sekretaris Desa, dan Operator Desa sangat antusias dengan hadirnya *workshop* ini karena dapat menambah wawasan dan pengetahuan mereka, apalagi kegiatan PkM dosen ini merupakan kegiatan perdana di daerah mereka sehingga mereka mengharapkan ada kerjasama lanjutan ke depannya. Hal ini dikarenakan pengaplikasian *e-government* pada pemerintahan desa melalui fitur *google* dan *QR Code* merupakan alternatif fitur guna mewujudkan pelayanan publik prima berbasis digital.