

**DINAMIKA PEREMPUAN
SUMATERA SELATAN DALAM ADAT
SIMBUR CAHAYA**

Dr. Muhammad Adil, MA

RAFAHpress
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAJLIS FAKHAH PALIHEHANG

**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**DINAMIKA PEREMPUAN SUMATERA SELATAN
DALAM ADAT SIMBUR CAHAYA**

Penulis : Dr. Muhammad Adil, MA

Layout : RafahPress

Desain Cover : Haryono

Diterbitkan Oleh:

Rafah Press bekerja sama dengan Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat UIN RF Palembang
Perpustakaan Nasional Katalog dalam Terbitan (KDT)
Anggota IKAPI

Dicetak oleh:

NoerFikri Offset

Jl. KH. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: Desember 2016

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN : 978-602-1209-76-9

KATA PENGANTAR

Puji dan Syukur hanya untuk Allah pencipta alam semesta yang rahman dan rahim, penguasa hari kiamat, tempat manusia menyembah, dan minta pertolongan.

Shalawat dan salam hanya untuk Nabi Muhammad SAW, keluarga, dan sahabatnya. Nabi yang telah mengantarkan manusia hidup dalam suasana yang aman, damai, dan tenteram.

Penelitian ini merupakan usaha untuk menemukan eksistensi dan kiprah perempuan Sumatera Selatan. Bahwa perempuan Sumsel ternyata sudah sejak lama dapat berdampingan dengan para laki-laki, bermitra dengan sangat baik. Kondisi ini dapat dilihat dari bunyi pasal-pasal yang dimuat dalam aturan adat berupa Undang-undang Simbur Cahaya.

Harapan peneliti bahwa tentu laporan penelitian ini masih banyak kekurangannya, karena, sumbang saran dari para pembaca atau peneliti lain sangat diharapkan untuk kesempurnaan tulisan ini.

Kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan berupa pemikiran, materi, dan non materil, kami ucapkan terima kasih, semoga dihitung sebagai amal ibadah yang akan diberikan ganjaran pahala yang setimpal.

Palembang, September, 2016

Muhammad Adil

ABSTRAK

Dalam penelitian ditemukan lain: *pertama*, bahwa eksistensi perempuan dalam sistem peradatan Simbur Cahaya telah menempatkan perempuan sebagai manusia dengan derajat sesuai penciptannya. Adat Simbur Cahaya sangat menghormati perempuan, meletakkan mereka sesuai proporsinya, tentu dalam tataaturan Simbur Cahaya saat itu.

Kedua, hak-hak dan kewajiban perempuan diletakkan sesuai dengan fitrahnya sebagai perempuan, mitranya laki-laki hak perempuan diatur sedemikian rupa, sedangkan kewajibannya sebagai perempuan dipahami sebagai makhluk yang memiliki kodrat dan non kdrati dilaksanakan sesuai kesempatan yang sudah diatur dalam simbur cahaya.

Ketiga, tradisi Simbur Cahaya memberikan peluang besar kepada perempuan untuk berkiprah dari ranah privat sampai ke ranah publik. Perempuan ketika itu telah diberikan peluang yang sama dengan laki-laki, misalnya Ratu Sinuhun telah dipercaya untuk menjadi juru tulis istana yang jarang ditemukan dalam tradisi lain.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Abstrak	iv
Daftar Isi.....	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian	12
D. Kajian Pustaka atau Penelitian Terdahulu	13
E. Kerangka Teoritis.....	15
F. Metode Penelitian.....	19
G. Sistematika Penulisan	23
BAB II LANDASAN TEORI.....	25
A. Teori Funkisionalisme Struktural.....	32
B. Teori Persepsi tentang Gender	45
BAB III ADAT SIMBUR CAHAYA	53
A. Aturan Pergaulan Bujang Gadis dan Aturan Perkawinan.....	60
B. Adat Simbur Cahaya dalam Pandangan Hukum Islam.....	105
BAB IV PEREMPUAN DALAM TRADISI SIMBUR CAHAYA	115
A. Islam dan Hak-hak Perempuan dalam Adat Simbur Cahaya.....	117
B. Kajian dalam Hukum Adat tentang Bujang Gadis dan Perkawinan.....	137
C. Kajian dalam Hukum Adat tentang Aturan Kaum	145
D. Eksistensi Perempuan Sumatera Selatan dalam Undang-undang Simbur Cahaya	151

BAB V PENUTUP	159
A. Simpulan.....	159
Daftar Pustaka.....	161

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dinamika perempuan Sumatera Selatan masa lalu sebetulnya telah diungkap dalam Undang-undang Simbur Cahaya yang dikumpulkan dan disusun oleh Ratu Sinuhun pada kisaran tahun 1630M.¹ Aturan ini diberlakukan pada masa kerajaan dan kesultanan Palembang untuk masyarakat saat itu. Undang-undang yang terdiri dari 5 dan 6 bab (bab 1 sampai 5 berlaku di daerah Uluan, bab 6 tambahan berlaku di daerah Iliran), bab satu merupakan yang paling banyak memuat wacana tentang perempuan. Bab ini secara khusus memuat

¹Secara etimologis, Simbur Cahaya berarti percik sinar. Kata ini dipergunakan boleh jadi dapat dihubungkan dengan cerita berbau mitos tentang *selimbur* (pancaran) cahaya yang terjadi dibukit Siguntang menyambut kedatangan anak cucu Iskandar Zulkarnain, Peristiwa *selimbur* cahaya itu menjadi salah satu simbol pengesahan sekaligus dilukiskan sebagai raja-raja muslim di tiga serumpun tanah melayu adalah sebagai berikut: Palembang, Singapura, Malaka. Sehubungan dengan mitos dari Pulau Panggung ini, sampai sekarang belum diperoleh kepastian yang betul-betul dapat dipegang tentang asal-usul penggunaan kata Simbur Cahaya sampai menjadi nama bagi sistem peradatan. Sepertinya makna fungsional bahwa Simbur Cahaya itu memang dimaksudkan sebagai cahaya atau sinar. Sinar tersebut berfungsi sebagai obor atau suluh untuk menerangi jalan hidup masyarakat Sumatera Selatan. Penggunaan makna fungsional seperti ini sesuai dengan tabiat norma yang terkandung dalam Simbur Cahaya sebagai suatu sistem peradatan. Ia juga merupakan sistem peradatan yang berlaku di Sumatera Selatan sejak ratusan tahun lampau, berlaku di *uluan* Palembang. Lihat Saudi Berlian, *Pengelolaan Tradisional Gender Tela'ah Ke-Islaman atas Naskah Simboer Tjahaya*, (Millenium Publisher, 2000) h. 10–11; Lihat juga Mal An Abdullah, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang: Kajian Sosio Historis terhadap Aturan Kaum dalam Naskah Undang-undang Simbur Cahaya*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1997), h. 71–79; Salman Aly, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang dan Beberapa Aspek Hukumnya*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1993), h. 49.

tentang hubungan laki-laki dan perempuan dengan bahasa yang sangat ketat pada setiap pasal-pasal nya. Bab satu berisi tentang Adat Bujang Gadis dan Kawin² ini, kemudian dianggap sebagai bentuk apresiasi dari sistem peradatan yang pernah mengatur secara baik posisi perempuan dan juga laki-laki pada masanya, perempuan ditempatkan sesuai kapasitas dan proporsinya saat itu.

Undang-undang Simbur Cahaya merupakan suatu bentuk peraturan yang secara konsisten diberlakukan sebagai cara untuk pemeliharaan adat bagi daerah kekuasaan Palembang. Karenanya, jika terjadi pelanggaran oleh anggota masyarakat dan seorang kemudian terbukti bersalah pada proses persidangan, maka sistem peradatan akan menjatuhkan sanksi kepada mereka yang dinyatakan bersalah itu.

Aturan yang mengatur tentang perempuan dalam sistem peradatan Simbur Cahaya merupakan penghargaan yang tinggi bagi perempuan dalam rangka menjaga harkat dan martabat perempuan. Dapat dibayangkan, misalnya persoalan senggol-menyenggol saja hukuman yang diterima oleh laki-laki dapat berupa denda dan juga hukuman badan. Tentu sesuai tingkatan kesalahan yang dilakukan oleh laki-laki yang tidak disukai oleh perempuan.

Tentu, akan sangat berbeda jika dibandingkan dengan kondisi sopan santun hubungan laki-laki dan perempuan Sumatera Selatan hari ini. Pada masa itu, jika seorang laki-laki menyenggol bagian anggota tubuh

²Aturan bujang gadis dan aturan kawin, Adat bujang gadis dan kawin merupakan bab *pertama*, memuat etika pergaulan pria wanita pada umumnya. Berkisar pada sopan santun, seluk beluk perkawinan dan hal-hal yang relevan. Menempati halaman 2 sampai 11, berisi 32 pasal, dilengkapi keterangan-keterangan sebagai penjelas. Perihal sopan santun yang dimuat dalam bab ini, sebagai sebuah aturan yang sangat ketat mengenai hubungan pria dan wanita/bujang gadis. Lihat dalam *Oendang-Oendang Simboer Tjahaja: jaitoe Oendang-Oendang jang ditourout di dalam hoeloean Negeri Palembang*, (Palembang: Meroe:1939), h. 2-11.

perempuan, misalnya antara ujung jari sampai pergelangan tangan dapat dikenakan denda dua ringgit, dari pergelangan tangan sampai siku 4 ringgit, dari siku sampai ujung tangan 6 ringgit. Sanksi akan semakin bertambah berat apabila seorang laki-laki bukan hanya menyenggol, tetapi sampai memeluk badan perempuan, maka hukumannya adalah 12 ringgit. Dan kalau sampai memperkosa atau berbuat tidak senonoh seumpama berbuat zina hukumannya juga bertingkat-tingkat. Hukumannya adalah hukuman badan, yang paling berat dari hukuman ini adalah harus bekerja dengan pasirah selama dua tahun dan dibuang atau diasingkan dari desa.³

Bagian penting dari wacana perempuan dalam adat Simbur Cahaya adalah ketegasan aturan tentang *iddah* yang dalam banyak kitab fikih juga diatur secara apik menunjukkan bahwa kondisi perempuan sesuai iddahya sangat mendapat perhatian yang serius bagi pengambil kebijakan, meskipun tidak mendapat penjelasan tentang rujukan fikih mazhab yang digunakan, namun, dapat diketahui dengan mudah bahwa fikih yang diserap adalah fikih mazhab Syafi'i. Artinya Undang-undang Simbur Cahaya yang mengatur tentang perempuan sudah mengakomodasi fikih dalam beberapa pasalnya.

Aturan yang mengatur tentang perempuan dalam adat Simbur Cahaya merupakan apresiasi penguasa (raja/sulatan) saat itu untuk memosisikan perempuan dalam masyarakat dan memberikan ruang gerak bagi perempuan untuk melakukan kiprah sesuai kodratnya. Meskipun aturan tentang perempuan digambarkan saat itu sangat ketat, karena kondisinya memang seperti itu,

³Pasal 18–22 mengatur tingkatan-tingkatan perbuatan mulai dari hanya sekedar perbuatan senggol sampai perbuatan seperti peluk badan, masing-masing mempunyai tingkat hukuman yang berbeda-beda. Kondisi ini menunjukkan semakin kuatnya peranan fikih dalam kehidupan masyarakat ketika itu. Lihat *Oendang-Oendang Simboer Tjahaja: jaitoe Oendang-Oendang jang ditourout di dalam hoeleean Negeri Palembang*, (Palembang: Meroe:1939), h. 2-11.

namun demikian, sebagaimana digambarkan oleh TW. Arnold dan juga de Roo de Faille bahwa perempuan telah diberi ruang untuk berkiprah dalam tempat-tempat tertentu, bahkan Ratu Sinuhun diberikan posisi sebagai penasihat kerajaan. Posisi yang sangat tinggi bagi perempuan dalam bidang jabatan politik yang pekerjaannya sebagai seorang pembuat piagam dan aturan-aturan tertulis.⁴ Kondisi ini menunjukkan perempuan kala itu dapat menduduki jabatan publik, selain domestik. Dari beberapa pasal dalam Simbur Cahaya diketahui bahwa perempuan dapat ikut serta dalam menentukan beberapa hal yang akan diputuskan oleh laki-laki. Perempuan saat itu sebetulnya sudah diberdayakan peran dan fungsinya, baik lingkup publik, maupun domestik.

Dinamika wacana dan eksistensi perempuan di ranah publik memang telah lama menjadi perdebatan intelektual dunia. Tujuannya, tentu untuk meningkatkan kualitas kaum perempuan. Ada banyak hal yang dapat diupayakan untuk meningkatkan kualitas perempuan sehingga dapat berperan secara aktif antara lain: Sosialisasi secara berkesinambungan, membangun kesepakatan, pemberdayaan perempuan antar masyarakat agar terwujud kesetaraan jender di segala bidang, dan dapat dilakukan dengan cara meningkatkan akses informasi yang dapat diterima oleh kaum perempuan di segala hal dan melibatkan mereka dalam pengambilan keputusan.⁵

Dalam pandangan sosiolog barat, Ester Boserup, bahwa memang sejak dahulu perempuan sudah diberi peran cukup memadai untuk berkiprah di ranah publik.

⁴Lihat TW. Arnold, *Sejarah Dakwah Islam*, terj., (Jakarta: Wijaya, 1985), h.324; hal yang sama juga dapat dilihat pada P. de Roo de Faille, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, diterjemahkan oleh Soegarda Poerbakawatja, (Jakarta: Bhratara, 1971), h. 23.

⁵Hayunieta, *Perempuan dan Pembangunan: Marjinalisasi Kebijakan*, 2007, h.2, <http://www.p2kp.org/wartadetil.asp?mid=1706&catid=2&>; diakses pada 24 Nopember 2007.

Komitmen senada juga telah diperlihatkan oleh lembaga dunia seperti PBB bahwa sejak tahun 1950-an perempuan sudah diberikan kesempatan yang sama untuk berkiprah di semua sektor dengan pendekatan WID (*Women In Development*). Dari perspektif ini, maka peran perempuan kemudian dapat terlihat dari berbagai pendekatan antara lain: *pertama*, melalui pendekatan kesejahteraan (*welfare approach*),⁶ Dari pernyataan ini, ternyata dalam beberapa hal perempuan dan laki-laki dalam berbagai kegiatan mempunyai persamaan terutama dalam proses transformasi yang mereka bagi dalam tiga kategori periode perkembangan antara lain: *the family-based*,⁷ *the*

⁶Pendekatan ini didasarkan atas tiga asumsi yaitu: perempuan sebagai penerima pasif, peran keibuan yang merupakan peranan yang paling penting bagi perempuan dalam masyarakat, dan mengasuh anak yang merupakan peranan perempuan yang paling efektif dalam semua aspek. Pendekatan tersebut seluruhnya dititikberatkan pada peran reproduktif perempuan dan menempatkan perempuan di arena pribadi, sementara laki-laki dipandang sebagai kelompok masyarakat yang aktif dalam arena publik. Oleh karena itu, proyek-proyek untuk kesejahteraan ini menitikberatkan pada pemenuhan kebutuhan fisik keluarga melalui penyediaan perumahan, sandang, pangan, dan melalui proyek-proyek latihan mengenai tata laksana rumah tangga, tentang makanan bergizi serta cara menyiapkan sebagai upaya pencegahan kekurangan gizi dan lain-lain. Namun, kalau dilihat secara normatif kedudukan perempuan dengan pria adalah sejajar, akan tetapi dalam kehidupan nyata seringkali terendah dengan apa yang lazim disebut dengan istilah *gender stratification* yang menempatkan status perempuan dalam tatanan hirarkis pada posisi subordinat atau tidak persis sejajar dengan posisi kaum pria. Lihat Sunyoto Usman, *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 119.

⁷Pada periode ini wanita sebenarnya tidak hanya bekerja dalam urusan rumah tangga, melainkan juga terlibat dalam kegiatan di luar rumah. Bahkan di beberapa tempat dimana kota sudah mulai berkembang, perempuan berpartisipasi juga dalam kegiatan jasa dan perdagangan. Kegiatan ekonomi wanita dan pria memang agak berbeda, namun tetap ada semacam ketergantungan satu sama lain. Oleh karena itu tidak terlalu berlebihan apabila dikatakan bahwa status dan peran perempuan lebih kurang sejajar dengan status dan peran yang dimiliki oleh pria. Sunyoto Usman, *Pembangunan*, h. 120.

family-wage,⁸ dan *the family-consumer*.⁹ Dengan memahami berbagai pendekatan ini, akan terlihat dengan jelas bahwa dari sejarah industrialisasi telah mengubah pola atau pengaturan kesempatan bagi perempuan. Perkembangan industri yang melaju dengan pesat di samping menciptakan kelas pekerja (*working class*) dalam jumlah yang sangat besar, juga banyak menciptakan banyak kelas menengah (*middle class*).¹⁰ Dan ketika produksi dunia perdagangan maju dengan pesat, manajemen juga berkembang semakin kompleks, antara lain ditandai dengan meningkatnya pekerjaan yang berkaitan dengan administrasi. Meskipun demikian, kesempatan kerja bagi perempuan untuk bekerja pada bidang semacam ini masih terbatas dibanding dengan kaum pria.

Kedua, Pendekatan kesamaan (*equity approach*). Pendekatan ini mengakui bahwa perempuan merupakan partisipan aktif dalam proses pembangunan yang mempunyai sumbangan terhadap pertumbuhan ekonomi melalui kerja produktif dan reproduktif, walaupun sumbangan tersebut seringkali tidak diakui. Dengan mengakui sumbangan pemikiran dari kalangan perempuan, pendekatan ini melawan ketidaksejajaran

⁸Ditandai dengan transformasi kegiatan ekonomi dari pertanian keperdagangan, sejajar dengan perkembangan kapitalisme, sehingga dalam periode ini tenaga kerja tidak lagi terkonsentrasi pada kegiatan rumah tangga tetapi di luar rumah terutama di pabrik yang tumbuh dan berkembang bersamaan dengan proses industrialisasi dan perkembangan teknologi. Sunyoto Usman, *Pembangunan*, h. 120.

⁹Dalam periode ini terjadi perubahan teknologi yang cukup pesat dan peningkatan produktivitas yang dalam perkembangannya membuat anggota rumah tangga lebih banyak melakukan fungsi konsumsi. Dan hal ini terjadi karena wanita mempunyai fungsi ganda. Dalam kondisi demikian produktivitas wanita bahkan dapat lebih tinggi dari pada periode sebelumnya. Itulah sebabnya, wanita hanya dianggap sebagai penerima, meskipun dalam beberapa kasus juga ditemukan bahwa penghasilan yang mereka peroleh masih sangat diperlukan dalam memberi dukungan pada pemenuhan kebutuhan keluarga. Sunyoto Usman, *Pembangunan*, h. 125.

¹⁰Sunyoto Usman, *Pembangunan*, h. 128.

perempuan terhadap lelaki. Program-program yang berdasarkan pendekatan ini langsung diarahkan pada hak-hak yuridis perempuan termasuk hak untuk cerai, hak atas anak, hak milik harta, dan hak lain sebagai warga negara. Namun, pada akhirnya konsekuensinya kemudian adalah semakin terbatasnya kesempatan dan akses perempuan dalam urusan-urusan yang berkaitan dengan aktivitas publik (*publik sphere*). Kalaupun perempuan terlibat dalam ranah publik pada umumnya menempati bidang-bidang yang hanya bersentuhan dengan domestik, dan itulah sebabnya dalam percaturan politik perempuan berada di pinggir. Kemudian usaha peningkatan jumlah dan kualitas elit politik perempuan sebagian besar tergantung pada kemauan politik dari kelas yang berkuasa. Maka dari itu, tidak mengherankan apabila sebagian orang kemudian merasa tidak ada gunanya mempersoalkan kelangkaan elit politik perempuan, karena dikalangan kaum pria sendiri masalah keadilan politik juga masih memprihatinkan.

Ketiga, Pendekatan anti kemiskinan (*anti-poverty approach*). Pendekatan anti kemiskinan ini merupakan bentuk lebih halus dari pendekatan kesamaan karena lembaga-lembaga pembangunan enggan untuk mencampuri ketimpangan hubungan gender.¹¹

¹¹Pendekatan ini lebih menekankan pada upaya menurunkan ketimpangan pendapatan antara perempuan dan pria. Kelompok sasarannya adalah para pekerja yang miskin. Pendekatan ini sejalan dengan strategi pembangunan "pemerataan dengan pertumbuhan" (*redistribution with growth*) dan strategi "kebutuhan dasar" (*basic needs*). Pendekatan anti kemiskinan ini untuk perempuan menitikberatkan pada peranan produktif mereka, atas dasar bahwa penghapusan kemiskinan dan peningkatan keseimbangan pertumbuhan ekonomi membutuhkan peningkatan produktivitas perempuan pada rumah tangga yang berpendapat rendah. Pendekatan ini berdasarkan asumsi bahwa asal mula kemiskinan perempuan dan ketimpangannya dengan lelaki diakibatkan oleh kesenjangan peluang untuk memiliki tanah dan modal serta diskriminasi seksual dalam pasar tenaga kerja. Lihat Sunyoto Usman, *Pembangunan*, h.130.

Keempat, Pendekatan efisiensi (*efficiency approach*). Dalam pendekatan ini telah bergeser dari perempuan pembangunan dengan asumsi bahwa peningkatan partisipasi ekonomi perempuan dengan dunia ketiga secara otomatis berkaitan dengan peningkatan kesamaan. Perubahan ini khususnya terjadi di Amerika Latin dan Afrika, masalah-masalah resesi ekonomi mengakibatkan jatuhnya harga barang ekspor, proteksionisme, beban utang. Secara praktis perubahan-perubahan tersebut menyebabkan meningkatnya kerja perempuan yang tidak diupah dan perempuan sendiri yang menciptakan pekerjaan di luar sektor informal. Pada waktu yang bersamaan ideologi tentang perempuan sebagai ibu dan ibu rumah tangga makin diperkuat.

Kelima, Pendekatan pemberdayaan (*empowerment approach*). Pendekatan ini lahir dari ketidakpuasan terhadap pendekatan-pendekatan sebelumnya. Mereka berasumsi bahwa untuk memperbaiki posisi perempuan dalam pembangunan ada beberapa intervensi yang tidak disertai dengan upaya untuk meningkatkan kekuasaan perempuan dalam melaksanakan negosiasi, tawar menawar dan untuk mengubah sendiri situasinya, tidak akan berhasil. Pendekatan ini berpusat pada upaya penghapusan subordinasi perempuan. Pendekatan ini tidak terlalu menyibukkan diri dalam proyek-proyek pembangunan, tetapi menemukan perwujudannya dalam beberapa kegiatan gerakan perempuan di dunia ketiga.

Satu hal yang perlu digarisbawahi ketika membincang mengenai upaya penanggulangan kemiskinan adalah pemberdayaan perempuan, karena kelompok ini memiliki andil yang kuat dalam terciptanya kemiskinan masyarakat. Hal ini terjadi karena peran perempuan dalam keluarga sangat menentukan arah dan tujuan kehidupan keluarga itu sendiri.

Oleh karena itu, pendekatan kesejahteraan, kesamaan, anti kemiskinan dan efisiensi dikaitkan dengan teori modernisasi dan pertumbuhan ekonomi sebagai tujuan utama. Pendekatan ini mencerminkan perubahan

mode dikalangan praktisi pada lembaga-lembaga internasional.

Kemajuan zaman sering diiringi dengan berkembangnya informasi dan tingkat kemampuan intelektual manusia. Bersama itu, peran perempuan dalam kehidupanpun terus berubah untuk menjawab tantangan zaman itu, tidak terkecuali mengenai peran perempuan dalam meningkatkan kesejahteraannya. Biasanya, tulang punggung kehidupan keluarga adalah pria atau suami, tapi kini para perempuan banyak yang berperan aktif untuk mendukung kebutuhan keluarga. Perempuan tidak sekedar menjadi isteri, tetapi juga banyak mempunyai peran dalam keluarga. Menurut konsep ibuisme, kemandirian perempuan tidak dapat dilepaskan begitu saja dari perannya sebagai ibu dan istri, perempuan dianggap sebagai makhluk sosial dan budaya yang utuh apabila telah memainkan kedua peran tersebut dengan baik. Mansur Fakih menyebutkan fenomena ini *house wifization* kerana peran utama perempuan adalah sebagai ibu rumah tangga yang harus memberikan tenaga dan perhatiannya demi kepentingan keluarga tanpa boleh mengharapkan imbalan, prestise, serta kekuasaan. Bahkan, tidak jarang perempuan mempunyai tingkat penghasilan yang lebih memadai untuk mencukupi kebutuhan keluarga di banding suaminya. Dengan pendapatan yang diperoleh, dapat dikatakan bahwa perempuan ikut berusaha untuk keluar dari kemiskinan meski semua kebutuhan keluarga tidak terpenuhi.¹²

Selain itu, menurut Ahmad Syafi'i Mufid¹³ bahwa peran atau role berfungsi bagi suatu individu, sebagai satu aktivitas menurut tujuannya dapat dibedakan menjadi dua, yaitu: Peran publik, yaitu segala aktivitas manusia yang biasanya dilakukan di luar rumah dan

¹²Mansur Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 91.

¹³Ahmad Syafi'i Mufid, *Integrasi Budi Pekerti dalam Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), h.15.

bertujuan untuk mendatangkan penghasilan; dan Peran domestik, yaitu aktivitas yang dilakukan di dalam rumah dan biasanya tidak dimaksudkan untuk mendatangkan penghasilan, melainkan untuk melakukan kegiatan kerumahtanggaan. Peran yang dilakukan para perempuan atau ibu rumah tangga karena ingin kondisi kesejahteraan yaitu sandang, pangan, papan, pendidikan, kesehatan, persiapan meteri berbagai jaminan masa depan kehidupannya, ketentraman dan keamanan.

Namun, seiring dengan perkembangan jaman, tingkat modernisasi dan globalisasi informasi serta keberhasilan gerakan emansipasi wanita dan feminisme, wanita semakin terlibat dalam berbagai kegiatan. Peran ganda perempuan bukan lagi sebagai hal yang asing. Hastanty Widy¹⁴ menyatakan bahwa perempuan tidak lagi hanya berperan sebagai ibu rumah tangga yang menjalankan fungsi reproduksi, mengurus anak dan suami atau pekerjaan domestik lainnya, tetapi sudah aktif berperan di berbagai bidang kehidupan baik sosial, ekonomi, maupun politik. Kecenderungan peran perempuan mempunyai peran ganda dalam keluarga miskin meningkat.

Strategi ekonomi rumah tangga miskin di pedesaan dalam menghadapi kondisi kemiskinan mencakup upaya-upaya alokasi sumber daya, khususnya tenaga kerja di sektor produksi.¹⁵ Di sektor produksi, rumah tangga pedesaan di Indonesia menerapkan pola nafkah ganda sebagai bagian dari strategi ekonomi. Dalam pola itu sejumlah anggota rumah tangga usia kerja terlibat mencari nafkah di berbagai sumber, baik di sektor pertanian maupun luar pertanian, dalam kegiatan usaha sendiri maupun sebagai buruh. Bagi rumah tangga

¹⁴Hastanty Widy, *Diskriminasi Gender (Potret perempuan dalam hegemoni laki-laki) Suatu Tinjauan Filsafat Moral*. (Jogjakarta: C.V. Hanggar Kreator. 2009), h. 19.

¹⁵Omah Ihromi, *Para Ibu yang Berperan Tunggal dan Berperan Ganda*, (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi,1990), h. 241.

miskin, arti pola nafkah ganda itu adalah strategi bertahan hidup, dimana sektor luar pertanian merupakan sumber nafkah penting untuk menutupi kekurangan dari sektor pertanian.¹⁶

Para ibu dari keluarga-keluarga yang berpenghasilan rendah, umumnya melakukan peran ganda karena tuntutan kebutuhan hidup keluarga. Meskipun, suami berkewajiban sebagai pencari nafkah yang utama dalam keluarga, hal ini tidak menutup kemungkinan bagi istri untuk bekerja sebagai penambah penghasilan keluarga.

Memperhatikan fenomena di atas, yang perlu menjadi perhatian bahwa dinamika perempuan Sumatera Selatan hari ini, baik pada ranah publik, maupun domestik, tentu tidak bisa dilepaskan begitu saja dari perjalanan panjang sejarah yang melingkupinya. Dari sumber aturan adat berupa Undang-undang Simbur Cahaya mencerminkan bahwa pemberdayaan perempuan Sumatera Selatan sudah diberikan peluang untuk berkiprah di ranah publik, jauh sebelum ini yaitu pada paruh abad ke-18M. Oleh karena itu, menjadi sedikit ironi, apabila dalam setiap pasal yang berhubungan dengan aktivitas perempuan sudah diatur sedemikian rupa, sedangkan peran dan kiprahnya belum dapat dilihat dan dirasakan oleh masyarakat. Konkretnya, meskipun kiprahnya di ranah publik diberikan keleluasaan, tetapi sebagai sosok perempuan yang akan menjadi ibu dalam keluarga tetap mendapat perhatian dan persiapan yang matang. Memang menjadi agak memperhatikan, bahwa peluang yang begitu besar sudah diberikan sejak dahulu, tetapi sampai sekarang masih merasa kesulitan, ketika ingin melihat kiprah perempuan secara lebih luas, apatah lagi untuk membandingkan dengan sosok tangguh seperti Ratu Sinuhun. Namun demikian, dan mungkin belum pula disadari bahwa kondisi Sumatera Selatan yang damai dari dahulu sampai sekarang, barangkali tidak bisa

¹⁶Omah Ihromi, *Para Ibu*, h. 242.

dilepaskan begitu saja dari peran perempuan yang telah hadir dalam setiap bidang kehidupan masyarakat. Wajar apabila Sumatera Selatan, seperti pernah diungkap oleh Gubernur Sumatera Selatan, H. Alex Noerdin sebagai daerah yang *zero conflict area* (daerah yang bebas konflik).

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, dapat dirumuskan pokok masalah penelitian ini bahwa meskipun sistem peradatan Simbur Cahaya telah memberikan peluang bagi perempuan Sumatera Selatan untuk berkiprah pada ranah publik dalam rangka bermitra dengan laki-laki, namun belum terlihat dengan jelas praktiknya pada masyarakat Sumatera Selatan. Karenanya, supaya lebih fokus untuk menjawab pertanyaan besar ini dibuatlah pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana eksistensi perempuan dalam sistem peradatan Simbur Cahaya
2. Bagaimana adat simbur cahaya memperlakukan hak dan kewajiban perempuan
3. Bagaimana kiprah perempuan Sumatera Selatan dalam adat Simbur Cahaya

Jika pertanyaan penelitian ini dapat dijawab, maka akan didapatkan penjelasan tentang eksistensi, peran, dan kiprah perempuan Sumatera Selatan dahulu hingga sekarang, baik di ranah publik, maupun domestik.

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Tujuan penelitian ini antara lain adalah:

1. Untuk melihat sistem peradatan Simbur Cahaya dalam mengatur hubungan laki-laki dan perempuan
2. Untuk menganalisis tentang eksistensi perempuan dalam adat Simbur Cahaya
3. Untuk melihat kiprah perempuan Sumatera Selatan dalam adat Simbur Cahaya

Sedangkan signifikansi penelitian ini adalah untuk mencari matarantai kiprah perempuan Sumatera Selatan dahulu hingga sekarang untuk kemudian dapat dilakukan

reformulasi peran perempuan untuk kondisi sekarang dan masa yang akan datang supaya peran perempuan dalam masyarakat mendapatkan tempat yang layak dalam rangka bermitra dengan laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

D. Kajian Pustaka atau Penelitian Terdahulu

Banyak kajian yang telah dilakukan tentang sistem peradatan Simbur Cahaya, akan tetapi yang spesifik mengkaji tentang perempuan belum pernah dilakukan. Misalnya penelitian: *pertama*, penelitian yang telah dilakukan Husni Rahim (selanjutnya, Rahim).¹⁷ Rahim meneliti salah satu aspek tentang sistem otoritas Islam di kesultanan Palembang menjadikan sistem kewenangan agama sebagai fokus utama, sedangkan bahasan Undang-undang Simbur Cahaya merupakan sumber hukum, ia menyebutkan bahwa Undang-undang Simbur Cahaya diberlakukan untuk daerah pedalaman (*uluhan*) Palembang, dan secara konvensional masih dikenal dan terkadang beberapa bagian masih dipraktekkan oleh masyarakat setempat hingga kini. Pernyataan ini, melihat dari salah satu penelitian yang dilakukan oleh Collins pada tahun 1977 masih melihat di kantor Kabupaten Lahat Undang-undang Simbur Cahaya ini dipakai sebagai rujukan dalam menyelesaikan masalah adat.

Kedua, Saudi Burlian (selanjutnya, Burlian)¹⁸ meneliti salah satu aspek yang cukup menonjol dari naskah *Simboer Tjahaja* yaitu gender, ia menyoroti persoalan gender dari sudut pandang Islam. Ia menyimpulkan bahwa Undang-undang Simbur Cahaya yang pernah diberlakukan di Palembang sejak masa kesultanan mengandung nilai-nilai sopan santun yang

¹⁷Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam, Studi Tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998).

¹⁸Saudi Berlian, *Pengelolaan Tradisional Gender Tela'ah Ke-Islaman atas Naskah Simboer Tjahaya*, (Millenium Publisher, 2000).

relevan dengan kondisi sosial budaya masyarakat ketika itu, diberlakukan secara demokratis dan sesuai dengan kaedah-kaedah keislaman.

Ketiga, Penelitian yang dilakukan oleh Nurmala Hak,¹⁹ tentang hubungan bujang-gadis yang ada dalam Undang-undang Simbur Cahaya, dengan fokus kajian tentang proses peradilan adat saat itu, mengambil wilayah penelitian di daerah Kabupaten Ogan Ilir (OI). Ia menemukan pola hubungan norma kesopanan yang ada dalam Undang-undang yang bersumber kepada aturan Islam.

Keempat, penelitian yang dilakukan oleh Mal An Abdullah, Jalaluddin, dan juga Salman Aly ketiganya meneliti tentang aspek hukum Islam pada masa kesultanan Palembang Darussalm. Baik Mal An, Jalaluddin, maupun Salman Aly menyimpulkan bahwa terdapat tiga pertemuan hukum dalam Undang-undang Simbur Cahaya, yaitu hukum Islam, Hukum Belanda, dan hukum Adat setempat. Akan tetapi dalam praktiknya ternyata hukum Islam sangat dominan peran dan pengaruhnya.

Dari beberapa penelitian sebelumnya diketahui bahwa belum terdapat penelitian yang berkaitan dengan sistem peradatan Simbur Cahaya yang secara khusus menampilkan eksistensi, peran, dan kiprah perempuan Sumatera Selatan dahulu sampai sekarang. Atas dasar ini peneliti memandang perlu untuk secara khusus melakukan penelitian yang mengarah kepada peran kiprah aktif pemberdayaan kaum perempuan Sumatera Selatan secara terus menerus konsisten memperjuangkan hak-hak mereka dalam rangka berbangsa dan bernegara.

¹⁹Nurmala Hak, *Tinjauan Historis Undang-undang Simbur Cahaya yang Pernah Berlaku dalam Peradilan Adat di Marga-Marga Ogan Ilir (Studi Terhadap Penyelesaian Kasus Bujang Gadis)*, Tesis Pascasarjana IAIN Raden Fatah Palembang Tahun 2007.

E. Kerangka Teoritis

Peneliti mencoba akan menggunakan pendekatan dari setiap rumusan masalah dengan dua teori sebagai sandaran dalam menganalisis serta untuk menerangkan dari permasalahan yang di teliti dengan menggunakan teori-teori di bawah ini.

1. Teori Fungsionalisme Struktural

Fungsionalisme struktural ini akan di mulai dari empat fungsi penting untuk semua sistem tindakan, yaitu yang biasanya disebut dengan skema A.G.I.L. Skema AGIL ini merupakan suatu fungsi yang di dalamnya mencakup kumpulan kegiatan yang ditujukan ke arah pemenuhan kebutuhan tertentu atau kebutuhan sistem. Dengan menggunakan definisi ini, Parsons yakin bahwa ada empat fungsi penting untuk diperlukan dalam semua sistem. Yaitu *adaptation* (A), *goal attainment* (G), *integration* (I), dan *latency* (L).²⁰

Adaptation (adaptasi), yaitu sebuah sistem harus bisa menanggulangi suatu eksternal yang gawat. Sistem harus bisa menyesuaikan diri dengan lingkungan dan menyesuaikan lingkungan dengan kebutuhannya. Kemudian *Goal attainment* (pencapaian tujuan), sebuah sistem harus mendefinisikan dan mencapai tujuan utamanya. *Integration* (Integrasi), Sebuah sistem harus bisa mengatur antar hubungan bagian-bagian yang menjadi komponennya. Sistem harus bisa mengola antar hubungan ketiga fungsi penting lainnya. Sedangkan *latency* (latensi atau pemeliharaan pola), Sebuah sistem harus bisa melangkapi, memelihara, dan memperbaiki, baik motivasi individual maupun pola-pola kultural yang menciptakan dan menopang motivasi.

Menurut Talcott Parsons bahwa, dia mempunyai gagasan yang jelas mengenai tingkatan analisis sosial maupun mengenai hubungan antara berbagai tindakan yang hirarkisnya jelas, dan tingkat integrasi menurut

²⁰George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern, edisi ke-6* (Jakarta: Kencana, 2004), h.121.

sistem Parsons terjadi dalam dua cara. *Pertama*, masing-masing tingkat yang lebih rendah menyediakan kondisi atau kekuatan yang di perlukan untuk tingkat yang lebih tinggi dalam menjalin keluarga yang harmonis. *Kedua*, tingkat yang lebih tinggi ini harus bisa mengendalikan tingkat yang berada di bawahnya.²¹

Dalam teori struktur fungsional dalam menjelaskan perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat mendasarkan pada tujuh asumsi, di antaranya adalah²² *pertama*, Masyarakat harus dianalisis sebagai suatu kesatuan yang utuh yang terdiri dari berbagai bagian yang saling berinteraksi. *Kedua*, Hubungan yang ada biasanya bersifat satu arah atau hubungan yang bersifat timbal balik. *Ketiga*, Sistem sosial yang ada bersifat dinamis, dimana penyesuaian yang ada tidak perlu banyak berubah sistem satu kesatuan yang utuh. *Keempat*, Perubahan-perubahan yang berjalan secara gradual dan perlahan-lahan sebagai satu proses adaptasi dan penyesuaian. *Kelima*, Perubahan adalah merupakan hasil penyesuaian dari luar, tumbuh oleh diferensiasi sosial dan inovasi. *Keenam*, Teori ini cenderung untuk melihat hanya kepada sumbangan suatu sistem atau peristiwa suatu sistem yang dapat beroperasi untuk menentang fungsi-fungsi lainnya dalam sistem sosial. Secara ekstrim penganut teori iniberanggapan bahwa semua peristiwa dan semua struktur adalah fungsional bagi suatu masyarakat.

Dengan demikian, pada tingkat tertentu dalam artian ketidaksamaan sosial perubahan dapat terjadi secara perlahan-lahan dalam masyarakat kalau terjadi konflik dalam keluarga atau masyarakat maka teori fungsional struktural memusatkan perhatiannya kepada masalah bagaimana cara menyelesaikannya sehingga dalam keluarga tetap dalam keseimbangan.

²¹George Ritzer, *Teori Sosiologi*, h.121.

²²Margaret M Paloma, *Sosiologi Kontemporer*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h.32.

2. Teori-teori Persepsi tentang Gender

Sebelum peneliti membahas tentang teori gender di dalam penelitian ini, peneliti mendefinisikan tentang gender. Gender adalah suatu ide atau definisi terhadap suatu situasi berdasarkan anggapan dasar tertentu dalam hal ini sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun wanita yang dikonstruksikan secara sosial maupun kultural menjadi dasar untuk membedakan peran antara laki-laki dengan wanita. Wanita dikenal lemah lembut, keibuan, dan emosional sehingga cocok untuk mengerjakan tugas-tugas domestik yang membutuhkan kesabaran. Laki-laki juga di anggap kuat, rasional dan perkasa oleh masyarakat diposisikan di sektor publik guna mencari nafkah bagi keluarganya. Melalui proses sosialisasi yang panjang, perbedaan perbedaan gender yang merupakan konstruksi sosial yang dianggap sebagai kodrat yang seakan-akan tidak bisa diubah lagi dan menjadikan seorang laki-laki dan wanita untuk berperan sebagaimana perbedaan gender tersebut²³.

Untuk membahas tentang teori gender ini, peneliti menghubungkan antara gender dalam lapangan kerja. Keterkaitan perempuan dengan wilayah reproduksi merupakan penyebab posisinya dalam angkatan kerja berubah. Perbedaan gender dalam dunia kerja pun bergaung sampai ke rumah tangga, bahwa seorang wanita sering menangani tugas seputar memasak, bersih- bersih rumah, mengasuh anak, memberikan dukungan emosional dan semacamnya. Pada gilirannya status dan upah rendah bagi pekerja kaum wanita, yang pada umumnya dianggap "tak terampil", menyebabkan mereka tergantung secara ekonomis pada pendapatan kaum laki-laki, dan semakin mengukuhkan tanggung jawab seorang wanita atas tugas rumah tangga dan pengasuhan anak. Dalam konsep pendapatan rumah

²³Mansur Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 7-11.

tangga yang menjadi pembenaran atas akses kaum laki-laki terhadap pekerjaan-pekerjaan yang berupah layak, membentuk serangkaian interrelasi antara patriarki dan kapitalisme yang merupakan fakta penting untuk memahami penindasan atas kaum wanita.

Meskipun alasan-alasan yang menjadi dasar bagi pekerjaan wanita terus mengalami perubahan penting dari waktu ke waktu, namun cara tersebut senantiasa di definisikan kembali lewat berbagai cara sehingga tetap terpisah dari pekerjaan laki-laki. Feminis Australia, Game dan Pringle, mengemukakan tetap berlangsungnya perbedaan gender dalam lapangan kerja meski di pahami baik sebagai fenomena simbolis maupun ekonomis, yakni dengan kaitannya dengan berbagai makna sosial yang dengan identitas gender yang di tanamkan. Kemudian Pringle mengkritik teori-teori weberian yang menyamakan organisasi birokrasi modern dengan impersonalitas dunia publik dan rasionalitas instrumental dan ia menunjukkan betapa pandangan gender dan jenis kelamin masi begitu meluas dan menjadi kunci bagi berfungsinya dunia kerja.²⁴

Dengan memahami teori dasar tentang gender, maka banyak pandangan yang berbeda-beda terhadap gender yang di pengaruhi oleh berbagai latar belakang kehidupan suatu bangsa yang mewarnai kehidupan sosial dan kebudayaannya, serta berbagai faktor penyebab lainnya juga dapat dipahami.²⁵

Oleh karena itu, untuk melihat dinamika perempuan Sumatera Selatan yang meliputi eksistensi, peran, dan kiprahnya dalam masyarakat adat Simbur Cahaya, maka secara umum penelitian akan membahas tentang teori-teori yang mendasari aktivitas perempuan pada masa lalu hingga sekarang. Beberapa teori yang

²⁴Peter Beilharz, *Teori-teori Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 20-21.

²⁵Ace Suryadi dan Ecep I. *Kesetaraan Gender dalam Bidang Pendidikan*, (Bandung: Genesindo, 2004), h. 44.

digunakan diharapkan dapat membantu untuk menganalisis kondisi perempuan Sumatera Selatan secara lebih utuh dan lengkap sehingga persepsi gender dan faktor penyebab terjadinya kesenjangan gender dapat dimanualisir.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah jenis penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif melalui pengungkapan kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang, peristiwa tertentu secara rinci dan mendalam serta perilaku yang dapat diamati.²⁶ Menurut Guba dan Lincoln sebagaimana dikutip oleh Moleong menjelaskan bahwa penelitian kualitatif juga diisitilahkan dengan penelitian naturalistic, sebab peneliti meyelidiki peristiwa yang terjadi secara alamiah atau natural.²⁷

Bogdan dan Biklen memberikan penjelasan tentang karakteristik dari penelitian kualitatif yaitu: Penelitian kualitatif dilakukan pada latar alamiah sebagai sumber langsung dan peneliti merupakan instrumen kunci; bersifat deskriptif, yaitu menggambarkan situasi tertentu atau data yang dikumpulkan berbentuk kata-kata atau gambar-gambar daripada angka-angka; lebih memperhatikan proses daripada hasil atau produk semata; dalam menganalisis data cenderung secara induktif, dan makna merupakan hal yang esensial bagi penelitian kualitatif.²⁸

²⁶C.R. Bogdan & S.J. Taylor, *Introduction In Qualitative Research Methods*, (New York: John Wiley & Son Inc, 11993), h. 54.

²⁷Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), Cet. Ke-9, h. 15.

²⁸C.R. Bogdan & S.K. Biklen, *Quantitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, terj. Munandir, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990), h.121.

Oleh karena itu, dalam penelitian ini peneliti berperan sebagai instrumen utama pengumpul data. Lexy J Moleong menyebutkan bahwa peneliti dalam penelitian kualitatif adalah perencana, pengumpul data, penafsir data, dan akhirnya sebagai pelapor hasil penelitiannya. Menurutnya, manusia sebagai instrumen utama harus mencakup segi responsif, dapat menyesuaikan diri, menekankan keutuhan, mendasarkan diri atas pengetahuan, memproses data secepatnya, memanfaatkan kesempatan untuk mengklarifikasikan dan mengikhtisarkan.²⁹

Pendapat di atas senada dengan Guba dan Lincoln sebagaimana dikutip oleh Noeng Muhadjir³⁰ menjelaskan beberapa karakter yang menjadikan manusia sebagai instrumen penelitian memiliki kualifikasi baik, yaitu sifatnya yang responsif, adaptif, mampu memproses segera, mampu meringkaskan segera dan mampu mengejar pemahaman yang lebih mendalam.

Penelitian ini merupakan kajian fenomena sosial yang tidak bisa dilepaskan dengan pendekatan historis,³¹ tepatnya sejarah sosial hukum Islam yang terkait dengan tumbuh dan berkembangnya tradisi sosial berupa penghargaan terhadap perempuan pada masyarakat Sumatera Selatan dalam konteks eksistensi, peran, dan

²⁹Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian*, h. 121.

³⁰Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), Edisi III, h.120.

³¹Historis atau Sejarah adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang dan pelaku dari peristiwa tersebut. Menurut ilmu ini, segala peristiwa dapat dilacak dengan melihat kapan peristiwa itu terjadi, dimana, apa sebabnya, siapa yang terlibat dalam peristiwa tersebut. Melalui pendekatan sejarah seseorang diajak untuk menukik dari alam idealis ke alam yang bersifat empiris dan mendunia. Dari keadaan ini, seseorang akan melihat adanya kesenjangan atau keselarasan antara yang terdapat dalam alam idealis dengan yang ada dalam alam empiris dan historis. Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 46-47.

kiprahnya di tengah-tengah masyarakat dalam bingkai adat Simbur Cahaya. Pendekatan ini digunakan, karena akan menguraikan tentang bentuk penghargaan masyarakat dalam aturan adat yang bernama Undang-undang Simbur Cahaya yang pernah berlaku di Sumatera Selatan sejak tahun 1630M yang dikumpulkan dan disusun oleh Ratu Sinuhun.

2. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, karenanya data dari perpustakaan berupa buku-buku, majalah, naskah, dan lain sebagainya merupakan sesuatu yang sangat penting. Di samping itu, teknik yang cukup penting digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi. Menurut Suharsimi Arikunto, metode ini dimaksudkan untuk mencari data mengenai segala sesuatu, baik berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda, dan lain sebagainya. Dibandingkan dengan teknik lain, maka teknik dokumentasi relatif tidak begitu sulit, dalam arti apabila ada kekeliruan sumber datanya masih tetap dan belum berubah.³²

Dalam teknik dokumentasi ini peneliti mengecek buku-buku dan karya tulis ilmiah lainnya yang berkaitan dengan masalah yang diteliti. Selain itu dicari pula kajian-kajian teori yang berkaitan dengan masalah yang diteliti.

3. Jenis dan Sumber Data

Data yang hendak diperoleh dari penelitian ini ada dua macam, yaitu jenis data dan sumber data primer dan data sekunder. Jenis dan sumber data primer diperoleh melalui data kepustakaan berupa Undang-undang Simbur Cahaya. Sedangkan data sekunder diperoleh juga melalui kepustakaan berupa buku-buku, majalah, dokumen perundang-undang adat, manuskrip, naskah, dan lain-lain.

³²Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), edisi V, h. 206.

4. Pengolahan Data

Pengolahan data yang pertama kali dilakukan adalah mengecek kelengkapan data sesuai dengan fokus penelitian. Data yang terkumpul berupa data yang diperoleh melalui kepustakaan berupa buku-buku, dokumen, biografi, artikel, karya-karya ilmiah, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan yang diteliti akan diatur, dan dikelompokkan. Setelah itu diuraikan dalam bentuk deskriptif dan selanjutnya dianalisis sesuai dengan pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini.

Sebelum dianalisis dilakukan pemeriksaan keabsahan data. Untuk menguji keabsahan dan validitas data, peneliti mencocokkan dan membandingkan data dari berbagai sumber tulisan (pustaka), dokumen, buku-buku, dan lain sebagainya.

Teknik triangulasi akan digunakan sebagai teknik untuk pemeriksaan validitas data dengan memanfaatkan sumber lain sebagai bahan perbandingan. Triangulasi dengan sumber lain berarti mengecek validitas data dengan alat dan waktu yang berbeda. Sebagai contoh, data hasil studi dokumentasi dibandingkan buku-buku dan informasi tertulis lainnya untuk mengecek keabsahan sumber data yang digunakan. Menurut Moleong triangulasi atau metode ganda adalah teknik pemeriksaan keabsahan data dengan memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembanding terhadap data yang diperoleh, selanjutnya dilakukan editing dan deskripsi.³³

5. Analisis Data

Analisis data merupakan upaya mencari dan menata secara sistematis data dari sumber kepustakaan untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang masalah yang diteliti dan menyajikannya sebagai temuan bagi orang lain. Untuk meningkatkan pemahaman tersebut analisis perlu dilanjutkan dengan berupaya mencari makna (*meaning*). Analisis tentang dinamika

³³Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian kualitatif*, h. 178.

perempuan Sumatera Selatan dalam adat Simbur Cahaya ini akan dilihat melalui pendekatan analisis teori fungsionalisme struktural dan perspektif gender. Dengan demikian, diharapkan dapat menjawab pokok persoalan dalam penelitian ini dan mengurainya secara lebih mendalam tentang eksistensi, peran, dan kiprah perempuan Sumatera Selatan dalam adat Simbur Cahaya, sehingga dengan pola ini dapat menjadi pintu masuk untuk melihat potret perempuan melayu secara keseluruhan.

Secara singkat dapat diringkas bahwa langkah-langkah yang telah ditempuh oleh peneliti dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: *pertama*, melakukan penelaahan kepada sumber data primer yaitu undang-undang adat yang pernah berlaku di Sumatera Selatan yaitu Undang-undang Simbur Cahaya, serta menelaah data sekunder yang relevan dengan objek penelitian, kemudian direkam dalam bentuk tulisan dan dianalisis, selanjutnya dibandingkan dengan kenyataan yang ada. *Kedua*, meneliti dan menela'ah proses perjalanan kiprah perempuan sumatera selatan melalui beberapa aturan setelahnya yang berhubungan dengan aturan Simbru Cahaya, kemudian membandingkan antara satu dan lainnya dan mendeskripsikannya secara apa adanya. *Ketiga*, menganalisis dan membahas hasil deskripsi tersebut dan menarik kesimpulan.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini akan disusun dalam skematisasi bab dan sub bab dengan rinciannya sebagai berikut: Bab Satu, berupa pendahuluan yang akan memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi penelitian, kerangka teoretis, penelitian terdahulu, dan metode penelitian.

Bab kedua, akan berisi tentang landasan teori, berisi tentang teori yang digunakan dalam penelitian meliputi penjelasan tentang teori fungsionalisme struktural dan teori perspektif gender.

Bab ketiga, berupa Sistem Peradatan Simbur Cahaya yang akan memuat tentang adab sopan santun, hubungan laki-laki dan perempuan (bujang gadis), dan aturan tentang hak-hak perempuan.

Bab keempat, akan berisi tentang perempuan Sumatera Selatan dalam Adat Simbur Cahaya yang akan memuat tentang eksistensi, hak, dan kiprah Perempuan Sumatera Selatan dalam adat Simbur Cahaya

Bab kelima, berupa penutup yang berisi kesimpulan dan saran/rekomendasi

BAB II

LANDASAN TEORI

Tidak semua fenomena yang terjadi dalam masyarakat dapat dengan mudah dipahami oleh para ahli, beberapa diantaranya membutuhkan suatu proses yang sangat panjang, dan terkadang perlu melakukan dialog teoretis yang sangat rumit. Karenanya, dibutuhkan usaha yang mendalam supaya pembacaan masyarakat tepat sasaran. Kondisi ini dilakukan dalam rangka untuk mendapatkan suatu konsensus dalam masyarakat. Di antara banyak teori itu antara lain adalah teori yang dihasilkan dan berkembang cukup lama yaitu teori fungsional atau teori intergrasi, dan kadang juga disebut dengan teori konsensus.

Sebagai suatu sistem sosial, masyarakat secara fungsional terintegrasi ke dalam suatu bentuk ekuilibrium. Oleh sebab itu, aliran pemikiran seperti ini dapat disebut dengan *integration approach*, *order approach*, *equilibrium approach*, atau *structura-functional approach* (fungsional struktural/fungsionalisme struktural)³⁴.

Dalam konteks ini, pendekatan fungsional menganggap masyarakat terintegrasi atas dasar kata sepakat anggota-anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu. *General agreements* ini memiliki daya yang mampu mengatasi perbedaan-perbedaan pendapat dan kepentingan di antara para anggota masyarakat.

Awalnya, teori fungsional struktural diilhami oleh para pemikir klasik, diantaranya Socrates, Plato, Auguste Comte, Spencer, Emile Durkheim, Robert K. Merton, dan Talcott Parsons. Mereka dengan gamblang dan terperinci menuturkan bagaimana perspektif fungsionalisme

³⁴J. Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, Cet ke 4, (Jakarta: Rajawali, 1988), h. 12.

memandang dan menganalisis fenomena sosial dan kultur masyarakat.

Dasar dan gagasan utama teori Fungsionalisme Struktural ini memandang realitas sosial sebagai hubungan sistem: sistem masyarakat, yang berada dalam keseimbangan, yakni kesatuan yang terdiri dari bagian-bagian yang saling tergantung, sehingga perubahan satu bagian dipandang menyebabkan perubahan lain dari sistem.

Teori fungsionalisme struktural, yang diperkenalkan oleh Talcott Parsons³⁵, merupakan teori dalam paradigma fakta sosial dan paling besar pengaruhnya dalam ilmu sosial di abad sekarang, sehingga dapat disinonimkan dengan sosiologi³⁶. Teori ini

³⁵Talcott Parsons lahir di Spring, Colorado pada tanggal 13 Desember 1902 dan meninggal di Munchen, Bayern pada tanggal 18 Mei 1979. Ayahnya bernama Edward Smith Parsons dan ibunya bernama Marry Augusta Parsons. Ayahnya seorang pendeta, professor dan kemudian menjadi rektor sebuah perguruan tinggi kecil. Parson mendapatkan gelar sarjana muda dari Universitas Amherst tahun 1924 dan menyiapkan disertasinya di London School of Economics. Disamping itu ia dilengkapi oleh teori fungsional antropologi dari Bronislaw- Malinosky. Di tahun berikutnya ia pindah ke Universitas Heidelberg Jerman. Parson sangat dipengaruhi karya Weber dan akhirnya menulis disertasi di Heidelberg, yang sebagian menjelaskan karya Weber. Parson mengajar di Harvard pada tahun 1927-1979. Kemajuan karirnya tidak begitu cepat, ia tidak mendapatkan jabatan professor hingga tahun 1939. Dua tahun selanjutnya ia menerbitkan *The Structure Of Social Action*, sebuah buku yang tak hanya memperkenalkan pemikiran sosiologi utama seperti Weber kepada sejumlah sosiolog, tetapi juga meletakkan landasan bagi teori yang dikembangkan Parsons sendiri. Pada tahun 1950-an dan menjelang tahun 1960-an dengan diterbitkan buku seperti *The Social System* Parson menjadi tokoh dominan dalam sosiologi Amerika. Diakhir 1960-an Parson mendapat serangan dari sayap radikal sosiologi Amerika yang baru muncul. Pemikiran Parson dinilai sebagai politik konservatif sehingga Parson dianggap sebagai orang yang konservatif. Tetapi pada tahun 1980-an teori Parsons diakui tidak hanya oleh Amerika Serikat tetapi seluruh Dunia.

³⁶George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi Modern* (Jakarta: Kencana, 2010), h.117

memokuskan kajian pada struktur makro (sosiologi makro) yakni pada sistem sosial, yang melalui teori ini Parsons menunjukkan pergeseran dari teori tindakan ke fungsionalisme struktural. Kekuatan teoretis Parsons terletak pada kemampuannya melukiskan hubungan antara struktur sosial berskala besar dan pranata sosial. Bangunan teori³⁷ fungsionalisme struktural Parsons banyak terpengaruh oleh pemikiran Durkheim, Weber, Freud dan Pareto, dan yang disebut terakhir inilah yang paling besar pengaruhnya bagi pengembangan teori fungsionalisme struktural, terutama gagasan Pareto tentang masyarakat yang dilihatnya dalam hubungan sistem³⁸. Konsepsi Pareto yang sistematis tentang masyarakat, yang dipandang sebagai sebuah sistem yang berada dalam keseimbangan, yakni kesatuan yang terdiri dari bagian-bagian yang saling tergantung, sehingga perubahan satu bagian dipandang menyebabkan perubahan lain dari sistem, dan dilebur dengan pandangan Comte, Durkheim, dan Spencer yang menganalogikan masyarakat dengan organisme, memainkan peran sentral dalam pengembangan teori fungsionalisme struktural Parsons³⁹.

Teori fungsionalisme struktural Parsons berkonsentrasi pada *struktur masyarakat dan antar hubungan berbagai struktur tersebut yang dilihat saling mendukung menuju keseimbangan dinamis*. Perhatian dipusatkan pada bagaimana cara **keteraturan dipertahankan di antara berbagai elemen masyarakat**⁴⁰. Perhatian teori ini pada unsur *struktur* dan *fungsi* dalam meneliti proses sosial dalam masyarakat⁴¹, dan pandangannya pada masyarakat sebagai sebuah sistem yang terdiri dari bagian-bagian atau subsistem yang

³⁷George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h. 82

³⁸George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h. 280

³⁹George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h. 54-55

⁴⁰George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h. 83

⁴¹George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h. 118

saling tergantung, teori ini menganggap integrasi sosial merupakan fungsi utama dalam sistem sosial. Integrasi sosial ini mengonseptualisasikan masyarakat ideal yang di dalamnya nilai-nilai budaya diinstitusionalisasikan dalam sistem sosial, dan individu (sistem kepribadian) akan menuruti ekspektasi sosial. Maka, kunci menuju integrasi sosial menurut Parsons adalah proses kesalingbersinggungan antara sistem kepribadian, sistem budaya dan sistem sosial, atau dengan kata lain, stabilitas sistem⁴². Dalam penelitian ini menggunakan Teori fungsional struktural yang pencetusnya adalah Talcott Parson. Asumsi dasar dari Teori Fungsionalisme Struktural, salah satu paham atau prespektif di dalam sosiologi yang memandang masyarakat sebagai satu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain dan bagian yang satu tidak dapat berfungsi tanpa adanya hubungan dengan bagian yang lainnya. Kemudian perubahan yang terjadi pada satu bagian akan menyebabkan ketidakseimbangan dan pada gilirannya akan menciptakan perubahan pada bagian lainnya. Perkembangan fungsionalisme didasarkan atas model perkembangan sistem organisasi yang di dapat dalam biologi, asumsi dasar teori ini ialah bahwa semua elemen harus berfungsi atau fungsional sehingga masyarakat bisa menjalankan fungsinya dengan baik⁴³. Masyarakat terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi dalam suatu keseimbangan. Dengan demikian masyarakat adalah merupakan kumpulan sistem-sistem

⁴²George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, h. 280-281

⁴³SVD Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prestasi Pustaka 2007), h. 48

sosial yang satu sama lain berhubungan dan saling ketergantungan⁴⁴.

Kontribusi pada Perkembangan Teori Sosial

Kontribusi teori Parsons pada perkembangan teori sosial adalah pada pengembangan teori dan analisis sosial, sistem sosial, integrasi sosial dan sistem tindakan dalam sistem sosial (dioperasionalkan dalam empat skema tindakan: AGIL). Prioritas Parsons adalah bagaimana membakukan suatu teori yang memadai tentang sistem sosial, yang mampu memberikan seperangkat acuan struktural yang konsisten untuk analisis.

Analisis sistem sosial Parsons memandang sistem sosial sebagai satu kesatuan, meliputi semua jenis kehidupan kolektif⁴⁵, sehingga dia mengutamakan dominasi sistem sosial atas bagian-bagian atau subsistem/individu yang dikatakannya, mengendalikan individu, dan *individu bertindak menurut ekspektasi logis dari sistem masyarakat*. Dengan kata lain, subsistem memang ingin patuh pada sistem⁴⁶. Dalam mengoperasionalkan fungsi sistem sosial yang terkait dengan subsistem, Parsons mengajukan empat skema fungsi penting untuk semua sistem tindakan, yang terkenal dengan sebutan "skema AGIL", yang dipercaya Parsons diperlukan oleh semua sistem sosial. Menurut Parsons, suatu sistem sosial agar tetap bertahan (*survive*), harus memiliki empat fungsi AGIL ini, yaitu: A (*Adaptation*, adaptasi) - G (*Goal Attainment*, pencapaian tujuan) - I (*Integration*, integrasi) - sedangkan L (*Latency*, latensi, pemeliharaan pola), yang keempat-empatnya beroperasi dalam relasi *input-output* dalam pertemuan yang kompleks, dan didudukkan

⁴⁴Richard Grathoff, *Kesesuaian antara Alfred Schutz dan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial*, (Jakarta: Kencana, 2000), h. 67-87

⁴⁵George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, h.127

⁴⁶George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, h.282

sebagai konsep analitis, bukan deskripsi empiris tentang kehidupan sosial⁴⁷.

Skema AGIL ini yang dapat juga disebut sebagai “empat sistem tindakan”, merupakan inti pemikiran Parsons, dan merupakan jalan keluar dari problem Hobessian tentang keteraturan, dengan argumen keteraturan dan keseimbangan sistem, integrasi dan pemeliharaan keseimbangan diri. Argumen ini menyebabkan Parsons menempatkan analisis struktur keteraturan masyarakat pada prioritas utama⁴⁸.

Teori fungsionalisme struktural ini tampak konservatif, terlalu mengagungkan dominasi struktur dan enggan memberi ruang bagi konflik, sehingga seringkali dianggap “anti perubahan sosial”. Parsons sendiri menganggap perubahan sosial itu menyusahkan dan membahayakan imperatif-imperatif sistem. Namun, pemikiran Parsons masih relevan dengan studi perubahan sosial.

Perubahan sosial dalam pemikiran Parsons dilakukan dari perspektif *evolusioner yang tertib*. Kompleksitas kemasyarakatan membutuhkan diferensiasi subsistem yang lebih luas dan transformasi terjadi sebagai akibat ketegangan-ketegangan sistem yang meningkat karena mal-integrasi di antara komponen-komponennya. Masyarakat digambarkan bergerak melewati tahap-tahap ekuilibrium temporer, perubahan sosial berlangsung mengikuti urutan tertib dan dipolakan sesuai kebutuhan sistem yang bersifat *swatata*⁴⁹. Integrasi sosial, menurut

⁴⁷Lihat Margaret Poloma, *Contemporary sociological theory*, terjemahan oleh tim Yasogama, Cet ke 5 (Jakarta: Raja Grafindo, 2005), h. 170-175. lihat juga Peter Hamilton, *Reading From Talcott Parsons*, Terjemahan oleh Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 1. Lihat juga George Ritzer dan Douglas J. Goodman, Terjemahan oleh Alimandan, edisi ke 6, cet ketiga, (Jakarta: Pranada Media, 2005), h. 121.

George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, h. 301-302

⁴⁸George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, h. 123

⁴⁹George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, h. 281

Parsons, bisa dicapai jika bagian-bagian saling sesuai dan setelah tercapai ekuilibrium, selanjutnya tidak memerlukan syarat mekanisme khusus apapun⁵⁰. Dapat disimpulkan bahwa isu teoretis utama teori fungsionalisme struktural Parsons, sebagaimana dikatakan oleh Alexander yang dikutip Ritzer⁵¹ adalah tatanan sosial dan tindakan sosial. Pemikiran fungsionalisme struktural Parsons dikembangkan—dengan beberapa perubahan—oleh Robert Merton, murid Parsons, yang lebih menyukai teori yang terbatas dan menengah⁵². Menurut pandangan ini, masalah fungsional utama adalah bagaimana cara individu memotivasi dan menetapkan individu pada posisi mereka yang “tepat”. Dalam sistem stratifikasi, hal ini dapat diturunkan menjadi dua masalah. *Pertama*, bagaimana cara masyarakat menanamkan kepada yang “tepat” itu keinginan untuk mengisi posisi tertentu? *Kedua*, setelah individu berada pada posisi yang tepat, lalu bagaimana cara individu menanamkan keinginan kepada mereka untuk memenuhi persyaratan posisi mereka⁵³.

Kritik dan Perkembangan Berikutnya

Dominasi dan penetrasi sistem sosial kepada sistem kepribadian Parsons, dikritik oleh Niklas Luhmann dan para teoretikus kritis mazhab Frankfurt yang berkiblat pada karya-karya Marx. Luhmann menyatakan bahwa hubungan antar sistem dan lingkungannya lebih kompleks daripada apa yang dideskripsikan oleh Parsons. Luhmann menganggap penekanan Parsons pada konsensus nilai dan penetrasi sistem sosial terhadap sistem kepribadian, membatasi jenis-jenis hubungan sosial⁵⁴. Walaupun teori Parsons sempat dinyatakan cacat

⁵⁰George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h. 282

⁵¹George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h. 297

⁵²George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h.136

⁵³George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h.136

⁵⁴George Ritzer, Douglas J. Goodman, *TeoriSosiologi*, h.287

dan tidak layak hingga akhir 1960-an dan 1970-an, namun kembali mencuat pada 1980-an bahkan melahirkan mazhab neofungsionalisme yang dipelopori Jeff Alexander. Dan pemikiran Parsons tentang sistem-tindakan dan sistem sosial merupakan titik tolak bagi kajian selanjutnya dalam teori sistem, teori pertukaran sosial, teori kekuasaan, tatanan konflik, dan dengan bantuan rekannya, Neil Smelser, diperluas dalam bidang sosiologi ekonomi, sosiologi institusi dsb sehingga Parsons dianggap pembaru kreatif dari tradisi sosiologi klasik.

A. Teori Fungsionalisme Struktural

Fungsionalisme Struktural adalah salah satu paham atau perspektif di dalam sosiologi yang memandang masyarakat sebagai satu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain dan bagian yang satu tak dapat berfungsi tanpa ada hubungan dengan bagian yang lain.

Pandangan teori ini masyarakat terdiri dari berbagai elemen atau insitusi. Masyarakat luas akan berjalan normal kalau masing-masing elemen atau institusi menjalankan fungsinya dengan baik.

Teori ini menekankan keteraturan (order) dan mengabaikan konflik dan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Konsep-konsep utamanya antara lain: fungsi, disfungsi, fungsi laten, fungsi manifes, dan keseimbangan (equilibrium).

Functionalist (para penganut pendekatan fungsional) melihat masyarakat dan lembaga-lembaga sosial sebagai suatu sistem yang seluruh bagiannya saling tergantung satu sama lain dan bekerjasama menciptakan keseimbangan (equilibrium). Mereka menganggap tidak menolak keberadaan konflik di dalam masyarakat, akan tetapi mereka percaya benar bahwa masyarakat itu sendiri akan mengembangkan mekanisme yang dapat mengontrol konflik yang timbul. Inilah yang menjadi pusat perhatian analisis bagi kalangan fungsionalis.

Menurut teori ini, masyarakat merupakan suatu sistem sosial yang terdiri atas bagian-bagian atau elemen yang saling berkaitan dan saling menyatu dalam keseimbangan. Perubahan yang terjadi pada suatu bagian akan membawa perubahan pula terhadap bagian yang lain⁵⁵.

Teori Struktural Fungsional dalam menjelaskan perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat mendasarkan pada tujuh asumsi.

1. Masyarakat harus dianalisis sebagai satu kesatuan yang utuh yang terdiri dari berbagai bagian yang saling berinteraksi.
2. Hubungan yang ada bisa bersifat satu arah atau hubungan yang bersifat timbal balik.
3. Sistem sosial yang ada bersifat dinamis, dimana penyesuaian yang ada tidak perlu banyak merubah sistem sebagai satu kesatuan yang utuh.
4. Integrasi yang sempurna di masyarakat tidak pernah ada, oleh karena itu di masyarakat senantiasa timbul ketegangan - ketegangan dan penyimpangan-penyimpangan. Tetapi ketegangan-ketegangan dan penyimpangan-penyimpangan ini akan dinetralisir lewat proses pelembagaan.
5. Perubahan-perubahan akan berjalan secara gradual dan perlahan-perlahan sebagai suatu proses adaptasi dan penyesuaian.
6. Perubahan adalah merupakan hasil penyesuaian dari luar, tumbuh oleh adanya diferensiasi dan inovasi.
7. Sistem diintegrasikan lewat pemilikan nilai - nilai yang sama.

a. Teori Fungsionalisme Struktural Talcott Parsons

Sepanjang hidupnya Talcott Parsons telah berusaha mengembangkan kerangka-kerangka teoritis. Ada perbedaan yang menyolok antara karya-karya awal Talcott Parsons dan karya-karyanya yang lebih kemudian.

⁵⁵George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi*, h. 25

Karya-karya awal Talcott Parsons lebih berhubungan dengan usahanya membangun teori aksi atau teori tindakan sebagaimana nampak dalam bukunya *the structure of social action* (1937). Sedangkan karya-karyanya yang kemudian lebih berhubungan dengan teori fungsionalisme struktural sebagaimana diuraikan di dalam bukunya yang berjudul *the social system* (1951). Pada bagian berikut ini, kita akan menguraikan beberapa pokok pikiran penting dari Talcott Parsons.

1. AGIL

Fungsi diartikan sebagai segala kegiatan yang diarahkan kepada memenuhi kebutuhan atau kebutuhan-kebutuhan dari sebuah sistem. Dengan menggunakan definisi itu, Parsons percaya bahwa ada empat persyaratan mutlak yang harus ada supaya termasuk masyarakat bisa berfungsi. Keempat persyaratan itu disebut AGIL. AGIL adalah singkatan dari *adaptation* (A), *goal attainment* (G), *integration* (I), dan *latency* (*pattern maintenance*) (L). Demi keberlangsungan hidupnya, maka masyarakat harus menjalankan fungsi-fungsi tersebut, yakni:

- a. Adaptasi (*adaptation*): supaya masyarakat bisa bertahan dia harus mampu menyesuaikan dirinya dengan lingkungan dan menyesuaikan lingkungan dengan dirinya.
- b. Pencapaian tujuan (*goal attainment*): sebuah sistem harus mampu menentukan tujuannya dan berusaha mencapai tujuan-tujuan yang telah dirumuskan itu.
- c. Integrasi (*integration*): masyarakat harus mengatur hubungan di antara komponen-komponennya supaya dia bisa berfungsi secara maksimal.
- d. Latensi atau pemeliharaan pola-pola yang sudah ada: setiap masyarakat harus mempertahankan, memperbaiki, dan memelihara baik motivasi individu-individu maupun pola-pola budaya

yang menciptakan dan mempertahankan motivasi-motivasi itu.

Keempat persyaratan fungsional itu mempunyai hubungan erat dengan keempat sistem tindakan sebagai mana akan di uraikan pada bagian berikut nanti. Sistem organisme biologis dalam sistem tindakan berhubungan dengan fungsi adaptasi yakni menyesuaikan diri dengan lingkungan dan mengubah lingkungan sesuai dengan kebutuhan. Sistem kepribadian melaksanakan fungsi pencapaian tujuan dengan merumuskan tujuan dan menggerakkan segala sumber daya untuk mencapai tujuan-tujuan itu. Sistem sosial berhubungan dengan fungsi integrasi dengan mengontrol komponen-komponen pembentuk masyarakat itu. Akhirnya sistem kebudayaan berhubungan dengan fungsi pemeliharaan pola-pola atau struktur-struktur yang ada dengan menyiapkan norma-norma dan nilai-nilai yang memotivasi mereka dalam berbuat sesuatu.

2. Sistem Tindakan

Konsep tentang sistem merupakan inti dari setiap diskusi mengenai Talcott Parsons. Sistem mengandaikan adanya kesatuan antara bagian-bagian yang berhubungan satu sama lain. Kesatuan antara bagian itu pada umumnya mempunyai tujuan tertentu. Dengan kata lain, bagian-bagian itu membentuk satu kesatuan (sistem) demi tercapainya tujuan atau maksud tertentu. Sebagaimana telah disebutkan di atas, teori Parsons mengenai tindakan, meliputi empat sistem, yakni: sistem budaya, sistem sosial, sistem kepribadian, dan sistem organisme (aspek biologis manusia sebagai satu sistem).

Bagaimana Parsons mendefinisikan keempat sistem itu? Pertama adalah **sistem budaya**. Dalam sistem ini, unit analisis yang paling dasar ialah tentang "arti" atau "sistem simbolik". Beberapa contoh dari sistem-sistem simbolik". Beberapa contoh dari sistem-sistem simbolik adalah kepercayaan religius, bahasa, dan nilai-nilai. Dalam tingkatan ini, Parsons memusatkan

perhatiannya pada nilai-nilai yang dihayati bersama. Konsep tentang sosialisasi, misalnya, mempunyai hubungan dengan tingkatan analisa ini. menurut dia, sosialisasi terjadi ketika nilai-nilai yang dihayati bersama dalam masyarakat diinternalisir oleh anggota-anggota masyarakat itu. Dalam hal ini, anggota-anggota suatu masyarakat membuat nilai-nilai masyarakat menjadi nilai-nilainya sendiri. Sosialisasi mempunyai kekuatan integratif yang sangat tinggi dalam mempertahankan kontrol sosial dan keutuhan masyarakat⁵⁶.

Sistem Parsons berikutnya adalah **sistem sosial**. Sistem ini mendapat perhatian yang cukup besar dalam uraiannya kesatuan yang paling dasar dalam analisa ini adalah interaksi berdasarkan peran. menurut Tallcott Parsons sistem sosial adalah interaksi antara dua atau lebih individu di dalam suatu lingkungan tertentu. Tetapi interaksi itu tidak terbatas antara kelompok-kelompok, institusi-institusi, masyarakat-masyarakat, dan organisasi-organisasi internasional. Salah satu contoh dan sistem sosial adalah universitas yang memiliki struktur dan bagian-bagian yang berhubungan satu sama lain.

⁵⁶Menurut Parsons, kebudayaan merupakan kekuatan utama yang mengikat sistem tindakan. Hal ini disebabkan karena di dalam kebudayaan terdapat norma dan nilai yang harus ditaati oleh individu untuk mencapai tujuan dari kebudayaan itu sendiri. Nilai dan norma itu akan diinternalisasikan oleh aktor ke dalam dirinya sebagai suatu proses dalam sistem kepribadian agar membentuk individu sesuai yang diinginkan dalam sistem kultural. Contohnya, nilai dan norma akan mendorong individu untuk bertutur kata lebih sopan kepada orang yang lebih tua maupun orang yang dituakan. Parsons berpendapat bahwa sistem kultural sama dengan sistem tindakan yang lain. Jadi, kebudayaan adalah sistem simbol yang terpola dan tertata yang merupakan sarana orientasi aktor, aspek sistem kepribadian yang diinternalisasikan, dan pola-pola yang terinstitusionalkan dalam sistem sosial. Artinya sistem kultural dapat dikatakan sebagai salah satu pengendali sistem kepribadian. Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), h. 30-31

sistem sosial selalu terarah kepada equilibrium (keseimbangan).

Sistem yang ketiga adalah **sistem kepribadian**. kesatuan yang paling dasar dari unit ini adalah individu yang merupakan actor atau pelaku. pusat perhatiannya dalam analisa ini adalah kebutuhan-kebutuhan, motif-motif, dan sikap, sikap, seperti motivasi untuk mendapat kepuasan atau keuntungan. sebagaimana akan kita lihat pada bab-bab berikutnya, motivasi untuk mendapat kepuasan atau keuntungan ini berlaku juga dalam teori konflik dan teori pertukaran. Asumsi dasar dari kedua teori itu ialah bahwa manusia ingat diri dan cenderung memperbesar keuntungan bagi dirinya sendiri⁵⁷.

⁵⁷Sistem kepribadian tidak hanya dikendalikan oleh sistem kultural, namun juga dikendalikan oleh sistem sosial. Ini tidak berarti tidak ada tempat independen atau bebas pada sistem kepribadian. Pandangan Parsons adalah kendati konteks utama struktur kepribadian berasal dari sistem sosial dan kebudayaan melalui sosialisasi. Kepribadian menjadi sistem independen karena hubungannya dengan organismenya sendiri dan melalui keunikan pengalaman hidupnya sendiri. Kritik Parsons tentang kepribadian ialah, dia tidak membiarkan kepribadian sebagai sistem yang tidak independen atau tidak bisa berdiri sendiri dan hanya diatur oleh sistem kultural maupun sistem sosial. Kepribadian adalah sistem motivasi yang ada di dalam diri individu yang mempunyai tujuan untuk memenuhi kebutuhan disposisi. Kebutuhan ini berbeda bukanlah dorongan naluriah sejak lahir yang dimiliki individu, namun kebutuhan ini timbul karena individu berada dalam setting sosial. Kebutuhan disposisi akan mendorong individu untuk menerima maupun menolak objek yang ada di lingkungan itu maupun untuk mencari dan menemukan objek yang baru. Dengan kata lain, kebutuhan inilah yang mendorong individu untuk terjebak maupun masuk dalam suatu sistem maupun terciptanya sistem. Parsons membedakan kebutuhan disposisi menjadi tiga jenis, yakni hal yang mendorong aktor untuk mendapatkan cinta, persetujuan, keputusan yang disebabkan dari hubungan sosial mereka. Kedua adalah internalisasi nilai yang mendorong aktor untuk mengamati berbagai standar struktural, dan kemudian menjadi harapan suatu peran untuk memberi maupun mendapatkan respon yang tepat dari hubungan sosial. Seperti yang dapat dilihat dalam contoh tadi,

Sistem yang terakhir dari keempat sistem itu ialah **sistem organisme atau aspek biologis dari manusia**. kesatuan yang paling dasar dalam sistem ini adalah manusia dalam arti biologis, yakni aspek fisik dari manusia itu. Hal lain yang termasuk ke dalam aspek fisik ini ialah lingkungan fisik di mana manusia itu hidup. Dalam hubungan dengan sistem ini parsons menyebutkan secara khusus sistem syaraf dan kegiatan motorik. Salah satu minat Parsons pada saat-saat terakhir hidupnya ialah mengembangkan sebuah cabang baru sosiologi yang disebut sosiobiologi. Dalam studi itu ia mempelajari perilaku sosial berdasarkan hukum-hukum biologis.

Disamping itu, Menurut Parsons, terdapat enam lingkungan sistem tindakan yang mendorong manusia untuk bertindak. Yakni adanya realitas hakiki, sistem kultural, sistem sosial, sistem kepribadian, organisme behaviorial, dan adanya lingkungan fisik-organik. Dalam lingkungan sistem tindakan, Parsons mengintegrasikan sistem dalam dua aspek. Aspek pertama, setiap level yang lebih rendah menyediakan syarat, energi yang dibutuhkan dalam level yang lebih tinggi. Kedua, level yang lebih tinggi mengontrol level-level yang hirarkinya berada di bawah mereka. Dalam lingkungan sistem tindakan, level terendah adalah lingkungan fisik dan organik yang terdiri dari unsur-unsur tubuh manusia, anatomi, dan fisiologi yang sifatnya non simbolis sedangkan level tertinggi adalah realitas hakiki.

Contoh dari sistem tindakan Parsons adalah Pancasila yang ada di negara Indonesia akan mendorong segenap warga untuk melaksanakan semua yang ada di dalamnya, antara lain menghargai keberagaman agama yang ada di Indonesia, menjunjung hak-hak asasi

seorang yang lebih muda akan berbicara lebih sopan kepada orang yang lebih tua maupun yang dituakan. Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), h. 31-33

manusia dengan keadilan, menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan bangsa, masyarakat akan mengadakan musyawarah apabila ada sesuatu yang harus disetujui agar mencapai mufakat, dan selalu menghargai semua yang ada dalam kehidupan sosial bangsa Indonesia agar tercipta masyarakat yang adil dan makmur.

3. Skema tindakan

Skema tindakan Parsons memiliki empat komponen, yakni:

- a. Pelaku atau aktor: aktor atau pelaku ini dapat terdiri dari seorang individu atau suatu kolektivitas. Parsons melihat aktor ini sebagai termotivisir untuk mencapai tujuan.
- b. Tujuan (goal): tujuan yang ingin dicapai biasanya selaras dengan nilai-nilai yang ada di dalam masyarakat. Misalnya, aktor ingin memperoleh gelar sarjana.
- c. Situasi: tindakan untuk mencapai tujuan ini biasanya terjadi dalam situasi ialah prasarana dan kondisi. prasarana berarti fasilitas, alat-alat dan biaya yang diperlukan untuk mencapai tujuan. Sedangkan kondisi adalah halangan yang menghambat tercapainya tujuan. Misalnya aktor mempunyai biaya dan kemampuan intelektual untuk kuliah guna mendapat gelar sarjana, tetapi sayang ia bekerja purna waktu pada suatu perusahaan sehingga sulit untuk kuliah.
- d. Standar-standar normatif: ini adalah skema tindakan yang paling penting menurut Parsons. Guna mencapai tujuan, aktor harus memenuhi sejumlah standar atau aturan yang berlaku guna memperoleh sarjana itu. Norma-norma adalah sangat penting dalam skema tindakan Parsons. Oleh karena itu Parsons menganggap sistem budaya sebagai hal yang paling penting dalam empat sistem tindakan yang dikemukakannya.

4. Perubahan Sosial

Salah satu kritik yang dilancarkan terhadap karya Parsons yang terlalu mengutamakan equilibrium ialah ia tidak bisa menjelaskan bagaimana terjadinya perubahan sosial. hal itu bisa kelihatan dengan dengan jelas karena dalam suatu equilibrium atau keseimbangan tidak ada ruangan untuk perubahan. namun demikian Parsons telah menjelaskan hal itu dalam salah satu bab yang berjudul “, proses perubahan dalam sistem-sistem sosial”, di dalam bukunya *social system*. Konsep perubahan sosial Parsons bersifat berlahan-lahan dan selalu dalam usaha untuk menyesuaikan diri demi teriptanya kembali equilibrium. dengan kata lain, perubahan yang dimaksudkan oleh parsons itu bersifat evolusioner dan bukannya revolusioner.

Konsep demikian, yakni perubahan yang bersifat evolusioner, sebetulnya bukanlah sesuatu yang baru sama sekali. Keprihatinan para sosiolog pada awal perkembangan sosiologi ialah berusaha untuk menjelaskan proses transformasi yang terjadi pada masyarakat disekitar mereka. Dua revolusi besar di eropa yakni revolusi prancis dan revolusi industri di ingris menandakan lenyapnya keteraturan seperti yang terdapat pada masyarakat aristokratis dan pada masyarakat agraris sebelumnya. para ilmuan yang hidup pada jaman itu tidak henti-hentinya berfikir tentan perubahan masyarakat dari bentuk yang satu ke bentuk lain nya berfikir tentang perubahan masyarakat dari bentuk yang satu ke bentuk lainnya yang sama sekali baru.

Konsep tentang perubahan yang bersifat evolusioner dari Parsons dipengaruhi oleh para pendahulunya seperti Aguste Comte, Herbert Spencer, dan Emile Durkheim. Aguste Comte yang seringkali disebut sebagai bapak sosiologi percaya bahwa manusia berkembang melalui tiga tahap sesuai dengan perkembangan tiga tahap masyarakat yakni, teologis, metafisis, dan positif. kemudian Herbert spencer mengaplikasikan teori evolusi Darwin untuk masyarakat.

Dia berpendapat bahwa sebagaimana makhluk hidup, demikian juga masyarakat berkembang dari tahap yang sederhana menuju sesuatu yang kompleks atau majemuk. Lalu Durkheim juga menjelaskan perubahan dari masyarakat yang mekanik kepada masyarakat yang semakin organik oleh adanya kemajuan dan pembagian kerja.

Konsepsi Parsons tentang sistem sosial dimulai dari level mikro, yaitu interaksi interaksi antara ego dan alter ego, yang diartikan sebagai bentuk dasar dari sistem sosial. Menurut Parsons, sistem sosial adalah sistem yang terdiri dari beragam aktor individual yang berinteraksi satu sama lain dalam situasi yang setidaknya memiliki aspek fisik atau lingkungan, aktor yang cenderung termotivasi ke arah optimisasi kepuasan dan yang hubungannya dengan situasi mereka, termasuk hubungan satu sama lain. Walaupun sistem sosial identik dengan sistem interaksi, namun Parsons menganggap interaksi bukan merupakan hal terpenting dalam sistem sosial, namun ia menempatkan status peran sebagai unit yang mendasari sistem. Status peran merupakan komponen struktural sistem sosial. Status merujuk pada posisi struktural dalam sistem sosial, dan peran adalah apa yang dilakukan aktor dalam suatu posisi.

Aktor tidak dipandang menurut pemikiran dan tindakan, karena dia tidak lain hanyalah sekumpulan status dan peran. Contohnya, sosialisasi dalam masyarakat membutuhkan seseorang yang mempunyai posisi struktural yang lebih tinggi daripada masyarakat yang diberikan sosialisasi. Seorang pengamen tidak mungkin mengadakan sosialisasi bagaimana melakukan bersih desa yang seharusnya dilakukan oleh seorang kepala desa di situ. Dalam analisis sistem sosialnya, Parsons terutama tertarik pada komponen-komponen strukturalnya. Selain perhatian terhadap status peran, Parsons tertarik pada komponen sistem sosial skala besar seperti kolektivitas, norma, dan nilai. Dalam analisis

sistem sosialnya, Parsons menguraikan sejumlah prasyarat fungsional bagi sistem sosial, yaitu:

- a. Sistem sosial harus terstruktur sedemikian rupa agar dapat beroperasi dengan sistem lain.
- b. Sistem sosial harus didukung oleh sistem lain agar dapat bertahan.
- c. Sistem harus secara signifikan memenuhi kebutuhan proporsi kebutuhan aktor-aktornya.
- d. Sistem harus menimbulkan partisipasi yang memadai dari anggotanya.
- e. Sistem harus memiliki kontrol minimum terhadap perilaku yang berpotensi merusak
- f. Konflik yang menimbulkan kerusakan tinggi harus dikontrol.

Ketika membahas sistem sosial, Parsons tidak sepenuhnya mengesampingkan masalah hubungan antar aktor dengan struktur sosial. Sebaliknya, ia menyebut integrasi pola-pola. Karena perhatian utamanya pada sistem sosial, yang terpenting dalam integrasi ini adalah internalisasi dan sosialisasi. Dalam sosialisasi yang sukses, nilai, dan norma akan terinternalisasi atau dengan kata lain, mereka menjadi bagian dari nurani aktor, sehingga dalam mengejar kepentingan mereka, para aktor tengah menjalankan kepentingan sistem secara keseluruhan. Aktor adalah penerima pasif dalam proses sosialisasi. Anak-anak tidak hanya tahu cara bertindak, mereka juga mengetahui norma dan nilai, serta moral masyarakat. Sosialisasi digambarkan sebagai proses penjagaan dimana kebutuhan disposisi mengikatkan anak-anak dalam sistem sosial. Untuk itu, akan diadakan sarana-sarana yang akan dimiliki anak-anak untuk mengembangkan kreativitas dan memuskan kebutuhannya, dan kebutuhan akan kepuasan akan mengikat anak-anak pada sistem yang diharuskan.

Menurut Parsons, alur pertahanan kedua dalam sistem adalah kontrol sosial. Suatu sistem akan berjalan baik apabila kontrol sosial hanya dijalankan sebagai pendamping, sebab sistem harus mampu menoleransi

sejumlah variasi, maupun penyimpangan. Sosialisasi dan kontrol sosial adalah mekanisme utama yang memungkinkan sistem sosial mempertahankan ekuilibriumnya. Jumlah individu yang sedikit dan berbagai bentuk penyimpangan dapat terakomodasi, namun bentuk-bentuk lain yang lebih ekstrim harus diakomodasi oleh mekanisme penyeimbang baru. Intinya adalah Parsons ingin menekankan bahwa analisisnya mengacu tentang bagaimana sistem mengontrol aktor, bukan bagaimana aktor menciptakan dan memelihara sistem⁵⁸.

b. Aplikasi Teori Struktural Fungsional

Menurut teori struktural Fungsional, masyarakat sebagai suatu sistem memiliki struktur yang terdiri dari banyak lembaga, dimana masing-masing lembaga memiliki fungsi sendiri-sendiri. Struktur dan fungsi, dengan kompleksitas yang berbeda-beda, ada pada setiap masyarakat, baik masyarakat modern maupun masyarakat primitif. Misalnya, lembaga sekolah mempunyai fungsi mewariskan nilai-nilai yang ada kepada generasi baru. Lembaga keagamaan berfungsi membimbing pemeluknya menjadi anggota masyarakat yang baik dan penuh pengabdian untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akherat. Lembaga ekonomi memiliki fungsi untuk mengatur proses produksi dan distribusi barang-barang dan jasa-jasa di masyarakat. Lembaga politik berfungsi menjaga tatanan sosial agar berjalan dan ditaati sebagaimana mestinya. Lembaga keluarga berfungsi menjaga keberlangsungan perkembangan jumlah penduduk.

Kesemua lembaga yang ada di masyarakat akan senantiasa saling berinteraksi dan satu sama lain akan melaksanakan penyesuaian sehingga di masyarakat akan senantiasa berada pada keseimbangan.

⁵⁸SVD Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), h. 55-56

Memang, ketidakseimbangan akan muncul, tetapi ini hanya bersifat sementara. Karena adanya ketidakseimbangan di suatu lembaga sehingga fungsi lembaga tersebut terganggu, akan mengundang lembaga lain untuk menyeimbangkan kembali.

Sebagai contoh, sistem transportasi di suatu kota. Pada tahun 1960 an di kota Yogyakarta, belum adanya angkutan kota. Oleh karenanya, untuk keperluan-keperluan bepergian baik ke kantor, ke sekolah atau pun ke tempat lain, masyarakat kalau ingin menggunakan kendaraan umum bisa menggunakan becak atau andong. Lembaga ekonomi mengetahui bahwa masyarakat akan lebih tercukupi kebutuhannya kalau ada angkutan kota berupa colt.

Usaha menyediakan kolt sebagai angkutan kota tersebut akan sangat menguntungkan baik bagi masyarakat maupun bagi pengusaha. Apalagi, kalau bentuk angkutan kota adalah colt pick-up. Oleh karenanya, lembaga ekonomi menyediakan angkutan kota dalam wujud colt pick-up.

Hasilnya, masyarakat senang, karena tujuan yang dapat ditempuh dalam waktu yang relative singkat dan ongkosnya relative murah. Pengusaha (sebagai wujud lembaga ekonomi) senang karena mendapatkan keuntungan. Tetapi, beberapa waktu kemudian dampak negatif muncul, yaitu ketegangan-ketegangan di masyarakat, karena pengendara becak dan andong mulai unjuk rasa.

Karena pengendara becak dan andong merasa rugi atau rezekinya mereka di ambil oleh angkutan kota. Melihat ketegangan masyarakat, lembaga politik mulai mengambil langkah penyesuaian. Pemerintah atau pun DPR membuat aturan jalan mana saja yang boleh dilalui oleh kendaraan umum angkutan kota. Kendaraan angkutan kota tidak boleh seenaknya sendiri dalam mengambil penumpang.

Dengan aturan ini pengusaha angkutan kota untung, masyarakat untung, demikian pula pengendara

becak dan andong tetap mendapatkan rezeki. Dan masyarakat berada dalam keseimbangan kembali, dengan kondisi uang lebih maju dan baik dari pada kondisi sebelumnya. Di mana masyarakat bisa pergi dengan lebih bebas dan murah. Salah satu pakar teori structural fungsional, Talcott Parsons, mengembangkan teori yang disebut "The Structure Of Sosial Action".

Dalam teori ini Parsons mengemukakan tentang konsep perilaku sukarela yang mencakup beberapa elemen pokok.

1. Aktor sebagai individu.
2. Aktor memiliki tujuan yang ingin dicapai.
3. Aktor memiliki berbagai cara-cara yang mungkin dapat dilaksanakan untuk mencapai tujuan yang diinginkan tersebut.
4. Aktor dihadapkan pada berbagai kondisi dan situasi yang dapat mempengaruhi pemilihan cara-cara yang akan digunakan untuk mencapai tujuan tersebut.
5. Aktor dikomando oleh nilai-nilai, norma-norma dan ide-ide dalam menentukan tujuan yang diinginkan dan cara-cara untuk mencapai tujuan tersebut.
6. Perilaku, termasuk bagaimana aktor mengambil keputusan tentang cara-cara yang akan digunakan untuk mencapai tujuan, dipengaruhi oleh ide-ide dan situasi-kondisi yang ada.

B. Teori Persepsi tentang Gender

Berikut ini beberapa pengertian gender menurut para ahli, antara lain: *pertama*, bahwa Gender adalah peran sosial dimana peran laki-laki dan peran perempuan ditentukan. *Kedua*, Gender adalah perbedaan status dan peran antara perempuan dan laki-laki yang dibentuk oleh masyarakat sesuai dengan nilai budaya yang berlaku dalam periode waktu tertentu. *Ketiga*, Gender adalah perbedaan peran dan tanggung jawab sosial bagi perempuan dan laki-laki yang dibentuk oleh budaya.

Keempat, Gender adalah jenis kelamin sosial atau konotasi masyarakat untuk menentukan peran sosial berdasarkan jenis kelamin.

Dalam Women's Studies Encyclopedia menjelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Hillary M. Lips dalam bukunya yang terkenal *Sex And Gender: An Introduction* mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*cultural expectations for woman and men*)⁵⁹.

Membahas permasalahan gender berarti membahas permasalahan perempuan dan juga laki-laki dalam kehidupan masyarakat. Dalam pembahasan mengenai gender, termasuk kesetaraan dan keadilan gender dikenal adanya 2 aliran atau teori yaitu teori nurture dan teori nature. Namun demikian dapat pula dikembangkan satu konsep teori yang diilhami dari dua konsep teori tersebut yang merupakan kompromistis atau keseimbangan yang disebut dengan teori equilibrium.

a. Teori Kodrat Alam

Menurut teori ini perbedaan biologis yang membedakan jenis kelamin dalam memandang gender. Teori ini dibagi menjadi dua yaitu: *pertama*, Teori Nature. Teori ini memandang perbedaan gender sebagai kodrat alam yang tidak perlu dipermasalahkan. Menurut teori nature adanya perbedaan laki-laki dan perempuan adalah kodrat, sehingga harus diterima. Perbedaan biologis itu memberikan indikasi dan implikasi bahwa diantara kedua jenis kelamin tersebut memiliki peran dan tugas yang berbeda. Ada peran dan tugas yang dapat dipertukarkan, tetapi ada yang tidak bisa karena memang berbeda secara kodrat alamiahnya. Dalam proses perkembangannya, disadari bahwa ada beberapa

⁵⁹Hilary M Lips, *Sex and Gender: An Introduction*. London: Myfield Publishing Company, 1993

kelemahan konsep nurture yang dirasa tidak menciptakan kedamaian dan keharmonisan dalam kehidupan berkeluarga maupun bermasyarakat, yaitu terjadi ketidakadilan gender, maka beralih ke teori nature. Agregat ketidakadilan gender dalam berbagai kehidupan lebih banyak dialami oleh perempuan, namun ketidakadilan gender ini berdampak pula terhadap laki-laki.

Kedua, Teori Nurture, Teori ini lebih memandang perbedaan gender sebagai hasil rekayasa budaya dan bukan kodrati, sehingga perbedaan gender tidak berlaku universal dan dapat dipertukarkan. Menurut teori nurture adanya perbedaan perempuan dan laki-laki adalah hasil konstruksi sosial budaya sehingga menghasilkan peran dan tugas yang berbeda. Perbedaan itu membuat perempuan selalu tertinggal dan terabaikan peran dan kontribusinya dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Konstruksi sosial menempatkan perempuan dan laki-laki dalam perbedaan kelas. Laki-laki diidentikkan dengan kelas borjuis, dan perempuan sebagai kelas proletar.

Ketiga, Di samping kedua aliran tersebut terdapat kompromistis yang dikenal dengan keseimbangan (equilibrium) yang menekankan pada konsep kemitraan dan keharmonisan dalam hubungan antara perempuan dengan laki-laki. Pandangan ini tidak mempertentangkan antara kaum perempuan dan laki-laki, karena keduanya harus bekerja sama dalam kemitraan dan keharmonisan dalam kehidupan keluarga, masyarakat, bangsa dan Negara. Untuk mewujudkan gagasan tersebut, maka dalam setiap kebijakan dan strategi pembangunan agar diperhitungkan kepentingan dan peran perempuan dan laki-laki secara seimbang. Hubungan diantara kedua elemen tersebut bukan saling bertentangan tetapi hubungan komplementer guna saling melengkapi satu sama lain. R.H. Tawney menyebutkan bahwa keragaman peran apakah karena faktor biologis, etnis, aspirasi, minat, pilihan, atau budaya pada hakikatnya adalah realita kehidupan manusia.

b. Teori kebudayaan

Teori ini memandang gender sebagai akibat dari konstruksi budaya. Menurut teori ini terjadi keunggulan laki-laki terhadap perempuan karena konstruksi budaya, materi, atau harta kekayaan. Gender itu merupakan hasil proses budaya masyarakat yang membedakan peran sosial laki-laki dan perempuan. Pemilahan peran sosial berdasarkan jenis kelamin dapat dipertukarkan, dibentuk, dan dilatihkan.

c. Teori Sosial-Konflik

Menurut Lockwood, suasana konflik akan selalu mewarnai masyarakat, terutama dalam hal distribusi sumber daya yang terbatas. Sifat pementingan diri, menurutnya, akan menyebabkan diferensiasi kekuasaan yang ada menimbulkan sekelompok orang menindas kelompok lainnya. Perbedaan kepentingan dan pertentangan antar individu pada akhirnya dapat menimbulkan konflik dalam suatu organisasi atau masyarakat.

Dalam masalah gender, teori sosial-konflik terkadang diidentikkan dengan teori Marx, karena begitu kuatnya pengaruh Marx di dalamnya. Marx yang kemudian dilengkapi oleh F. Engels, mengemukakan suatu gagasan menarik bahwa perbedaan dan ketimpangan gender antara laki-laki dan perempuan tidak disebabkan oleh perbedaan biologis, tetapi merupakan bagian dari penindasan kelas yang berkuasa dalam relasi produksi yang diterapkan dalam konsep keluarga. Hubungan laki-laki perempuan (suami-isteri) tidak ubahnya dengan hubungan proletar dan borjuis, hamba dan tuan, atau pemeras dan yang diperas. Dengan kata lain, ketimpangan peran gender dalam masyarakat bukan karena kodrat dari Tuhan, tetapi karena konstruksi masyarakat. Teori ini selanjutnya dikembangkan oleh para pengikut Marx seperti F. Engels, R. Dahrendorf, dan Randall Collins. Asumsi yang dipakai dalam pengembangan teori sosial-konflik, atau teori

determinisme ekonomi Marx, bertolak belakang dengan asumsi yang mendasari teori struktural-fungsional, yaitu: *pertama*, walaupun relasi sosial menggambarkan karakteristik yang sistemik, pola relasi yang ada sebenarnya penuh dengan kepentingan-kepentingan pribadi atau sekelompok orang. Hal ini membuktikan bahwa system sosial secara sistematis menghasilkan konflik; *kedua*, maka konflik adalah suatu yang tak terhindarkan dalam semua sistem sosial; *ketiga*, konflik akan terjadi dalam aspek pendistribusian sumber daya yang terbatas, terutama kekuasaan; dan keempat, konflik adalah sumber utama terjadinya perubahan dalam masyarakat.

Menurut Engels, perkembangan akumulasi harta benda pribadi dan kontrol laki-laki terhadap produksi merupakan sebab paling mendasar terjadinya subordinasi perempuan. Seolah-olah Engels mengatakan bahwa keunggulan laki-laki atas perempuan adalah hasil keunggulan kaum kapitalis atas kaum pekerja. Penurunan status perempuan mempunyai korelasi dengan perkembangan produksi perdagangan.

Keluarga, menurut teori ini, bukan sebuah kesatuan yang normatif (harmonis dan seimbang), melainkan lebih dilihat sebagai sebuah sistem yang penuh konflik yang menganggap bahwa keragaman biologis dapat dipakai untuk melegitimasi relasi sosial yang operatif. Keragaman biologis yang menciptakan peran gender dianggap konstruksi budaya, sosialisasi kapitalisme, atau patriarkat⁶⁰.

Tokoh lain adalah Collins dan Dahrendorf, yang mencoba menerapkan teori Marx dan Engels secara lebih sistematis mengenai pola relasi antara suami-isteri. Dengan mengkritik model keluarga struktural-fungsional, Collins mengemukakan bahwa keluarga structural-fungsional dijadikan institusi untuk melanggengkan

⁶⁰Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*. (Bandung: Mizan, 1999), Cet. I., h. 81

sistem patriarkhi, dimana kedudukan suami-isteri dan anak-anak tetap dalam posisi vertikal sebagai struktur yang ideal. Padahal struktur vertikal justru berpotensi untuk timbulnya konflik yang berkepanjangan. Keluarga ideal menurut Collin adalah yang berlandaskan pada companion-ship, dimana relasi suami-isteri bersifat horisontal (tidak hierarkhis). Sedangkan Dahrendorf, menegaskan bahwa peran yang dilembagakan oleh institusi keluarga akan menciptakan pola relasi yang opresif, karena kedudukan perempuan dianggap sebagai "budak kecil tercinta".

Menurut teori ini, situasi konflik dalam institusi keluarga tidak dianggap sebagai sesuatu yang abnormal atau disfungsional, akan tetapi sebagai sesuatu yang alami dalam proses sosial. Seorang suami yang mempunyai kedudukan sebagai kepala keluarga akan menimbulkan konflik terbuka dengan istrinya yang berkedudukan sebagai ibu rumahtangga. Hal tersebut adalah wajar dan alamiah, karena menurut pandangan teori ini siapa yang mempunyai kekuasaan akan menindas pada siapa yang ada di bawahnya.

Hubungan yang penuh konflik dalam institusi keluarga terjadi karena setiap individu cenderung memenuhi kepentingan pribadi (self interest) dan konflik pasti mewarnai keluarga, karena kesatuan individu dalam keluarga bukan dibentuk melalui asas harmoni melainkan dengan pemaksaan. Jika kesadaran isteri (perempuan) yang dalam teori ini digambarkan sebagai kaum proletar meningkat dan konflik tidak dapat dikendalikan maka yang terjadi adalah perubahan. Dalam konteks keluarga, perubahan bisa kearah positif maupun negative.

Tawney dikutip Megawangi mengakui adanya keragaman pada manusia, entah itu biologis, aspirasi, kebutuhan, kemampuan, ataupun kesukaan, cocok dengan paradigma inklusif. Ia mengatakan bahwa konsep yang mengakui faktor spesifik seseorang dan memberikan haknya sesuai dengan kondisi perseorangan, atau disebut

“person-regarding equality”. Kesetaraan ini bukan dengan memberi perlakuan sama kepada setiap individu agar kebutuhannya yang spesifik dapat terpenuhi, konsep ini disebut “kesetaraan kontekstual”. Artinya, kesetaraan adalah bukan kesamaan (sameness) yang sering menuntut persamaan matematis, melainkan lebih kepada kesetaraan yang adil yang sesuai dengan konteks masing-masing individu.

Pemahaman tentang perbedaan biologis, aspirasi, kebutuhan, kemampuan masing-masing anggota keluarga seharusnya dapat ditanamkan sejak sebuah keluarga terbentuk. Sistem patriarkat yang memposisikan fungsi-fungsi di dalam keluarga didasarkan pada struktur yang kaku serta memiliki hierarki kekuasaan yang terlalu membatasi adanya peran partisipatif antar anggota keluarga telah menyebabkan terjadinya ketimpangan dan ketidakadilan. Relasi gender dalam keluarga dapat dibangun jika masing-masing individu saling memahami perbedaan dan kebutuhan yang dimiliki serta mampu memberikan kesempatan yang seimbang tanpa membedakan peran gender.

Kesetaraan gender dalam segala aspek kehidupan termasuk kehidupan keluarga, didasarkan pada adanya perbedaan biologis, aspirasi, kebutuhan masing-masing individu sehingga pada setiap peran yang dilakukan akan memiliki perbedaan. Kesetaraan gender juga tidak berarti menempatkan segala sesuatu harus sama, tetapi lebih pada pembiasaan yang didasarkan pada kebutuhan spesifik masing-masing anggota keluarga. Kesetaraan gender dalam keluarga mengisyaratkan adanya keseimbangan dalam pembagian peran antar anggota keluarga sehingga tidak ada salah satu yang dirugikan. Dengan demikian, tujuan serta fungsi keluarga sebagai institusi pertama yang bertanggung jawab dalam pembentukan manusia yang berkualitas dapat tercapai.

Teori sosial-konflik ini juga mendapat kritik dari sejumlah pakar, terutama karena teori ini terlalu menekankan faktor ekonomi sebagai basis ketidakadilan

yang selanjutnya melahirkan konflik. Dahrendorf dan R. Collins, yang tidak sepenuhnya setuju dengan Marx dan Engels, menganggap konflik tidak hanya terjadi karena perjuangan kelas dan ketegangan antara pemilik dan pekerja, tetapi juga disebabkan oleh beberapa faktor lain, termasuk ketegangan antara orang tua dan anak, suami dan isteri, senior dan junior, laki-laki dan perempuan, dan lain sebagainya⁶¹. Meskipun demikian, teori ini banyak diikuti oleh para feminis modern yang kemudian banyak memunculkan teori-teori baru mengenai feminisme, seperti feminisme liberal, feminisme Marxis-sosialis, dan feminisme radikal.

Beberapa teori di atas cukup untuk membingkai secara teoretis tentang kondisi perempuan dan eksistensi mereka di Sumatera Selatan.

⁶¹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*. (Jakarta: Paramadina, 1999), Cet. I., h. 64

BAB III

ADAT SIMBUR CAHAYA

Simbur Cahaya⁶² adalah sistem peradatan yang berlaku di Sumatera Selatan sejak ratusan tahun lampau, berlaku di *uluan* Palembang. Aturan ini terbatas di daerah *uluan* dan tidak berlaku di pusat kesultanan.⁶³ Di *uluan* Palembang, selain mengacu pada kebiasaan tidak tertulis, juga mengacu pada aturan tertulis yang dikenal sebagai Kitab Undang-Undang Simbur Cahaya. Pada masa lampau undang-undang ini ditulis dengan aksara lokal yang dikenal sebagai *surat ulu* dengan bahasa yang juga bersifat lokal, yang kemudian mengalami kompilasi dalam suatu himpunan yang utuh. Oleh masyarakat setempat, undang-undang ini dipandang secara dinamis dalam kaitannya dengan dinamika sosial, sehingga memungkinkannya untuk di-'amandemen' sesuai

⁶²Secara etimologis, Simbur Cahaya berarti percik⁶² sinar.⁶² Mengapa kata ini dipergunakan sebagai nama bagi sistem peradatan di Sumatera Selatan? ini boleh jadi dapat dihubungkan dengan cerita berbau mitos tentang *selimbur* (pancaran) cahaya yang terjadi dibukit Siguntang menyambut kedatangan anak cucu Iskandar Zulkarnain, Peristiwa *selimbur* cahaya itu menjadi salah satu simbol pengesahan sekaligus dilukiskan sebagai raja-raja muslim di tiga serumpun tanah melayu adalah sebagai berikut: Palembang, Singapura, Malaka. Sehubungan dengan mitos dari Pulau Panggung ini, menurut Saudi sejauh ini, sampai sekarang belum diperoleh kepastian yang betul-betul dapat dipegang tentang asal-usul penggunaan kata Simbur Cahaya sampai menjadi nama bagi sistem peradatan di Sumatera Selatan. Keterangan senada dikemukakan oleh Berlian bahwa untuk sementara cukup bagi kita mengambil makna fungsional bahwa Simbur Cahaya itu memang dimaksudkan sebagai cahaya atau sinar. Sinar tersebut berfungsi sebagai obor atau suluh untuk menerangi jalan hidup masyarakat Sumatera Selatan. Penggunaan makna fungsional seperti ini sesuai dengan tabiat norma yang terkandung dalam Simbur Cahaya sebagai suatu sistem peradatan. Lihat Saudi Burlian, *Pengelolaan Tradisional Gender*, h. 10-11

⁶³Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 79

tuntutan zaman. Barangkali inilah yang menyebabkan beredarnya beberapa versi naskah.

Menurut Abdullah, penerbitan naskah Undang-Undang Simbur Cahaya diketahui dicetak pertama kali pada tahun 1933 oleh *Boekhandel-en Droekkerij Meroe*, Palembang, dengan tulisan huruf Arab melayu. Pada tahun 1939 Meroe menerbitkan cetakan kedua, dan sudah dalam bentuk tulisan latin⁶⁴.

Tidak diketahui apakah pada masa pendudukan Jepang Undang-Undang Simbur Cahaya pernah dicetak. Tetapi, sesudah Indonesia merdeka, Simbur Cahaya diterbitkan kembali oleh bagian bahasa Djawatan Kebudayaan Kementerian Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan melalui penerbit Balai Pustaka, Jakarta. Pada halaman identifikasi terbitan ini disebutkan bahwa naskahnya disalin oleh Budenani, tetapi bahasa dan susunannya diperbaiki oleh Moh. Zen dan M. Lubis, yang mungkin bekerja pada Djawatan Kebudayaan atau Balai Pustaka.⁶⁵

Dari beberapa naskah yang ada, Undang-Undang Simbur Cahaya disebut dengan istilah yang sama, yaitu: Undang-undang yang diturut di dalam *uluan* negeri Palembang; *Oendang-oendang Simboer Tjahaja jaitu oendang-oendang jang ditoeroet didalam Hoeloean Negeri Palembang*; dan *Undang-undang Simbur Tjahaja Jang Terpakai Dipedalaman Palembang*. Catatan ini mencerminkan pengakuan bahwa Simbur Cahaya berlaku terbatas, hanya di pedalaman dan tidak di pusat kesultanan.⁶⁶

Penyebutan ini juga menunjukkan bahwa nama yang diberikan inilah yang paling dikenal dan paling diakui eksistensinya dalam masyarakat, termasuk oleh ahli hukum Belanda Van Den Berg.⁶⁷ Dialah yang

⁶⁴Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 82

⁶⁵Semasa hidupnya Budenani tergolong aktif mempublikasikan naskah-naskah dan cerita-cerita tutur Palembang. Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 71.

⁶⁶Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h.79

⁶⁷Sebagaimana dikutip Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 73

diidentifikasi dari kalangan ahli hukum Belanda orang yang pertama kali mempelajari undang-undang ini secara ilmiah. Sebelum diundangkan sebagai undang-undang, Simbur Cahaya sebenarnya bukanlah nama yang diberikan sejak awal ketika undang-undang ini pertama kali dikeluarkan, sebab terdapat keterangan yang menyebutkan, bahwa nama aturan yang berasal dari Ratu Sinuhun ini dikenal dengan sebutan *Piagem Ratu Sinuhun*. Pada masa pemerintahan Sida ing Kenayan, Ratu Sinuhun memang dikenal sebagai orang yang aktif membuat aturan kesultanan.⁶⁸

Menurut Aly, berita di atas memperlihatkan adanya kemungkinan bahwa nama Undang-Undang Simbur Cahaya pada masa awalnya adalah seperti yang dituliskan ini, *Piagem Ratu Sinuhun*.⁶⁹ Tetapi Aly, mengatakan bahwa perubahan nama *Pigem Ratu Sinuhun* menjadi *Undang-Undang Sindang Marga* adalah pada pemerintahan Abdurrahman, setelah dilakukan perubahan dan diperluas pemberlakuannya. Nama Simbur Cahaya menurut Aly, baru diberikan pada waktu undang-undang ini diberlakukan sebagai aturan adat, ketika Palembang berada di bawah pemerintahan Hindia Belanda.⁷⁰

Naskah Undang-Undang Simbur Cahaya yang digunakan sebagai acuan dalam penulisan ini adalah

⁶⁸Adalah Pangeran Sido Ing Kenayan itu beristeri sepupunya nama Ratu Sinuhun, itulah yang tempo buat aturan Negeri dari pada hasil-hasil Raja atas sekalian *uluan* dan yang mulai aturan dari perintah tanam lada dan kasih aturan dari perintah-perintah dan lain-lain, sehingga sampai ke zaman ini semuanya *uluan* dan ada juga di dalam negeri, aturan tersebut *Piagem Ratu Sinuhun*, tiada sekali nama suaminya Pangeran Sido Ing Kenayan, hanya tersebut nama Ratu Sinuhun. Lagi sampai sekarang sangat dipermulia orang ulu dan setengah orang negeri atas kuburnya, adalah tempatnya di dalam kampung Sabakingking". Lihat Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 72

⁶⁹Salman Aly, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1993), h. 49

⁷⁰Salman Aly, *Hukum Islam*, h. 53; Lihat juga Husni Rahim, *Sistem Otoritas*. h.117

naskah yang diterbitkan oleh Meroe Palembang tahun 1939 merupakan rumusan hasil kerapatan kepala-kepala *marga* pada tahun 1927.

Memuat sebelas bab. Lima bab pertama merupakan aturan umum yang berlaku di seluruh *uluhan* keresidenan Palembang, enam bab terakhir, khusus berlaku di lingkungan Ogan Komering Ilir. Isinya meliputi halaman 2 sampai 32 dan 33 sampai 45.

Adat bujang gadis dan kawin merupakan bab *pertama*, memuat etika pergaulan pria wanita pada umumnya. Berkisar pada sopan santun gender, seluk beluk perkawinan dan hal-hal yang relevan. Menempati halaman 2 sampai 11, berisi 32 pasal, dilengkapi keterangan-keterangan sebagai penjas.

Perihal sopan santun yang dimuat dalam bab ini, digambarkan oleh Rahim sebagai sebuah aturan yang sangat ketat mengenai hubungan pria dan wanita/bujang gadis. Pasal 18-22 mengatur tingkatan-tingkatan perbuatan mulai dari hanya sekedar perbuatan senggol sampai perbuatan seperti peluk badan, masing-masing mempunyai tingkat hukuman yang berbeda-beda. Kondisi ini menurutnya, semakin kuatnya peranan fikih dalam kehidupan masyarakat ketika itu.

Bab ke dua *aturan marga*, berisi tentang prinsip-prinsip pokok administrasi dan politik *marga*, selain itu juga pasal-pasal ini mengatur mengenai status dan wewenang, kandungannya berkaitan erat dengan perilaku budaya masyarakat setempat. Ada pada halaman 11-16, berisi 29 pasal beserta keterangan. Pasal 16, 18 dan 19 dimatikan. Pasal yang dimatikan ini berkenaan dengan perizinan migrasi antar *Marga*.⁷¹ Juga memuat aturan-aturan tentang perpajakan, warga dan statusnya serta aturan-aturan yang menyangkut berbagai pelanggaran.⁷² Ditemukan juga adanya larangan perkawinan ambil anak.

⁷¹Rusdhy Cosim, "Sejarah Kerajaan Palembang, h. 5

⁷²Jalaluddin, *Hukum Islam Kesultanan Palembang*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1995), h. 43

Dalam perkawinan ambil anak, laki-laki yang meninggalkan keluarganya dan masuk ke dalam keluarga isterinya.⁷³

Bab ke tiga *aturan dusun dan berladang*, memuat tata administrasi tingkat *dusun* pengandang, termasuk pula masalah agraria. Menempati halaman 17 sampai 22, berisi 24 pasal disertai keterangan seperlunya. Pasal 6, 18 dan 31 dimatikan. Menurut rujukan lain yang telah disebutkan tadi, pasal 6 tentang *kemit* agar membawa kepada *pesirah* siapa yang tidak dapat menunjukkan pas jalannya. Pasal 18 tentang batas pemilikan tanah, pasal 31 berkenaan dengan identitas kayu Sialang.⁷⁴ Bab ini terdiri dari 34 pasal yang berisi tentang pemerintahan *dusun* dan wewenangnya. Di dalamnya ada aturan tentang tata cara berladang, tata cara beternak, serta pelanggaran-pelanggaran yang berkaitan dengan pertanian, perternakan, sewa-menyewa, penggadaian hak milik yang menyangkut tanah pertanian, ternak, dan hak milik barang yang tetap.⁷⁵

Bab ke empat tentang *aturan kaum*, berisi mengenai *aturan kaum*, yang terdiri dari 19 pasal, menempati halaman 23 dan 24, pada pasal 17 dan pasal 18 dimatikan.⁷⁶ Pasal 17 menyatakan bahwa menghantarkan zakat atau fitrah, agar diberi dua orang mata pajak oleh *pasirah*, pasal 18 tentang lepasnya *penghulu* atau pun khatib dari aturan pajak serta tentang penghantaran segala pekerjaan *marga* dan *dusun*. Bab ini menurut Jalaluddin memuat tentang aturan penetapan dan pengangkatan *pasirah* dan pembantunya serta tugas masing-masing. Selain itu juga termuat pengaturan

⁷³Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h.116

⁷⁴Saudi Berlian, *Pengelolaan Tradisional Gender*, h. 23.

⁷⁵*Oendang-oendang Simboer Tjahaja: jaitoe oendang-oendang jang diboat di dalam Hoeloean Negeri Palembang*, (Palembang: Meroe:1939), h. 17-22

⁷⁶Saudi Berlian, *Pengelolaan Tradisional Gender*, h. 24

tentang kewajiban anggota *marga* yang berhubungan dengan kewajiban keagamaan serta rumah ibadah⁷⁷

Bab ke lima adalah *adat perhukuman*, menempati halaman 25 sampai 32, berisi prinsip pokok penyelenggaraan Hukuman karena pelanggaran, baik perkara perdata maupun perkara pidana, juga sopan santun gender dan administrasi pemerintahan. Bab V ini Berisi 58 pasal yang dilengkapi keterangan penjelas. Pasal (1, 4, 5, 7, 8, 9, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 34, 35, 43, 50, dan 56) dalam bab V ini dimatikan. Pasal-pasal itu yang berkenaan dengan dakwaan hutang piutang (1, 4, 5) tentang pengaduan ketidaksetujuan rakyat atas keputusan Kepala *Dusun* (7); refleksi perkara berdenda di atas 6 ringgit (8, 9); perihal *nayap* atau pencurian siang hari (20, 21, 22, dan 23); seluk-beluk pencurian pada umumnya (24, 25, 28, 34, 35, dan 43); alternatif sanksi dengan Hukuman badan dan denda berupa uang (56).

Menurut Naskah Undang-Undang Simbur Cahaya terbitan Meroe Palembang terdapat bagian kedua. Pada bagian ini, sebenarnya tidak jauh berbeda dengan bagian pertama sebagaimana dituturkan di atas. Isi naskah mengarah kepada obyek dengan aturan dan persepsi yang tidak jauh berbeda. Jika ada pengkhususan, maka pada bagian ke dua ini diutarakan secara terperinci. Sopan santun yang pada bagian pertama terhimpun hanya dalam satu bab, pada bagian ke dua dibagi menjadi dua bab.⁷⁸

Sebagai aturan yang hanya berlaku bagi Ogan Komering Ilir, kekhususannya tidak begitu prinsip dan tanpa melebihi jangkauan nilai bagian pertama. Seperti diketahui, berlaku di Sumatera Selatan pada umumnya. Sistematis bagian ke dua naskah Simbur Cahaya, tidak memakai pasal dari tema bab. Dengan begitu pasal-pasal

⁷⁷Jalaluddin, *Hukum Islam Kesultanan*, h. 43

⁷⁸Lihat naskah *Oendang-oendang Simboer Tjahaja: jaitoe Oendang-oendang jang Diboat di dalam Hoeloean Negeri Palembang*, (Palembang: Meroe:1939)

yang terkandung di dalamnya dipaparkan berurutan secara kontinu dari bab awal sampai akhir. Tidak ada pasal-pasal yang dimatikan, tidak pula ditemui keterangan sebagaimana terdapat pada bagian sebelumnya. Bagian ke dua tersebut menyita halaman 33 sampai 45.

Seluruh isi naskah Simbur Cahaya baik bagian pertama maupun bagian ke dua menjangkau perilaku, baik bersifat individual maupun bersifat masyarakat. Berlaku baik dalam kondisi harian maupun insidental, dengan maksud agar tidak terjadi ancaman terhadap keserasian dan kelestarian hidup.

Dengan kedudukannya sebagai sumber legitimasi dalam peradatan, secara logis Simbur Cahaya telah berperan sebagai salah satu unsur dalam pembentukan watak dasar masyarakat di Sumatera Selatan. Pada Kitab *Oendang-oendang Simboer Tjahaja* hasil kerapatan kepala adat tahun 1927, misalnya, ditemui perlindungan dan pengaturan tentang berbagai aspek kehidupan masyarakat baik yang bersifat politis seperti aturan *marga*, aturan *dusun* dengan birokrasinya, akhlak pemerintahan, sopan-santun, perkawinan dan aspek lainnya. Perincian yang terkandung dalam naskah Simbur Cahaya secara tradisional melukiskan kepekaan hukum yang khas serta penghormatan terhadap hak individu, kesetaraan, dan kebersamaan dalam lingkungan yang bersangkutan. Hal ini antara lain terlihat melalui aturan tentang aturan tanggungjawab petugas *kemit* serta aturan tentang *basuh dusun*. Kedua aturan ini memiliki kaitan erat dengan pola adat mengatur mekanisme perlindungan kebersamaan masyarakat dari berbagai ancaman gangguan baik yang bersifat material (seperti pencurian) maupun yang bersifat supranatural seperti azab tuhan. Sementara itu penghormatan terhadap hak individu tercermin pada sopan santun dan perkawinan.

A. Aturan Pergaulan Bujang Gadis dan Aturan Perkawinan

Aturan bujang gadis dalam Undang-Undang Simbur Cahaya berkisar pada pembicaraan tentang bagaimana Simbur Cahaya sebagai suatu sistem adat mengakui fakta tentang adanya perbedaan jenis kelamin antara bujang dan gadis, serta mengelola kenyataan itu dalam suatu nilai etik. Dengan maksud tersebut, pembicaraan pada bagian ini berkisar pada hubungan aturan khusus bujang gadis serta tentang gambaran umum sistem nilai laki-laki dan perempuan dalam Undang-Undang Simbur Cahaya tersebut. Sesuai kenyataan hidup dalam masyarakat, mencakup tatakrama pergaulan, seluk beluk masa pacaran sampai pra perkawinan dan sebagainya. Dalam naskah Undang-Undang Simbur Cahaya hal ini ada pada bagian pertama bab 1 tentang adat bujang gadis dan kawin, bagian kedua bab 1 & 2 tentang pelanggaran bujang gadis dan kawin dan pelanggaran sopan santun.⁷⁹

Pergaulan bujang gadis senantiasa dalam batas-batas kesopanan jarang terjadi perbuatan-perbuatan yang melanggar asusila atau perbuatan yang tidak senonoh. Bagaimana mungkin mereka melakukan perbuatan yang melanggar kesopanan, karena mereka jarang bertemu, kecuali pada saat-saat tertentu misalnya ketika ada acara adat, atau ada keramaian lainnya. Mereka tidak bisa bertemu disembarang tempat atau sembarang waktu, kecuali pada tempat dan waktu yang telah ditentukan bersama. Dalam Undang-Undang Simbur Cahaya si bujang tidak boleh melecehkan si gadis. Kalau itu sampai terjadi, maka si gadis boleh menuntut dan si bujang dapat dikenakan hukuman denda sesuai kadar perbuatan yang ia lakukan.

Dalam konteks ini, adat Simbur Cahaya berperan sebagai pagar atau benteng yang melindungi kaum

⁷⁹*Oendang-oendang Simboer Tjahaja: jaitoe oendang-oendang jang diboat di dalam Hoeloean Negeri Palembang, (Palembang: Meroe:1939)*

perempuan dari hal-hal yang bersifat asusila. Di antara aturan itu misalnya terlihat dalam pasal-pasal yang menyebutkan bahwa: *pertama*, bujang dilarang memegang tangan gadis (perbuatan ini di sebut dengan *naro gawe*). Bila mana bujang melanggar, maka ia bisa dituntut, dan kalau terbukti ia bisa dikenakan denda 2 ringgit untuk rapat dan 1 ringgit lagi diserahkan kepada gadis sebagai *tekap malu*.⁸⁰

Kedua, bujang dilarang memegang lengan gadis (perbuatan ini namanya *meranting gawe*). Kalau hal seperti ini terjadi, maka si bujang dapat dituntut dan di hukum denda 4 ringgit dengan perincian: 2 ringgit diberikan kepada rapat, dan 2 ringgit lagi diberikan kepada si gadis sebagai *tekap malu*.⁸¹

Ketiga, dilarang bujang memegang tangan di atas siku gadis (perbuatan ini disebut dengan *meregang gawe*). Kalau ini dilanggar, maka si gadis boleh mengadu kepada yang berwajib, dan si bujang dikenakan hukuman denda 6 ringgit, dengan perincian: 3 ringgit untuk rapat, 3 ringgit lagi diberikan kepada gadis sebagai *tekap malu*.⁸²

Keempat, bujang memegang gadis, lantas memeluknya atau mendekap badan si gadis, kemudian si gadis itu mengadu kepada yang berwajib, maka bujang dikenakan denda 12 ringgit, dengan perincian: 6 ringgit untuk rapat dan 6 ringgit lagi diberikan kepada si gadis sebagai *tekap malu*.⁸³

⁸⁰Pasal 18: "Jika laki-laki senggol tangan gadis atau rangda naro gawe namanya ia kena denda 2 ringgit jika perempuan itu mengadu di rapat dan 1 ringgit pulang pada perempuan itu tekap malu namanya dan 1 ringgit jatuh pada rapat"

⁸¹Pasal 19: "Jika laki-laki pegang tangan gadis atau rangda meranting gawe namanya dan 2 ringgit jatuh pada rapat"

⁸²Pasal 20: "Jika laki-laki pegang di atas siku gadis atau rangda meregang gawe namanya ia kena 6 ringgit, jika perempuan itu mengadu di rapat dan 3 ringgit pulang pada perempuan itu tekap malu namanya dan 3 ringgit jatuh pada rapat"

⁸³Pasal 21: "Jika laki-laki pegang gadis atau rangda lantas peluk badannya meregang gawe namanya ia kena denda 12 ringgit, jika

Kelima, jika bujang nangkap gadis atau merebut kainnya, atau kembannya, (dinamakan dengan *nangkap rimau*). Kemudian gadis mengadu kepada yang berwajib, maka si bujang dihukum denda 12 ringgit untuk rapat dan bujang bayar lagi 8 ringgit untuk gadis sebagai *tekap malu*.⁸⁴

Keenam, jika bujang mengintip gadis mandi, (disebut dengan *bengkarung jengal jengul*), akibat perbuatan ini si bujang dapat dikenakan sanksi denda 4 ringgit⁸⁵

Ketujuh, jika bujang berkeliling rumah gadis, dengan menabuh bunyi-bunyian, dan si gadis tidak senang, lalu mengadu kepada yang berwajib, maka si bujang dapat dikenakan hukuman denda 4 ringgit. Hal ini dinamakan *kambing melilit kandang*.⁸⁶

Kedelapan, Jika bujang gadis berjalan-jalan, kemudian bujang merebut kembang yang ada di kepala atau sanggul si gadis, maka si bujang dapat dikenakan denda 2 ringgit. Perbuatan ini dinamakan *elang menarap buih*.⁸⁷

Kesembilan, jika bujang pegang kaki gadis di bawah lutut, dan si gadis mengadu kepada yang berwajib, maka

perempuan itu mengadu dirapat dan 6 ringgit pulang pada itu perempuan tekap malu namanya dan 6 ringgit pulang rapat".

⁸⁴Pasal 22: "Jika bujang nangkap gadis atau rebut klainnya atau kembannya tidak dengan suka gadis atau ahlinya gadis nangkap rimau namanya maka bujang kena denda 12 ringgit bayar lagi pada gadis 8 ringgit, denda 12 ringgit dibayar pada rapat yang memutuskan perkaranya"

⁸⁵Pasal 30: "siapa yang melingkas orang perempuan mandi serta yang laki-laki bersembunyi bengkarung jengak-jengul namanya ia kena denda 4 ringgit"

⁸⁶Pasal 31: "jika ada bujang nabuh bunyi-bunyian keliling rumah yang ditunggu gadis maka tua rumah tiada suka kambing melilit kandang namanya, bujang kena denda 4 ringgit"

⁸⁷Pasal 32: "jika bujang gadis berjalan, maka bujang rebut kembang dari kepala gadis lang menarap buaya namanya, bujang itu kena denda 2 ringgit"

bujang dikenakan denda 6 ringgit, dengan perincian: 3 ringgit untuk rapat dan 3 ringgit lagi diberikan kepada si gadis sebagai *tekap malu*.

Jika dilihat substansi pasal-pasal di atas, adat Simbur Cahaya ingin memberikan perlindungan terhadap kehormatan kaum perempuan, untuk menjaga agar pergaulan antara bujang dan gadis senantiasa berlaku sopan dan seorang laki-laki dilarang keras melecehkan kaum perempuan. Dalam konteks ini, perlindungan terhadap kaum perempuan yang diperlihatkan oleh adat Simbur Cahaya sangat responsif gender. Perhatian yang sungguh-sungguh diperlihatkan dalam setiap pasal-pasalnya patut dipertanyakan, karena undang-undang ini dibuat pada masa kesultanan, yang walaupun diperintah oleh sultan yang Muslim, masa itu, dominasi fikih yang datang dari Arab masih sangat kuat. Dan menjadikan perkembangan budaya Islam cenderung paternalistik. Boleh jadi, karena yang menyusun adalah istri Raja (Sida ing Kenayan), Ratu Sinuhun. Sebagai seorang perempuan tentu saja ia mempunyai keinginan untuk mengangkat harkat kaum perempuan, sehingga oleh banyak pihak, keberpihakannya tentu saja cukup beralasan, karena saat itu merupakan masa yang tepat untuk melakukan hal seperti itu. Dari aspek lain, yang juga tidak lazim dilakukan oleh seorang permaisuri raja adalah kewenangan untuk membuat berbagai peraturan, termasuk menyusun Undang-Undang Simbur Cahaya yang kala itu dikenal dengan nama piagam Ratu Sinuhun. Alasannya, boleh jadi karena Ratu Sinuhun, di samping sebagai permaisuri raja, ia adalah saudara sepupu Sida ing Kenayan, sehingga bukan suatu persoalan kalau ia ikut andil dalam pembuatan berbagai aturan, apalagi ia memiliki kapasitas—kepintaran—untuk itu, dan sudah tentu aturan yang dibuatnya tidak akan merugikan kesultanan.

Selain aturan sopan santun di atas, dalam Undang-Undang Simbur Cahaya juga disebutkan aturan umum yang berlaku kepada siapa saja. Misalnya, *pertama*, jika

laki-laki yang sudah akil balig (cukup umur), turun di *batang* (tempat orang mandi di sungai yang terbuat dari batang kayu atau bambu yang dirakit), hal mana *bantang* tersebut dipergunakan khusus untuk kaum perempuan mandi, sedang diketahuinya pada saat yang bersamaan waktu ada perempuan di *batang* tersebut, maka laki-laki itu dapat dikenakan denda 4 ringgit, kalau perempuan itu atau keluarganya menuntut laki-laki tersebut.⁸⁸

Kedua, kalau berlaku *sumbang* (*incest*). Baik itu *sumbang besar*, yaitu terjadi perzinahan seperti: seorang bapak bersetubuh dengan anak kandungnya sendiri, atau seorang laki-laki bersetubuh dengan ibu kandungnya sendiri, atau laki-laki bersetubuh dengan saudara kandungnya sendiri. Maupun perbuatan *sumbang kecil* yaitu apabila seorang bapak bersetubuh dengan menantunya sendiri, atau seorang ibu bersetubuh dengan menantunya yang laki-laki, atau seseorang bersetubuh dengan iparnya, maka perbuatan *sumbang besar* dan *sumbang kecil* tidak boleh diputuskan sanksi hukumnya hanya oleh *pasirah*, melainkan perkara itu hendaklah di bawa kepada rapat besar, dan jika masing-masing perbuatan terbukti akan dikenakan *hukum raja* (pengadilan negeri).⁸⁹

Apabila dipastikan telah berbuat *sumbang besar*, maka hukumannya menurut adat adalah membasuh *dusun*, karena *dusun* sudah dianggap kotor dan tercemar oleh perbuatan mereka. Sanksinya adalah mereka yang berbuat haruslah menyediakan seekor kerbau, beras, kelapa dan lain-lain, guna keperluan sedekah membasuh

⁸⁸Pasal 29: "siapa yang melikus orang perempuan mandi serta yang laki-laki bersmnbunyi "bengkarung jengak-jengul" namanya ia kena denda 4 ringgit"

⁸⁹Pasal 27: "Jika *sumbang* di dalam *dusun* tiada boleh itu perkara diputuskan oleh *pasirah*, melainkan perkara itu hendaklah dibawak kepada rapat besar kena hukuman raja". *Sumbang besar* mesti dihukum lagi buat membasuh *dusun* seekor kerbau, dan *sumbang kecil* seekor kambing, yaitu dengan beras kelapa dan lain keperluan sedekah cukup.

dusun. Dan jika *sumbang kecil* harus dikenakan sedekah membasuh *dusun* juga, hanya saja dengan mengorbankan beberapa ekor kambing ditambah lain-lain bahan untuk sedekah membasuh *dusun*.⁹⁰

⁹⁰Adat seperti ini sampai sekarang masih jalankan oleh masyarakat seperti diberitakan Harian Umum Sumatera Ekspres tentang adat *membasuh dusun* setelah kejadian yang menimpa Drs. Fir H dan Ros melakukan tinggal serumah setelah degerebek warga, maka pada Minggu jam 16.00WIB warga kelurahan Majapahit RT 1 kota Lubuk Linggau, Kabupaten Musi Rawas berkumpul untuk melakukan rapat untuk mengadakan adat cuci kampung. Koran ini menjelaskan bahwa adat ini sudah berlangsung cukup lama sejak masa kesultanan Palembang, dan dikenal dengan adat Simbur Cahaya. Pada acara itu ada dua ekor kambing sebagai denda dari pasangan bukan suami istri itu yang disembelih warga dan uang untuk sedekah sebesar 750.000. Daging kambing yang sudah dipotong-potong dibagi tiga. Untuk masak opor, rendang dan sebagainya lagi digulai. Proses masaknya sendiri selesai menjelang magrib, sementara uang dibelikan ke beras dan keperluan cuci kampung lainnya. Kita tidak tahu maksud yang terkandung itu. Dilakukan sudah turun-temurun sejak zaman nenek moyang. Ya harus kambing. Ujar Harun. Sebelum menyantap hidangan yang dimasak, warga bersama tokoh dan pemuka agama di RT setempat membaca surat Yasin, do'a dan shalawat kepada Nabi Muhammad. Dalam do'a yang dipanjatkan mereka meminta agar kampung RT 1 dijauhkan dari iblis serta setan yang menjadi musuh umat manusia. Kita sebutnya *ratib zaman*, diawali dengan membaca ayat kursi. Setelah membaca doa seluruh warga yang hadir bisa menyantap masakan yang sudah dihidangkan. Kemudian dilanjutkan dengan ritual berikutnya, dengan dikomandoi oleh ketua RT 1 Mulyadi bersama tokoh adat, tokoh agama, serta perangkat pemerintahan di RT 1, keliling kampung mereka membawa tepung tawar yang terbuat dari tepung beras, jeruk, darah kambing, daun sodingin, daun se ati-ati yang dijadikan dalam satu tempat. Bahan-bahan itu wajib ada, jelas harun. Cuci kampung diawali dari tempat Drs Fir dengan cara memercikkan ramuan yang telah mereka buat, kemudian warga arak-arakan keliling kampung sampai pada sudut-sudut kampung dan mengelilinginya. Kalau dulu, Drs Fir dan Ros harus ikut dalam ritual tapisekarang tidak lagi. Kita sadar sebagai manusia dan orang timur, alangkah malunya dia. Cuci kampung sendiri sudah dimulai sejak Kesultanan Palembang dikenal dengan adat simbur cahaya. Aturan dimaksud apabila ada seorang gadis yang melahirkan tanpa jelas orang tua sijabang bayi, kalau dulu harus mengeluarkan DAM seekor

Dengan diadakannya hukum adat berupa denda atau dengan diadakan adat membasuh *dusun* yang biayanya cukup berat, maka mau tidak mau orang harus berfikir beberapa kali untuk berbuat *sumbang* tersebut. Selain mendapatkan malu yang sangat besar di tengah-tengah masyarakat, karena masyarakat mengetahui perbuatan mereka. Tentu ini merupakan sanksi materil dan moril yang sangat besar buat mereka. Hukuman untuk mereka yang berbuat merupakan *i'tibar* (pelajaran) kepada orang lain supaya tidak melakukan perbuatan yang sama.

a. Adat Menjelang Perkawinan

1. Begubalan/Sebambangan

Sebagai hasil dan kelanjutan dari proses *begurauan*, *bekule*, dan *besindo*, kadang-kadang antara bujang dan gadis sepakat untuk mengadakan *bergubalan*. *Bergubalan* dalam adat Simbur Cahaya prosesnya adalah si gadis belarian ke rumah *krio* atau keumah *punggawa*, atau juga bisa kerumah *penghulu*, atau kerumah *tua talang*. Si gadis menyatakan keinginannya bahwa ia ingin kawin dengan bujang yang menjadi pujaan hatinya.

Mencermati kondisi ini, oleh pejabat yang di datangi dibuatlah berita acara, dan kemudian diberitahukan kepada kedua belah pihak, orang tua si bujang dan orang tua si gadis. Ketika si gadis turun *bergubalan*, biasanya ada orang suruhan dari pihak bujang lewat di depan rumah si gadis, sambil lalu orang tersebut melemparkan pisau atau keris ke tangga atau ke muka pintu rumah si gadis, sebagai tanda atau pemberitahuan, bahwa anak gadis di rumah itu turun *bergubalan*.⁹¹

sapi ituun harus ditambah dengan uang 7 ringgit. Kalau dulu kampung yang belum diuci sering dimasuki harimau. Sejak sepuluh tahun terakhir, sudah 4 kali dilakukan cuci kampung. Lihat Harian Umum Sumatera Ekspres, Selasa, 3 Februari 2009, h. 1 dan 4.

⁹¹Yusman Haris, *Bumi Serasan Sekate*, h. 407

Kadang-kadang si gadis yang turun *bergubalan* tersebut, dia tidak mau diajak pulang ke rumahnya sebelum dikawinkan. Keinginan gadis yang seperti ini biasanya dilatari karena orang tua si gadis tidak setuju, padahal bujang dan gadis sudah saling mencintai dan sepakat untuk kawin. Bisa juga karena pihak bujang tidak memiliki kemampuan, karena orang tuanya bukan orang yang memiliki kekayaan. Sementara kalau akan melalui perkawinan biasa, terutama karena adat jujur yang sangat tinggi, perbuatan seperti ini merupakan jalan keluarnya.⁹²

Oleh karena itu, supaya tertib, dalam Simbur Cahaya terdapat aturan yang mengatur inisiatif seperti ini. Akan tetapi tidak semudah itu untuk dilakukan ada hal-hal yang harus dipatuhi untuk dilaksanakan, antara lain: *pertama*, jika bujang gadis *bergubalan* atau bujang membawa lari si gadis, tetapi gadis tidak bunting, maka si bujang kena bayaran yang disebut dengan uang *pelayan* sebesar 6 ringgit dan bujang gadis itu hendaklah dikawinkan sebagaimana *adat terang*, dia tidak lagi membayar *upah batin*. Dari uang *pelayan* yang 6 ringgit itu, diberikan kepada: *Pesirah* 1 ringgit sebagai *amit penutup surat*, untuk *krio* 3 ringgit, untuk *punggawa-punggawa* 2 ringgit. Dan jika bujang gadis itu berlainan *marga* atau berlainan *dusun*, maka denda berupa uang *pelayan* tersebut dibagi dua antara *marga* asal bujang dan *marga* asal gadis. Kalau perkawinan terjadi atas kesepakatan ahli gadis dan ahli bujang, maka gadis di antarkan ahli-ahlinya ke rumah bujang, dan tidak membayar *upah tuah* atau hanya *upah batin saja*.⁹³

⁹²Yusman Haris, *Bumi Serasan Sekate*, h. 407

⁹³Pasal 6: "Apabila bujang gadis *bergubalan* (melarikan anak gadis orang) tidak hamil, maka si bujang dikenakan denda, yakni harus membayar *pelayan* 6 ringgit dan bujang gadis itu harus dikawinkan dengan menggunakan *adat terang* dan tidak membayar lagi *upah batin* (*upah tuah*), dari uang 6 ringgit itu akan diberikan kepada:

1. Satu ringgit diberikan kepada *Pasirah* (atas telah diberikannya surat persetujuan)

Jika bujang gadis *bergubalan*, ternyata si gadis sudah bunting, maka si bujang kena denda 12 ringgit dan bujang gadis itu hendaknya pada saat itu juga dikawinkan sebagaimana *adat terang*, akan tetapi si bujang tiada lagi membayar *upah batin*. Dari denda yang 12 ringgit itu, diberikan kepada: jika *bergubalan* di *dusun pasirah*, maka untuk *pasirah* 10 ringgit, 2 ringgit lagi untuk *punggawa-punggawa*. Akan tetapi jika *bergubalan* itu terjadi di *dusun pengandang*, maka pembagiannya, 6 ringgit untuk *pasirah*, 4 ringgit untuk *krio*, dan 2 ringgit untuk *punggawa-punggawa*. Jika bujang gadis berlainan *marga* atau berlainan *dusun*, maka denda dibagi dua antara *marga* asal bujang dan *marga* asal gadis.⁹⁴

Dalam pasal 25 dicantumkan ketentuan bahwa "jika seorang laki-laki *bambang* (membawa lari) perempuan yang telah bercerai, belum habis masa *iddahnya*, *iddahnya* selama 3 bulan 18 hari, jika cerai mati 4

2.Tiga ringgit diberikan kepada Kepala *Dusun*

3.Dua ringgit diberikan kepada Punggawa Punggawa".

Pasal 7: "Apabila janda *bergubalan* tidak hamil, maka bujang membayar denda 3 ringgit. 3 ringgit ini diberikan kepada:

1.½ ringgit diberikan kepada *Pasirah*

2.1½ ringgit diberikan kepada Kepala *Dusun*

3.1 ringgit diberikan kepada Punggawa Punggawanya".

Pasal ini disertai keterangan: "Kalau perkawinan itu tidak diatur oleh ahli laki-laki dan ahli janda, melainkan hanya permufakatan keduanya saja, maka ia tetap dibebani denda sebesar 3 ringgit (uang palayan). Tetapi, kalau perkawinan itu diatur oleh ahli kedua belah pihak dengan memakai Adat terang, maka laki-laki itu hanya membayar uang pesaitan saja sebesar 1 ringgit (lihat pasal 2 bab ini)".

⁹⁴Pasal 8: "Jika bujang gadis *bergubalan*, lantas bunting, maka bujang kena denda 12 ringgit, dan bujang gadis itu hendaklah masa itu juga dikawinkan sebagaimana adat terang, akan tetapi tiada lagi membayar *upah batin*". "Denda akan diberikan kepada *Pasirah* sebesar 10 ringgit apabila berada *didusun Pasirah*, 2 ringgit diberikan kepada Punggawa Punggawa. Dan jika berada *didusun pengandang* (yaitu *Dusun* yang bukan ditempati oleh *Pasirah*) yang diberikan kepada *Pasirah* hanya sebesar 6 ringgit, 4 ringgit diberikan kepada Kepala *Dusun* dan 2 ringgit kepada Punggawa Punggawa".

bulan 10 hari lamanya, kena denda 6 ringgit." *Bambang* adalah sama dengan *bergubalan*, yaitu laki-laki membawa lari perempuan ke rumah keluarga laki-laki atau ke rumah Kepala *Dusun*. Pasal ini secara tegas memakai istilah fikih yaitu *iddah* yang dijadikan perhitungan dalam mengukur kesalahan seseorang. Dalam ketentuan ini untuk *iddah* cerai dipakai tafsiran 3 bulan 18 hari.⁹⁵

Iddah merupakan satu-satunya istilah fikih yang digunakan dalam Undang-Undang Simbur Cahaya yang berkaitan dengan aturan sopan santun dan kawin. Pasal ini mengisyaratkan adanya keinginan penyusunnya untuk lebih mementingkan – dalam pasal-pasalnya – menggunakan istilah-istilah adat yang lebih fungsional, dan sudah lama dilakukan oleh masyarakat. Penggunaan istilah fikih seperti kata *iddah* bisa jadi karena sulitnya menemukan padanan kata ketika akan ditulis dalam

⁹⁵Tafsiran ini tampaknya agak aneh. Dalam fikih dibedakan *iddah* karena ditinggal mati dan karena hal lain. Untuk *iddah* ditinggal mati apabila ia hamil *iddahnya* sampai melahirkan dan bila tidak hamil *iddahnya* 4 bulan 10 hari. Sedangkan perempuan yang tidak karena ditinggal mati, bila hamil *iddahnya* sampai melahirkan dan bila tidak hamil *iddahnya* tiga kali suci dan apabila perempuan itu masih kecil (belum haid) atau tidak haid lagi maka *iddahnya* 3 bulan. Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h.119: lihat detil bunyi Pasal 25: "jika laki-laki *bergubalan* atau larikan orang punya bini ia kena setengah bangun yaitu 40 ringgit kepada lakinya perempuannitu dan lagi ia kena 24 ringgit pada rapat. jika laki-laki bambang perempuan bercerai belum habis *iddahnya* tiga bulan delapan belas hari lamanya, atau rangda yang lakinya belum mati lebih dari empat bulan sepuluh hari lamanya, ia kena 12 ringgit denda, 6 ringgit pulang pada laki perempuan itu atau ahlinya randa". Dalam keterangan: dalam pasal ini tersusun 2 kesalahan: a) kalau *bergubalan*-larikan orang punya bini dihukum: 1e. Kena setengah bangun 40 ringgit pada suami perempuan itu. 2e kena denda 24 ringgit buat rapat, b) kalau *bergubalan*-larikan janda yang belum habis masa *iddahnya*, baik karena lakinya mati atau cerai hidup-menurut *iddahnya* masing-masing kena denda 12 ringgit, 6 ringgit untuk rapat, 6 ringgit untuk bekas suaminya janda itu, atau untuk ahlinya janda itu".

redaksi undang-undang, sehingga bisa merepresentasikan maksud perbuatan.

2. *Berasan*

Berasan atau melamar merupakan jalan yang dapat ditempuh sebelum perkawinan dilangsungkan. Dalam adat Simbur Cahaya peroses ini muncul dari dua inisiatif perkawinan: *rasan tua* dan *rasan anak dituakan*. *Rasan anak dituakan* terjadi apabila inisiatif ini didahului oleh bujang dan gadis, apabila mereka sudah merasa pantas untuk melangsungkan perkawinan, karena mereka sudah lama melakukan proses awal yang disebut dengan *begurauan*, *bekule*, *besindo* atau berpacaran, lalu si bujang meminta kepada orang tuanya supaya bertandang ke rumah si gadis untuk melamar gadis tersebut. Lebih dahulu orang tua si bujang menyuruh seorang utusan untuk menyelidiki, mungkin bisa bertandang kerumah orang tua si gadis. Utusan itu membawa pesan dari orang tua si bujang bahwa mereka akan datang melamar anak gadisnya. Apabila terdapat "lampu hijau" (tanda persetujuan) dari orang tua si gadis, lalu mulailah orang tua si bujang datang bertandang kerumah orang tua gadis⁹⁶.

Biasanya tandang pertama tidak terlalu banyak anggota keluarga yang dundang, cukup hanya kedua orang tua bujang saja yang datang. Dan biasanya juga orang tua membawa barang bawaan secukupnya seperti gula, kopi dan lainya, sambil menyampaikan maksud kedatangannya.

Kemudian *rasa tua*, jika *rasan anak dituakan* merupakan inisiatif dari bujang dan gadis, maka *rasan tua* sebaliknya, inisiatif datang dari kedua orang tua kedua belah pihak, bujang dan gadis. Bisa jadi karena latar belakang kedua orang tua mereka bersahabat akrab, atau masih ada hubungan famili, karena mereka sudah da pilihan masing-masing, tetapi si anak sangat patuh

⁹⁶Yusman Haris, *Bumi Serasa Sekate*, h. 416

kepada orang tuanya, akhirnya mereka setuju juga atau tidak jarang, karena terpaksa mereka menyetujuinya⁹⁷.

3. Bertunang

Setelah lamaran diterima, bujang gadis itu ditunangkan terlebih dahulu, tujuannya adalah untuk memantapkan persetujuan yang telah dicapai, yaitu perkawinan antara keduanya tidak lama lagi akan dilakukan. Dalam adat Simbur Cahaya diatur sedemikian rupa supaya pertunangan berjalan dengan baik. Jika bujang gadis akan bertunangan, hendaklah orang tua si gadis mengantar *juadah* (semacam dodol) kepada *krio* dan *punggawa*, maka kalau prosesi ini sudah dilakukan, dianggap resmiah pertunangan mereka. Adat seperti ini merupakan bagian dari *adat terang*. Dalam *adat terang* pun dilakukan penertiban. Jika sudah resmi di *tunang* seperti ini, maka kedua belah pihak harus menjaga pertunangan ini, tidak boleh lagi orang tua si gadis menerima tunangan orang lain lagi.⁹⁸

Adat Simbur Cahaya mengatur, jika bujang gadis bertunangan dengan *adat terang*, tetapi gadis menerima lamaran dari bujang yang lain atau ahli gadis mungkir janji, atau tidak suka lagi kepada bujang yang melamarnya tadi, dengan tidak ada alasan yang patut, maka si gadis kena denda 3 ringgit, perbuatan seperti ini disebut dengan *uang penyingsing*, uang denda itu diberikan kepada bujang.

Kalau perkara memutuskan tunangan itu dibawa ke rapat *marga*, maka si gadis dapat dituntut sebagai berikut: uang penyingsing sebesar 8 ringgit untuk tunangan yang ditinggalkan, pihak gadis harus mengganti semua kerugian bujang yang telah dikeluarkan sehubungan dengan pertunangan tersebut, dan membayar denda maksimal 12 ringgit. Akan tetapi jika

⁹⁷Yusman Haris, *Bumi Serasa Sekate*, h. 417

⁹⁸Pasal 12: "jika bujang gadis akan ditunangkan, hendak bapak bujang antar juada kepada kepala *dusun* dan penggawanya, sudah itu maka terang namanya"

pertunangan itu diputuskan oleh si bujang atau si bujang mungkir janji, maka si bujang tidak boleh menuntut apapun dari gadis.⁹⁹

Jika pertunangan antara bujang dan gadis waktunya masih lama, tetapi si bujang ingin perkawinan itu disegerakan, lantas si bujang *nagkap batin*,¹⁰⁰ maka bujang dan gadis itu hendaklah dikawinkan, tetapi ia dikenakan denda pelayan sebesar 6 ringgit. Jika pihak gadis sudah menerima lamaran seorang bujang atau sudah memegang rasan, kemudian ternyata orang tua si gadis menerima pula lamaran bujang lain atau memegang rasan orang lain untuk menjadi menantunya, maka hal itu disebut dengan ayam satu bertembung dua. Dalam kasus ini orang tua gadis didenda 6 ringgit.¹⁰¹

⁹⁹Pasal 13: "Jika bujang gadis bertunang dengan terang maka maka gadis itu dibambang bujang yang lain atau ahli gadis mungkir tiada muka lagi bujang yang bertunang tiada dengan sebabnya yang patut itu pada gadis kena 3 ringgit penyingsing namanya pada bujang, lagi kerugiannya ditimbang atas kepatutan rapat *marga* yang berkuasa denda pula padanya, setinggi-tingginya 12 ringgit" Keterangan: Artinya rapat *marga* ada hak akan menghukum gadis atau ahlinya dengan 3 hukuman bersama-sama penyingsingan 8 ringgit untuk tunang ditinggalkan, ganti semua kerugian bujang yang diterbitkan pertunangan itu denda 12 ringgit (setinggi-tingginya).

¹⁰⁰*Nangkap batin* adalah bujang gadis menyatakan kepada *pasirah* atau *krio* bahwa mereka mintak dikawinkan, si bujang menyerahkan kris kepada *krio*, dan ia menerangkan bahwa ia minta dikawinkan dengan gadis tunangannya, walaupun si gadis tidak ikut menyerahkan keris atau tidak ikut menghadap *krio*, tetapi antara bujang dan gadis sebelumnya sudah ada kesepakatan.

¹⁰¹Pasal 15: "jika bujang gadis bertunangan maka rasa bujang tertambat dikawinkan lantas *nagkap batin* hendaklah itu bujang dikawinkan dengan tunangannya serta ia ke pelajan 6 ringgit"; Pasal 16: " Jika bujang menangkap batin artinya ia menyerahkan kerisnya pada peroatin minta kawin satu gadis maka itu bujang ada gadei dari itu gadis hendaklah itu bujang dan gadis dikawinkan dan bujang bayar pelajan 6 ringgit; Pasal 17: "Jika bujang *nagkap batin* dan tiada ada gadei dari gadis tiada mengaku gadeinya serta bujang tiada ada saksinya melarikan, bujang itu tiada dikawinkan dan ia kena denda 6 ringgit lagi bayar pada itu gadis 4 ringgit. Dari denda 6 ringgit dibagi bagaimana pelajan juga".

4. *Uang Jujur dan Maskawin*

Adakalanya orang tua perempuan meminta *uang jujur* yang sangat besar sehingga pihak si bujang tidak sanggup memenuhinya, dan perkawinan tidak jadi dilaksanakan. Oleh karena itu, untuk menghindarkan hal-hal tersebut, maka dalam hukum adat Simbur Cahaya memuat aturan seperti ini.¹⁰²

Aturan ini dibuat supaya orang tua si gadis tidak terkesan seolah-olah menjual anak gadisnya atau untuk memberikan kesempatan kepada pihak bujang yang tidak memiliki kemampuan. Akan tetapi untuk acara-acara selanjutnya disebutkan pula dalam Simbur Cahaya: dan dari belanja dapur, yaitu belanja kawin, bujang yang bayar. Jika bujang yang kawin itu kaya, boleh dia mengadakan pesta besar, dan jika bujang yang kawin itu tidak mampu, mak sedekah kecil saja. Jangan sampai disebabkan biaya perayaan yang besar, menjadi bujang berutang kepada mertua atau ahli istrinya.¹⁰³ Ketika merapatkan janji, terkadang pihak perempuan mengemukakan pula seperti yang disebutkan dalam adat, beberapa permintaan lain, tetapi sipatnya tidak memaksa.¹⁰⁴

¹⁰²Pasal 3: "Apabila laki-laki akan kawin, ia bayar pada isterinya 2 ringgit dan satu suku mas, pemberian ini tidak boleh lebih dan tidak boleh orang tua atau ahli gadis/janda mintak uang jujur atau lainnya. Apabila aturan ini dilanggar, maka orang tersebut kena Hukuman Raja sebesar 12 ringgit yang diserahkan pada rapat. Pasal ini disertai dengan keterangan, bahwa aturan pada pasal ini untuk menghindari jangan sampai terjadi permintaan dari pihak perempuan yang berlebihan, sehingga menimbulkan arti lain dari tujuan perkawinan dan untuk mempermudah bagi orang yang kurang mampu".

¹⁰³Pasal 4: "Tentang belanja dapur atau belanja kawin yang diberikan oleh pihak bujang kepada pihak gadis. Apabila bujang yang akan kawin dari keluarga yang mampu/kaya ia dianjurkan untuk bersedekah besar, apabila bujang yang kurang mampu, maka dianjurkan cukup dengan seadanya jangan sampai terjadi berhutang kepada orang lain untuk persedekahan itu"

¹⁰⁴Pasal 5: "Apabila bujang akan kawin maka ia boleh mengikuti Adat yang pernah berlaku, seperti berikut ini:

5. *Adat Terang*

Adat Simbur Cahaya mengatur mekanisme administratif perkawinan yang cukup pada masanya. Pencatatan perkawinan merupakan peristiwa bersejarah bagi kedua pasangan. Oleh karena itu adat mengharuskan setiap pasangan yang akan melangsungkan perkawinan untuk memenuhi syarat-syarat administratif, salah satunya adalah mepncatatan perkawinan yang dalam sitilah adat Simbur Cahaya disebut dengan *adat terang* atau *kawin terang*.¹⁰⁵

-
1. Upah beranak sebesar 4 ringgit
 2. Mas bunga kuku sebesar 1 ringgit atau cincin mas seharga 1 ringgit
 3. Pengamitan (waktu gadis turun dari rumahnya) sebesar 1 ringgit, dari tiga ketentuan ini apabila dipenuhi oleh bujang, maka orang tua gadis dengan pemberian ini ia harus membalas dengan tikar, bantal, dan selimut
 4. Pesujutan, ketika bujang akan membawa isterinya, ia sujud pada mertuanya dengan memberi satu ringgit ($\frac{1}{2}$ ringgit untuh bapak, $\frac{1}{2}$ ringgit untuk Ibu).
 5. Taming buka lawang, yaitu bujang membayar sebesar satu ringgit pada Ibu gadis
 6. Pelangkahan, sebesar 2 ringgit, apabila gadis yang kawin, kakaknya belum kawin, maka bujang membayar padanya pelangkahan sebesar 2 ringgit. Tetapi apabila yang kawin janda, tidak membayar pelangkahan, tetapi hanya membayar pengamitan saja sebesar satu ringgit."

¹⁰⁵Pasal 1: "Apabila bujang dan gadis akan melakukan perkawinan diharuskan orang tua gadis dan orang tua bujang memberi tahu kepada *Pasirah* atau Kepala *Dusun*. Keadaan ini dinamakan "Adat Terang". Pada keadaan ini si bujang membayar uang Adat atau upah tuah, atau upah batin sebesar 3 ringgit. Uang 3 ringgit ini diberikan kepada:

- | | |
|--|----------------|
| 1. | $\frac{1}{2}$ |
| ringgit diberikan kepada <i>Pasirah</i> | |
| 2. | $1\frac{1}{2}$ |
| ringgit diberikan kepada Kepala Dusun | |
| 3. | 1 |
| ringgit diberikan kepada Penggawa yang ada ditempat kediamannya" | |

Pasal ini disertai keterangan, bahwa apabila perkawinan ini terjadi yang diatur oleh kedua orang tua bujang dan gadis, maka

6. Penganten Turun

Selesai acara akad nikah dan adat-adat yang lain, lalu penganten perempuan akan di bawa ke rumah penganten laki-laki. Hal ini disebut dengan *penganten turun*. Menurut adat, ketika laki-laki akan memboyong atau membawa isterinya itu laki-laki harus membayar uang *persujutan* sebesar 1 ringgit, dengan perincian sebagai berikut $\frac{1}{2}$ ringgit untuk bapak penganten perempuan, $\frac{1}{2}$ ringgit lagi untuk ibu penganten perempuan. Di samping itu, ada pula penganten laki-laki membayar uang *pengamitan*, yaitu uang menurunkan penganten tersebut.¹⁰⁶

Sebelum penganten perempuan diturunkan, dibacakan do'a-do'a lalu mereka sujud-sujutan. Penganten laki-laki turun terlebih dahulu, dan dia menunggu untuk menyambut penganten perempuan turun. Penganten perempuan yang turun di dampingi dua orang perempuan *kebai* di kiri dan di kanan. Dan penganten laki-laki menyambut, di dampingi pula oleh dua orang

orang tua bujang hanya membayar upah tuah saja, tetapi tidak membayar uang pelayan sebesar 6 ringgit

¹⁰⁶Pasal 5: "Dan bujang yang kawin jika suka boleh bayar adat lama, bagaimana tersebut di bawah ini:

- 1."upah beranak" 4 ringgit
- 2.mas bunga kuku 1 ringgit, atau cincin mas harga 1 ringgit
- 3.pengamitan (waktu gadis turun dari rumah) 1 ringgit

ini tiga pasal bujang bayar pada gadis punya orang tua perempuan, maka orang tua membalas dengan tikar bantal dan selimut:

- 1."persujutan" waktu bujang hendak bawak istrinya ia sujud pada mertuanya, 1 ringgit yaitu setengah ringgit pada bapa dan setengah ringgit pada mak istrinya

- 2."taming buka lawang" 1 ringgit bujang bayar pada mak gadis

- 3."pelangkahan" 2 ringgit

Jika gadis yang kawin ada kakaknya yang belum berlaki hendak bujang membayar padanya adat "pelangkahan" 2 ringgit dan jika rangda kawin tiada pakai pembayaran yang tersebut di atas ini melainkan boleh bayar adat pengamitan 1 ringgit

perempuan *kebai* dikiri dan di kanan, dua orang kebai tersebut bertukaran *kemban*.¹⁰⁷

Sesudah itu, kedua penganten dibawa ke rumah penganten laki-laki, diringi oleh orang banyak, dengan sorak sorai sepanjang jalan. Kadang-kadang dengan bersamaan di bawa penganten perempuan, dibawa pula barang-barang bawaan penganten perempuan seperti: lemari, meja, kursi, tikar, batal, tempat tidur dan alat-alat rumah tangga lainnya.¹⁰⁸

Melihat pasal-pasal yang sangat rinci itu dapat dilihat betapa ketatnya disiplin bujang gadis dan kawin yang diterapkan dalam kehidupan masyarakat adat Simbur Cahaya, sebagaimana yang terjadi pada sistem peradatan yang lain di Nusantara. Simbur Cahaya menempatkan rasa malu sebagai kekuatan sentral yang mengontrol relasi sosial komunitasnya.

Hampir seluruh kasus pelanggaran sopan-santun, selalu disertai dengan identifikasi bahwa peristiwa tersebut terkait dengan rasa malu. Hal ini dipertegas dengan status ontologi penerapan sanksi atau denda. Sanksi atau denda, sebagaimana dinyatakan oleh pasal-pasal Simbur Cahaya, dijatuhkan sebagai *tekap malu* bagi si korban.

Rasa malu atau istilah Simbur Cahaya dengan *tekap malu* menunjukkan landasan filosofis yang menjadi substansi penyusunan dan keberlakuan Undang-Undang Simbur Cahaya. Oleh karena itu, bagi para pelanggar terhadap aturan adat kemudian dikucilkan dan pada akhirnya akan dihantui oleh rasa malu yang berkepanjangan. Perasaan malu mengandung syakwasangka yang rumit, takut, dan harga diri yang menjadi sangat rendah, serta ketidakpastian sosial. Masyarakat Jawa menyebutnya dengan istilah *isin*, sementara Bugis menggunakan istilah *siri* bagi situasi semacam ini. Rasa malu ini, memiliki peranan besar

¹⁰⁷Lihat Yusman Haris, *Bumi Serasan Sekate*, h. 443

¹⁰⁸Lihat Yusman Haris, *Bumi Serasan Sekate*, h.443

mendukung terselenggaranya adat istiadat Simbur Cahaya.

b. Susunan Masyarakat Adat Simbur Cahaya

Untuk melihat susunan masyarakat adat Simbur Cahaya pada masa Kesultanan Palembang perlu dibagi menjadi dua bagian, *pertama*, masyarakat yang ada di Kota Palembang dan daerah sekitar, yang dahulunya pengaruh dan kekuasaan sultan sangat besar. *Kedua*, daerah pedalaman, dimana seorang *pasirah* atau depati merupakan raja-raja kecil yang berkuasa penuh di dalam *marganya*.¹⁰⁹

1. Masyarakat di Kota Palembang dan Daerah Sekitar

Susunan masyarakat di Palembang dan daerah sekitarnya jika dilihat dari sudut ketatanegaraan, penduduknya dapat di bagi menjadi dua golongan besar, yang masing-masing mempunyai bagian-bagiannya. Paling atas adalah raja atau sultan, kemudian penduduk Palembang dapat dibagi menjadi dua golongan besar, *priyai* dan golongan rakyat.¹¹⁰

Golongan priyai, berarti keturunan raja-raja atau kaum ningrat, kedudukan ini dapat diperoleh karena kelahiran atau atas perkenan dari raja. *Priyai* dibagi lagi menjadi tiga golongan, yaitu golongan pangeran, raden dan masagus. Golongan pangeran, berarti yang memerintah, dalam hal ini putra raja atau sultan. Gelar ini harus selalu diberikan oleh raja dan tidak seorangpun mendapatkannya bagi yang tidak mempunyai jabatan. Tetapi kemudian gelar ini diberikan semuanya, seperti pemberian gelar tersebut oleh sultan kepada *pasirah-pasirah* yang telah berjasa. Golongan raden adalah putra yang lahir dari perkawinan antara putra pangeran dan putri pangeran. Golongan masagus adalah putera yang

¹⁰⁹Lihat Darwis Saramat, *Bunga Rampai Adat Istiadat*, (Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta, 1977), Jilid 3, h. 81

¹¹⁰Van Sovenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, (Jakarta: Bhatara, 1971), h. 25)

lahir dari perkawinan antara seorang putera pangeran atau patera raden dengan wanita golongan rakyat.

Peraturan tersebut berlaku pada waktu Susuhunan Abdurrahman atau Sultan Cindo Belang menduduki tahta kesultanan Palembang.¹¹¹ Tetapi pada waktu sultan Limabang memerintah peraturan ini sedikit berbeda, yaitu putra yang lahir dari perkawinan seorang putera pangeran atau raden dengan seorang wanita golongan rakyat, harus disebut raden.¹¹²

Istri-istri golongan priyai mempunyai gelar tersendiri. Isteri sultan yang sebenarnya bergelar ratu, istri dan anak-anak perempuan seorang pangeran dan ratu bergelar raden ayu dan isteri dan anak-anak perempuan seorang masagus bergelar masayu.¹¹³

Golongan rakyat, terbagi atas tiga golongan, masing-masing golongan kyai-mas atau kimas, golongan kyai agus atau kiagus, dan golongan rakyat jelata. Golongan kyai-mas, adalah anak laki-laki dari perkawinan seorang masayu dengan seorang pria dari rakyat jelata. Golongan kyai-agus, adalah anak laki-laki dari mantri dan turunan raden yang terendah dengan rakyat jelata. Mereka diwajibkan ikut serta dalam pekerjaan-pekerjaan yang ringan dan halus, tetapi tidak untuk mendayung atau mengerjakan pekerjaan kasar. Rakyat jelata, dibagi lagi atau orang-orang *miji*, orang-orang *senan* dan orang-orang yang menggadaikan diri dan budak-budak¹¹⁴. Orang-orang *miji* yang tinggal di kota (Palembang) sama kedudukannya dengan *mata gawe* di daerah pedalaman. Hanya *mata gawe* wajib membayar pajak, sedang orang-orang *miji* bebas. Orang-orang *miji* sering dipakai oleh raja, pangeran dan raden, antara lain untuk berperang, mengerjakan pekerjaan tangan atau karya-karya seni. Namun mereka adalah orang-orang merdeka, dan jika

¹¹¹Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 115

¹¹²Van Sovenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 25-26

¹¹³Van Sovenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 26

¹¹⁴Van Sovenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 27

kurang senang mereka bebas pindah atau bekerja pada pangeran atau raden yang lain.

Seorang *miji* biasanya mempunyai beberapa orang *alingan* untuk membantu pekerjaannya, dan keperluannya dipenuhi. Orang *senan* atau *snauw*, suatu golongan yang lebih rendah dari *miji*, tetapi tidak boleh dipekerjakan oleh siapapun, kecuali hanya oleh raja. Mereka dipergunakan untuk membuat dan memperbaiki perahu-perahu raja, rumah raja, dan mereka mendayung untuk raja. Mereka juga mempunyai *alingannya*, sebagai pembantu.¹¹⁵

Golongan ketiga dan keempat yaitu orang-orang yang menggadaikan diri untuk membayar hutangnya dan budak-budak adalah tenaga-tenaga kerja yang tidak langsung berhubungan dengan raja, tetapi dipergunakan oleh mereka yang meminjamkan uang kepada mereka atau telah membelinya. Mereka merupakan golongan yang paling celaka, dan paling menyedihkan hidupnya.¹¹⁶

Para ulama atau petugas keagamaan tidak dimasukkan kedalam golongan yang diuraikan di atas, karena mereka dapat berasal dari semua golongan penduduk, mereka dapat digolongkan kedalam pegawai kerajaan, dan disebut *penghulu* atau *pangeran serat* dibantu oleh *khatib*, *mudin* atau *modin* dan lain-lain.

Perlu juga disinggung sedikit tentang *reban* atau *jenang*, yakni orang yang oleh raja dianugrahi beberapa *marga* atau *dusun*. Mereka mungkin keluarga dekat raja, tetapi dapat juga seorang mantri yang karena sesuatu hal yang luar biasa memperoleh kemurahan hati sultan. Ia memungut hasil dari *marga-marga* atau *dusun-dusun* itu. Semua urusan dan peristiwa yang terjadi di dalam *marga-marga* atau *dusun-dusun* harus dilaporkan dulu kepada

¹¹⁵Van Sovenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 29

¹¹⁶Van Sovenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 28

reban.¹¹⁷ Apabila perlu *reban* itulah yang melaporkannya kepada raja. Sebaliknya segala perintah dan titah raja tidak disampaikan langsung kepada kepala *marga* atau *dusun*, tetapi melalui *reban* atau *jenang*.

2. Masyarakat Daerah Pedalaman

Susunan masyarakat di daerah pedalaman, meliputi *marga-marga* yang merupakan kerajaan-kerajaan kecil dengan *pasirah* atau depati sebagai kepalanya. *Pasirah* atau depati beserta pembantu-pembantunya seperti *proatin* atau *krio*, *punggawa*, *penghulu* dan *khatib*, merupakan golongan tersendiri dengan tempat serta kedudukan yang sudah diatur pula oleh adat.

Penduduk atau rakyat biasa di daerah pedalaman dapat dibagi atas golongan *mata gawe* dan golongan *alingan*.¹¹⁸ Golongan *mata gawe* adalah rakyat yang merupakan kapala-kepala rumah tangga dan kepala rumpun keluarga dan bertanggung jawab atas segala penghasilan dan *gawe* (pekerjaan *dusun* atau *marganya*). Merekalah yang diwajibkan membayar dan menanggung segala beban atau pekerjaan-pekerjaan seperti rodi, kerap mereka suruhkan kepada *alingannya*. Golongan *mata gawe* ini selalu diikutsertakan dalam hal-hal yang penting. Dikalangan merekalah terdapat orang-orang yang berada, yang memiliki rumah dan pekarangan, kebun, ladang, dan tambak. Merekalah wakil rakyat atau masyarakatnya pada waktu pemilihan kepala *marga* atau *dusun*, dan sering diminta dan didengar pendapatnya dalam soal-soal yang penting.

Dahulu rakyat di desa-desa menganggap raja sebagai pemilik tanah dan menikmati hasilnya atas perkenan raja. Hak pemakaian tanah yang dilakukan oleh *marga-marga* itu, ditetapkan atas dasar suatu jumlah kesatuan tertentu (*mata*) orang-orang yang wajib dinas,

¹¹⁷Lihat Johan Hanafiah, Potensi Budaya di Sumatera Selatan dalam Zulkifli dan Abdul Karim (ed), *Islam dalam Sejarah dan Budaya Masyarakat Sumatera Selatan*, (Palembang: Unsri, 2001), h.148

¹¹⁸Sagimun, *Aspek Atropologi Monografi Sumatera Selatan*, h. 311

yang disebut dengan *mata gawe raja*, dan orang-orang yang wajib membayar pajak tanah yang disebut *mata pajak*.

Di dalam *marga* semua penduduk yang dapat berkerja dan sudah kawin serta mempunyai rumah sendiri, harus mematuhi kewajiban-kewajibannya terhadap raja. Kewajiban itu pada pokoknya ialah kewajiban dinas atau wajib pajak. Oleh karena itu, maka *mata gawe*, berhak ikut bicara mengenai pemakaian tanah, hutan dan air (sungai, danau, laut) di dalam batas wilayah *marganya*.¹¹⁹

Selain *alingannya*, biasa pula *mata gawe* menyuruh anggota keluarganya atau orang asing yang tidak mempunyai usaha sendiri dan bertempat tinggal di bawah perlindungan *mata gawe* itu untuk membantu melakukan kewajiban yang menjadi tanggung jawab *mata gawe* tersebut.¹²⁰

Orang asing atau pendatang yang tinggal dalam suatu *marga* dianggap orang luar, sehingga tidak mempunyai hak bicara mengenai pemakaian tanah, hutan dan air dalam lingkungan *marga* itu. Jumlah *mata gawe* dapat dikatakan tidak melebihi 10% dari jumlah penduduk. Jumlah mereka biasanya tetap. Apabila seorang *mata gawe* meninggal akan diganti, dan biasanya oleh anak laki-lakinya yang tertua.¹²¹

Jika tidak mempunyai keturunan laki-laki, maka kepala *marga* atau *dusun* memilih salah satu dalam *marga* atau *dusunnya* untuk mengganti kawannya. Biasanya diambil dari orang *alingan mata gawe* yang meninggal itu. Golongan *alingan*, ialah penduduk atau rakyat yang bukan *mata gawe* yang diikutinya. Jadi mereka dilindungi atau

¹¹⁹P. De Roo de Faile, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, (Jakarta: Bharata, 1971), h. 41-42

¹²⁰Ali Amin, "Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya", dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 97

¹²¹Sagimun, *Aspek Atropologi Monografi Sumatera Selatan*, h. 318

dialingi oleh *mata gawe*. Orang *alingan* ini melakukan bermacam-macam pekerjaan seperti rodi atau membantu di kebun dan ladang-ladang kepunyaan *mata gawe*. Sebagai imbalan, *alingan* ini dilindungi dan dipenuhi keperluannya.¹²²

c. Bentuk-bentuk dan Sistem Perkawinan Adat Simbur Cahaya

Sebagaimana telah disebutkan di atas, pasal-pasal yang mengatur tentang hubungan bujang gadis dan perkawinan dimuat cukup banyak dalam Simbur Cahaya, mulai dari pasal 1 sampai dengan pasal 32, dari 56 pasal keseluruhan. Hal ini memberikan gambaran bahwa persoalan bujang gadis serta perkawinan merupakan peristiwa yang perlu mendapat perhatian dan pengaturan yang cukup detail.

Dari beberapa pasal yang menjelaskan tentang perkawinan terdapat bentuk-bentuk perkawinan pada masa kesultanan Palembang Darussalam yang terdapat dalam Simbur Cahaya, yang beberapa bagian, sampai sekarang masih eksis dipraktikkan oleh masyarakat adat Sumatera Selatan. Bentuk perkawinan yang umum terjadi diberbagai daerah *uluan* yaitu: kawin *jujur*, kawin *tambik anak*, dan kawin lari. Jika dilihat dalam adat Simbur Cahaya, maka hampir di setiap peraturan adat daerah memuat pasal-pasal yang menjelaskan tentang bentuk perkawinan adat ini. Bentuk-bentuk perkawinan ini berasal dari proses menuju perkawinan yaitu, *rasan tua* (muncul dari orang tua) dan *rasan anak dituakan* (muncul dari pasangan muda-mudi yang akan menikah, kemuidan diikuti oleh persetujuan orang tua).

Sejarah mencatat bahwa, karena wilayah *uluan* sejak awal merupakan protektorat Kesultanan Palembang Darussalam, maka hampir di setiap daerah terdapat kemiripan bentuk-bentuk perkawinan adat. Di daerah Lahat, peraturan yang mengatur tentang bentuk-bentuk

¹²²Ali Amin, *Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam*, h.98

perkawinan ini bisa dilihat dalam pasal 34 sampai 62.¹²³ di daerah Ogan Komering Ilir (OKI) bisa dilihat dalam Pasal 37 sampai 65.¹²⁴ Daerah Ogan Komering Ulu (OKU) dimuat pada Pasal 38 sampai 62.¹²⁵ Dan untuk kota Palembang dimuat pada Pasal 34 sampai 47.¹²⁶

Pasal-pasal yang berkaitan dengan perkawinan di masing-masing daerah yang tadinya merupakan wilayah kekuasaan Kesultanan Palembang Darussalam mengindikasikan bahwa bentuk-bentuk perkawinan yang ada merupakan warisan secara turun-temurun yang akhirnya menjadi adat daerah masing-masing. Adanya kemiripan adat, merupakan bentuk koordinasi yang terus menerus dijaga oleh tokoh-tokoh adat daerah.

1. Kawin Jujur

Secara umum, bentuk kawin jujur ini menurut Ter Haar sebagaimana dikutip oleh Wignjodipoero merupakan efek dari bentuk adat yang patrilineal. Bentuk perkawinan ini memiliki ciri-ciri: *pertama*, eksogami klan (menikah dengan orang luar atau diluar klan), *kedua*, memiliki ciri patrilokal (isteri wajib mengikuti tempat kediaman suami), *ketiga*, ada barang jujur (barang yang berfungsi mengembalikan keseimbangan magis dan melepaskan perempuan dari ikatan hak dan kewajiban keluarga asal, mempunyai nilai magis dan sekarang sudah berangsur-berangsur diganti dengan uang). *Keempat*, bersifat asimetris. *Kelima*, ada larangan kawin timbal balik antara 2 klan yang sudah mempunyai hubungan perkawinan

¹²³Lihat *Kompilasi Adat Istiadat Daerah Tingkat II Lahat*, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

¹²⁴Lihat *Kompilasi Adat Istiadat Daerah Tingkat II Ogan Komering Ilir*, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

¹²⁵Lihat *Kompilasi Adat Istiadat Daerah Tingkat II Ogan Komering Ulu*, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

¹²⁶Lihat *Kompilasi Adat Istiadat Kota Palembang*, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

(bentuk perkawinan model ini bisa dilihat khusus masyarakat batak).¹²⁷

Akibat hukum yang ditimbulkan dari bentuk perkawinan ini adalah putusannya hubungan hukum dengan keluarga biologis. Isteri masuk ke dalam keluarga suami, anak-anak yang lahir menarik garis keturunan dari garis ayah sehingga ia se-klan dengan ayahnya dan keluarga ayahnya.¹²⁸

Bentuk perkawinan jujur ini menurut Ter Haar memiliki variasi, *pertama*, Perkawinan mengabdikan (*dien huwelijk*), yaitu perkawinan dimana pihak laki-laki tidak sanggup untuk membayar jujur. Sepanjang jujur tersebut belum dibayar lunas, maka si laki-laki belum boleh membawa isterinya keluar dari keluarganya. Pihak laki-laki dapat melunasi dengan cara bekerja pada keluarga perempuan sampai jujurnya lunas (mengabdikan pada keluarga perempuan). *Kedua*, perkawinan Levirat (janda turun ranjang), yaitu perkawinan antara Janda yang menikah dengan saudara almarhum suaminya. *Ketiga*, Perkawinan Sororat (Duda turun ranjang), yaitu perkawinan antara Duda yang menikah dengan saudara almarhum isterinya.

Dalam masyarakat adat Simbur Cahaya pada masa Kesultanan Palembang, dilihat dari segi tata cara pelaksanaan perkawinan, diperoleh informasi bahwa perkawinan dilaksanakan melalui *pertama*, Perkawinan *meminang*, sampai sekarang masih berlangsung seperti di Musi Rawas, Musi Banyuasin, Muara Enim dan Lahat, perkawinan jenis ini dikenal dengan istilah *Rasan Tue*. Jika diperhatikan bentuk perkawinan *meminang* ini dilakukan melalui suatu proses yang sangat panjang, mulai dari *bepandik*, melamar (istilah ini di berbagai daerah dikenal dengan *naikkan rasan* seperti di Lahat dan Muara Enim, *merasan* di daerah Musi Rawas dan Musi

¹²⁷Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*, (Jakarta: Toko Gunung Agung, 1995), h.128

¹²⁸Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas*, h. 128

Banyuasin, sementara di Kota Palembang disebut dengan *melamar*). Namun demikian dalam perjalanannya, lembaga perkawinan inilah yang kemudian selalu dikeluhkan oleh masyarakat, sebab akan memakan biaya yang tidak sedikit. Akan tetapi, bagi setiap orang tua, akan senantiasa mengaharapkan perkawinan anak gadisnya melalui upacara melamar.¹²⁹

Kedua, perembukan sanak famili dari masing-masing pihak (terutama keluarga yang akan melangsungkan perkawinan dan perayaan perkawinan). Di Kabupaten Lahat *perembukan* ini di sebut dengan "*Nunggalkan Apit Jurai*". Setelah *perembukan* ini biasanya ditentukan seseorang yang akan mewakili ahli rumah untuk memberitahu sanak-famili, handai taulan, ahli rumah. Setiap rumah tangga yang diberitahu/diundang disebut berkewajiban untuk mengantarkan bantuan yang berupa beras, ayam (kadang-kadang kambing) dan kelapa ke rumah pengundang. Pemberian ini akan dicatat, dengan demikian ada kewajiban moral bagi penerima untuk mengembalikannya dimasa-masa yang akan datang.¹³⁰

Dengan demikian seolah-olah timbul suatu perjanjian bagi mereka bahwa bila pihak peyumbang akan melaksanakan pernikahan atau kegiatan-kegiatan lain (kecuali untuk kematian), pihak penerima sumbangan tadi berjanji untuk mengembalikannya. Dengan demikian bila terjadi perkawinan, seseorang anggota masyarakat harus menyediakan sumbangan untuk mempelai laki-laki dan perempuan, perilaku yang demikian ini hidup juga bagi masyarakat di kota Palembang.

Ketiga, Pelaksanaan dan perayaan perkawinan. Perkawinan *tutup malu* biasanya dengan *bujang* (yang pada umumnya status sosialnya lebih rendah dengan wanita tersebut) yang pada umumnya dilanjutkan untuk selamanya (tidak terjadi perceraian). Yang paling sering terjadi adalah perkawinan antara si gadis (yang hamil

¹²⁹Darwis Saramat, *Bunga Rampai Adat Istiadat*, h. 6-7

¹³⁰Darwis Saramat, *Bunga Rampai Adat Istiadat*, h.7

diluar nikah tersebut dengan pria yang menghamilinya).¹³¹

Rumah tangga keluarga inti yang dibentuk sistem perkawinan *belaki*, lain lagi halnya, dimana si suami sebagai kepala rumah tangga (kepala keluarga) mempunyai wewenang penuh, segala persoalan baik tolong menolong, hutang piutang maupun pinjam meminjam dengan anggota masyarakat lainnya adalah merupakan keputusannya, pada dasarnya melalui sepengetahuan suami, isteri yang diikat perkawinan *belaki*, hak-hak dan kewajibannya serta dalam soal hubungannya terhadap masyarakat, baik soal-soal hutang piutang, pinjam meminjam dan lain-lain yang berhubungan dengan masyarakat hanyalah atas nama dan izin suaminya.

Jujur yang dibayarkan sesuai dengan permintaan si gadis, pemberian uang jujur oleh pihak laki-laki kepada calon mempelai perempuan ini adalah lambang diputuskannya hubungan kekeluargaan si isteri dengan orang tuanya, nenek moyangnya, saudara-saudara sekandungnya pendek kata dengan kerabatnya dan persekutuannya. Setelah perkawinan si isteri itu masuk sama sekali dalam lingkungan keluarga suaminya begitu juga anak-anak keturunan dari perkawinan itu.¹³²

Prakteknya di masyarakat adat, sering didapatkan adanya permintaan jujur yang berlebih-lebihan. Di sebagian daerah uang jujur seakan-akan sudah menjadi suatu kewajiban yang harus dipenuhi oleh calon suami kepada calon isteri untuk dapat melangsungkan perkawinan. Uang jujur yang dipinta berbeda-beda sesuai dengan permintaan, keinginan dan keperluan calon isteri. Ha ini dilakukan biasanya dengan alasan: *Pertama*, Untuk Mengimbangi Kedudukan Wanita. Dalam suatu wilayah tidak semua masyarakat yang hidup berkecukupan, kaya ataupun berlebihan. Di daerah Muara Enim misalnya,

¹³¹Darwis Saramat, *Bunga Rampai Adat Istiadat*, h.24-25

¹³²Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas*, h. 128

tidak seluruh masyarakatnya mempunyai kesanggupan untuk memenuhi permintaan uang jujur yang sangat tinggi.¹³³

Kedua, karena gengsi terhadap masyarakat luas. Salah satu sifat manusia yang sulit dihilangkan adalah sifat gengsi, gengsi dalam pembahasan ini menunjuk kepada permintaan uang jujur yang berlebihan. Permintaan uang jujur yang standar kemampuan calon suami dan calon isteri merupakan salah satu yang termasuk dalam kategori bunga desa, dia akan malu atau gengsi apabila permintaannya tidak lebih tinggi dibandingkan yang lain. Juga dorongan orang tua untuk meminta uang jujur yang lebih tinggi karena menurut mereka membiaya anaknya dari kecil yang tak tahu apa-apa hingga sebesar dan sesukses ini bukanlah suatu hal yang mudah tetapi memerlukan biaya yang sangat besar.¹³⁴

Pemikiran inilah yang dapat mengakibatkan permintaan uang jujur yang tinggi atau berlebihan, juga atas dorongan orang tua dan kemauan calon isteri yang tidak mau dianggap rendah uang jujurnya. Mereka yang jauh dari syari'ah Islam ini lebih memandangi perkawinan dengan pandangan materi seperti seorang yang memandangi dagangannya. Mereka memberikan laba besar atau tidak tanpa mengenal moralitas serta statemen-statemen agama yang menjadi dasar perkawinan dan hidup berumah tangga.

Ketiga, Kesederajatan wanita dengan pria dalam masyarakat. Selain itu penyebab permintaan uang jujur yang berlebihan bagi calon isteri adalah untuk kesederajatan kaum wanita dalam masyarakat. Wanita yang dalam masyarakatnya tergolong wanita yang

¹³³Kabupaten DATI II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga Adat di Sumatera Selatan setelah berlakunya Undang-undang No.05/1979*, Pembina Adat DATI I Sumsel, h. 23

¹³⁴Kabupaten DATI II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga Adat*, h. 27

berharga dan menduduki posisi yang tinggi dalam pandangan masyarakat mereka akan senantiasa meminta uang jujur yang lebih tinggi atau berlebihan tanpa melihat kondisi ekonomi calon suami. Karena pada zaman dahulu wanita di pandang sebelah mata, tidak dihargai dan hanya dipandang ada di selalu kasur, sumur dan dapur, serta wanita hanyalah untuk melanjutkan keturunan dan bahwa wanita diciptakan untuk pria.¹³⁵

Biasa terjadi dalam masyarakat adat Simbur Cahaya apabila tingginya permintaan *jujur*, maka akan terjadi: misalnya, terhambatnya perkawinan. Kendala-kendala perkawinan yang membuat terhambatnya untuk melangsungkan akad nikah pada masyarakat adat Simbur Cahaya adalah mahalunya jujur (pintaan) yang dipinta oleh calon isteri.

Jujur yang terlalu besar atau terlalu tinggi dapat mengakibatkan suatu perkawinan itu terhambat bahkan tertunda untuk waktu yang tidak sebentar. Sejak proses peminangan sampai perayaan dan harapan orang tua calon isteri akan adanya pemberian-pemberian lain termasuk nafkah pada tahap selanjutnya yang terlalu berat untuk dipikul calon suami. Misalnya pemberian yang harus diserahkan dalam proses pelamaran biasanya berupa hadiah-hadiah sebagai ikatan pertunangan, hadiah akad nikah, hadiah resepsi dan penyembelihan-penyemberlihan hewan pada waktu walimahan semua itu menjadi perhitungan setiap orang yang hendak berangkat menuju dunia pernikahan.¹³⁶

Seorang pelamar yang hanya mempunyai *income* atau pendapatan yang pas-pasan dan gaji yang minim, tatkala melihat tuntutan-tuntutan yang demikian tinggi dalam proses perkawinan dan hidup berumah tangga. Di beberapa daerah seperti Muara Enim, apabila belum sanggup mengadakan jujur, maka masa pertunangan

¹³⁵Kabupaten DATI II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga Adat*, h.23

¹³⁶Yusman Haris, *Bumi Serasan Sekate*, h. 430

diperpanjang dari enam bulan hingga mencapai satu tahun lebih hanya karena calon suami ingin mencari terlebih dahulu untuk mencukupi pintaan uang jujur calon isterinya.

Bisa juga batalnya perkawinan. Kendala lain yang terjadi akibat uang jujur yang berlebihan adalah terkadang berakibat batalnya perkawinan. Permintaan yang terlalu tinggi atau terlalu berlebihan dan pihak calon isteri tidak mau mengurangi permintaannya dapat berakibat rencana perkawinan batal apabila uang jujur yang dipinta oleh sang gadis terlalu tinggi dan pihak laki-laki tidak dapat memenuhi permintaannya.¹³⁷

Jujur yang terlalu tinggi akan mempersulit dan memperlambat rencana perkawinan bahkan terjadi pembatalan suatu perkawinan. Karena telah menjadi suatu ketetapan suatu adat, maka mau tidak mau uang jujur tersebut harus dipenuhi demi terpenuhnya hajatnya. Batalnya pernikahan ini dapat menimbulkan hal-hal buruk seperti: *pertama*, Pemuda yang tidak mau menikah. *Kedua*, Menyebarnya kerusakan akhlak di kalangan para pemuda. *Ketiga*, Munculnya penyakit-penyakit kejiwaan di antara mereka lantaran yang merusak., *keempat*, Seorang lelaki akan merasa terbebani dengan sesuatu yang berada diluar kemampuannya. *Kelima*, Banyak pemuda meninggalkan tradisi positif yang sebelumnya mereka jalankan. *Keenam*, Adanya tindak kriminalitas demi memenuhi permintaan uang jujur calon isterinya.

Tidak jarang timbulnya kesengsaraan. Akibat adanya permintaan uang jujur yang berlebihan ini dapat menimbulkan suatu kesengsaraan baik pada keluarga sang suami maupun pada keluarga yang baru dibina.¹³⁸ dengan jujur yang tinggi atau berlebihan ini berarti sudah membebani salah satu pihak sehingga menyebabkan

¹³⁷Sedangkan Abu Dawud meriwayatkan dari Uqbah bin Amir, ia mengatakan Rasulullah SAW bersabda : عن عائشة ان رسول الله عليه وسلم : إن أعظم النكاح بركة أيسره مؤنة. (رواه احمد)

¹³⁸QS. al-Baqarah :286

pihak calon suami harus berusaha mencari untuk memenuhinya dengan berbagai cara meskipun harus menimbulkan kemudharatan.

Bentuk perkawinan jujur ini oleh pemerintah Belanda pernah disimpulkan sebagai penyebab lambannya pertumbuhan ekonomi dan lambannya pertumbuhan penduduk. Menurut pengertian penjajah Belanda, rintangannya karena adanya uang jujur yang terlalu tinggi. Syarat perkawinan jujur ialah pembayaran uang jujur yang harus diserahkan kepada pihak keluarga pengantin wanita.¹³⁹ Pada waktu itu jujur sering merupakan beban tak teratasi bagi pasangan yang telah memasuki usia menikah. Biasanya perkawinan baru dapat dilangsungkan, jika paling sedikit setengah atau dua pertiga dari jujur dibayarkan kepada pihak pengantin perempuan. Untuk dapat memenuhi jumlah yang begitu besar, perkawinan sering dilakukan ketika seorang melewati usia 30-an. Banyak wanita malah tidak kawin, dan sewaktu pesta adat di desa tidak jarang kelihatan wanita setengah baya mengikuti tarian para gadis, karena mereka sendiri belum termasuk kelompok wanita yang sudah menikah.

Di samping itu, pemerintah Belanda melakukan perubahan dalam aturan kawin (bab III bagian 3) ditemukan bahwa larangan keras untuk meminta *uang jujur* sebagai harga pengantin wanita. Dalam perkawinan dengan jujur, perempuan yang kawin meninggalkan keluarganya dan secara tetap masuk ke dalam keluarga suaminya dan terputus hubungannya dengan keluarganya, demikian pula anak-anaknya.¹⁴⁰

¹³⁹Pada waktu itu uang jujur berkisar antara 30-60 rial bagi rakyat kalangan pedesaan dan 100 rial bagi kalangan elit. Lihat Jeroen Peeters, *Kaum Tuo Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1997), h. 82

¹⁴⁰Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 116

2. Kawin *Tambik Anak*

Perkawinan *Tambik anak* atau kadang juga disebut dengan *ambik anak*, di dalam literatur Belanda dikenal dengan istilah "*Inlijfhuwelij*", yaitu perkawinan yang disebabkan karena orang tua hanya mempunyai anak wanita tunggal. Dalam kondisi seperti ini, seorang wanita mengambil pria untuk dijadikan anggota kerabat keluarganya).¹⁴¹ Perkawinan *kambik anak* atau dalam masyarakat lain dikenal dengan *nakuk rogoh*, seperti di Lampung, *nyentane* di Bali. *Kambik anak* yang ada dalam adat Simbur Cahaya bermaksud mengambil si suami itu sebagai anak laki-laki dan anak-anaknya si isteri yang akan lahir meneruskan klan bapaknya isteri, yang kemudian ber hukum bapak. Di sisi lain juga dijelaskan bahwa si laki-laki diambil anak dan masuk ke klannya si perempuan.¹⁴²

Untuk daerah Lahat dan Muara Enim, perkawinan yang paling banyak dilakukan adalah perkawinan ambil anak/*adoptive Marriage*.¹⁴³ Perkawinan *kambik anak* menurut yang terjadi di adat daerah Lahat ada yang diistilahkan dengan *ambik anak tanam batu*, artinya pihak wanita mengambil pria dari kerabat untuk menjadi suaminya dan mengikuti kerabat isteri untuk selama perkawinannya. Dalam perkawinan ini, si suami dilepaskan dari keluarga kekerabatan orang tuanya, dalam arti ia tidak lagi mempunyai hak dan kedudukan di pihak kerabatnya sendiri.¹⁴⁴

Proses pelaksanaan perkawinan dilakukan setelah terjadinya pertunangan antara kedua belah pihak, maka langkah berikutnya adalah penentuan waktu perkawinan. Perundingan-perundingan akan dilakukan, baik antara

¹⁴¹Hilman Hadikusuma. *Hukum Perkawinan Indonesia*. (Bandung: Madrasa Maju 2007), h.81

¹⁴²Ter Haar, *Azas-azas dan Susunan Hukum Adat*. Terj. (Jakarta: Pradnya Para Mita, 2001), h,196.

¹⁴³Lihat Imam Sudiyat, *Asas-asas Hukum Adat*. (Yogyakarta: Liberty 2000), h, 135

¹⁴⁴Kompilasi Adat Istiadat DATI II Lahat, h. 12

orang tua dari kedua belah pihak, sanak saudara, maupun tokoh adat, materi perundingan berkisar seputar kemungkinan perkawinan yang akan dilakukan akan menghasilkan bentuk *perkawinan ambik anak*. Jika telah sepakat, maka perundingan dilanjutkan dengan proses perkawinannya.

Dari perkawinan model ini, hubungan hukum antara suami-isteri dengan masyarakat sekitarnya sesungguhnya sudah dimulai pada awal perkawinan, yaitu sejak proses peminangan.

Oleh karena itu, keluarga batih yang dibentuk pada perkawinan *ambik anak*, isteri akan selalu berperan mengenai hutang-piutang, walaupun suami lebih cakap, namun keunggulan suami tidaklah diperhatikan dan diperhitungkan, suami hanyalah membantu dalam urusan keluarga dan rumah tangga. Oleh karena itu, hubungannya dengan orang tua di pihak isteri sebetulnya lebih akrab, akan tetapi sekedar basa-basi apabila dia berhubungan dengan masyarakat lain, maka dia mengatasnamakan suaminya, dalam hal ini masyarakat telah memaklumi bahwa sebenarnya apa yang dibuatnya itu memang hak dan tanggung jawabnya sebagai kepala rumah tangga.¹⁴⁵

Selanjutnya dikatakan bahwa kedudukan suami di dalam pewarisan dari perkawinan ini tidak berhak apabila isteri meninggal dunia kecuali harta bawaan si suami itu sendiri dan selain dari pada itu sebetulnya suami tidak membawa apa-apa tatkala dimulainya suatu perkawinan, ketentuan ini berdasarkan suami di dalam bekerja hanyalah di tempat warisan orang tua isteri, umpamanya bekerja di sawah, mengerjakan kebun atau ladang, kolam ikan dan sebagainya.

Hasil usaha yang dikerjakan oleh suami hanyalah untuk kepentingan keluarga. Tidak demikian halnya usaha suami di luar rumah, dalam hal ini usaha tersebut bukan digolongkan harta benda dari keluarga yang

¹⁴⁵Kompilasi Adat Istiadat DATI II Lahat, h. 14

dibentuk pada perkawinan *kambik anak*, sebagian pendapat masyarakat di daerah Lahat mengatakan bahwa isteripun juga berhak atas harta benda hasil usaha suami itu, begitu juga anak-anak dan keturunannya akan ikut mewarisinya.

Bentuk perkawinan seperti ini dalam aturan *marga* (bab II) ditemukan adanya larangan perkawinan *tambik anak*. Dalam perkawinan *tambik anak*, laki-laki yang meninggalkan keluarganya dan masuk ke dalam keluarga istrinya. Munculnya larangan *tambik anak* merupakan upaya Belanda menarik dukungan ulama dan menghapuskan "perbudakan terselubung".¹⁴⁶

Jika dicermati perkawinan *tambik anak* merupakan bentuk perkawinan *semendo* yang menurut ter Haar merupakan bentuk perkawinan dengan ciri-cirinya seperti, *pertama*, eksogami klan (larangan kawin 1 klan), *kedua*, matriloal (isteri tidak wajib mengikuti tempat tinggal suami, Dijumpai pada setiap masyarakat adat, terutama Minangkabau). Dalam masyarakat Minangkabau, *pertama*, Laki-laki tetap menjadi ahli waris (walaupun bagian warisannya tidak diambil, seandainya diambil dianggap tidak sopan), namun ia bukan penerus garis keturunan keluarga.¹⁴⁷

Kedua, Suami tidak pindah ke keluarga isteri demikian juga sebaliknya isteri tidak pindah ke keluarga suami, maka hubungan hukum antara si suami dan si isteri dengan keluarganya masing-masing tidak putus.

Ketiga, sebagai suami ia hanya datang ke tempat isterinya pada malam hari untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya sebagai suami, kemudian pada subuhnya ia kembali kerumah keluarganya, kondisi ini disebut dengan *semendo bertandang*. Jadi si suami di dalam keluarga isteri hanya dianggap sebagai tamu, ia tidak memiliki hak apa-apa tetapi hanya berkewajiban mengurus isterinya. Begitu juga di dalam keluarganya

¹⁴⁶Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 116

¹⁴⁷Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas*, h.187

sendiri, si suami tidak mempunyai hak, hanya kewajiban untuk mengurus keponakan dan harta keluarga matrilinealnya. Apabila si suami meninggal, maka warisan tidak jatuh pada isteri dan anak-anaknya, tetapi pada keluarga matrilinealnya. Ia juga tidak mempunyai kewajiban untuk memelihara anak-anaknya, yang berkewajiban mengurus anak-anaknya adalah saudara laki-laki dari isterinya (mamak/paman anak-anaknya) dengan menggunakan harta matrilineal sang isteri (adiknya). Kedudukan Suami dan isteri sederajat.¹⁴⁸

Seiring dengan perkembangan zaman, kawin semendo mengalami perkembangan, kemudian dikenal pula adanya semendo menetap, dalam perkembangannya misalnya dalam masyarakat Minangkabau keluarga yang sebelumnya bertempat tinggal di rumah gadang (rumah keluarga besar dimana ada beberapa keluarga tinggal bersama) sekarang ini sudah memisahkan diri menjadi satu keluarga yang terpisah. Suami sudah tinggal bersama isteri dan anak-anaknya di kampung si isteri. Namun kehidupan mereka sehari-hari masih banyak dipengaruhi oleh keluarga si isteri. Sehingga kedudukan suami masih belum setara dengan isterinya. Suami, isteri dan anak-anak sekarang sudah mulai tinggal di kota (terpisah dari kampung isteri). Kehidupan mereka sudah tidak tergantung pada harta matrilineal pihak keluarga isteri walaupun masih terpengaruh oleh keluarga isteri. timbul harta bersama, kedudukan sederajat antara suami dan isteri.¹⁴⁹

Kemudian dikenal pula istilah semendo bebas, kehidupan keluarga sudah tidak dipengaruhi oleh keluarga isteri. Mereka mengatur kehidupan keluarga secara mandiri dan si suami tidak bertanggung jawab lagi sebagai mamak, hanya sekedar pemberi nasehat apabila diperlukan oleh anggota keluarga matrilineal

¹⁴⁸Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas*, h. 130

¹⁴⁹Soerojo Wignjodipoero, *Pengantar dan Asas-asas*, h. 131

suami. Dalam semendo bebas ini suami/isteri bebas untuk menentukan tempat tinggal bersama dan ada harta bersama.¹⁵⁰

Di daerah lain, juga mengenal istilah semendo bebas ini seperti dalam adat Lampung,¹⁵¹ Tapanuli,¹⁵² Batak,¹⁵³ **Bali**¹⁵⁴, dan **Bengkulu/Rejang**.¹⁵⁵ Adapun

¹⁵⁰Van Dijk, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, Terj Suhardi, (Bandung: Sumur, 1982), h.37

¹⁵¹Dalam masyarakat patrilineal beralih-alih, apabila terdapat keadaan memaksa, misalnya anak-anaknya perempuan semua dalam kaitannya dengan masalah warisan-seharusnya yang menjadi ahli waris adalah anak laki-laki tertua, maka diperbolehkan kawin semendo. Karena adanya masalah kewarisan ini maka anak perempuan yang ada tidak boleh kawin jujur melainkan harus kawin semendo. Dengan demikian si anak perempuan akan tetap di keluarganya dan tidak akan pindah ke keluarga laki-laki seperti apabila dilakukan kawin jujur. Kemudian anak-anak yang lahir akan mengikuti garis keturunan dari ibunya. Macam-macam perkawinan semendo dalam Patrilineal beralih-alih, bahwa kawin semendo tegak tegi (untuk masyarakat Lampung keturunan bangsawan), dimana menantu akan menjadi ahli waris bagi pewaris, namun terhadap keluarga biologisnya sendiri ia tidak akan menjadi ahli waris. Hal tersebut terjadi karena ahli waris tidak boleh beda klan (endogami klan). Jadi setelah kawin dengan si perempuan sang menantu seakan-akan menjadi satu klan dengan pewaris yang diwariskan adalah harta warisan beserta gelar kebangsawanan. Lihat Van Dijk, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, h. 43

¹⁵²Juga dikenal perkawinan bentuk ini—Semendo amani manuk—laki-laki tidak bisa men-jujur perempuan biasanya gadis tua dengan laki-laki miskin yang tidak sama derajatnya. ada kehidupan bersama tetapi tidak ada harta bersama. Dalam masyarakat adat yang lain dikenal pula dengan istilah Semendo Jeng Mirul, yaitu menantu hanya mengelola/menjaga harta warisan pewaris (sebagai *trustee*) sampai lahirnya anak laki-laki. Anak laki-laki dari menantu tersebut nantinya yang akan menjadi ahli waris dari pewaris. Oleh karena itu, Kedudukan menantu dan isterinya sederajat. Semendo Nginjam Jago, yaitu Suami hanya berfungsi untuk mendapatkan keturunan. Suami (menantu) tidak mendapatkan apa (tidak mendapat warisan), dalam masyarakat kedudukannya lebih rendah dari si isteri. Soejono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), h. 52

¹⁵³Disebut semendo amani manuk hal ini terjadi karena suami tidak mampu untuk membayar jujur dan isteri tidak keluar

keluarga inti yang dibentuk perkawinan semenda dan dalam hubungannya dengan masyarakat lain, suami dan isteri mempunyai hak dan kewajiban serta tanggung jawab yang berimbang, dalam hal ini akan lebih terbuka, persoalan-persoalan yang dihadapi oleh suami isteri terhadap masyarakat harus disepakati, akan tetapi tidak mengurangi wewenang suami sebagai kepala keluarga

dari keluarga biologisnya. Berbeda dengan perkawinan mengabdikan dimana suami masih mampu membayar jujur. Semendo ambil anak, yaitu sama dengan semendo Tegak Tegi, tetapi berlaku bagi masyarakat biasa bukan bangsawan menantu menjadi ahli waris tetapi tidak menjadi ahli waris dalam keluarga biologisnya. Soejono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, h. 55

¹⁵⁴Dikenal semendo Nyeburin yaitu menantu laki-laki menjadi seakan-akan anak perempuan (sentana tarikan) sementara anak perempuan menjadi seakan-akan anak laki (sentana). Upacara perkawinan antara laki dan perempuan tersebut dinamakan upacara ngentanayang. Hubungan biologis laki menjadi putus dengan keluarga asalnya karena ia akan menjadi ahli waris dari keluarga isterinya. secara sosial kedudukannya lebih rendah karena seharusnya dia lah yang membawa isterinya keluar tetapi ia malah masuk kedalam keluarga isterinya. Soejono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, h.54

¹⁵⁵Dikenal dengan Semendo Rajo, Kedudukannya sama dengan perkawinan jujur hanya akibat hukumnya berbeda. Garis keturunan ditarik dari garis ayah dan ibu. Akibat hukumnya sama dengan perkawinan bebas. Semendo Beradat, beradat penuh, misalkan uang adat yang harus dibayar adalah 100, apabila si suami mampu membayar sepenuhnya (100) maka anak-anak yang lahir nantinya separuhnya ikut garis ayah dan separuhnya lagi ikut garis Ibu. apabila jumlah anaknya ganjil maka sisanya ikut garis ibu. Setengah beradat, yaitu bila si suami hanya mampu membayar setengahnya saja dari uang adat. Karenanya ia hanya berhak atas seorang anak saja, tetapi kewajibannya tetap terhadap semua anak-anaknya yang ada. Dan semendo kurang beradat, misalnya si suami hanya mampu membayar kurang dari setengahnya. Jadi dalam hal ini seorang ayah tidak berhak atas seorang anak pun. Tetapi kalau menginginkan anak, maka si suami harus membayar uang *pedout*. Mendo tak beradat, si suami sama sekali tidak memiliki kemampuan untuk membayar uang adat sehingga tidak berhak sama sekali terhadap anak-anaknya. Imam Sudiyat, *Asas-asas Hukum Adat*, h. 43

dan masyarakat memaklumi bahwa apabila si isteri melakukan hutang piutang maupun persoalan lain kepada anggota masyarakat, itupun atas hasil kesepakatan dari suami.

Perkawinan semendo di daerah Muara Enim dan Lahat dikelompokkan menjadi: semendo *tunggu tubang*, semendo *ngangkit*, semendo *anak tengah*, dan semendo *nungkat*. Apabila suatu keluarga tidak mempunyai anak perempuan, maka dilaksanakan perkawinan dengan semendo *ngangkit*. Dalam perkawinan jenis ini anak perempuan (calon istri dianggap sebagai anak kandung oleh mertuanya) dengan demikian anak perempuan tersebut (yang sebenarnya menantu dari pemberi harta *tunggu tubang*), mempunyai hak untuk memperoleh harta *tunggu tubang*.¹⁵⁶

3. Kawin Lari

Dalam sejarah hukum adat Indonesia, istilah kawin lari ini menurut Suryono Sukanto memiliki corak yang berbeda di setiap masyarakat adat, akan tetapi paling tidak ada dua bentuk umum yang lazim dilaksanakan yaitu: *pertama*, perkawinan lari bersama (*wegloophuwelijk*). Yaitu bila calon suami-isteri melakukan lari bersama dengan tiada peminangan atau pertunangan secara formal, maka terjadi perkawinan lari bersama atau sama-sama melarikan diri. Rupanya cara yang demikian ini merupakan cara yang umum dalam melakukan perkawinan dalam wilayah masyarakat yang menganut sistem patrilineal, dan juga terdapat dalam wilayah masyarakat yang menganut sistem kekeluargaan, malahan dapat diketemukan pula pada masyarakat yang menganut sistem matrilineal.¹⁵⁷

Perkawinan dengan cara lari bersama ini dilakukan untuk menghindarkan diri dari berbagai keharusan akibat

¹⁵⁶Kabupaten DATI II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga Adat*, h.24

¹⁵⁷Suryono Sukanto dan Sulaiman Taneko, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali:1981), h. 284

dari perkawinan dengan cara pelamaran atau peminangan, atau juga untuk menghindarkan diri dari rintangan-rintangan dari pihak orang tua dan sanak saudara pihak perempuan. Alasan inilah yang menyebabkan sering dilakukan kawin lari.¹⁵⁸

Kedua, perkawinan bawa lari (*schaakhuwelijk*) adalah berupa lari dengan seorang perempuan yang sudah ditunangkan atau dikawinkan dengan orang lain atau membawa lari perempuan dengan paksaan. Di samping itu pula dinyatakan bahwa acapkali antara perkawinan lari bersama dengan perkawinan bawa lari sangat sukar untuk dibedakan.¹⁵⁹

Tampaknya kedua bentuk kawin lari ini merupakan efek dari bentuk perkawinan jujur yang terkenal membutuhkan biaya yang tidak sedikit. Dengan aturan perkawinan yang juga pelik. Meskipun demikian, menurut Ter Haar, Kawin lari dalam tata aturan hukum adat Indonesia diperbolehkan.¹⁶⁰ Kondisi ini terlihat dengan jelas misalnya dalam masyarakat Bugis. Biasanya pihak laki-laki akan meninggalkan surat kepada pihak keluarga perempuan yang disebut surat *tengepik* yang di dalam surat itu ditulis mereka akan kawin lari ke daerah mana akan dilangsungkan, karena keduanya setuju untuk melakukan kawin lari.

Sementara pada kawin bawa lari sebenarnya pihak perempuan tidak setuju dengan kawin lari tersebut, tapi pihak laki-laki membawa kabur perempuan dan dalam perkawinan ini biasanya tidak meninggalkan surat.

Dalam adat Simbur Cahaya sesungguhnya tidak terlalu jauh berbeda dengan model di atas. kawin lari pada masyarakat adat Simbur Cahaya dikenal dengan

¹⁵⁸Suryono Sukanto dan Sulaiman Taneko, *Hukum Adat Indonesia*, h. 284

¹⁵⁹Suryono Sukanto dan Sulaiman Taneko, *Hukum Adat Indonesia*, h. 258

¹⁶⁰Ter Haar, *Azas-azas dan Susunan Hukum Adat*. (Jakarta: Pradnya Para Mita, 2001), h. 12

istilah *bergubalan*.¹⁶¹ Namun dalam masyarakat adat yang menerapkan Simbur Cahaya juga mengenal istilah lain seperti *sebambangan*, semuanya merupakan bentuk proses perkawinan adat Simbur Cahaya memiliki kekhasan sebagai hazanah budaya peninggalan sejak masa kesultanan dan sampai sekarang masih terus dipraktikkan oleh masyarakat adat Simbur Cahaya. *Bergubalan* adalah suatu perkawinan yang didahului oleh tindakan si bujang melarikan gadis kerumah sendiri atau kepala kampung setempat. Tindakan ini sering dilakukan sebagai pilihan, disebabkan pihak orang tua gadis tidak menyetujui calon menantunya atau pihak si bujang tidak mampu memenuhi permintaan orang tua gadis, sedangkan kedua merpati itu sedang dialun asmara, maka mereka lebih memilih untuk mengambil jalan *bergubalan*.¹⁶²

Selain tradisi perkawinan *Rasan Tua Angkat Gawe (Bubotik)*, perkawinan *Rasan Tua Takad Padang*, dan perkawinan *Ngakuk Anak* (ambil anak), dalam adat Simbur Cahaya, tradisi kawin lari/*bergubalan/sebambangan* dilakukan apabila dalam tiga bentuk perkawinan sebelumnya diawali dengan perundingan antar pihak keluarga atau *rasan tua*, maka *bergubalan* diawali dengan *rasan mudo* atau adanya kesepakatan antara si pemuda dan si pemudi untuk menikah. *Rasan mudo* ini diawali dengan proses berpacaran atau *sitadayan* di antara mudamudi tersebut.

Kawin lari/*bergubalan/sebambangan* dalam adat Simbur Cahaya terjadi jika upaya *rasan tuha* tidak mungkin dilakukan sedangkan si pemuda dan si pemudi telah berpacaran (*bersitadayan*) dan memutuskan untuk

¹⁶¹Lihat Pasal 6, 7, dan 8.

¹⁶²Mustofa Sarie, *Kawin Bergubalan di Sumatra Selatan*.(Jakarta: Lembaga Pembinaan Hukum Nasional, 1991), h. 21; Lihat juga Kabupaten Daerah Tingkat II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga-Lembaga Adat di Sumatra Selatan Setelah Berlakunya Undang-Undang No. 5/1979*, (Pelaksana Pembina Adat Daerah Tingkat 1 Sumatera Selatan, 1991), h.37

menikah. Pada umumnya, kawin lari ditempuh jika orang tua si pemudi tidak setuju dengan pemuda pilihannya. Ketidaksetujuan orang tua ini bisa disebabkan oleh berbagai macam alasan, misalnya karena si pemuda belum bekerja atau memiliki penghasilan tetap, atau karena si pemudi dianggap belum cukup umur untuk berumah tangga.¹⁶³

Di antara berbagai alasan ketidaksetujuan yang seringkali mengemuka adalah karena si pemuda berasal dari keluarga yang derajatnya lebih rendah dari keluarga si pemudi. Yang menjadi ukuran kesederajatan dalam hal ini antara lain adalah dari segi ekonomi, *nasab* atau keturunan, atau asal geografis territorial. Bahkan pada masa lampau, *sekufu* atau kesederajatan dalam hal kekuatan tenaga dalam yang dimiliki juga menjadi pertimbangan.

Selain karena tidak adanya persetujuan orang tua si pemudi, faktor lain yang menyebabkan terjadinya kawin lari adalah karena pihak keluarga si pemuda tidak bisa memenuhi permintaan dari keluarga si pemudi yang dianggap terlalu berat.

Faktor penyebab kawin lari yang paling banyak terjadi adalah karena pihak keluarga si pemuda tidak mau mengeluarkan modal banyak dengan menempuh proses perkawinan *rasan tua* yang mahal dan lama, sehingga kawin lari sebagai pilihan untuk menghemat pengeluaran. Karenanya, kawin lari ini bukan hanya menjadi pilihan bagi keluarga yang status sosial dan ekonomi yang menengah ke bawah, tetapi banyak juga dilakukan oleh keluarga yang mampu. Berdasarkan alasan-alasan ini, beberapa perkawinan yang dilakukan pada masyarakat Simbur Cahaya adalah perkawinan *sebambangan*. Dengan melakukan *sebambangan* biaya yang besar tersebut bisa

¹⁶³Lihat pasal-pasal tentang bergubalan dan sebambangan 18 s.d 25

dinegosiasikan karena si pemudi telah berada di rumah pihak laki-laki.¹⁶⁴

Proses kawin lari dalam adat Simbur Cahaya memiliki kekhasan yang membedakannya dengan budaya suku lain maupun konsep kawin lari yang dipahami secara umum, meski pada beberapa bagian memiliki kesamaan. Kawin lari dalam adat simbur Cahaya didahului oleh peristiwa si pemuda melarikan si pemudi atas dasar suka sama suka. Peristiwa melarikan ini disebut dengan *sebambangan*. Proses pelariannya sendiri diawali dengan kesepakatan antara si pemuda dan si pemudi untuk melakukan kawin lari. Dalam hal ini harus ada *tukon* janji, yaitu memberikan barang dari si pemuda kepada si pemudi sebagai tanda janji untuk melarikan. Setelah ada kesepakatan, kemudian mereka menetapkan akan bertemu di mana setelah si pemudi pergi dari rumahnya.¹⁶⁵

Sebelum meninggalkan rumah, biasanya si pemudi akan meninggalkan surat yang isinya memberitahukan kepada keluarganya bahwa ia melakukan *sebambangan* dengan siapa dan dari keluarga mana. Dalam tradisi lama, si pemudi tidak pergi sendirian, akan tetapi ia dijemput. Yang bertugas menjemput dalam hal ini adalah perempuan yang telah disepakati, bila di jalan ditemukan atau bertemu dengan kerabat si pemudi maka *sebambangan* ini dianggap batal. Setelah mereka bertemu di tempat yang sudah dijanjikan, lalu mereka berdua menuju ke rumah keluarga si pemuda.

Dalam adat perkawinan *sebambangan* ini, si pemudi akan dikatakan *nakat* dengan si A, sedang si pemuda disebut *katakak*. Ketika si pemudi tiba di rumah keluarga dari si pemuda, maka keluarga yang didatangi oleh si

¹⁶⁴Lihat Saudi Burlian, *Pengelolaan Tradisional Gender*, h. 53

¹⁶⁵Kabupaten Daerah Tingkat II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga-Lembaga Adat di Sumatra Selatan Setelah Berlakunya Undang-Undang No. 5/1979*, (Pelaksana Pembina Adat Daerah Tingkat 1 Sumatera Selatan, 1991), h.39

pemudi tadi akan menemui kepala *dusun* yang bertindak sebagai kepala adat untuk memberitahukan bahwa si pemudi, anak dari keluarga siapa, telah *sebambangan* ke rumahnya. Apabila masalahnya telah sampai ke kepala adat maka ia tidak boleh diganggu lagi dan semua persoalan menjadi tanggung jawab kepala adat. Pelaporan ini menjadi penting karena akan memberikan perlindungan bagi kedua *nakat* dan *katakat* tersebut.

Pengakuan adat terhadap *sebambangan* bila dibayarkan uang adat kepada kepala *dusun*. Uang adat dianggap sebagai bentuk pemberitahuan kepada masyarakat dan meminta bantuan kepala *dusun* sebagai penguasa wilayah untuk menyelesaikan permasalahan ini.¹⁶⁶

Pemberitahuan kepada kepala *dusun* juga menjadi pertanda penyerahan urusan ini dari keluarga si pemuda kepada kepala *dusun* tempat ia tinggal untuk melakukan perundingan dan penyelesaian dengan kepala *dusun* tempat keluarga si pemudi berasal. Seorang kepala *dusun* wajib mengurus permasalahan ini apabila keluarga si pemudi telah menyerahkan uang adat sebagai adat kepada kepala *dusun*.¹⁶⁷

Setelah uang adat diterima maka kepala *dusun* wajib segera menyelesaikan masalah ini. Untuk itu, kepala *dusun* dari keluarga si pemuda akan mendatangi kepala *dusun* tempat keluarga si pemudi tinggal dengan memberikan uang adat tersebut dan memberitahukan bahwa si pemudi anak perempuan si *anu* telah *sebambangan* dengan anak si pemuda dari *dusunnya*. Setelah uang adat diterima maka tugas kepala *dusun* keluarga si pemudi yang akan mendatangi keluarga si pemudi. Keluarga si pemuda hanya akan menunggu kabar dari kepala *dusunnya* tentang penyelesaian masalah ini.

¹⁶⁶ Mustofa Sarie, *Kawin Bergubalan di Sumatra Selatan*, h. 25

¹⁶⁷Kompilasi Adat Istiadat DATI II Ogan Komeing Ulu, h.14

Kepala *dusun* tempat keluarga si pemudi akan memberitahukan bahwa si pemudi telah nakat dengan si pemuda dan saat ini tengah berada dalam perlindungan kepala *dusun* si pemuda.

Apabila uang adat telah diterima oleh kepala *dusun* dari keluarga si pemudi maka si pemudi akan dipindahkan ke rumah si pemuda. Setibanya si pemudi di rumah si pemuda maka diadakan adat *gasmawas*.¹⁶⁸

Dengan diterimanya uang adat tersebut maka dianggap keluarga si pemudi telah tahu bahwa anak perempuannya melakukan *sebambangan* dengan anak laki-laki dari keluarga mana dari *dusun* apa. Setelah menyampaikan pemberitahuan tersebut maka kepala *dusun* si pemudi akan menyampaikan kepada kepala *dusun* si pemuda. Kepala *dusun* tempat keluarga pemuda tersebut akan menyuruh keluarga si pemuda untuk datang dan berunding dengan keluarga si pemudi. Selama perundingan terjadi selalu ditengahi oleh kepala adat, bila telah dicapai kesepakatan maka diadakan *manjau kasalahan*. *Manjau kasalahan* berarti datang dan mengakui kesalahan, dengan dicapai kesepakatan maka perkawinan dapat dilakukan yang waktunya ditentukan bersama antara keluarga kedua belah pihak dan kepala adat.¹⁶⁹

Ketika batas waktu *pumpungan* berakhir, keluarga si pemuda akan datang kepada keluarga si pemudi memberitahukan jumlah uang yang mereka peroleh dari *pumpungan* tersebut. Pada saat ini juga, keluarga si pemudi akan menyampaikan *bahandi* atau harga yang diminta, yaitu permintaan jumlah uang untuk bantuan pesta serta mas kawin berdasarkan permintaan si pemudi melalui surat yang ditujukan kepada ibunya.

Permintaan yang disampaikan oleh keluarga si pemudi atau *bahandi* tersebut akan dinegosiasikan lagi oleh keluarga si pemuda. Ketika permintaan keluarga si pemudi lebih tinggi dari hasil *pumpungan* maka terjadi

¹⁶⁸Mustofa Sarie, *Kawin Bergubalan di Sumatra Selatan*, h. 21

¹⁶⁹Darwis Saramat, *Bunga Rampai Adat Istiadat*, h. 99

tawar-menawar antara keluarga si pemuda dan si pemudi.¹⁷⁰

Proses tawar menawar ini dilakukan hingga diperoleh permufakatan antara pihak keluarga si pemuda dan si pemudi tentang besarnya jumlah yang akan diserahkan oleh pihak pemuda. Bila kesepakatan telah dicapai maka pesta pernikahan siap untuk dilaksanakan. Biasanya pihak si pemuda akan minta waktu untuk memenuhi permintaan uang dari pihak keluarga perempuan serta mas kawin yang diminta oleh si pemudi melalui orang tuanya.

Apabila jumlah uang bantuan persedekahan telah disepakati, maka tanggal pernikahanpun akan ditetapkan. Keluarga si pemuda diberikan waktu untuk mencukupi jumlah uang tersebut. Biasanya proses ini akan berlangsung kurang dari 3 hari dan paling lama sebulan dalam usaha untuk memenuhi permintaan tersebut. Sambil menunggu acara akad nikah calon pengantin perempuan berada di rumah calon pengantin laki-laki dengan dikawal dan ditemani oleh saudara perempuan si calon pengantin laki-laki. Adat yang mengharuskan calon pengantin perempuan menunggu di rumah calon pengantin laki-laki diyakini tidak akan menimbulkan hal negatif.¹⁷¹

Dengan tidak dirasakannya dampak yang berarti dari tradisi kawin lari ini, maka untuk saat ini, dibandingkan *rasan tua* yang dianggap sebagai perkawinan yang ideal, masih lebih banyak yang memilih *sebambangan*, bahkan di beberapa daerah pada masyarakat suku Komerling masih banyak yang menempuh proses *sebambangan* atau kawin lari. Bahkan saat ini terjadi pergeseran anggapan masyarakat tentang perkawinan *rasan tua* yang dianggap tidak menjamin kebahagiaan.

Alasan utama memilih melakukan tradisi *sebambangan* adalah mahalanya permintaan keluarga

¹⁷⁰Mustofa Sarie, *Kawin Bergubalan di Sumatra Selatan*, h. 21

¹⁷¹Saudi Burlian, *Pengelolaan Tradisional Gender*, h. 36

perempuan dan biaya pelaksanaan perkawinan yang ideal menurut adat yaitu perkawinan secara *rasan tua*. Fenomena *bride price* selalu dikaitkan dengan kedudukan perempuan dalam sistem kekerabatan masyarakat tersebut. *Bride price* dipandang sebagai ganti atas kehilangan salah satu anggota keluarga perempuan dengan masuknya anak perempuannya menjadi bagian dari keluarga suaminya. Dalam perkawinan *rasan tua*, pihak laki-laki harus mengeluarkan biaya untuk memberikan bali kepada pihak keluarga perempuan. Bali yang melambangkan jumlah kebun pinang yang akan diberikan kepada keluarga perempuan sekarang telah diganti dengan barang lain yang dianggap senilai dengan kedudukan social keluarga perempuan tersebut. Selain itu pihak laki-laki juga harus mengeluarkan upah beranak (uang jasa melahirkan) dan uang asap sebagai bantuan kepada keluarga perempuan yang akan mengadakan pesta besar. Semuanya ini harus diadakan tanpa penawaran karena akan menghina kedudukan keluarga perempuan. Tuntutan ini mendorong kasus kawin lari menjadi cukup besar.

B. Adat Simbur Cahaya dalam Pandangan Hukum Islam

Pada Waktu mula-mula agama Islam dikembangkan oleh Nabi Muhammad SAW di tanah Arab sudah terdapat norma-norma yang mengatur kehidupan masyarakat dalam bentuk hukum tidak tertulis yang disebut dengan *'urf* atau *'adat*. Adat yang telah berkembang di tanah Arab itu mengandung prinsip-prinsip yang berdasarkan kepada pemikiran manusia yang telah berlangsung turun-temurun dari generasi ke generasi. Suatu generasi mengikuti norma adat tersebut karena menganggap bahwa itulah yang baik dalam mengatur kehidupan masyarakat dan telah dilakukan nenek moyang mereka sebelumnya.

Di samping agama Islam membawa ajaran yang menyangkut kehidupan akhirat, juga mengandung ajaran yang menyangkut kehidupan dunia. Ajaran ini dalam

mengatur kehidupan masyarakat, mengandung prinsip yang dalam beberapa hal berbeda dengan prinsip yang terdapat dalam norma adat yang sudah berjalan.

Prinsip ajaran agama di dasarkan kepada wakyu Allah yang kebenarannya dianggap mutlak oleh pengikutnya, sebagai kelanjutan daripada imannya kepada Allah. Dalam menghadapi prinsip yang berbeda itu, maka yang harus dijalankan oleh umat Islam ialah prinsip yang berdasarkan ajaran agama. Dengan demikian maka prinsip adat, supaya dapat bertahan, harus menyesuaikan diri dengan ajaran agama. Dalam hal ini ajaran agama atau hukum Islam pada saat pembentukannya, dalam rangka penerimaannya terhadap adat, mengadakan seleksi terhadap adat tersebut.

Adapun yang dijadikan dasar dalam menyeleksi prinsip adat lama ialah *maslahat umum*. *Maslahat* itu dapat ditinjau dari dua segi yaitu: mendatangkan manfaat untuk kehidupan umat atau menghindarkan kemudharatan (kerusakan, kesulitan dan keburukan) dari kehidupan umat. Sesuatu dianggap baik oleh agama bila di dalamnya terdapat unsur manfaat dan tidak ada padanya unsur yang merusak. Begitu pula sesuatu tindakan dinyatakan tidak baik bila dalam tindakan itu terdapat unsur mudharat. Bila kedua unsur itu terdapat di dalam suatu perbuatan, maka yang dijadikan penilaian ialah unsur mana yang terbanyak.¹⁷²

Atas dasar penilaian *maslahat* itu, maka adat Arab sebelum datangnya Islam dapat dikelompokkan sebagai berikut:

a. Dari segi prinsip maupun dari segi pelaksanaan terdapat di dalamnya unsur *maslahat*; dengan arti bahwa pada perbuatan itu terdapat unsur manfaat dan tidak ada padanya unsur perusak atau unsur manfaatnya lebih besar dari unsur perusaknya.

¹⁷²Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), h. 163-64

b. Dari segi prinsip tidak terdapat padanya unsur mudharat tetapi dalam pelaksanaannya dapat mendatangkan kemudharatan

c. Dari segi prinsip maupun dari segi pelaksanaannya tidak mengandung unsur *maslahat* dengan arti di dalamnya terdapat unsur merusak dan tidak ada unsur baiknya atau unsur perusakannya lebih besar.

Dalam halnya terdapat padanya unsur *maslahat*, maka adat tersebut dinilai sesuai dengan norma *maslahat* atau ada padanya unsur perusak, maka adat itu dinilai tidak sesuai dengan norma agama. Dalam menghadapi adat Arab yang sudah berlangsung menurut pengelompokan tersebut di atas, dapat dilihat langkah-langkah yang ditempuh oleh hukum Islam sebagai berikut: *pertama*, agama mengakui adat lama untuk berlaku seterusnya; dengan arti bahwa pembentuk hukum memperlakukan suatu hukum untuk umat Islam, yang sebelumnya hukum tersebut sudah berlaku dalam adat Arab. Pengakuan adat ini berlaku terhadap adat lama yang secara prinsip maupun dalam pelaksanaan sejalan dan tidak bertentangan dengan ajaran agama.

Pengakuan yang diberikan melalui wahyu ilahi di antara contohnya ialah uang tebusan darah atau diyat yang harus dibayar oleh pihak pelaku pembunuhan kepada pihak keluarga yang terbunuh. Hukum ini sudah berlaku di kalangan orang Arab sebelum Islam datang. Di samping itu, Alquran menetapkan pula hukum diyat¹⁷³ terhadap pembunuhan yang disengaja¹⁷⁴ dalam hal pembunuhan tersalah.

Pengakuan melalui lisan Nabi umpamanya jual beli 'ariyah yaitu menukarkan buah-buahan yang sudah kering (*tamar*) dengan buah-buahan yang masih basah (*rutab*) dengan takaran yang berbeda, walaupun keduanya adalah satu jenis. Sebenarnya cara ini menyalahi prinsip

¹⁷³QS, al-Baqarah:178

¹⁷⁴QS, an-Nisâ: 92

umum. Dalam tukar menukar barang yang sejenis diharuskan adanya kesamaan takaran, sebagaimana dikatakan Nabi dalam hadis dari Ubaidah ibn Samit yang dikeluarkan oleh Muslim. Tetapi karena cara tersebut sudah lazim berlaku dan melembaga dalam *mu'amalat* orang Arab dan menghapuskannya akan menyulitkan dalam kehidupan sehari-hari, maka Nabi mengakui *ariyah* tersebut.¹⁷⁵

Contoh-contoh tersebut di atas, menunjukkan bahwa adat lama diterima oleh pembuat hukum (*syari'*) untuk diperlakukan bagi umat Islam. Penerimaan seperti ini pada umumnya berlaku dalam bidang muamalat dalam artinya yang umum. Penolakan adat dalam hal ini akan menyulitkan umat, sedangkan pada penerimaannya tidak akan memberikan mudharat kepada siapapun.

Dengan pengakuan yang diberikan oleh pembentuk hukum kepada *muamalat* seperti tersebut di atas, maka untuk selanjutnya yang berlaku adalah hukum Islam walaupun materinya diresepsi dari hukum adat. Dengan demikian, berlaku prinsip bahwa hukum adat dapat berjalan apabila telah menjadi dan telah diresepsi oleh hukum Islam. Hal ini berlawanan dengan teori *resptie* ciptaan pemerintah kolonial yang telah dikuatkan di dalam IS pasal 134 (2) yang berprinsip bahwa Hukum Islam dapat berlaku bila telah menjadi dan telah diresepsi oleh hukum adat.

Kedua, hukum Islam dalam bentuk wahyu ilahi atau melalui lisan Nabi menerima adat dan lembaga lama secara prinsip, tetapi dalam pelaksanaannya di sesuaikan dengan Islam. Cara ini berlaku dalam hal-hal adat lama pada prinsipnya tidak bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi dalam pelaksanaannya menyalahi ajaran Islam. Contoh dalam bentuk kedua ini ialah lembaga *îlâ'* dan *zihâr* yang sudah berlaku dalam adat Arab sebelum Islam. *Zihâr* yaitu ucapan seorang suami kepada Istrinya yang mempersamakan istrinya dengan ibunya. Menurut adat

¹⁷⁵Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam*, h.165

lama, ucapan *zihâr* itu mencegah hubungan suami istri dan selanjutnya diperlakukan sebagai perceraian. Dalam hukum Islam *zihâr* itu juga mencegah hubungan badaniyah suami istri, tetapi tidak memutuskan hubungan perkawinan. Sebelum suami kembali kepada isteri yang di *zihârnya* itu, ia diharuskan membayar *kifarat zihâr*.¹⁷⁶

Îlâ' ialah sumpah suami untuk tidak mencampuri istrinya dalam masa-masa tertentu. Ucapan sumpah suami tersebut menghalangi suami untuk mencampuri istrinya. Menurut adat lama ucapan seperti itu sudah dapat dianggap sebagai perceraian. Lembaga *îlâ'* tetap dapat dilihat dalam Alquran. Penyesuaiannya disesuaikan dengan norma Islam yaitu suami diberi waktu untuk berfikir apakah akan kembali kepada istrinya dengan membayar *kafarat* sumpah atau menceraikannya secara resmi. Hal itu berarti *îlâ'* bukanlah pemutus tali perkawinan. Dijelaskan bahwa orang yang meng*îlâ'* istrinya diberi janji empat bulan, jika ia kembali maka Allah akan mengampuninya dan jika mereka ingin bercerai, maka Allah mengetahuinya.¹⁷⁷

Ketiga, dalam menghadapi perbenturan prinsip yang berbeda, maka prinsip baru, yaitu ajaran Islam harus diutamakan pelaksanaannya dan bila kemudian keadaan memungkinkan, maka prinsip lama dapat dijalankan. Contoh dalam hal ini ialah perbenturan prinsip kewarisan bilateral menurut Islam.¹⁷⁸

Sesudah Nabi menyampaikan prinsip kewarisan Islam,¹⁷⁹ maka Nabi mengatakan bahwa harta warisan harus diberikan kepada ahli waris yang diberikan kepada pihak laki-laki yang terdekat yang disebut laki-laki terdekat tidak lain dari prinsip kewarisan unilateral cara lama.

¹⁷⁶QS al-Mujâdalah:3

¹⁷⁷QS. al-Baqarah: 226

¹⁷⁸Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam*, h.167

¹⁷⁹QS, an-Nisâ: 7,11,12, dan 176

Walaupun hadis ini diragukan kebenarannya oleh sebagian ulama karena menyalahi prinsip kewarisan Islam, namun pelajaran yang dapat disimpulkan daripadanya. Pertama, Nabi memberikan kelangsungan hidup perinsip lama selama tidak merugikan pelaksanaan prinsip baru senantiasa mempertimbangkan keadaan setempat dan mentolelir adat lembaga lama selama masih mungkin di tolerir.

Bentuk penyesuaian terhadap perbenturan dua perinsip dalam bentuk ini ialah dengan menambahkan perinsip baru dan menempatkannya pada tempat utama yang harus didahulukan pelaksanaannya.

Keempat, menasakhkan atau menyatakan tidak boleh berlaku lagi bagi adat dan lembaga lama dalam hal-hal yang secara nyata, baik dari segi prinsip maupun dari segi pelaksanaan bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam hal ini secara keseluruhan hukum Islam berlaku untuk menggantikan adat lembaga lama. dalam penghapusan lembaga lama, Islam menempuh cara yang bijaksana sehingga dengan tidak memberatkan terhadap umat yang baru masuk Islam. Tujuan penghapusan dapat tercapai; kecuali dalam hal yang menyangkut dengan akidah. Perombakan terhadap kebiasaan lama, disesuaikan dengan keadaan, hingga tidak mengguncangkan dalam kehidupan masyarakat.¹⁸⁰

Perbuatan yang dibiasakan tetapi belum mendarah daging bagi umat hingga tidak sulit menghentikannya, maka perombakan langsung sekaligus, umpamanya kebiasaan memakan daging babi yang hanya merupakan kebiasaan yang mudah menghilangkannya. Larangan Allah di sini berlangsung secara tegas tanpa pentahapan. Pengecualian hanya diberikan dalam keadaan darurat,¹⁸¹ perbuatan membungakan uang secara berlipat ganda

¹⁸⁰Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam*, h. 169

¹⁸¹QS al-Mâidah: 3

yang telah menjadi kebiasaan orang Arab sebelum Islam, kemudian dihapuskan.¹⁸²

Dalam menghadapi kebiasaan minum arak dan judi, terlihat kebijaksanaan yang genial dari hukum Islam; karena kebiasaan tersebut telah mendarah daging bagi orang Arab sebelum Islam. Dalam pemberantasannya tidak mungkin sekaligus, karena akan menimbulkan kegoncangan di masyarakat. Dalam pemberantasannya tidak mungkin sekaligus. Untuk menghadapi kebiasaan yang seperti ini, Islam melakukannya secara bertahap.

Bila diperhatikan bahwa dalam usaha meresepsi atau menolak adat kebiasaan lama Islam memperhatikan unsur maslahat dan unsur mafsadat. Maka dalam menghadapi kebiasaan yang tidak jelas kedudukannya itu, maka norma maslahat dan mafsadat itulah yang dijadikan dasar pemikiran. Artinya, sesuatu kebiasaan yang telah berlaku sebelum datangnya Islam atau terjadi dan dibiasakan kemudian, selama tidak mendatangkan kerusakan atau menyalahi norma umum ajaran agama dapat berjalan untuk seterusnya. Adat beginilah yang dapat dijadikan dasar dalam menetapkan hukum.

Penerimaan adat kebiasaan tersebut di atas di dasarkan kepada pemikiran bahwa sesuatu yang biasa dilakukan oleh seluruh umat atau sebagiannya dan telah menyerap kedalam kehidupan sehari-hari adalah baik selama tidak dinyatakan lain oleh hukum. Sesuatu yang oleh umat secara menyeluruh dianggap baik, adalah juga baik menurut pandangan Allah.

Adat seperti disebutkan di atas, dalam penilaian baiknya tidaklah berdiri sendiri, karena norma baik itu diukur dengan norma agama. Oleh karena itu, adat yang tidak bertentangan dengan norma agama, walaupun belum terserap ke dalam hukum Islam, dapat diamalkan sebagaimana berlaku pada adat kelompok pertama. Adat dapat berlaku dan dapat dijadikan pedoman dalam

¹⁸²QS, Ali Imrân:130

kehidupan bila sudah menyandar kepada nilai-nilai agama.

Dari uraian di atas, dapat digambarkan hubungan hukum Islam dan adat sebagai berikut: pertama, adat keseluruhannya diterima oleh hukum Islam dan untuk selanjutnya menjadi hukum Islam. Kedua, hukum Islam mengubah hukum adat seluruhnya dengan arti hukum Islam menggantikan hukum adat dan hukum adat tidak berlaku lagi untuk selanjutnya. Ketiga, hukum Islam membiarkan hukum adat hidup tanpa usaha penyerapnya kedalam hukum Islam. Hal ini pada umumnya berlaku dalam bidang mu'amalat dalam arti yang umum dan tidak dalam bidang akidah, karena akidah harus didasarkan kepada dalil yang kuat; tidak pula dalam bidang ibadah, karena ibadah harus didasarkan kepada petunjuk yang nyata.

Penjelasan yang disebutkan di atas adalah bentuk penyesuaian adat Arab sebelum Islam terhadap hukum Islam yang datang kemudian atau cara-cara penerimaan hukum Islam terhadap adat yang sudah berjalan. Hal tersebut akan menjadi petunjuk dalam menyesuaikan adat dengan hukum Islam di tempat lainnya.

Memang garis kebijaksanaan yang ditempuh pembentuk hukum dalam menghadapi adat Arab berlaku dalam masa proses pembentukan hukum, sedangkan hukum (syara') pada waktu ini sudah dalam pembentukannya yang tetap. Pentahapan seperti tersebut di atas tidak akan berlaku lagi, karena minuman keras umpamanya, sudah menemukan bentuk hukumnya yang terakhir. Namun demikian, hal itu tidaklah berarti menolak sama sekali keluesan dalam menghadapi adat lembaga di suatu tempat.

Persentuhan antara adat Simbur Cahaya dengan Hukum Islam, apabila ditelaah cara penyiaran agama Islam di kesultanan Palembang yang kaya dengan adat, terlihat bahwa penyiar agama di sana menempuh cara dan kebijaksanaan pembentuk hukum syara' pada saat proses pembentukannya; hingga pada waktu ini dapat

memperlihatkan bentuknya yang berjaln berkelindan dengan hukum Islam.

Pada waktu Islam masuk ke daerah Palembang, Islam menemukan adat Palembang dalam bentuknya yang terpadu dengan membawa sedikit pengaruh dari kebudayaan Hindu-Budha. Islam membawa ajaran tentang keyakinan atau akidah dan ajaran tentang tatanana kehidupan masyarakat yang disebut syari'ah. Keduanya menjadi pedoman atau petunjuk bagi umat dalam usaha mereka mencapai kesenangan di dunia dan kehidupan yang baik di akhirat. Di Minangkabau berlaku norma adat yang berisi aturan tentang kehidupan sosial umat manusia. Dengan begitu terjadilah persentuhan di antara dua norma tersebut.

Di bidang hukum, di kesultanan Palembang berlaku beberapa sistem hukum, yang mempunyai corak dan sistem sendiri-sendiri. Seperti sistem hukum adat (tidak tertulis) sistem hukum yang berdasarkan peraturan kesultanan dan sistem hukum Islam.

Sistem-sistem hukum itu mulai berlaku pada waktu yang berlainan. Hukum adat telah lama ada, sejak masa pra kesultanan dan berlaku dimana saja ada penduduk asli di Nusantara ini, kendatipun baru dikenal sebagai sistem hukum pada permulaan abad ke-20. Sistem hukum berdasarkan peraturan kesultanan dalam bentuk piagam-piagam, atau surat biasa berlaku bersamaan dengan berdirinya kesultanan Palembang. Mengenai peraturan-peraturan dari penguasa dalam masa pra kesultanan tidak banyak diketahui, kecuali adanya berita tentang kemasyhuran Ratu Sinuhun, Istri Pangeran Sida ing Kenayan sebagai pembuat peraturan. Hukum Islam telah ada di kesultanan Palembang oleh kompeni Belanda sejak mereka mendapat izin mendirikan loji di Palembang.¹⁸³

Sejak masa pra kesultanan di daerah Palembang, khususnya di pedalaman sesuai dengan perkembangan

¹⁸³Ali Amin, *Sejarah Kesultanan Palembang*, h.109

etnologis pada setiap kelompok manusia yang hidup bersama, terdapat peraturan pergaulan, yang disebut adat. Dalam adat ini ada kaidah-kaidah yang tidak memberi akibat hukum, misalnya kaidah yang menentukan, bahwa jikalau orang mengadakan perayaan perkawinan, handai taulannya memberi sumbangan dan sebagainya; ada pula kaidah yang memberi akibat tertentu, akibat hukum. Kaidah yang terakhir ini disebut dengan hukum adat, istilah yang baru diperkenalkan pada permulaan abad ke-20. Dari hasil penelitian hukum adat secara ilmiah, terdapat adanya dasar-dasar kesatuan dalam hukum adat dari suku-suku tersebut timbul perbedaan-perbedaan dari hukum adatnya.¹⁸⁴

Atas dasar ini Van Vollenhoven membagi teritorial wilayah atau lingkaran hukum adat tersebut. Hukum adat di kesultanan Palembang dalam seluruh wilayahnya menunjukkan tanda-tanda kekeluargaan, sehingga merupakan suatu lingkungan atau lingkaran hukum tersendiri. Dalam lingkungan dan lingkaran seperti ini masih didapatkan pula perbedaan-perbedaan, akibat perkembangan yang berbeda-beda.¹⁸⁵

Pada masa kesultanan Palembang, sebenarnya sultan-sultan yang ada tidak melakukan perbuatan yang baru, mereka mengukuhkan hukum adat yang telah berlaku yaitu *Piagem Ratu Sinuhun*, yang kemudian dikenal namanya dengan Simbur Cahaya. Berbagai aturan yang ada mulai dari masa ketika pertama kali dibuat sampai dengan diundangkan secara resmi sebagai hukum adat pada masa kolonial merupakan persentuhan antara dua sistem hukum dengan tetap menonjolkan istilah adat yang sudah hidup dalam masyarakat dengan diberi corak nilai-nilai keislaman. Adaptasi seperti inilah dalam perjalanannya tetap bertahan, bahkan dalam masyarakat sampai sekarang ketika aturan itu sudah tidak diakui lagi keberlakuannya.

¹⁸⁴Ali Amin, *Sejarah Kesultanan Palembang*, h.109-110

¹⁸⁵Ali Amin, *Sejarah Kesultanan Palembang*, h.110-111

BAB IV

PEREMPUAN DALAM TRADISI SIMBUR CAHAYA

Dalam kamus besar bahasa Indonesia kata perempuan atau wanita diartikan sebagai perempuan dewasa. Dan kewanitaan adalah hal-hal yang berhubungan dengan perempuan/wanita¹⁸⁶. Sedangkan dalam bahasa Jawa sendiri Kata wanita berasal dari kata wani (berani) dan ditata (diatur), artinya adalah sosok yang berani ditata dan diatur. Dalam kehidupan praktis masyarakat Jawa, wanita adalah sosok yang selalu mengusahakan keadaan tertata sehingga untuk itu pula dia harus menjadi sosok yang berani ditata. Damardjati supardjar mengungkapkan bahwa kata wanita berasal dari kata wani (berani) dan tapa (menderita). Artinya wanita adalah sosok yang berani menderita bahkan untuk orang lain¹⁸⁷.

Alquran memberikan informasi bahwa kaum wanita dan pria itu berasal dari satu jenis, Adam. Dan manusia tidak akan berkembang tanpa adanya dua jenis makhluk Allah tersebut¹⁸⁸. Hal ini dijelaskan dalam Al-Qur'an diantaranya QS An-Nisa :1, Al-Hujurat : 13, dan Thaha ayat 55 yang menyebutkan bahwa secara biologis wanita adalah sama dalam unsur penciptaannya, yaitu tanah. Al-Qur'an telah menaruh perhatian yang cukup besar terhadap posisi dan peran wanita dan mengangkat martabat wanita dalam posisi yang setara dengan laki-laki. Hal ini dapat dilihat dari beberapa ayat yang memberikan kebebasan dan peluang terhadap wanita

¹⁸⁶Umi Chulsum, Windy Novia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Surabaya : Khasiko, 2006), hlm. 694

¹⁸⁷Cristina S. Handayani, Andrian Novianto, *kuasa wanita Jawa*, (Yogyakarta : LKIS, 2004), hlm 24

¹⁸⁸Muhammad Rasyid Ridha, *jawaban islam terhadap berbagai keraguan seputar keberadaan wanita*, Surabaya : Pustaka progresif, 1992, hlm 1

untuk sejajar dengan laki-laki, baik dalam memperoleh pendidikan, memperoleh kesehatan, berpolitik, dan memperoleh penghidupan yang layak (ekonomi), namun harus memperhatikan batas-batas kewanitaanya atau memperhatikan kodrat kewanitaannya.

Kalau ada orang atau agama yang beranggapan bahwa wanita itu dijadikan dari tulang (rusuk) laki-laki lebih-lebih untuk membenarkan aturan-aturan formal yang merugikan wanita, Alquran tidak membenarkan anggapan itu. Laki-laki dan wanita dijadikan tuhan dari satu dzat hingga dengan demikian kedudukan wanita sederajat dengan laki-laki¹⁸⁹. Banyak ayat Alquran yang telah menunjukkan bahwa wanita dan laki-laki adalah memiliki martabat yang sama sebagai manusia, terutama secara spiritual¹⁹⁰. Kehormatan manusia dan banyak lagi statement yang sifatnya (meyudutkan) terhadap islam. Pandangan tersebut dilatarbelakangi oleh ketidakpahaman mereka terhadap hakekat ajaran islam akan tetapi dengan sengaja mereka mencampur adukan antara kebenaran dan kebatinan.

Islam menempatkan wanita pada posisi yang mulia, dan agama ini menyapa kaum wanita dengan kelembutan. Kelembutan islam dan pandangannya yang positif terhadap wanita dapat dilihat bagaimana ia memandang wanita dari sudut spiritual, sosial ekonomi dan politik.

Tuhan memandang kedudukan, peranan wanita sama dengan pria dalam hak dan tanggung jawab. Islam memandang peranan wanita di masyarakat yang paling suci dan *esensial* adalah sebagai seorang istri dan seorang ibu tidak dapat digantikan oleh siapapun namun Islam tidak melarang wanita mencari nafkah sendiri, jika

¹⁸⁹Hardjito Notopuro, SH, *Masalah Wanita, Kedudukan dan Peranannya*, (Jakarta : Bina Cipta, 1977), hlm 3

¹⁹⁰Fatima Mernissi, *wanita didalam Islam*, (Bandung : Pustaka, 1994), hlm 12

dibutuhkan, asal yang sesuai dengan harkat kewanitaannya.

Petunjuk Islam menyangkut wanita diatas seakan-akan mempersilahkan wanita untuk menjadi modern dengan melakukan aktifitas-aktifitas sebagaimana manusia lain pada umumnya. Namun kepada mereka diandalkan harus menjaga harga dirinya, akhlaknya, martabat kewanitaannya, dan yang paling fundamental adalah kehambaanya kepada Allah¹⁹¹.

A. Islam dan Hak-Hak Perempuan dalam Adat Simbur Cahaya

Islam adalah agama yang ajarannya meneruskan dan menyempurnakan ajaran yang diturunkan kepada para nabi sebelumnya. Islam memiliki visi besar yaitu agama rahmat bagi alam semesta (*universe*). Karena pandangan inilah, Islam kemudian mendasarkan dirinya sebagai gerak peradaban yang melampaui batas nilai lokal, teritorial, dan menjadi sebuah tata nilai yang universal.

Untuk sampai kepada pandangan atau tujuan yang dikenal dengan istilah *rahmatan lil 'alamin* itu, Islam memiliki misi menyempurnakan keluhuran budi pekerti atau itmam makarimil akhlaq. Karenanya, dalam konteks misinya ini, Islam menjadi perangkat operasional yang kontekstual. Tak heran, jika kemudian, antara Islam sebagai agama dengan Islam sebagai budaya lokal sebuah masyarakat tampak sulit untuk dibedakan.

Sebagai sistem nilai yang universal sekaligus perangkat operasional, Islam dapat menjadi sesuatu yang melampaui (kosmopolitan) sekaligus membumi (lokal) dengan 4 (empat) komponen utamanya berupa: syariat (*syari'at*), hakikat (*haqiqat*), tarekat (*thariqat*) dan makrifat (*ma'rifat*).

¹⁹¹Syahrin Harahap, *Islam Dinamis*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1997), hlm 147

Sementara untuk mengupayakan terciptanya harmoni dalam masyarakat dan dinamisasinya peradaban, Islam mengembangkan formula atau strategi kebudayaan yang moderat dengan memelihara nilai lama yang masih selaras (baik) sembari mengambil (adaptasi) nilai baru yang lebih selaras (baik). Strategi ini berangkat dari salah satu kaidah Ilmu Ushul Fiqh yang berbunyi: *al muhafadzhatu alal qadiimish shalih wal akhdzu bil jadiidil ashlah*.

Kosmopolitanisme Islam dan lokalitasnya tersebut seakan menemukan buminya yang tepat di wilayah geografis yang bernama Nusantara. Melalui pintu hubungan perdagangan internasional, sebagai jaringan interaksi paling strategis. Islam yang lahir di Mekkah masuk dalam wilayah geografis strategis Semenanjung Arabia yang memiliki pintu akses ke Eropa sekaligus ke Asia. Pada Abad ke-7 Masehi itu, kapur dari Barus (Sumatera Utara) telah dipakai di Yunani dan Romawi untuk kosmetik dan perawatan jenazah. Dalam hal ini, Arab, boleh jadi telah memegang kendali kepemimpinan dalam jaringan perdagangan (trading) ekspor dan impor antar benua Eropa dan Asia, termasuk wilayah gugusan kepulauan yang bernama Nusantara.

Sebagaimana yang dikemukakan Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA), dalam Ahmad Mansyur Suryanegara¹⁹², bahwa Abad ke-7 Masehi, dengan kata kunci perdagangan global, kemaritiman dan penyebaran Islam, adalah kontak bagi masuknya Islam di Nusantara. Merangkum kesimpulan mengenai cara masuknya Islam dengan mendasarkan pada tiga kata kunci di atas dan melihat pada atlas atau peta dunia, maka pada kesempatan ini perlu disampaikan pula, bahwa adalah lebih masuk akal jika Islam, melewati rute Yaman (terus ke India dan Srilanka) masuk ke Nusantara. Kontak ini, tentu tidak pula terlepas dari peta perdagangan Asia kala itu yang telah dipimpin oleh China secara umum dan

¹⁹²Ahmad Mansyur Suryanegara, *Api Sejarah*, h. 2013

Sriwijaya secara khusus yang dengan kedatuannya telah mengendalikan jalur transportasi maritim regional kala itu.

Sehingga, untuk memahami dengan jelas peta masuknya Islam ke Nusantara, amat perlu bagi kita untuk melacak apa dan bagaimana yang sesungguhnya terjadi pada Abad ke-7 Masehi itu antara Mekkah, Yaman, India, Srilanka, China dan Sriwijaya dengan kerangka perdagangan dunia, teknologi pelayaran dan kemaritiman dan misi penyebaran agama Islam. Sebab, apa yang kita ketahui tentang peradaban masyarakat Islam di Nusantara, boleh jadi disebut dengan Peradaban Islam Nusantara itu, adalah peradaban yang tak terlepas dari Mekkah, Yaman, India, Srilanka, China, dan Sriwijaya.

Peradaban Islam Nusantara memang perlu kita lacak akarnya pada apa dan bagaimana yang sesungguhnya terjadi di Abad ke-7 Masehi itu. Bahwa proses peradaban yang mengaitkan Mekkah, Yaman, India, Srilanka, China, dan Sriwijaya dengan kerangka perdagangan dunia, teknologi pelayaran dan kemaritiman dan misi penyebaran agama Islam, faktanya telah membentuk atau minimal mempengaruhi sebuah peradaban yang dipraktikkan oleh masyarakat Nusantara.

Sebab, apa yang diketahui tentang peradaban masyarakat Islam di Nusantara, boleh jadi disebut dengan Peradaban Islam Nusantara itu adalah peradaban yang memang tak terlepas dari Mekkah, Yaman, India, Srilanka, China, dan Sriwijaya. Sebab, apa yang terjadi pada Abad ke-13 Masehi, yang boleh dikatakan sebagai titik awal kebangkitan Islam Nusantara secara formal, dengan berdirinya kesultanan dan hadirnya semacam lembaga pendidikan formal keislaman yang kemudian lebih dikenal dengan istilah pondok pesantren, tentulah terkait erat dengan proses yang terjadi sebelumnya selama berabad-abad sejak Abad ke-7 Masehi itu.

Bahwa Islam dengan nilainya yang universal sekaligus dengan kerangka operasionalnya yang kontekstual itu, melalui proses peradaban yang

mengaitkan Mekkah, Yaman, India, Srilanka, China, dan Sriwijaya lewat kerangka perdagangan dunia, teknologi pelayaran dan kemaritiman dan misi penyebaran agama Islam, telah membentuk sebuah tatanan kehidupan masyarakat Nusantara. Sehingga, sejak Abad ke-13 Masehi, peradaban Nusantara menjadi identik dengan Islam yang berbasiskan peradaban kosmopolitan sekaligus bercorak sangat lokal.

Maka dengan dasar inilah, apa yang terjadi sejak Abad ke-13 Masehi hingga di zaman sekarang, dapat terurai secara utuh (integral) dan menyeluruh (komprehensif). Bahwa benar, Islam berasal dari Mekkah. Bahwa benar pembawa Islam adalah mereka para keturunan Nabi Muhammad yang melewati pintu Yaman. Bahwa benar mereka melalui India dan Srilanka. Sehingga semua dapat memahami bahwa dengan kontak perdagangan yang dikuasai China dan Sriwijaya, pergaulan menjadi lebih luas. Sehingga dapat pula dipahami jika terjadi persinggungan atau interaksi yang lebih intim dan personal dalam bentuk hubungan kekerabatan yang terjadi melalui pernikahan.

Kota Palembang merupakan kota tertua di Indonesia berumur setidaknya 1382 tahun jika berdasarkan prasasti Sriwijaya yang dikenal sebagai prasasti Kedukan Bukit. Menurut Prasasti yang berangka tahun 16 Juni 682. Pada saat itu oleh penguasa Sriwijaya didirikan Wanua di daerah yang sekarang dikenal sebagai kota Palembang. Menurut topografinya, kota ini dikelilingi oleh air, bahkan terendam oleh air. Air tersebut bersumber baik dari sungai maupun rawa, juga air hujan. Bahkan saat ini kota Palembang masih terdapat 52,24 % tanah yang tergenang oleh air¹⁹³. Berkemungkinan karena kondisi inilah maka nenek moyang orang-orang kota ini menamakan kota ini sebagai Pa-lembang dalam bahasa melayu Pa atau Pe sebagai kata tunjuk suatu tempat atau keadaan; sedangkan lembang atau lembeng

¹⁹³Dari data Statistik 1990

artinya tanah yang rendah, lembah akar yang membengkak karena lama terendam air (menurut kamus melayu), sedangkan menurut bahasa melayu-Palembang, lembang atau lembeng adalah genangan air. Jadi Palembang adalah suatu tempat yang digenangi oleh air.

Kondisi alam ini bagi nenek moyang orang-orang Palembang menjadi modal mereka untuk memanfaatkannya. Air menjadi sarana transportasi yang sangat vital, ekonomis, efisien dan punya daya jangkauan dan punya kecepatan yang tinggi. Selain kondisi alam, juga letak strategis kota ini yang berada dalam satu jaringan yang mampu mengendalikan lalu lintas antara tiga kesatuan wilayah: Tanah tinggi Sumatera bagian Barat, yaitu : Pegunungan Bukit Barisan, daerah kaki bukit atau piedmont dan pertemuan anak-anak sungai sewaktu memasuki dataran rendah, dan daerah pesisir timur laut.

Ketiga kesatuan wilayah ini merupakan faktor setempat yang sangat mementukan dalam pembentukan pola kebudayaan yang bersifat peradaban. Faktor setempat yang berupa jaringan dan komoditi dengan frekuensi tinggi sudah terbentuk lebih dulu dan berhasil mendorong manusia setempat menciptakan pertumbuhan pola kebudayaan tinggi di Sumatera Selatan. Faktor setempat inilah yang membuat Palembang menjadi ibukota Sriwijaya, yang merupakan kekuatan politik dan ekonomi di zaman klasik pada wilayah Asia Tenggara. Kejayaan Sriwijaya diambil oleh Kesultanan Palembang Darusalam pada zaman madya sebagai kesultanan yang disegani dikawasan Nusantara. Ada tulisan menarik dari kronik Cina Chu-Fan-Chi yang ditulis oleh Chau Ju-Kua pada abad ke 14, menceritakan tentang Sriwijaya sebagai berikut: Negara ini terletak di Laut selatan, menguasai lalu lintas perdagangan asing di Selat. Pada zaman dahulu pelabuhannya menggunakan rantai besi untuk menahan bajak-bajak laut yang bermaksud jahat. Jika ada perahu-perahu asing datang, rantai itu diturunkan. Setelah keadaan aman kembali, rantai itu disingkirkan. Perahu-

perahu yang lewat tanpa singgah dipelabuhan dikepung oleh perahu-perahu milik kerajaan dan diserang. Semua awak-awak perahu tersebut berani mati. Itulah sebabnya maka negara itu menjadi pusat pelayaran. Tentunya banyak lagi cerita, legenda bahkan mitos tentang Sriwijaya. Pelaut-pelaut Cina asing seperti Cina, Arab, dan Parsi, mencatat seluruh peristiwa kapanpun kisah-kisah yang mereka lihat dan dengar. Jika pelaut-pelaut Arab dan Parsi, menggambarkan keadaan sungai Musi, dimana Palembang terletak, adalah bagaikan kota di Tiggris. Kota Palembang digambarkan mereka adalah kota yang sangat besar, dimana jika dimasuki kota tersebut, kokok ayam jantan tidak berhenti bersahut-sahutan (dalam arti kokok sang ayam mengikuti terbitnya matahari). Kisah-kisah perjalanan mereka penuh dengan keajaiban 1001 malam. Pelaut-pelaut Cina mencatat lebih realistis tentang kota Palembang, dimana mereka melihat bagaimana kehidupan penduduk kota yang hidup di atas rakit-rakit tanpa dipungut pajak. Sedangkan bagi pemimpin hidup berumah di tanah kering di atas rumah yang bertiang. Mereka mengeja nama Palembang sesuai dengan lidah dan aksara mereka. Palembang disebut atau diucapkan mereka sebagai Po-lin-fong atau Ku-kang (berarti pelabuhan lama). Setelah mengalami kejayaan di abad-abad ke-7 dan 9, maka di kurun abad ke-12 Sriwijaya mengalami keruntuhan secara perlahan-lahan. Keruntuhan Sriwijaya ini, baik karena persaingan dengan kerajaan di Jawa, pertempuran dengan kerajaan Cola dari India dan terakhir kejatuhan ini tak terelakkan setelah bangkitnya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Kerajaan-kerajaan Islam yang tadinya merupakan bagian-bagian kecil dari kerajaan Sriwijaya, berkembang menjadi kerajaan besar seperti yang ada di Aceh dan Semenanjung Malaysia.

a. Suku-Suku dan Bahasa di Sumatera Selatan

Suku komering (jolma komering) adalah sebuah suku tersendiri yang hidup di sungai komering Sumatera

Selatan. Nama Komering diambil dari nama way atau Sungai di daratan Palembang yang menandai daerah kekuasaan Komering. Masyarakat komering hidup dan menempati wilayah bagian tenggara dari kepulauan Sumatera, dengan menempuh jarak 2 jam dari ibu kota Palembang. Komering sendiri terbagi menjadi 2 bagian yaitu Ogan Komering Ilir, Tanjung Lubuk yang meliputi Kayu Agung sebagai Ibu kota kabupatennya dan Ogan Komering Ulu yang meliputi daerah Batu Raja OKU Timur Gunung jati, Belitang, Martapura hingga sebagai ibu kota kabupatennya Bahasa Ogan adalah bahasa yang dituturkan sebagian besar masyarakat yang terdapat di Kabupaten Ogan Ilir (Tanjungraja, Inderalaya, Pemulutan, Muara Kuang), Ogan Komering Ilir (Pampangan, Tulung Selapan), dan Ogan Komering Ulu (Baturaja). Bahasa Ogan yang dituturkan oleh sebagian masyarakat yang tinggal di pesisir atau tepian Sungai Ogan. Sungai Ogan berasal dari beberapa aliran kecil mata air dari Bukit Nanti bersatu menjadi satu aliran besar Sungai Ogan, yang pada akhirnya bermuara di sungai Musi Palembang Provinsi Sumatera Selatan. Bahasa Ogan yang digunakan oleh masyarakat di tepian sungai Ogan dikenal salah satu suku dari rumpun Melayu yaitu suku Ogan. Batasan Suku Ogan dikenal adanya istilah, Ulu Ogan (daerah Kelumpang), Ogan Ulu (daerah kecamatan Pengandonan), Ogan Baturaja (Kota Baturaja), dan Ogan Ilir (daerah Lubuk Batang dan Muara Kuang). Bagi orang yang telah mengenal bahasa Ogan, mereka akan mengatakan bahwa bahasa Ogan mirip bahasa orang Malaysia walau tidak sama persis. Contoh logatnya "Nak kemane?", yang artinya "Anda hendak ke mana?". Semakin ke hulu DAS (Daerah Aliran Sungai) Ogan, maka logat bahasa Ogan Akan terdengar keras, makin ke hilir makin halus dan agak terdengar berlagu. Hal ini senada dengan filosofi "daerah hulu sungai Ogan, tepian sungai Ogan agak kecil arus airnya deras berbatu dan berbukit, sedangkan daerah hilir tepian sungai Ogan lebar dan arus air tenang tidak berbatu."

b. Sistem Kekerabatan, Nilai Keluarga serta Gender Masyarakat Sumatera Selatan.

Masyarakat Komering yang menganut sistem patrilineal dalam keluarga yang sangat membatasi gerak kerabat perempuan mereka. Di dalam keluarga, laki-laki bertugas menjaga martabat saudara perempuan dan keluarganya. Posisi laki-laki tersebut banyak disimbolkan dalam acara-acara adat sehingga dapat disimpulkan laki-laki menduduki posisi yang tinggi dan penting.

Dalam upacara adat perkawinan suku Komering, ada 3 bagian makan-makan (semacam resepsi) selain tamu yaitu pihak yang dituakan (khusus laki-laki), wanita telah menikah biasanya yang membantu gotong royong) dan yang ketiga adalah pemuda dan pemudi semua peralatan makan mulai dari piring hingga lauk pauk mulai dari setting meja hingga pembersihan alat makan biasanya diprakarsai oleh pemuda dan pemudi. Sedangkan wanita (yang telah berkeluarga) pada umumnya memasak. Ajang makan bersama pemuda dan pemudi juga disebut sebagai ajang mencari jodoh karena pada saat itu ada acara yang dikhususkan bagi kaum muda dan mudi yaitu makan bersama dalam satu nampan besar yang biasanya satu nampan untuk 3-4 pemuda yang terpisah dari nampan pemudi tetapi tetap satu ruangan besar yang tentunya setelah orang-orang yang dituakan makan terlebih dahulu, momen ini sangat ditunggu oleh kaum muda mudi komering, semacam telah menjadi kebiasaan pada masyarakat komering hal ini telah terjadi dalam kurun waktu yang sangat lama, inilah tali persaudaraan yang kuat. Barisan keluarga mempelai laki-laki dengan membawa berbagai macam hantaran berjalan kaki menuju rumah calon besarnya. Tak ketinggalan para pemusik kelintang yang memainkan musik di sepanjang perjalanan, menjadikan prosesi arak-arakan tersebut sebagai tontonan yang menarik. Upacara perkawinan tersebut adalah bagian dari adat yang masih dipegang oleh masyarakat Komering. Salah satu contohnya adalah dalam rangkaian upacara perkawinan Komering dikenal

ritual kadang ralang, yaitu pasangan pengantin diarak dalam kain putih yang panjangnya sampai 60 meter yang bagian tepinya dipegangi oleh sebagian pemuda. Ritual tersebut menyimbolkan bahwa pengantin laki-laki akan menjamin keamanan dan kehormatan keluarga mertuanya. Dengan kata lain, tanggung jawab seorang lelaki sangat berat, hal ini menunjukkan masih kuatnya perbedaan gender yang terjadi. Kehormatan dan harga diri merupakan hal penting bagi seorang Komering. Akan tetapi, mereka sangat pantang mengakui kesalahan di depan orang banyak, Dikenal juga harta pusaka tinggi dan harta pusaka rendah. Harta pusaka tinggi adalah harta turun temurun yang diwariskan berdasarkan garis keturunan ayah. Dengan kata lain, laki-laki berkedudukan tinggi dan layak menerima harta pusaka sedangkan harta pusaka rendah merupakan harta pencarian yang diwariskan secara hukum Islam. Selain itu, pada acara adat atau pesta, perempuan biasanya bekerja pada bagian memasak atau menyiapkan lauk pauk sedangkan laki-laki ditempatkan pada pekerjaan dekorasi dan angkat mengangkat barang. Hal ini menunjukkan stereotip gender dimana perempuan lebih dominan bekerja disektor domestik sedangkan pria bekerja disektor publik .

Nilai dalam keluarga menempatkan sosok laki-laki sebagai sosok tertinggi dan pantas mendapat harta pusaka yang sangat bernilai. Nilai keluarga juga mengatur pergaulan pemuda-pemudinya dimana perempuan dan laki-laki tidak boleh terlalu dekat bahkan untuk bergandengan tangan dilarang sebelum menikah. Nilai-nilai keluarga menganggap bahwa anak perempuan tidak baik pulang malam atau berkeliaran di luar rumah pada malam hari dan hamil di luar nikah. Hal ini dianggap hal tabu dan dapat menurunkan martabat keluarga. Oleh sebab itu, anak laki-laki dianggap bertanggung jawab dalam menjaga saudara perempuannya agar martabat keluarga tetap dianggap baik dimata masyarakat.

c. Sistem Kemasyarakatan di Sumatera Selatan

Bernacam lapisan sosial terbentuk memberikan warna khas pada daerah kesultanan. Sultan beserta para pembesar yang terdiri dari kelompok bangsawan menempati puncak piramida dalam stratifikasi sosial. Kelompok ini menggunakan regalia dan sistem gelar untuk menunjukkan derajat kebangsawanannya, seperti temenggung, pangeran, raden dan yang paling rendah tingkatannya adalah mas agung. Meskipun gelar kebangsawanan ini pada mulanya diperoleh dari kelahiran, tetapi dapat juga dihadiahkan oleh sultan kepada orang-orang yang dianggap berjasa, antara lain pasirah yaitu kepala marga, jenang atau raban, orang kepercayaan sultan yang diangkat sebagai pegawai yang bertugas memungut pajak, upeti di daerah-daerah Kepungutan. Umumnya kelompok masyarakat di Sumatera Selatan, sistem kemasyarakatannya sangat dipengaruhi adat Simbur Cahaya. Simbur Cahaya adalah kumpulan hukum adat setempat yang diterapkan oleh Kesultanan Palembang. Hukum adat itu selain mengatur penguasaan kesultanan terhadap berbagai sumberdaya juga mengatur beragam aspek sosial, mulai dari perkara pegangan tangan antara laki-laki dan perempuan, kegiatan ekonomi, masalah keamanan lingkungan, hingga politik dalam organisasi pemerintahan marga. Undang-undang tersebut juga mengatur wilayah kekuasaan sultan ditingkat marga. Pemimpin marga disebut Pasirah. Bawahannya adalah para kepala dusun yang disebut Kerio. Selain struktur pemerintahan marga, ada tingkatan-tingkatan keluarga raja adat yang masih keturunan Kesultanan Palembang. Simbur cahaya berlaku sebagai undang-undang dengan menerapkan sanksi yang tegas. Saat hukum adat masih di pegang laki-laki yang mengganggu perempuan bisa dikenai denda atau sanksi hukum adat berperan besar dalam menjaga keterlibatan masyarakat. Sehingga dapat disimpulkan nilai-nilai adat dalam keluarga sangat dijunjung tinggi, Pada zaman dahulu, karena pergaulan antar muda mudi sangat

dibatasi, orang-orang tua menyelenggarakan pesta adat untuk memberi kesempatan pada kaum muda bertemu, dengan mengenakan kain sarung dan baju kurung, para muda-mudi duduk berhadap-hadapan, bercakap-cakap dengan diawasi orang-orang tua dari kejauhan. Kalau ada yang ingin berkenalan, biasanya menulis pesan dalam secarik kertas lalu disampaikan oleh anak-anak kecil yang mendapat imbalan gula-gula, Tradisi yang juga masih melekat pada masyarakat adalah para wanitanya masih memanjangkan rambut, stigma yang selalu melekat pada masyarakat sangat kental akan watak dan perangai yang keras dan temperamental, hal ini banyak di jumpai dalam hampir setiap literatur dan ada dalam perbincangan baik secara forum yang formal dan non formal. Berbagai penelitian mengungkapkan banyak faktor yang mengakibatkan stigma itu terus berkembang dan menjadi momok tersendiri bagi masyarakat, sebagai contoh kadang kala orang dalam masyarakat sendiri akan menyangkal asal daerahnya ketika di tanya dari daerah mana dia berasal, entah karena kebetulan atau memang seperti itu "tanggapan" orang tentang eksistensi masyarakatnya sendiri. Masyarakat daerah yang masih ada sampai sekarang yaitu kebiasaan gotong royong yang dilakukan dengan suka rela tanpa "diupah", segala aktifitas dalam pernikahan dilakukan secara gotong royong mulai dari mempersiapkan dekorasi rumah pengantin sampai pada tahap pembersihan peralatan, dari gotong royong yang dilakukan biasanya disertai memasak makanan ringan seperti empek-empek, model, tekwan dan sebagainya yang akan dibagikan kepada orang yang ikut dalam gotong royong ini, baik makan ditempat, maupun dibagikan kerumah-rumah sebagai ucapan terima kasih atas keikutsertaannya, dan masakan yang akan digunakan untuk tuan rumah sebagai hidangan santap pada hari pernikahan, gotong royong juga dihadiri oleh pemuda dan pemudi dimana ajang ini juga disebut ajang mencari jodoh yang biasanya beberapa malam sebelum pernikahan berlangsung anak lelaki

“menjemput” anak perempuan (dengan modal lampu petromaks keliling kampung) untuk diikutsertakan dalam kegiatan gotong royong yang tentunya harus meminta izin kedua orang tuanya, dan si perempuan hanya akan keluar bila mendapat izin dari orang tuanya biasanya sang ayah dan apabila gotong royong pada malam hari itu telah selesai kewajiban pemuda untuk mengantarkan pemudi sampai bertemu dengan orang tua si pemudi tersebut di depan rumah.

d. Makanan Khas Sumatera Selatan

Tekwan adalah salah satu makanan khas Palembang yang terbuat dari ikan dan sagu, dan dibuat dalam ukuran kecil-kecil. Disajikan dengan menggunakan kuah dengan rasa yang khas. Tekwan hampir sama dengan bakso ikan.

Cara membuat Tekwan yaitu dengan mencubit-cubit bahan dasarnya, (ikan giling dan sagu yang dicampurkan jadi satu dengan air es) dan langsung dimasukkan air mendidih sampai matang lalu tiriskan tekwan.

kemudian untuk membuat kuahnya, bawang merah, bawang putih dan merica ditumis sampai berwarna kuning dan harum. Kemudian Udang/kepala udang direbus dengan air, baru masukkan tumisan bumbu dan diberi bengkoang yang diiris sepotong jari, sedap malam, dan jamur kuping.

Setelah itu, sajikan tekwan yang sudah diberi kuah dan dilengkapi dengan soun, bawang goreng, daun bawang, daun seledri dan timun. Untuk yang suka pedas bisa menyantapnya dengan sambal.

Selain itu, pempek atau Empek-empek adalah makanan khas Palembang yang terbuat dari ikan dan sagu. Sebenarnya sulit untuk mengatakan bahwa pempek pusatnya adalah Palembang karena hampir di semua daerah di Sumatera Selatan memproduksinya. Penyajian pempek ditemani oleh saus berwarna hitam kecoklat-coklatan yang disebut cuka atau *cuko* (bahasa Palembang).

Cuko dibuat dari air yang dididihkan, kemudian ditambah gula merah, udang ebi dan cabe rawit tumbuk, bawang putih, dan garam. Bagi masyarakat asli Palembang, *cuko* dari dulu dibuat pedas untuk menambah nafsu makan. Namun seiring masuknya pendatang dari luar pulau Sumatera maka saat ini banyak ditemukan *cuko* dengan rasa manis bagi yang tidak menyukai pedas. *Cuko* dapat melindungi gigi dari karies (kerusakan lapisan email dan dentin). Jenis pempek yang terkenal adalah "pempek kapal selam", yaitu telur ayam yang dibungkus dengan adonan pempek dan digoreng dalam minyak panas. Ada juga yang lain seperti pempek lenjer, pempek bulat (atau terkenal dengan nama "ada'an"), pempek kulit ikan, pempek pistel (isinya irisan pepaya muda rebus yang sudah dibumbui), pempek telur kecil, dan pempek keriting. Pempek bisa ditemukan dengan sangat mudah di seantero Kota Palembang. Pempek dijual dimana-mana di Palembang, ada yang menjual di restoran, ada yang dipinggir jalan, dan juga ada yang dipikul. Disemua kantin sekolah/tempat kerja/kampus pasti ada yang menjual pempek. Tahun 1980-an, penjual pempek biasa memikul 1 keranjang pempek penuh sambil berkeliling Kota Palembang jalan kaki menjajakan makanannya.

e. Rumah Adat Sumatera Selatan

Rumah Limas merupakan prototipe rumah tradisional Palembang. Selain ditandai dengan atapnya yang berbentuk limas, rumah tradisional ini memiliki lantai bertingkat tingkat yang disebut Bengkilas dan hanya dipergunakan untuk kepentingan keluarga seperti hajatan. Para tamu biasanya diterima diteras atau lantai kedua. Kebanyakan rumah limas luasnya mencapai 400 sampai 1000 meter persegi atau lebih, yang didirikan di atas tiang-tiang dari kayu unglan atau ulin yang kuat dan tanah air. Dinding, pintu dan lantai umumnya terbuat dari kayu tembesu. Sedang untuk rangka digunakan kayu seru. Setiap rumah terutama dinding dan pintu diberi ukiran. Saat ini rumah limas sudah mulai jarang dibangun

karena biaya pembuatannya lebih besar dibandingkan membangun rumah biasa. Rumah limas yang sering dikunjungi oleh wisatawan adalah milik keluarga Bayumi Wahab di Jl. Mayor Ruslan dan Hasyim Ning di Jl. Pulo, 24 Ilir, Palembang. Namun, hampir di tiap pelosok kota terdapat rumah limas yang umumnya sudah tua, termasuk sebuah rumah limas di museum Balaputra Dewa. Rumah adat limas adalah tempat tinggal yang dipergunakan oleh sebuah keluarga untuk membina kehidupan kekeluargaan, baik dalam kehidupan sehari-hari maupun pada hari-hari tertentu termasuk upacara-upacara yang ada hubungannya dengan keluarga tersebut. Nama limas untuk rumah adat berasal dari kata-kata lima dan emas, dengan mengidentikan emas dengan lima sifatnya yaitu sebagai keagungan dan kebesaran, rukun damai, adab yang sopan santun, aman, subur sentosa serta makmur sejahtera. Dengan demikian, rumah adat limas mengandung makna yang sangat mendalam dan merupakan simbolisasi dari suatu ungkapan yang antara lain diekspresikan dalam bentuk atap yang curam dan lima tingkatan pada lantai atau kekijing.

Kaitannya dengan sistem peradatan Simbur Cahaya, bahwa pada mulanya, isi yang terkandung dalam naskah Simbur Cahaya merupakan bahan yang berserakan di berbagai daerah uluan lalu dikompilasi sebagai suatu perundang-undangan. Hasil kompilasi ini kemudian mengalami revisi dan penyempurnaan pada pertemuan adat yang kemudian disebut sebagai rapat besar ataupun rapat Kepala-kepala Anak Karesidenan Palembang. Dengan demikian, naskah kitab Undang-undang Simbur Cahaya adalah produk suatu forum resmi yang melibatkan tokoh-tokoh utama dalam masyarakat seperti para pasirah kepala marga.

Pada masa-masa tertentu, sesuai dengan perkembangan yang terjadi secara aktual dalam masyarakat undang-undang ini mengalami amandeur. Oleh karena amandemen itulah maka sering ditemui berbagai versi naskah Undang-Undang Simbur Cahaya.

Dewasa ini ditemukan beberapa versi kitab yang diidentifikasi sebagai kitab *Simbur Cahaya*, yaitu: *pertama*, Terbitan Meroe Boekhandelen Drukkerij, Palembang tahun 1939, Cetakan ke-2. Kitab ini merupakan hasil ketetapan Kepala-Kepala Anak Negeri Karesidenan Palembang 2-6 September 1927. *Kedua*, Terbitan Typ Industrieel, Palembang tanpa diketahui tahun penerbitan, dan tidak diketahui pula kepada rapat mana naskah ini mengacu. *Ketiga*, Dua naskah koleksi Museum Nasional Jakarta, di bawah judul Undang-Undang Palembang I dan Undang-Undang Palembang 2, koleksi nomor MI. 707 (vd W 58) dan Nomor MI 140. *Kemapat*, Buku yang diterbitkan oleh Lembaga Adat Palembang, dipublikasi dengan menyebutkan bahwa kitab itu ditulis oleh Ratu Sinuhun (seorang kerabat dalam lingkungan keraton Palembang Darussalam abad XVIII).

Di antara kelima naskah itu, yang diperoleh paling lengkap dan sempurna adalah naskah pertama yaitu kitab *Oendang-Oendang Simboer Tjahaja* terbitan Meroe Boekhandel-en Drukkerij cetakan ke-2 terbitan 1939. Materi yang terkandung dalam kitab ini termuat pada sebelas bab yang terbagi pada dua bagian. Lima bab berada pada bagian pertama (halaman 2-32), berlaku diseluruh uluan Karesidenan Palembang. Sedangkan enam bab berada pada bagian kedua (halaman 33-45) berlaku khusus di lingkungan Ogan Ilir dan sekitarnya.

Bagian pertama kitab ini disusun berdasar urutan tematis menjadi lima bab. Bab satu tentang Adat Bujang Gadis dan Kawin yang berisi tentang aturan pergaulan laki-laki dan perempuan pada umumnya, aturan sopan-santun gender, seluk beluk perkawinan dan pasca-perkawinan, serta masalah lainnya yang relevan.

Bab 2 tentang Aturan Marga berisi norma budaya politik seperti masalah birokrasi dan administrasi pemerintahan serta partisipasi sosial dan politik masyarakat di lingkungan marga yang bersangkutan. Bab 3 tentang aturan dusun dan berladang memuat aturan administrasi dan pemerintahan tingkat dusun, juga

memuat aturan tentang agraria. Bab 4 tentang aturan kaum, khusus memuat pokok-pokok aturan dan pelaksanaan tugas pejabat yang mengelola urusan-urusan yang memiliki kaitan dengan agama. Bab 5 tentang Adat Perhukuman mengenai prinsip pokok penerapan dan penyelenggaraan hukuman karena pelanggaran dan berbagai perkara juga tentang sopan santun gender dan administrasi pemerintahan.

Bagian kedua, yaitu hanya berlaku di Ogan Ilir dan daerah sekitarnya, sesungguhnya tidak memiliki perbedaan mendasar dengan bagian pertama yang telah disebutkan diatas. Sistemmatika pada bagian kedua ini dibuat dengan menggunakan tema-tema sebagai berikut. Bab 1 Pelanggaran Adat Bujang Gadis dan Kawin, bab 2 Pelanggaran Sopan Santun, bab 3 Pelanggaran Keamanan, bab 4 Pelanggaran Aturan Marga, dan bab 5 Pelanggaran Aturan Dusun.

Keseluruhan isi naskah, bagian pertama dan bagian kedua, menjangkau perilaku individual dan kolektif, dalam kondisi harian maupun keadaan yang insidental dengan maksud melakukan antisipasi maupun mengatasi berbagai ancaman terhadap keselarasan dan kelestarian hidup.

Sebagai naskah resmi, Undang-Undang Simbur Cahaya berlaku dalam lingkungan marga yaitu suatu lingkungan kehidupan dan masyarakat dengan institusi pemerintahan setingkat kecamatan yang memiliki kemandirian cukup otonom, membawahi dusun dan kampung. Marga-marga di Sumatera Selatan terbentuk sebagai suatu kesatuan yang bersifat teritorial dan genealogis. Terjadinya marga pada mulanya karena didorong oleh tiga faktor yaitu penghuni atau warga yang bersangkutan bersama-sama terikat pada daerah yang ditempati (teritorial), atau karena perasaan terikat satu sama lain dengan alasan satu keturunan yang sama (genealogis), atau karena penggabungan dari kedua faktor terdahulu menjadi teritorial-genealogis.

Undang-Undang dasar 1945 menyebut marga dan dusun di Sumatera Selatan ini termasuk kategori *Zelfbestuuren* dan *volkgemeenschappen* yaitu suatu wilayah yang memiliki keistimewaan karena susunannya yang khas dan harus dihormati oleh Negara Republik Indonesia. Dalam penjelasan UUD 1945, pasal 18 angka Rumawi dua (II): "Dalam teritorial Negara Republik Indonesia terdapat lebih kurang 250 *Zelfbestuurende lanchappen* dan *volkgemeenschappen*, seperti desa di Jawa dan Bali, negeri di Minangkabau, marga dan dusun di Palembang dan sebagainya. Daerah-daerah itu mempunyai susunan asli, dan oleh karenanya dapat dianggap sebagai daerah yang bersifat istimewa.

Negara Republik Indonesia menghormati kedudukan daerah-daerah istimewa tersebut dan segala peraturan negara yang mengenai daerah-daerah itu akan mengingati hak-hak asal usul daerah tersebut."

Menjelang kemerdekaan, pada tahun 1940, di Sumatera Selatan terdapat 175 marga yang tersebar di Ogan Ilir (19), Komering Ilir (14), Palembang dan Banyuasin (15), Musi Ilir dan Kubu (17), Rawas (8), Lematang Ulu (15), Lematang Ilir (16), Pasemah (10), Tebingtinggi (14), Musi Ulu (10), Ogan Ulu (12), Muara Dua (13), Komering Ulu (13). Pada tahun 1968, jumlah ini bertambah menjadi 181 marga. Jumlah ini bertambah menjadi 193 marga ketika peristiwa pembubaran Marga-marga tahun 1983. Pembubaran itu dilakukan melalui SK Gubernur Sumatera Selatan No.142/KPTS/III/1983 tentang penghapusan pemerintahan marga, DPR Marga menyusul Undang-Undang No.5/1979. SK tersebut ditetapkan pada tanggal 24 Maret dan berlaku terhitung 4 April 1983. terbitnya SK ini sangat kontroversial mengingat UUD 1945 yang secara hukum memiliki hirarkhi lebih tinggi, sebagaimana dikutip di atas, justru menghormati keberadaan marga-marga itu.

Islam dan Sistem Peradatan Simbur Cahaya:

Adat Bujang Gadis dan Kawin (*Verloving, Huwelijh, Echtscheiding*)

Pada bab pertama ini memuat tentang adat, pergaulan bujang gadis dan perkawinan yang menyangkut aturan moral dan kesusilaan pria dan wanita pada umumnya serta aturan moral dan kesusilaan muda-mudi khususnya serta hal-hal yang terkait dengannya. Di samping itu, dilengkapi pula keterangan-keterangan sebagai penjas¹⁹⁴.

Kajian dalam hukum Islam tentang Adat Bujang Gadis - Perkawinan

Dalam konteks kajian Islam bahwa bab pertama ini mengenai tentang pergaulan antara bujang dan gadis dan juga tentang perkawinan, adapun beberapa dalil yang berhubungan dengan bab ini adalah sebagai berikut:

Pergaulan Antara bujang dan gadis. Seperti dalil Al-Qur'an.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

*Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih Suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat"*¹⁹⁵.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ

¹⁹⁴Kitab Undang-undang Simbur Cahaya, (Palembang: KANKP,1939), h. 2-12

¹⁹⁵QS. An-Nur : 30-31

يُظْهِرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau Saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

Hadits

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرُو عَنْ أَبِي مَعْبَدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ فَقَالَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ امْرَأَتِي خَرَجَتْ حَاجَةً وَاکْتَنَبْتُ فِي غَرْوَةٍ كَذَا وَكَذَا قَالَ ارْجِعِ فَحُجِّ مَعَ امْرَأَتِكَ

Telah menceritakan kepada kami Ali bin Abdullah telah menceritakan kepada kami sufyan telah menceritakan kepada kami Amru dari Abu Ma'bad dari Ibnu Abbas dari Nabi SAW, beliau bersabda: "janganlah sekali-kali seorang laki-laki berduaan dengan perempuan kecuali dengan muhrimnya." Lalu seorang laki-laki bangkit seraya berkata, "Wahai Rasulullah, Isteriku berangkat hendak menunaikan haji sementara aku diwajibkan untuk mengikuti perang ini dan ini. " beliau

bersabda: "Kalau begitu, kembali dan tunaikanlah haji bersama istrimu¹⁹⁶.

Ijma' Ulama (tentang bedua-duan atau pergaulan laki-laki dan perempuan).

Pertama, Orang ketiganya mahram. Artinya, kalau orang ketiganya itu wanita, dia merupakan mahram atau istri dari lelaki yg disana. Jika orang ketiganya itu lelaki, ia merupakan mahram atau suami dari wanita yang disana. Untuk kasus ini semua sepakat menghilangkan status dan larangan khalwat.

Kedua, Orang ketiganya bukan mahram. Artinya, orang ketiga itu juga tergolong orang ajnabi/asing, yang tidak ada hubungan mahram dengan salah satu dari pria atau wanita (walaupun dia teman). Untuk kasus ini, pendapat kalangan Syafi'iyah tetap melarangnya.

Ketiga, Orang ketiganya bukan mahram, tetapi merupakan orang tsiqah/terpercaya baik dari segi kebaikan agamanya maupun sisi kebaikan hubungan kerabat (tapi bukan mahram) atau silaturahmi/persahabatan dengan salah satu atau kedua pihak. Untuk kasus ini, pendapat sebagian kalangan Syafi'iyah membolehkannya.

Keempat, Adanya orang ketiga menjadikannya boleh. Ini pendapat Hanafiyyah.

Dalil tentang pernikahan dala Al-Qur'an,

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir¹⁹⁷.

¹⁹⁶Hr. Bukhari no : 4832.

¹⁹⁷QS. Ar-Rum : 21

Hadits. (Perintah Kepada Pemuda Untuk Segera Menikah)

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ»

Dari Abdullah bin Mas'ud ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam pernah bersabda kepada kami, "Wahai para pemuda! Barang siapa di antar kamu yang sanggup menikah, maka menikahlah. Sesungguhnya nikah itu menundukkan pandangan dan menjaga kehormatan, namun barang siapa yang tidak sanggup, maka hendaknya ia berpuasa, karena hal itu sebagai pengebirinya"¹⁹⁸.

B. Kajian dalam Hukum Adat tentang Bujang, Gadis dan Perkawinan

Pada hukum adat simbur cahaya berisi tentang Aturan Bujang Gadis dan Kawin, tampaknya adanya aturan yang ketat mengenai hubungan pria dan wanita. Ketentuan yang ketat seperti ini merupakan pengaruh dari Islam (hukum Islam) yang sangat membatasi hubungan antara pria dan wanita yang bukan muhrim. Walaupun demikian tampaknya ketentuan di atas telah menunjukkan adanya penyesuaian dengan adat setempat¹⁹⁹.

Hubungan yang bebas antara pria dan wanita dalam Islam yang bukan muhrim dibatasi untuk menghindari terjadinya perzinaan. Perzinaan dalam Islam merupakan perbuatan yang tercela dan mendapat hukuman yang berat sebagaimana disebutkan dalam Alquran Surat an-Nur ayat 2 dan 3. Ketentuan ini menunjukkan bahwa perzinaan merupakan perbuatan tercela, walaupun hukumannya tidak seberat yang

¹⁹⁸HR. Bukhari dan Muslim. Lihat dalam Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulughul Maram*. Terjemahan A. Hasan. (Bandung: Diponegoro, 1996), h. 200

¹⁹⁹Husni Rahim, *Sistem Otoritas Administrasi Islam Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 120

ditentukan dalam kitab fikih, tetapi makna dari hukuman itu telah diikuti, hanya bentuknya yang disesuaikan dengan adat setempat²⁰⁰.

Kemudian, seperti di pasal 1. bahwa apabila bujang gadis hendak kawin hendaklah memberi tahu kepada pesirah atau kepala dusun. Di Pasal 3 harus memberi mahar istrinya 2 ringgit satu suku emas. Dan pasal 8 apabila gadis lantas bunting maka membayar 12 ringgit. Itulah salah satu contoh hukum adat simbur cahaya dan hal ini berkaitan dengan hukum islam dan fiqh.

1. Aturan Marga (*Marga Verordeningen*)

Bab kedua ini tentang aturan marga berisi prinsip pokok administrasi dan politik marga. Lebih dari soal pemerintahan, kandungannya berkaitan erat dengan perilaku masyarakat setempat berisi pula keterangan keterangan sebagai penjas²⁰¹.

Kajian dalam hukum islam tentang Aturan Marga Dalil Al-Qur'an.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا
يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Dan Allah Telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa dia sungguh- sungguh akan menjadikan mereka berkuasa dimuka bumi, sebagaimana dia Telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang Telah diridhai-Nya untuk mereka, dan dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu

²⁰⁰Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 120

²⁰¹Kitab Undang-undang Simbur Cahaya, (Palembang: KANKP,1939), h. 11-16

apapun dengan Aku. dan barangsiapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, Maka mereka Itulah orang-orang yang fasik²⁰².

Ayat ini berkenaan dengan prinsip pokok administrasi suatu kepemimpinan atau pemerintahan yang mana pada bab ini salah satu isi didalam yaitu satu-satu marga ditetapkan pesirah yang memerintah atas segala hal marganya dan pesirah itu banyak yang memilih dan raja yang serta angkat serta kasih nama (pasal 01) dan kemudian raja dan pesirah menjalankan aturan marganya terhadap rakyatnya.

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu Karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu Telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk²⁰³.

Ayat ini menjelaskan tentang berkenaan dengan politik marga atau aturan marga yang mana didalam masyarakat khususnya masyarakat yang menganut undang-undang simbur cahaya harus menjunjung tinggi persaudaraan dan persatuan.

Hadits. Rasulullah Saw bersabda:

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ

Allah memerintahkan berlaku baik (ihsân) dalam segala hal. Jika kalian membunuh, lakukan pembunuhan itu dengan

²⁰²QS. An-Nur : 55

²⁰³QS. Ali Imron : 103

*baik. Jika kalian menyembelih, lakukan penyembelihan dengan baik pula*²⁰⁴.

Kajian dalam Hukum Adat tentang Aturan Marga

Bab kedua tentang aturan marga berisi prinsip pokok administrasi dan politik marga. Yakni dipilih pesirah yang memrintas atas telah dipilihnya oleh masyarakat dan raja mengangkatnya. (maksud pasal 1). Kemudian ditetapkan satu lebai penghulu kuasa hakim serta khatib yang membantu perkejaan lebai penghulu (maksud pasal 3).

Dan pada pasal 6 bahwa apabila ada diantara kaum yang melakukan kejahatan seperti maling maka sebagai hukumannya adalah dipasung sampai 2 hari 2 malam tidak lebih, dan dikenakan denda 12 ringgit.

Dan kemudian didalam administrasinya sebagai resmi atau legalnya suatu penetapan yakni harus dibubuhi cap macam. Dan pada pasal 16 bahwa pesirah tidak boleh menerima marga asing yang akan berladang dan lain-lain kecuali mendapat izin dari kuasa didalam batanghari.

Itulah salah satu contoh dari aturan adat bab kedua aturang marga pada kitab simbur cahaya.

2. Aturan Dusun dan Berladang (*Doesoen en Landbow Verordeningen*)

Bab ketiga ini berisi tentang aturan dusun dan berladang, memuat administrasi tingkat dusun pengandang, termasuk pula masalah agraria. Aturan-aturan tersebut disertai keterangan seperlunya²⁰⁵.

Kajian dalam hukum islam tentang Aturan Dusun dan Berladang

Aturan Dusun. Seperti dalam dalil Al-Qur'an.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

²⁰⁴HR Muslim

²⁰⁵Kitab Undang-undang Simbur Cahaya, (Palembang: KANKP,1939), h. 17-22

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 akibatnya²⁰⁶.

Ayat ini menjelaskan tentang mentaati Allah, Rasul dan Pemimpin. Dan Apabila dikaitkan dengan bab ketiga ini yakni tentang peraturan dusun yang ditetapkan oleh kepala dusun bahwa masyarakat yang berdomisili pada daerah tersebut wajib mengikuti peraturan desa tersebut yang sesuai dengan kaidah dan kebenaran.

Dan pada bab ada kaitannya pada bab selanjutnya tentang aturan kaum atau agama. Yang mana setiap aturan itu harus diikuti.

Berladang.

Ijma' Ulama tentang Berladang

Abdurrahman bin Umar al-Habasyi al-Wishabi yang berjudul al-Harakah fi Fadhli as-Sa'yi wa al-Harakah mencoba menguraikan urgensi bercocok tanam dan perhatian Islam dalam pengelolaan hasil bumi dari berkebun dan bertani.

Ulama yang wafat pada 782 H itu menegaskan secara garis besar, ada tiga profesi utama, yaitu bercocok tanam, industri, dan perdagangan.

Mengutip perkataan Imam al-Mawardi, bercocok tanam adalah profesi paling terhormat. Ini lantaran pekerjaan tersebut menuntut dedikasi yang tinggi dan sikap tawakal penuh terhadap Allah SWT.

Al-Mawardi pun menukilkan sebuah hadis tentang keutamaan bertawakal. "Orang yang bertawakal akan masuk surga tanpa hisab," sabda Rasulullah SAW dalam hadis itu.

²⁰⁶QS. An-Nisa' :59

Imam an-Nawawi menambahkan, pekerjaan ini diposisikan terhormat karena memberikan manfaat yang sangat banyak bagi kelangsungan hidup manusia.

Bahkan, faedah bercocok tanam tidak hanya terbatas untuk manusia, tetapi juga berguna bagi makhluk hidup lainnya. Binatang-binatang yang hidup di bumi juga merasakan dampak dari bercocok tanam, seperti sapi, kerbau, kuda, ataupun burung.

Al-Wishabi menegaskan, hukum bertani adalah fardhu kifayah. Kewajiban tersebut gugur jika telah dilaksanakan oleh sekelompok orang. Bila tak ada satu pun pihak yang melaksanakan tuntutan ini, sanksi dosa akan ditujukan ke semua orang.

Penempatan profesi ini dalam kategori fardhu kifayah disebabkan urgensi dan ketergantungan segenap umat manusia terhadap hasil bercocok tanam.

Kedua imam terkemuka, yakni Imam al-Haramain dan an-Nawawi, menyatakan, ada kalanya fardhu kifayah bisa lebih utama ketimbang fardhu'ain.

Karena, tanggungan fardhu kifayah bila tak terpenuhi oleh satu pun orang, dosanya akan dipikul secara kolektif. Berbeda dengan fardhu'ain yang seandainya tak dikerjakan dampak hukumnya kembali ke individu saja.

Bercocok tanam sangat terpendang dalam Islam, demikian diungkapkan al-Wishabi. Keutamaan bertani ataupun bercocok tanam diabadikan, baik dalam ayat Alquran ataupun sabda Rasul.

Melalui profesi ini, ujar al-Wishabi, maka akan terang benderang tentang kekuasaan Allah SWT. Bahwa hanya Allah satu-satunya pencipta yang menguasai unsur air, mengubahnya menjadi air hujan, lalu menurunkannya ke bumi untuk menghidupi berbagai macam tanaman yang dipergunakan bagi kelangsungan makhluk hidup.

“Dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan maka Kami keluarkan dari tumbuh-

tumbuhan itu tanaman yang menghijau. Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak.”²⁰⁷.

Keistimewaan ini juga dikuatkan di sejumlah hadis. Di antaranya, hadis dari Abdullah bin Umar. Hadis yang dinukilkan ats-Tsa’labi dan al-Wahidi itu menyatakan bahwa orang yang bercocok tanam akan mendapat pahala di sisi Allah SWT.

Tiap batang tanaman yang dia budi dayakan pada hakikatnya tertulis asma Allah di dalamnya. Maka, tiap langkah yang diayunkan seorang petani menuju ladang pun, sejatinya akan teriring dengan pahala basmalah tersebut.

Sebuah riwayat Muslim menegaskan pula tentang keutamaan berladang. Terlebih, bila pekerjaan itu dilakukan oleh seorang Muslim. Suatu saat, Rasul bertemu dengan Ummu Basyar al-Anshariyah di kebun kurma. Rasul memanyakan, milik siapakah kebun itu dan siapa yang menanam ratusan pohon kurma tersebut. “Muslim atau non-Muslimkah dia?” kata Rasul. Ternyata, jawabannya adalah Muslim.

Rasul pun mengungkapkan pahala yang menyertai peladang Muslim tersebut. Bahwa, tidak ada ganjaran yang lebih pantas bagi seorang Muslim yang menanam tanaman, lalu dijadikan makanan manusia ataupun binatang melata atau apa pun, kecuali akan tercatat sebagai sedekah baginya hingga hari kiamat kelak. Tidak heran bila tak sedikit kalangan Anshar ataupun Muhajirin yang menyibukkan diri dengan bertani atau berladang.

Konon, Abu Hurairah yang terkenal dengan periwayatan hadis terbanyak pun tersohor dengan aktivitas berladangnya. Para sahabat memang luar biasa.

Mereka zuhud, ahli ibadah, dan pakar agama, tetapi tak pernah abai terhadap urusan duniawi mereka. Tak terkecuali, bersumbangsih untuk kelangsungan hidup segenap makhluk lewat berladang atau bercocok tanam.

²⁰⁷QS al-An’am [6]: 99

3. Kajian dalam Hukum Adat tentang Aturan dusun dan berladang

Di dalam Adat simbur cahaya bahwa seperti di pasal 1 bab 3 ini bahwa di dalam satu-satu dusun ditetapkan satu pengandang yang meminta dusun dan di bawah pengandang ditetapkan penggawal dusun berapa secukupnya atas besarnya dusun. Kemudian aturan untuk pegawai dusun pasal 3 bahwa harus pakai kopiah. Dan kemudian pada masyarakat dianut dan ada ketentuan masing-masing wilayah kehidupan seperti adanya pendatang, musibah, berdagang, berladang-berkebun dan lain sebagainya telah diatur dalam kitab undang-undang simbur cahaya.

4. Aturan Kaum (*Gaestelijke Verordeningen*)

Bab keempat ini berisi tentang aturan kaum, yaitu memuat aturan pokok dan pelaksanaan pejabat yang memuat urusan agama. Karena yang dimaksud agama di sini adalah agama Islam, hukum yang diterapkan dalam pengelolaannya mengacu pada syari'at Islam²⁰⁸.

5. Kajian dalam hukum islam tentang Aturan Kaum

Dalil Al-Quran. (QS. An-Nisa' :59)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

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.

Ayat di atas tentang wajibnya mengikuti aturan atau mentaati Allah, Rasul dan Pemimpin dalam hal ini pada bab 4 ini diatur mengenai aturan kaum yang

²⁰⁸Kitab Undang-undang Simbur Cahaya, (Palembang: KANKP,1939), h. 23-24

memuat aturan pokok dan pelaksanaan pejabat yang memuat urusan agama.

Hadits yang antara lain misalnya berasal dari Ibnu Umar radhiallahu anhuma dari Nabi Muhammad SAW bersabda:

عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ
فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ

*"Wajib atas setiap muslim untuk mendengar dan taat (kepada penguasa), baik pada sesuatu yang dia suka atau benci. Akan tetapi jika dia diperintahkan untuk bermaksiat, maka tidak ada kewajiban baginya untuk mendengar dan taat."*²⁰⁹

Hadits di atas tentang mendengarkan pemimpin dan taat terhadap aturannya. Kemudian hadits tentang tanggung jawab seorang pemimpin. "Tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan bertanggung jawab terhadap yang dipimpinya, seorang kepala negara yang memimpin rakyat bertanggung jawab atas mereka, dan seorang laki-laki adalah pemimpin penghuni rumahnya dan bertanggung jawab atas mereka"²¹⁰. Dan Hadis tersebut di atas tentang tanggung jawab terhadap pelaksanaan pejabat.

C. Kajian dalam Hukum Adat tentang Aturan Kaum

Di dalam undang undang simbur cahaya bahwa di dalam bab keempat ini berisi tentang aturan pokok dan pelaksanaan pejabat yang memuat urusan agama. Karena yang dimaksud agama di sini adalah agama Islam.

Adapun salah satu contoh dari adat dari simbur cahaya ini adalah seperti dipasal 1 dan 2 bahwa didalam dusun ditetapkan satu Lebai Penghulu kuasa haki, maka penghulu itu jadi kepala kaum di dalam marganya serta kaum kaum hendaklah turut perintah lebai penghulu dan di dalam dusun pesirah ditetapkan satu atau dua Khatib untuk membantu tugas Lebai Penghulu. Dan para penghulu ini setiap tahun melaporkan dengan buku

²⁰⁹HR. Al-Bukhari no. 7144 dan Muslim no. 1839

²¹⁰HR. Muttafaq 'Alaih

laporan tentang kegiatan yang menyangkut agama seperti pernikahan, zakat, pengurusan masjid dan lain sebagainya, kepada Paduka Pangeran Penghulu Nata Agama di Palembang.

Aturan Adat Perhukuman (*Strafwetten*)

Pada bab kelima ini berisi tentang adat perhukuman, yang berisi prinsip pokok penyelenggaraan hukuman karena pelanggaran, baik perkara perdata maupun pidana, juga aturan seksual dan administrasi pemerintahan. Berisi pula keterangan penjelasan²¹¹.

1. Kajian dalam hukum Islam tentang Adat Perhukuman

Dalam konteks kajian hukum Islam mengenai adat perhukuman adapun dalil-dalil tentang perhukuman tersebut adalah sebagai berikut antara lain: Al-Qur'an surat al-Isra' ayat 15

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), Maka Sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang sesat Maka Sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan kami tidak akan meng'azab sebelum kami mengutus seorang rasul.

Ayat di atas tentang asas legalitas dan juga berkenaan perhukuman karena pelanggaran baik itu masalah pidana, perdata dan lain sebagainya.

Sedang dalam Hadis anantara lain

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا أَي : أُجِيرًا عَلَىٰ هَذَا فَرَزْنِي بِأَمْرٍ أَنَّهُ وَإِنِّي أَخْبَرْتُ أَنَّ عَلَىٰ ابْنِي الرَّجْمَ. فَأَفْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ (جَارِيَةٍ) فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَىٰ ابْنِي جُلْدٌ مِائَةٌ وَتَغْرِيْبٌ عَامٌ وَأَنَّ عَلَىٰ امْرَأَةَ الرَّجُلِ الرَّجْمَ

²¹¹Kitab Undang-undang Simbur Cahaya, (Palembang: KANKP,1939): h. 25-32

“Wahai Rasulullah! Sesungguhnya anak lelakiku bekerja kepada si fulan, lalu ia berzina dengan istrinya. Diberitakan kepadaku bahwa anak lelakiku harus dirajam. Maka aku membayar fidyah darinya dengan seratus ekor kambing dan seorang budak wanita. Kemudian, aku bertanya kepada ulama dan mereka memberitahukan kepadaku bahwa anak lelakiku harus dicambuk seratus kali dan diasingkan selama satu tahun. Adapun istri si fulan itu harus dirajam.”

Sementara itu dasar dalam Ijma' adalah misalnya dalam hal pidana Islam tentang jarimah kewajiban untuk menjalankan hukuman hudud bukan termasuk masalah khilafiyah seperti yang dikatakan para orientalis, sekuleris atau kalangan liberalis. Kewajiban dan masyru'iyah hukuman hudud ini adalah masalah yang sudah qath'i secara dalilnya, karena bukan hanya ditetapkan di dalam Alquran dan sunnah, namun juga sudah menjadi ijma' di kalangan ulama²¹².

Oleh karena itu, pada hukum adat simbur cahaya ini selain dengan berlandaskan Alquran dan Hadis juga berlandaskan ijma' ulama dalam lama menetapkan hukuman jarimah pelanggaran baik itu pidana maupun perdata.

2. Kajian dalam hukum Adat tentang Adat Perhukuman

Pada kitab undang-undang simbur cahaya telah diatur pada bab ini tentang adat perhukuman berisi prinsip pokok penyelenggaraan hukuman karena pelanggaran, baik perkara perdata maupun pidana, juga aturan seksual dan administrasi pemerintahan. Yang mana pada hukum adat berdasarkan Islam dan juga kajian hukum adat pada setiap kesalahan atau pelanggaran hukum yang dilakukan masyarakat.

Pembahasan Tentang Aspek-Aspek Keislaman dalam Kitab Simbur Cahaya.

²¹²(<http://:fiqh-islam-kehudupan.com>, diakses Ahad, 14/12/2014 pukul 10:40)

Pertama adalah aspek formal. Yang dimaksud dengan aspek formal dalam konteks pembahasan ini adalah aspek ke-Islaman yang mewujud pada formal teks yang meliputi aspek tradisi dan kebahasaan. Aspek tradisi ke-Islaman yang tampak pada teks Kitab Simbur Cahaya terdapat kata atau istilah (terma) yang biasanya dipergunakan dalam Islam. Kata atau terma yang terdapat dalam kitab Simbur Cahaya seperti kata persujutan (pasal 5 Bab I), batin (pasal 16 Bab I), ahli (pasal 22 Bab I), hukum (pasal 23,24, Bab I), iddah (pasal 25 Bab I), khatib, syari'at (pasal 3 Bab II), kaum (pasal 5 Bab II), hakim (pasal 2 Bab III), zakat (pasal 11 Bab IV), masjid, langgar, padasan dan kramat(pasal 12 Bab IV), yatim (pasal 15 Bab IV). Hal semacam ini jelas merupakan tradisi ke-Islaman.

Kedua Aspek Materi. Yang dimaksud dengan aspek materi di sini adalah aspek ke-Islaman yang diambil sebagai bahan atau materi Kitab Simbur Cahaya atau keterpengaruhannya isi Kitab Simbur Cahaya pada Islam. Hal semacam ini tampak dengan jelas, baik dalam bentuk perbandingan dan penyerapan sebagiannya maupun total.

Misalnya dalam pasal 25 dikemukakan ketentuan “jika laki-laki bimbang perempuan bercerai, belum habis dia punya iddah 3 bulan 18 hari, jika cerai mati 4 bulan 10 hari lamanya, kena 6 ringgit. Bimbang adalah sama dengan bergubalan, yaitu laki-laki membawa lari perempuan ke rumah keluarga laki-laki atau ke rumah kepala dusun. Pasal ini secara tegas memakai istilah fikih yaitu iddah yang dijadikan perhitungan dalam mengukum kesalahan seseorang. Dalam ketentuan ini untuk iddah cerai dipakai tafsiran 3 bulan 18 hari.

Ketentuan lain yang menunjukkan pengaruh hukum Islam tampak pula dalam Bab III, Aturan Dusun dan Berladang (pasal 34) yang berbunyi” Siapa-siapa yang berjudi atau sabung tiada dengan izin daripada yang kuasa di dalam Batanghari, kena hukuman raja. Larangan berjudi dalam Islam selalu diajarkan oleh para ulama. Kemudian pengaruh Islam tampak pula dalam masalah

warisan seperti yang tercantum dalam Bab V Adat Perhukuman pasal 52, 53, 54, dan 58 berikut ini:

Jika orang berbini mati, hartanya dibahagi dua sebahagi pulang pada anak atau sanak lakilaki yang mati dan sebahagi pulang pada perempuan adat sepencaharian dan jika yang mati ada utang, hendaklah lebih dahulu dibayar segala hutang, maka harta lebih dari utang itulah boleh dibahagi.

Jika harta orang mati tiada cukup akan bayar utangnya, maka nyata bininya ikut tanggung dari utang ini itu, hendaklah perempuan itu bayar separo dari utang yang tinggal, akan tetapi tiada boleh sekali-sekali anak-anak kecil turut tanggung utang bapaknya, jika dia orang orang tiada menerima waris.

Jika perempuan yang berlaki mati, maka separo dari harta yang ia boleh sepencaharian dengan lakinya pulang pada ia punya anak dan jika tiada anak, pulang pada sanaknya perempuan itu.

Jika ada orang mati, hendaklah kepala dusun serta kaum periksa dari terikatnya dan tulis segala hartanya, lantas dibahagi pada yang dapat waris, jika anak lagi kecil atau yatim piatu, hendaklah dipegang pasirah dan Lebai Penghulu sampai anak itu umurnya 14 tahun, maka ketika itu lepas yatim.

Dalam ketentuan fikih ditentukan bahwa sebelum harta waris dibagi, maka harus dilunasi dahulu seluruh utang dari yang meninggal, sisanya baru dibagi menurut ketentuan yang telah ditetapkan. Mengenai pembagian harta waris yang tidak disebutkan secara pasti, tampaknya diserahkan kepada rapat besar bila terjadi perselisihan. Dalam salah satu keputusan rapat besar marga Tanjung Raja, tanggal 20 Maret 1920 tercantum keputusan pembahagian waris bagi dua orang anak laki dan satu anak perempuan sebagai berikut: Masing-masing anak laki-laki mendapat $\frac{2}{5}$ bagian dan anak perempuan mendapat $\frac{1}{5}$ ²¹³.

²¹³Adatrechtbundels, 22, 1923, h. 250

Artinya harta waris dibagi 5, anak laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan. Keputusan pembagian warisan anak laki-laki lebih banyak dari anak perempuan tampaknya juga pengaruh hukum Faraid²¹⁴.

Pengaruh hukum Islam dalam Kitab Simbur Cahaya dapat dilihat pula dalam salah satu babnya (Bab IV) yang khusus mengatur masalah pejabat agama di daerah uluan. Di samping itu masih tampak pula pengaruh tersebut dalam beberapa bagian lain yang mengatur masalah perkawinan, sopan santun, dan waris. Untuk lebih jelasnya berikut ini dapat dilihat dalam beberapa bab lain dalam kitab Simbur Cahaya²¹⁵.

Dalam Bab I, Aturan Bujang Gadis dan Kawin, tampaknya adanya aturan yang ketat mengenai hubungan pria dan wanita. Ketentuan yang ketat seperti ini merupakan pengaruh dari Islam(hukum Islam) yang sangat membatasi hubungan antara pria dan wanita yang bukan muhrim. Walaupun demikian tampaknya ketentuan di atas telah menunjukkan adanya penyesuaian dengan adat setempat²¹⁶.

Hubungan yang bebas antara pria dan wanita dalam Islam yang bukan muhrim dibatasi untuk menghindari terjadinya perzinaan. Perzinaan dalam Islam merupakan perbuatan yang tercela dan mendapat hukuman yang berat sebagaimana disebutkan dalam Alquran Surat al-Nur ayat 2 dan 3. Ketentuan ini menunjukkan bahwa perzinaan merupakan perbuatan tercela, walaupun hukumannya tidak seberat yang ditentukan dalam kitab fikih, tetapi makna dari hukuman itu telah diikuti, hanya bentuknya yang disesuaikan dengan adat setempat²¹⁷.

Berdasarkan uraian di atas tampak bahwa antara adat dan Islam terjadi persentuhan yang harmonis. Hal ini

²¹⁴Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 120

²¹⁵Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 120

²¹⁶Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 120

²¹⁷Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 120

boleh jadi karena kitab fikih tidak begitu dominan di daerah Palembang, sehingga timbul kelonggaran dalam pemikiran yang menyebabkan munculnya beberapa penafsiran yang disesuaikan dengan adat setempat²¹⁸.

Pengaturan masalah ibadah, zakat dan pelaksanaan perkawinan, perceraian dan rujuk, diserahkan oleh kitab Simbur Cahaya pada para penghulu sebagai pejabat agama resmi di daerah Palembang.

D. Eksistensi Perempuan Sumatera Selatan dalam Undang-Undang Simbur Cahaya

1. Perlindungan Dari Kekerasan

Peristiwa kekerasan, sebagai penerapan paksa kejahatan terhadap badan ataupun hak milik dengan menggunakan badan, tubuh, senjata, teror kata-kata maupun alat senjata, merupakan gejala klasik dan umum yang terjadi di sembarang waktu dan tempat. Kekerasan itu sendiri sebagai suatu tindakan yang bersifat memaksa terkadang memang memiliki fungsi cukup efektif dalam mendukung penyelenggaraan kehendak pihak pelakunya. Dalam konteks ini fenomena kekerasan bukan lagi dipandang sebagai fenomena biasa tapi diperhitungkan dalam kerangka dan metode pencapaian suatu tujuan. Secara umum kekerasan yang bersifat langsung fisik dan psikis, atau kekerasan yang bersifat struktural yaitu yang muncul sebagai akibat tatanan abstrak tertentu, merupakan fenomena buruk dan selalu menjadi beban sejarah untuk dicarikan pemecahan.

Dalam tradisi simbur cahaya, usaha untuk melindungi warga dari tindak kekerasan muncul pada banyak pasal, dengan solusi yang khas dan unik. Perlindungan itu dapat dibagi menjadi dua macam yaitu (1) perlindungan terhadap kekerasan yang mengancam kaum perempuan, dan (2) perlindungan terhadap kekerasan yang mengancam fasilitas dan hak milik baik pribadi maupun publik.

²¹⁸Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h.121

Perlindungan dari ancaman kekerasan terhadap kehidupan sosial pada umumnya dikemukakan melalui banyak pasal dalam sistem adat Simbur Cahaya. Perlindungan ini dimulai dengan cara melakukan antisipasi secara dini, yaitu dengan memberlakukan penjagaan baik di dusun maupun marga melalui sistem kemit.

Kemit atau ronda diselenggarakan siang malam. Pada tingkat dusun pengandang, yaitu dusun bukan tempat kedudukan kepala marga, diatur kemit yang beranggota 2 sampai 8 orang sesuai dengan kondisi setempat. Menurut kitab Simbur Cahaya bagian pertama bab 3 pasal 5²¹⁹, 7²²⁰ dan 8²²¹ kemit bertugas siang malam menjaga dusun, menjaga gardu ataupun balai, berkeliling menjaga jangan sampai kebakaran, pencurian, menjaga pangkalan (tempat mandi) dan laman.

Antisipasi ini dilakukan sejalan dengan pasal-pasal lain yang berkenaan dengan ketertiban umum antara lain pada bagian pertama bab 5 pasal 13²²², 14²²³, 15²²⁴, 16²²⁵

²¹⁹Tiap-tiap dusun diatur kemit dusun dari 2 sampai 8 orang atas kepatutan pasirah dan proatin, dan itu kemit dusun, satu hari satu malam bergilir dan pekerjaannya kemit dusun siang dan malam jaga di dusun, tunggu gardu atau balai dan berkeliling jaga api dan pencuri serta memeriksa surat pas orang pertandang yang sampai, dan pelihara laman dan panggakalan dan gardu dan balai.

²²⁰Siapa-siapa yang tiada turun waktu sampai gilirannya kemit dusun " putus kemit " namanya, kena denda satu ringgit serta kena bayar upah pada orang yang ganti kemit

²²¹Siapa-siapa yang tiada turun waktu sampai gilirannya kemit dusun " putus kemit " namanya, kena denda satu ringgit serta kena bayar upah pada orang yang ganti kemit

²²²Jika cempalo tangan hartinya tampiling, pukul numpang begoco atau cabut kapak, atau rusakan orang punya tanduran atau tumah, jika di timbang ringan yang salah memberi kepada yang dawa, beras satu gantang, kelapa sebiji, ayam satu dan sirie sebiesul, dan jika di timbang berat di denda dari 2 sampai 6 R

²²³Jika orang begoco atau bala dengan tangan atau kayu didalam ruma atau di dalam dusun, sampai bengkak atau tiada bengkak di denda dari 2 sampai 6 R, dan lagi yang salah memberi tepung dari 1 sampai 4 R pada yang luka atau bengkak.

,17²²⁶,38²²⁷, 39²²⁸, 40²²⁹, 42²³⁰, 46²³¹. Pasal-pasal ini memuat tentang Cempelatangan, begocoh, dan sebagainya.

Bagian kedua, sebagaimana disebut terdahulu, adalah aturan yang berlaku di daerah Ogan Ilir dan sekitarnya. Kekerasan dengan obyek masyarakat pada umumnya pada bagian dua ini dibicarakan pada bab 3

²²⁴Jika orang begoco dihadapan orang punya rumah lantas yang punya rumah mengadu maka yang mulai begoco kena denda 2 R "Assu merkusso" namanya. Dan jika bergoco di dalam orang punya rumah yang mulai bergoco kena denda 4 R "singo merkusso" namanya dan uang itu pulang pada yang punya rumah. Lagi pasirah atau proatin denda pada orang yang begoco dari 6 sampai 12 R.

²²⁵Jika orang berkelahi, serta pegang besi atau cabut senjatanya ia kena denda dari 6 sampai 12 R, dan jika musuhnya luka ia bayar padanya uang obat dari 2 sampai 8 R.

²²⁶Jika orang berkelahi sampai musuhnya cacat artinya hilang mata, kuping kakotango atau kaki "Buang sipat" namanya kena denda 12 R serta setengah bangun yaitu 20 R pada yang cacat.

²²⁷Jika orang membunuh tiada dengan sengaja hendaklah bayar bangun, bagaimana tersebut diaatas ini di pasal 36, serta bayar belanja mati 4 R dan dossa pada pasirah proatin 12 R akan tetapi itu perkara hendak diputus dihadapan yang pengang kuasa didalam batang hari.

²²⁸Jika orang melukai orang tiada dengan sengaja kena tepung dari 2 sampai 8 R dan denda pada pasirah proatin dari 3 sampai 12 R. Tepung pulang pada yang luka.

²²⁹Jika orang orang membunuh maling sedang didalam rumah, tiada kena bangun

²³⁰Jika malam hari orang bersembunyi dibawah orang punya rumah dengan maksud yang tiada terang, ia kena denda 12 R sebab boleh bermaksud "Karap patti" hendak membunuh atau "Karap gawe" hendak bermaksud orang punya anak gadis atau bini, dan denda dibagi dua sebagian pulang pada orang yang nangkap dan sebagian pada pasirah proatin.

²³¹Tiada boleh sekali-kali orang pasang. Tukas kalo atau blanti di dekat ladangnya atau dekat jalan-jalan. Dan jika orang melanggar ini aturan ia kena denda 12 R pada pasirah proatin dan lagi jika ada orang yang kena tukas kalo atau blanti lantas mati yang pasang itu perangkap kena bangun bagaimana tersebut di pasal 36 dan jika orang yang kena luka tiada mati yang pasang itu perangkap kena tepung dari 6 sampai 12 R

pasal 35, 36, 37, bab 5 pasal 10²³², 13, 14, 15, 16, 17, 18²³³, bagian dua bab 5 pasal 38, 39, 40, 41²³⁴, 46, 47²³⁵, bagian dua bab 3 pasal 30²³⁶, dan bab 6 pasal 51.

Langkah mengatasi kekerasan ialah dengan mempertegas aturan dengan pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan warga terhadap norma adat istiadat. Cara yang dilakukan, selain menanggulangi melalui kemit, dilakukan dengan cara-cara preventif lain seperti menerapkan larangan membawa senjata waktu perkumpulan atau keramaian.

Pasal-pasal yang diulas di atas hanya sekadar gambaran awal terhadap cara-cara yang dilakukan dalam sistem adat istiadat simbur cahaya dalam mengantisipasi dan mengatasi masalah kekerasan pada umumnya. Sedangkan kekerasan terhadap yang khusus berkaitan dengan perempuan, dalam simbur cahaya diatur pula dengan cara yang tidak kalah uniknya.

²³²Dari perkara bunuhan, tunu rumah, atau melanggar, lawan dengan senjata pada yang kuasa merenta di dalam negeri. Tiada boleh pasira proatin putusan karma hukuman raja

²³³Jika orang missu-missu pada lain orang, terlupa kata yang tiada patut "selip" namanya di hukum : Beras, satu gantang Kelapa satu biji Ayam, satu dan sirih, sebisol, maka barang itu pulang pada yang dawa

²³⁴Jika orang laki-laki masuk di dalam orang punya rumah dengan maksud hendak buat jahat dengan orang punya bini "karap gawe" namanya maka tertangkap didalam rumah lantas dibunuh oleh laki perempuan itu, tiada menjadi perkara. Akan tetapi jika orang itu tertangkap diluar rumah tiada boleh dibunuh maka ia kena denda 12 R "Kesikap utang ditumbak mati" namanya

²³⁵Jika orang mati terbunuh atau tersamun di tengah jalan dusun dan marga yang punya tanah tanggung dari dusunnya jika tiada nyata siapa yang punya perbuatan hendaklah pasirah proatin segera kasih tahu pada yang kuasa.

²³⁶Jika orang pedusunan bakal sialang di dalam watas ia punya dusun boleh ia nebas utan berkeliling batang sialang itu, maka itu batang sialang, ia yang punya, tetapi sebelumnya ia nebas itu hutan belum boleh ia mengaku itu batang sialang.

2. Perlindungan Perempuan dari Kekerasan

Perlindungan dari ancaman kekerasan yang khusus menimpa perempuan, yaitu melalui perlindungan diri dari agresi yang bersifat fisik dan teror yang bersifat psikis. Dalam Simbur Cahaya perlindungan perempuan yang dilakukan dengan bertahap dan klasifikasi berlapis, seperti terdapat pada bagian pertama bab 1 pasal 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 31, 32. Rangkaian pasal-pasal tersebut adalah perlindungan kaum perempuan dari kekerasan fisik mulai agresi yang bersifat ringan seperti naro gawe sampai kasus berat seperti menangkap rimau dan seterusnya. Juga yang bersifat psikis seperti kumbang melilit kandang, cempala mulut dan sebagainya.

Pada Simbur Cahaya bagian kedua hal tersebut diatur dalam bab 2 pasal 11 Ketentuan yang diutarakan diatas adalah usaha perlindungan perempuan dari serangan dan kekerasan yang bersifat fisik. Sedang perlindungan perempuan dari kekerasan dan agresi yang bersifat psikis, termasuk pelecehan dan perbuatan lain yang menerbitkan rasa malu terdapat pada bab 1 pasal 29 dan 31 serta bab 5 pasal 18, 19.

Dari pasal-pasal yang telah disinggung secara umum di atas, diperoleh garis besar pengertian tentang usaha perlindungan perempuan dari kekerasan dengan cara yang begitu ketat. Seperti diketahui, persentuhan badan antara laki-laki dan perempuan diantisipasi pada tingkat yang paling awal. Jangankan agresi berupa memegang, peristiwa tersenggol pun dapat menjadi perkara. Hal ini menunjukkan keseriusan perlindungan dari tindak kekerasan oleh sistem adat simbur cahaya terhadap kaum perempuan dan masa lampau.

3. Perlindungan Hak Milik

Dalam Simbur Cahaya, perlindungan terhadap hak milik pribadi maupun umum dari tindak kekerasan diatur meliputi kekerasan yang bersifat struktural maupun kekerasan langsung. Hal tersebut, dapat ditemukan pada

berbagai tempat bagian pertama dan bagian kedua. Pada bagian pertama terdapat dalam bab 3 pasal 5, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 33, 5 pasal 29, 30, 31, 32, 33 dan pasal 46. Pada bagian kedua bab 3 pasal 31, 34, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 55, 56, 57, dan pasal 58.

Kondisi Perekonomian, dapat menjadi salah satu faktor yang mendorong kekerasan struktural. Dalam konteks pemahaman yang memilah masyarakat menjadi pemilik modal dan pekerja yang tidak mempunyai modal sama sekali, proses eksploitasi dengan dampak kekerasan struktural akan berkembang semakin meningkat. Suatu perkembangan yang menurut Gunnar Myrdal disebut sebagai lingkaran setan (*vicious circle*). Lingkaran ini berkembang dengan pola perkembangan kausasi sirkuler kumulatif, yaitu proses sirkulasi sebab akibat dengan unsur-unsur saling mempengaruhi dan terus berakumulasi. Akibatnya, secara sistematis menempatkan mereka yang kaya akan menjadi semakin kaya, dan yang miskin akan menjadi semakin miskin dan karenanya terjatuh dalam nasib malang yang semakin parah. Dalam pemahaman seperti ini, pasal 15 bab 3 bagian pertama sangat tepat untuk mengatasi kemiskinan struktural dan (dalam bahasa Myrdal) menciptakan suatu kurva. Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa setiap tahun hendaklah proatin membagi tanah untuk berladang kepada warganya. Selanjutnya hendaklah proatin melakukan pengontrolan bahwa ladang itu memang dikerjakan dan dipelihara. Pasal ini, disamping menjadi alat pemotong lingkaran setan, juga merupakan dorongan bagi etos kerja warga di pedesaan.

Perlindungan hak milik dari kekerasan yang bersifat langsung, secara awal disandarkan pada bab 3 pasal 5, 7, dan 8, yaitu dengan penyelenggaraan sistem kemit, penyelenggaraan sistem kemit pada tiap-tiap dusun merupakan faktor kondusif bagi perlindungan hak milik pribadi maupun umum terhadap tindak kekerasan.

Perlindungan terhadap fasilitas umum dibuat pada bagian 2 bab 3 pasal 31 disebutkan bahwa apabila orang

mengganggu milik marga seperti balai, masjid, gardu, tangga raja, gerogol, atau jerambah (jembatan) dan lain-lain. Dengan membikinnya rusak atau kotor maka ia kena hukuman denda disamping mengganti kerugian.

Pasal-pasal tersebut menggambarkan usaha sistem adat simbur cahaya dalam melindungi warganya dari tindak kekerasan. Terlihat perincian yang khas usaha perlindungan warga melalui berbagai kasus seperti naro, meranting gawe, meranggang gawe, nangkap rimau, lang narap buya, silip, kerap gawe, kerap pati, asu merkuasa, singa merkuasa, buang sipat, cempala mulut, memperlihatkan tingkat kepekaan yang sangat teliti hingga tercapai rasa keadilan disamping juga menunjukkan upaya serius pihak adat untuk mencegah tindakan anarkis dalam kehidupan masyarakat.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan penelitian ini antara lain: *pertama*, bahwa eksistensi perempuan dalam sistem peradatan Simbur Cahaya telah menempatkan perempuan sebagai manusia dengan derajat sesuai penciptannya. Adat Simbur Cahaya sangat menghormati perempuan, meletakkan mereka sesuai proporsinya, tentu dalam tataaturan Simbur Cahaya saat itu.

Kedua, hak-hak dan kewajiban perempuan diletakkan sesuai dengan fitrahnya sebagai perempuan, mitranya laki-laki hak perempuan diatur sedemikian rupa, sedangkan kewajibannya sebagai perempuan dipahami sebagai makhluk yang memiliki kodrat dan non kodrat dilaksanakan sesuai kesempatan yang sudah diatur dalam simbur cahaya.

Ketiga, tradisi Simbur Cahaya memberikan peluang besar kepada perempuan untuk berkiprah dari ranah privat sampai ke ranah publik. Perempuan ketika itu telah diberikan peluang yang sama dengan laki-laki, misalnya Ratu Sinuhun telah dipercaya untuk menjadi juru tulis istana yang jarang ditemukan dalam tradisi lain.

Daftar Kepustakaan

- Abdullah, Mal An, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang: Kajian Sosio Historis terhadap Aturan Kaum dalam Naskah Undang-undang Simbur Cahaya*, Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1997
- Aly, Salman, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang dan Beberapa Aspek Hukumnya*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1993
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002
- Arnold, TW., *Sejarah Dakwah Islam*, terj., Jakarta: Wijaya, 1985
- Beilharz, Peter, *Teori-teori Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Berlian, Saudi, *Pengelolaan Tradisional Gender Tela'ah Ke-Islaman atas Naskah Simboer Tjahaya*, Millenium Publisher, 2000
- Bogdan, C.R. & S.J. Taylor, *Introduction In Qualitative Researsh Methods*, New York: John Wiley & Son Inc, 1993
- Bogdan, C.R. & S.K. Biklen, *Quantitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, terj. Munandir, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990
- Bukhari dan Muslim. Lihat dalam Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulughul Maram*. Terjemahan A. Hasan. Bandung: Diponegoro, 1996

Chulsum, Umi, Windy Novia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Surabaya : Khasiko, 2006

de Roo, P. de Faille, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, diterjemahkan oleh Soegarda Poerbakawatja, Jakarta: Bhratara, 1971

Dijk, Van, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, Terj Suhardi, Bandung: Sumur, 1982

Faqih, Mansur, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

Grathoff, Richard, *Kesesuaianantara Alfred Schutzdan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial*, Jakarta: Kencana, 2000

Haar, Ter, *Azas-azas dan Susunan Hukum Adat*. Terj. Jakarta: Pradnya Para Mita, 2001

Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Indonesia*. Bandung: Madrasa Maju 2007

Hamilton, Peter, *Reading From Talcott Parsons*, Terjemahan oleh Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990

Handayani, Cristina S., Andrian Novianto, *kuasa wanita jawa*, Yogyakarta : LKIS, 2004

Harahap, Syahrin, *Islam Dinamis*, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1997

Hayunieta, *Perempuan dan Pembangunan: Marjinalisasi Kebijakan*, 2007, h.2, <http://www.p2kp.org/wartadetil.asp?mid=1706&catid=2&>; diakses pada 24 Nopember 2007.

Ihromi, Omah, *Para Ibu yang Berperan Tunggal dan Berperan Ganda*, Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, 1990

Jalaluddin, *Hukum Islam Kesultanan Palembang*, Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1995

Kabupaten Daerah Tingkat II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga-Lembaga Adat di Sumatra Selatan Setelah Berlakunya Undang-Undang No. 5/1979*, Pelaksana Pembina Adat Daerah Tingkat 1 Sumatera Selatan, 1991

Kabupaten Daerah Tingkat II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga-Lembaga Adat di Sumatra Selatan Setelah Berlakunya Undang-Undang No. 5/1979*, Pelaksana Pembina Adat Daerah Tingkat 1 Sumatera Selatan, 1991

Kabupaten DATI II Muara Enim, *Kedudukan dan Peranan Lembaga Adat di Sumatera Selatan setelah berlakunya Undang-undang No.05/1979*, Pembina Adat DATI I Sumsel

Kitab Undang-undang Simbur Cahaya, Palembang: KANKP, 1939

Kompilasi Adat Istiadat Daerah Tingkat II Lahat, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

Kompilasi Adat Istiadat Daerah Tingkat II Ogan Komering Ilir, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

Kompilasi Adat Istiadat Daerah Tingkat II Ogan Komering Ulu, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

Kompilasi Adat Istiadat Kota Palembang, Deposit Perpustakaan Daerah Sumatera Selatan

- Lips, Hilary M, *Sex and Gender: An Introduction*. London: Myfield Publishing Company, 1993
- Megawangi, Ratna, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang aru tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan, 1999
- Mernissi, Fatima, *wanita didalam Islam*, Bandung : Pustaka, 1994
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998
- Mufid, Ahmad Syafi'i, *Integrasi Budi Pekerti dalam Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996
- Nasikun, J., *Sistem Sosial Indonesia*, Cet ke 4, Jakarta: Rajawali, 1988
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 46-47.
- Notopuro, Hardjito, SH, *Masalah Wanita, Kedudukan dan Peranannya*, Jakarta : Bina Cipta, 1977
- Nottingham, Elizabeth K., *Agama dan Masyarakat*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994
- Oendang-oendang Simboer Tjahaja: jaitoe Oendang-oendang jang Diboat di dalam Hoeloean Negeri Palembang*, Palembang: Meroe:1939
- Oendang-Oendang Simboer Tjahaja: jaitoe Oendang-Oendang jang ditourout di dalam hoeloean Negeri Palembang*, Palembang: Meroe:1939

- Paloma, Margaret M, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000
- Peeters, Jeroen, *Kaum Tuo Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, Jakarta: INIS, 1997
- Poloma, Margaret, *Contemporary sociological theory*, terjemahan oleh tim Yasogama, Cet ke 5 Jakarta: Raja Grafindo, 2005
- Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam, Studi Tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998
- Raho, SVD Bernard, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prestasi Pustaka 2007
- Ridha, Muhammad Rasyid, *jawaban islam terhadap berbagai keraguan seputar keberadaan wanita*, Surabaya : Pustaka progresif, 1992
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, Terjemahan oleh Alimandan, edisi ke 6, cet ketiga, Jakarta: Pranada Media, 2005
- Ritzer, George, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* Jakarta: Kencana, 2010
- Ritzer, George, *Teori Sosiologi Modern, edisi ke-6* Jakarta: Kencana, 2004
- Sarie, Mustofa, *Kawin Bergubalan di Sumatra Selatan*. Jakarta: Lembaga Pembinaan Hukum Nasional, 1991
- Soekanto, Soejono, *Hukum Adat Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007

Sudiyat, Imam, *Asas-asas Hukum Adat*. Yogyakarta: Liberty 2000

Sukanto, Suryono dan Sulaiman Taneko, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali:1981

Suryadi, Ace, dan Ecep I. *Kesetaraan Gender dalam Bidang Pendidikan*, Bandung: Genesindo, 2004

Syarifuddin, Amir, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung, 1984

Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999

Usman, Sunyoto, *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 119.

Widy, Hastanty, *Diskriminasi Gender (Potret perempuan dalam hegemoni laki-laki) Suatu Tinjauan Filsafat Moral*. Jogjakarta: C.V. Hanggar Kreator. 2009

Wignjodipoero, Soerojo, *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*, Jakarta: Toko Gunung Agung, 1995