

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum Kelurahan Kuala Kuayan Kecamatan Mentaya Hulu Kabupaten Kotawaringin Timur, Provinsi Kalimantan Tengah

1. Kondisi Sosial, Budaya dan Keagamaan Masyarakat

Kehidupan sosial masyarakat Kelurahan Kuala Kuayan sangat diwarnai oleh nilai-nilai budaya Dayak Ngaju yang telah mengakar kuat selama berabad-abad. Dalam perspektif antropologi hukum Soerjono Soekanto, kondisi sosial-budaya suatu komunitas merupakan bagian integral dari sistem hukum yang hidup di dalamnya, karena hukum tidak dapat dipisahkan dari konteks kebudayaan yang melingkupinya.¹ Dalam konteks Kuala Kuayan, nilai-nilai budaya ini tecermin dalam sistem gotong royong (*handep*), penghormatan terhadap orang tua dan leluhur, hingga kepatuhan terhadap norma-norma adat yang diwariskan dari generasi ke generasi. Norma-norma adat ini berfungsi sebagai mekanisme pengendalian sosial (*social control*) yang efektif di mana pelanggaran terhadap adat dapat mengakibatkan sanksi sosial berupa denda adat, pengucilan, atau kehilangan status dalam komunitas.²

¹Soerjono Soekanto, *Antropologi Hukum: Materi Pengembangan Ilmu Hukum Adat* (Rajawali, 1984), 18–22.

²Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju”; Julianti Agung Wati, dkk, *Sistem Tradisi Perkawinan Adat Dayak Ngaju di Desa Pamarunan Kecamatan Kahayan Tengah*, 432–40.

Pluralitas keagamaan dalam komunitas Dayak bukan merupakan fenomena kontemporer, melainkan telah menjadi bagian dari sejarah panjang etnis Dayak sejak masa pergerakan nasional. Gerakan persatuan etnis Dayak yang diprakarsai oleh para tokoh seperti Hausman Baboe, George Obus, dan Tjilik Riwut pada awal abad ke-20 secara eksplisit dibangun di atas semangat "*tanpa membedakan etnis, agama, maupun golongan*" mencerminkan bahwa identitas Dayak dari sananya bersifat inklusif secara keagamaan.³ Realitas ini turut menjelaskan mengapa di Kelurahan Kuala Kuayan, komunitas Muslim Dayak Ngaju dan komunitas penganut Kaharingan dapat hidup berdampingan dalam satu struktur adat yang sama, dengan sistem jalan hadat yang mengikat seluruh anggota komunitas terlepas dari afiliasi keagamaannya.

Secara kultural, masyarakat Muslim Dayak Ngaju di Kuala Kuayan hidup dalam kondisi yang oleh John Griffiths disebut sebagai *strong legal pluralism* yakni kondisi di mana tiga sistem normatif besar yaitu hukum adat Dayak Ngaju, hukum Islam, dan hukum negara beroperasi secara simultan dalam satu ruang sosial yang sama.⁴ Hal ini pun diakui secara empiris oleh peneliti yang berkarya di Kabupaten Kotawaringin Timur, bahwa masyarakat Kalimantan Tengah pada khususnya hidup di bawah naungan tiga sistem hukum secara bersamaan yang mana hukum nasional, hukum adat, dan hukum

³Gagasan Persatuan Etnis Dayak Masa Pergerakan Nasional dan Pembentukan Provinsi Kalimantan Tengah (1905-1960), *Yohanes Bahari*, 1–2.

⁴*What Is Legal Pluralism*, 2–3.

agama, ketiga komponen hukum tersebut wajib ditaati secara bersamaan oleh masyarakat.⁵ Sebagaimana dikemukakan oleh Ibu Kartinie, S.Ag selaku tokoh adat dan *key informant* penelitian ini, masyarakat Muslim di Kuala Kuayan memandang identitas Dayak dan identitas Muslim bukan sebagai dua hal yang bertentangan, melainkan sebagai dua dimensi yang saling melengkapi dalam membentuk jati diri mereka sebagai manusia utuh.⁶

Dalam dimensi keagamaan, berdasarkan data BPS Kabupaten Kotawaringin Timur Dalam Angka 2026, mayoritas penduduk Kecamatan Mentaya Hulu memeluk agama Islam, meskipun terdapat pula sebagian warga yang masih memeluk kepercayaan leluhur Kaharingan.⁷ Fakta ini tidak serta-merta menghapus warisan kultural Kaharingan dari sistem adat yang berlaku, melainkan mendorong terjadinya proses adaptasi dan harmonisasi yang berkelanjutan hal ini merupakan sebuah fenomena yang sangat relevan untuk dibaca melalui teori harmonisasi hukum adat dan hukum Islam Ratno Lukito.⁸

⁵Agus Sanang, “Ritual Hinting Pali pada Masyarakat Hindu Kaharingan di Sampit Kabupaten Kotawaringin Timur (Perspektif Hukum Hindu)” (Institut Agama Hindu Negeri Tampung Penyang Palangka Raya, 2023), 3.

⁶Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

⁷BPS Kabupaten Kotawaringin Timur, *Kotawaringin Timur Dalam Angka 2026*, 27 Jumlah Penduduk Menurut Kecamatan dan Agama yang dianut.

⁸Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, 47–52; Noriani dkk., “Akulturasi Islam dalam Perkawinan Adat Dayak Ngaju,” 115–16.

2. Sistem Kelembagaan Adat dan Struktur Sosial Masyarakat Dayak Ngaju

Otoritas kelembagaan adat Dayak Ngaju yang masih kuat hingga saat ini tidak dapat dilepaskan dari tonggak historisnya, yaitu Rapat Damai Tumbang Anoi (RDTA) yang berlangsung dari tanggal 22 Mei hingga 24 Juli 1894. Pertemuan yang dihadiri sekitar 1.000 orang dari berbagai suku dan daerah di Borneo ini menghasilkan keputusan yang secara fundamental mengubah tatanan normatif masyarakat Dayak: penghapusan tradisi *asangkayu* (mengayau), pemberlakuan hukum adat sebagai sistem normatif yang diakui, dan penghapusan adat perbudakan (*jipen/ulun*).⁹ Sistem kelembagaan pasca-RDTA ini menetapkan bahwa setiap perkara harus diselesaikan lebih dahulu oleh Demang sebelum dibawa ke pengadilan negeri, sebuah mekanisme yang menegaskan supremasi otoritas adat dalam penyelesaian perkara internal komunitas Dayak.¹⁰

Lembaga adat yang paling sentral dalam kehidupan masyarakat Dayak Ngaju di Kecamatan Mentaya Hulu saat ini adalah Dewan Adat Dayak. Berdasarkan data BPS Kabupaten Kotawaringin Timur Dalam Angka 2026, keberadaan *Damang* dan *Mantir Adat* sebagai pejabat adat resmi diakui secara formal oleh pemerintah daerah dan tercatat dalam data pemerintahan

⁹Gagasan Persatuan Etnis Dayak Masa Pergerakan Nasional dan Pembentukan Provinsi Kalimantan Tengah (1905-1960), *Yohanes Bahari*, 2–6.

¹⁰Gagasan Persatuan Etnis Dayak Masa Pergerakan Nasional dan Pembentukan Provinsi Kalimantan Tengah (1905-1960), *Yohanes Bahari*, 5–8.

tingkat kecamatan.¹¹ Dewan Adat ini memiliki kewenangan untuk menetapkan, mengawasi, dan menegakkan berlakunya norma-norma adat dalam perkawinan, perceraian, penyelesaian sengketa, dan penetapan sanksi adat sebagaimana ditegaskan oleh Sally Falk Moore dalam konsep *semi-autonomous social field*-nya, bahwa komunitas lokal memiliki kapasitas untuk memproduksi regulasi internal dan menegakkan kepatuhan anggotanya secara relatif independen dari hukum negara.¹²

Dalam sistem sosial masyarakat Dayak Ngaju, struktur kekerabatan bersifat bilateral mengakui garis keturunan dari pihak ayah maupun ibu secara bersamaan. Dalam konteks perkawinan, *jalan hadat* merupakan totalitas kewajiban adat yang harus dipenuhi oleh pihak laki-laki sebagai syarat sahnya perkawinan menurut hukum adat, mencakup *palaku* (mas kawin adat) hingga pemenuhan berbagai ritual, termasuk *manyaki palas* dan *mukut rapin tuak* yang menjadi fokus penelitian ini. Selain itu, figur *basir* penyelenggara ritual agama Hindu Kaharingan yang memiliki pengetahuan mendalam tentang kosmologi Kaharingan memegang peranan kunci dalam prosesi perkawinan adat, dan dalam komunitas Muslim Dayak Ngaju mengalami adaptasi yang mencerminkan proses harmonisasi antara dua sistem keagamaan yang berbeda.

¹¹BPS Kabupaten Kotawaringin Timur, *Kotawaringin Timur Dalam Angka 2026*, 57 Tabel Jumlah Satuan Lingkungan Setempat, Badan Pemusyawaratan Desa, Damang, dan Mantir di Kabupaten Kotawaringin Timur.

¹²*Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study*, 720–22.

B. Praktik Perkawinan Adat Masyarakat Muslim Dayak Ngaju di Kelurahan Kuala Kuayan

Berdasarkan hasil observasi dan wawancara mendalam terhadap para informan penelitian, diperoleh gambaran bahwa pelaksanaan perkawinan adat pada masyarakat Muslim Dayak Ngaju di Kelurahan Kuala Kuayan berlangsung melalui rangkaian tahapan yang tersusun secara berurutan dan sistematis, dimulai dari tahap penjajakan dan peminangan, pelaksanaan akad nikah menurut ketentuan hukum Islam, hingga rangkaian prosesi *jalan hadat* yang ditutup dengan pengukuhan adat. Temuan ini sejalan dengan hasil penelitian terdahulu yang menunjukkan bahwa prosesi perkawinan adat Dayak Ngaju secara umum terdiri atas tahapan *hakumbang auh*, *mamanggul*, *maja misek*, hingga rangkaian upacara pada hari perkawinan yang meliputi pembukaan *lawang sakepeng* sampai dengan pemenuhan *jalan hadat*.¹³ Setiap tahapan dalam rangkaian tersebut bukan sekadar urutan seremonial, melainkan memuat arti, tujuan, dan makna filosofis tersendiri yang berfungsi meneguhkan peralihan status kedua mempelai dari individu menjadi satu keluarga baru, sebagaimana kerangka *rites de passage* dalam kajian antropologi.¹⁴ Oleh karena itu, uraian berikut tidak hanya memaparkan urutan pelaksanaannya, tetapi juga menjelaskan arti, tujuan, dan makna dari setiap prosesi sebagaimana dipahami oleh masyarakat pelakunya.

1. Tahap Pra-Perkawinan
 - a. *Hakumbang Auh* (Penjajakan Awal)

¹³Julianti Agung Wati, dkk, *Sistem Tradisi Perkawinan Adat Dayak Ngaju di Desa Pamarunan Kecamatan Kahayan Tengah*, 432–40.

¹⁴Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*.

Tahapan paling awal dalam rangkaian perkawinan adat Dayak Ngaju adalah *hakumbang auh*, yang secara harfiah bermakna penjajakan suara atau kabar, yaitu penjajakan tidak resmi yang dilakukan pihak keluarga laki-laki terhadap keluarga perempuan untuk mengetahui kesediaan pihak perempuan sebelum lamaran resmi disampaikan. Tujuan tahapan ini adalah menjaga kehormatan kedua keluarga, dengan penjajakan terlebih dahulu, kemungkinan penolakan lamaran secara terbuka yang dapat menimbulkan rasa malu dapat dihindari. Maknanya terletak pada prinsip kehati-hatian dan penghormatan antarkeluarga yang menjadi ciri tata krama masyarakat Dayak Ngaju. Dalam beberapa literatur, tahapan ini ditempatkan sebagai pembuka dari keseluruhan rangkaian prosesi yang kemudian dilanjutkan dengan *mamanggul* dan *maja misek*.¹⁵

b. *Maja Misek* (Penyerahan Duit Pengumbang)

Maja misek berasal dari kata *maja* yang berarti bertamu dan *misek* yang berarti bertanya atau meminang, sehingga tahapan ini bermakna kunjungan resmi keluarga laki-laki untuk menyampaikan pinangan. Prosesi ini disertai penyerahan *duit pengumbang*, yang oleh masyarakat setempat disebut pula uang buang sayang atau uang tanda jadi. Bapak Robby selaku Kepala Adat menjelaskan kedudukan uang tersebut sebagai berikut:

¹⁵Julianti Agung Wati, dkk, *Sistem Tradisi Perkawinan Adat Dayak Ngaju di Desa Pamarunan Kecamatan Kahayan Tengah*.

Diawali dengan kegiatan maja misek sekaligus pemberian duit pengumbang atau uang buang sayang atau duit tanda jadi. Jadi seandainya misek ditolak, maka uang pengumbang atau uang buang sayang tersebut tidak dikembalikan lagi karena dianggap sebagai uang pengumpul keluarga besar; biasanya uang pengumbang digunakan untuk menyiapkan hidangan acara maja misek tersebut.”¹⁶

Dari keterangan tersebut dapat dipahami bahwa tujuan *duit pengumbang* adalah menandai keseriusan niat pihak laki-laki, sedangkan maknanya adalah kesediaan menanggung risiko, kerelaan melepas uang tersebut apabila pinangan ditolak menunjukkan bahwa niat meminang disampaikan dengan sungguh-sungguh, bukan main-main.

c. Pembuatan Surat *Pisek* dan Penetapan *Palaku*

Tahapan selanjutnya jika peminangan diterima, kedua keluarga menyusun *surat pisek*, yaitu dokumen adat yang memuat daftar *palaku* (permintaan adat) dari pihak perempuan yang wajib dipenuhi oleh pihak laki-laki. Tujuan surat *pisek* adalah memberikan kepastian atas kesepakatan kedua keluarga, sedangkan maknanya adalah perlindungan terhadap kedudukan pihak perempuan, setiap item *palaku* merupakan wujud penghargaan dan jaminan atas hak-hak calon istri beserta keluarganya. Isi dan jumlah *palaku* tidak bersifat seragam, melainkan bergantung pada kebiasaan masing-masing keluarga secara turun-temurun. Menurut keterangan Bapak Robby, terdapat keluarga yang

¹⁶Bapak Robby, “Wawancara dengan Dewan Adat Dayak (DAD),” (Kuala Kuayan), 2026.

menetapkan hingga dua belas item permintaan. Pada saat perkawinan dilangsungkan, surat *pisek* berubah status menjadi surat maskawin adat yang dibuat oleh mantir dan disahkan oleh damang. Temuan ini sejalan dengan hasil penelitian Surya Sukti dkk. yang mencatat bahwa kesepakatan kedua keluarga mengenai *jalan hadat*, besaran *palaku*, pembiayaan pesta, serta sanksi pembatalan dituangkan dalam surat perjanjian *pisek*.¹⁷

d. Persiapan Penyelenggaraan Pesta Perkawinan

Dalam bentuk asalnya, waktu pelaksanaan pesta perkawinan adat ditentukan oleh kesiapan *rapin tuak*. Secara kebahasaan, *rapin* berarti memasak yang berakar dari kata berapi, sedangkan *tuak* atau *baram* adalah minuman tradisional hasil fermentasi. Sebagaimana dijelaskan Bapak Robby, “kalau mau pesta perkawinan adat menunggu tuak itu masak baru melaksanakan perkawinan, yang mana tanggal dan bulan perkawinan ditentukan setelah tuak itu masak,” dan baram dipersiapkan satu hingga tiga bulan sebelum hari perkawinan.¹⁸

Makna baram dalam pandangan adat bukan pada sifatnya sebagai minuman, melainkan pada kedudukannya sebagai minuman kehormatan suku Dayak untuk menyambut para tamu, sehingga kehadirannya menandai kesiapan keluarga menerima kedatangan

¹⁷Sukti dkk., “Pernikahan Adat Dayak Ngaju Perspektif Hukum Islam (Studi di Kabupaten Gunung Mas Kalimantan Tengah),” 70.

¹⁸Bapak Robby, “Wawancara dengan Dewan Adat Dayak (DAD).”

komunitas dalam pesta perkawinan. Pada masyarakat Muslim, unsur ini mengalami penyesuaian sebagaimana diuraikan pada sub-bab tersendiri, sehingga penentuan hari pelaksanaan lebih banyak didasarkan pada kesepakatan keluarga dan ketersediaan waktu kedua belah pihak.

2. Pelaksanaan Akad Nikah

Temuan lapangan menunjukkan bahwa bagi masyarakat Muslim Dayak Ngaju, akad nikah menurut ketentuan syariat Islam yang dicatatkan melalui Kantor Urusan Agama merupakan tahapan yang berdiri sendiri dan dilaksanakan terpisah dari prosesi adat, baik dari segi waktu maupun penyelenggaranya. Bapak Munawir, S.H. selaku Penghulu KUA Kecamatan Mentaya Hulu menegaskan:

Pelaksanaan masyarakat Muslim Dayak yang pernah saya nikahkan biasanya sama seperti pada umumnya sesuai dengan syarat rukun. Untuk yang saya nikahkan belum ada kegiatan akad secara Islam dan pernikahan adat sekaligus. Saya hanya mengakadkan yang sesuai negara dan syariat Islam; untuk pelaksanaan adat saya tidak pernah mengikuti.¹⁹

Pemisahan tersebut mengandung makna tersendiri bagi masyarakat: akad nikah dipahami sebagai pemenuhan keabsahan perkawinan di hadapan agama dan negara, sedangkan prosesi adat dipahami sebagai pemenuhan keabsahan sosial di hadapan komunitas. Urutan antara keduanya tidak bersifat baku. Pada pasangan Sasmita dan

¹⁹M. Munawir, S.H, “Wawancara dengan Ketua KUA Kec. Mentaya Hulu.”

Seno, prosesi adat dilaksanakan terlebih dahulu pada tanggal 20, kemudian akad nikah secara Islam dilangsungkan pada tanggal 21. Sebaliknya, Bapak Firman menerangkan bahwa dalam praktik yang ia dampingi, “biasanya melakukan kesepakatan, misalnya nikah secara Muslim dulu lalu menikah untuk pemenuhan adat.”²⁰ Variasi urutan tersebut mengindikasikan bahwa hal yang dipandang esensial oleh masyarakat bukanlah urutan pelaksanaannya, melainkan terpenuhinya kedua rangkaian tersebut sebagai satu kesatuan proses perkawinan yang utuh.

3. Rangkaian *Jalan Hadat* Prosesi Pelaksanaan Nikah Adat

Pada hari yang telah disepakati untuk pelaksanaan adat, rangkaian prosesi berlangsung secara berurutan sebagai berikut :

a. Penganten *Mendayi* (Arak-Arak Pengantin)

Prosesi dibuka dengan *penganten mendayi* atau *penganten bearak*, yaitu iring-iringan mempelai laki-laki beserta keluarganya menuju kediaman mempelai perempuan. Dalam beberapa sumber, tahapan ini dikenal pula dengan istilah *penganten mandai* atau *penganten manyakei* yang secara harfiah berarti naik, yakni naiknya pengantin laki-laki ke kediaman pengantin perempuan.²¹ Tujuan prosesi ini adalah mengumumkan secara terbuka kepada komunitas

²⁰Bapak Firman, “Koordinator Mantir Adat Masyarakat Muslim,” (Kuala Kuayan), 2026.

²¹Sukti dkk., “Pernikahan Adat Dayak Ngaju Perspektif Hukum Islam (Studi di Kabupaten Gunung Mas Kalimantan Tengah),” 71.

bahwa pihak laki-laki datang dengan niat baik dan telah siap memenuhi *jalan hadat*, sedangkan maknanya adalah penghormatan atau sambutan terhadap kedatangan keluarga besar menandakan bahwa perkawinan bukan urusan dua individu semata, melainkan penyatuan dua keluarga. Dalam arak-arakan tersebut turut dibawa *pundut penyirau* beserta berbagai barang seserahan, dan menurut penuturan pasangan Sasmita dan Seno, iring-iringan mereka disertai *tari babigal* yang dibawakan oleh orang tua bersama para penari adat sebagai ungkapan kegembiraan.

b. Penyambutan *Lawang Sekepeng*

Rombongan mempelai laki-laki disambut di *lawang sekepeng*. Secara kebahasaan, *lawang* berarti pintu dan *sekepeng* berarti satu, sehingga *lawang sekepeng* bermakna satu pintu, yakni keyakinan bahwa perkawinan hanya dilangsungkan satu kali seumur hidup dan tidak ada pintu kedua maupun ketiga. Gerbang ini hanya didirikan apabila terdapat perkawinan, sehingga keberadaannya sekaligus menjadi penanda bagi komunitas bahwa sebuah perkawinan sedang dilangsungkan. Ibu Kartinie, S.Ag. menguraikan makna setiap unsur pembentuknya; kayu melambangkan kehidupan rumah tangga yang kokoh dan langgeng hingga maut memisahkan; daun nyiur melambangkan kesuburan dan harapan akan keturunan yang kelak meneruskan adat; rotan melambangkan ikatan yang semakin tumbuh semakin erat sehingga rumah tangga tidak mudah tercerai-berai; bunga

melambangkan keindahan dalam keberagaman; dan benang yang direntangkan lalu diputus melambangkan pemersatu sekaligus pemutus segala malapetaka yang dapat menimpa kedua mempelai.²² Di depan *lawang sekepeng* dilangsungkan atraksi pencak silat, yang menurut Ibu Kartinie melambangkan keberanian seorang laki-laki mengambil seorang perempuan tanpa paksaan dan keberaniannya menyampaikan niat tersebut kepada kedua orang tua mempelai, sehingga dipandang sebagai kehormatan atas niat yang tulus; prosesi kemudian dilanjutkan dengan tari-tarian yang bermakna suka cita dan kelembutan dalam menerima kedatangan mempelai beserta keluarganya.

c. Lempar Beras dan Tampung Tawar

Setelah memasuki kediaman mempelai perempuan, prosesi dilanjutkan dengan lempar beras dan *tampung tawar*, yaitu pemercikan air kepada kedua mempelai. Tujuan *tampung tawar* adalah mendinginkan dan memohonkan keselamatan bagi kedua mempelai, sedangkan maknanya bertumpu pada keyakinan bahwa air merupakan sumber kesucian, sehingga seluruh rangkaian pemercikan tersebut pada hakikatnya adalah doa yang baik bagi kehidupan rumah tangga yang akan dijalani.²³

d. *Leleng Hempeng* (Dialog Adat)

²²Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

²³Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

Tahapan berikutnya adalah *leleng hempeng*, yang berarti berkerumun di sebelah luar dan sebelah dalam, yaitu dialog adat antara keluarga mempelai laki-laki yang berada di luar dengan keluarga mempelai perempuan yang berada di dalam, dipisahkan oleh batang tebu yang ditutup kain sarung *bahalai*. Tujuan dialog ini adalah memastikan secara terbuka bahwa kedatangan pihak laki-laki dilandasi niat baik dan *jalan hadat* telah tercukupi diawali dengan pihak dalam bertanya mengenai maksud kedatangan, dan pihak luar menjawab bahwa mereka datang “untuk memetik sebuah bunga untuk menjadi teman hidup.”²⁴ Setelah tanya jawab selesai, kain panjang digulung ke arah matahari terbenam kemudian ke arah matahari terbit; maknanya, segala hal buruk ditenggelamkan bersama terbenamnya matahari dan kehidupan baru yang terang dimulai bersama terbitnya, sehingga kedua mempelai diharapkan menerangi keluarga dan masyarakat dengan pikiran serta perbuatan yang baik. Kain tersebut kemudian dikenakan kepada kedua mempelai sebagai lambang penyelimutan dan perlindungan dari segala bahaya.

e. Mengigit Tebu

Kedua mempelai atau pihak keluarga laki-laki selanjutnya menggigit batang tebu hingga putus. Ketentuan pelaksanaannya bersifat tegas tebu harus diputuskan dengan gigitan, tidak boleh menggunakan

²⁴Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

alat seperti parang. Makna ritual ini terletak pada rasa manis tebu itu sendiri, yakni harapan agar setiap tutur kata yang keluar dari bibir kedua mempelai dalam kehidupan berumah tangga senantiasa manis, sopan, dan santun sehingga tidak saling menyinggung dan justru menjadi teladan bagi orang lain; adapun ampas tebu yang dibuang melambangkan pembuangan segala perkataan dan perbuatan yang tidak baik.²⁵

f. *Menginjak Telur dan Mematikan Bara Api*

Prosesi dilanjutkan dengan menginjak telur di atas batu asah dan mematikan bara api dengan kaki kanan. Tujuan ritual ini, menurut keyakinan leluhur sebagaimana dijelaskan oleh Bapak Robby dan Ibu Kartinie, adalah menjaga kedua mempelai dari hal-hal yang tidak diinginkan, baik yang kasat mata maupun yang bersifat gaib. Maknanya terbagi pada tiap unsurnya, batu sebagai pengeras bermakna agar pasangan menjadi kuat dan kokoh menghadapi kehidupan dan telur sebagai pendingin bermakna kesejukan dan penerimaan tubuh terhadap kehidupan baru yang akan dimasuki dan padamnya bara api melambangkan hilangnya segala kesialan serta marabahaya tanpa tersisa.²⁶

g. *Nyaki Palas*

²⁵Bapak Firman, “Koordinator Mantir Adat Masyarakat Muslim”; Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

²⁶Bapak Robby, “Wawancara dengan Dewan Adat Dayak (DAD)”; Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

Dalam tradisi perkawinan adat Dayak Ngaju, setelah rangkaian tersebut dikenal tahapan *manyaki palas*. Secara kebahasaan, *manyaki* berarti mengoleskan darah hewan kurban ke beberapa bagian tubuh kedua mempelai, sedangkan *palas* merujuk pada penyucian; prosesi ini dipimpin oleh seorang basir selaku pemimpin ritual.²⁷ Tujuannya, sebagaimana diterangkan Bapak Robby, pada hakikatnya adalah doa “sambil mengoles darah ada doa yang terkandung,” sedangkan maknanya adalah penyucian kedua mempelai agar selamat dan seimbang dalam menjalani kehidupan berumah tangga menurut kosmologi kepercayaan Kaharingan.²⁸ Pada masyarakat Muslim di Kelurahan Kuala Kuayan, tahapan ini tidak dilaksanakan dalam bentuk aslinya, sebagian pelaksana adat yang beragama Islam menggantikan media darah dengan telur atau hal lain yang disepakati yang berpadu dengan tampung tawar sehingga yang dipertahankan hanyalah fungsi simboliknya sebagai doa keselamatan, sementara kedua pasangan informan penelitian ini meniadakannya sepenuhnya karena memahaminya sebagai bagian dari ritual keagamaan Kaharingan.

h. Pemenuhan *Titir Adat*

²⁷Sukti dkk., “Pernikahan Adat Dayak Ngaju Perspektif Hukum Islam (Studi di Kabupaten Gunung Mas Kalimantan Tengah).” Dalam penelitian tersebut dijelaskan bahwa upacara *manyaki* dipimpin oleh seorang basir dan tetap dilangsungkan oleh sebagian masyarakat Dayak Ngaju non-Hindu Kaharingan yang masih memelihara tata cara perkawinan leluhurnya.

²⁸Bapak Robby, “Wawancara dengan Dewan Adat Dayak (DAD).”

Setelah kedua mempelai dipertemukan dan didudukkan di pelaminan adat, dilangsungkan serah terima *pundut penyirau* beserta seluruh seserahan kepada pihak keluarga perempuan. Selanjutnya dibacakan *titir adat* satu per satu di hadapan kedua keluarga dan komunitas, disertai pemenuhan setiap item *palaku* yang telah disepakati dalam surat *pisek*. Tujuan pembacaan secara terbuka ini adalah menghadirkan komunitas sebagai saksi atas terpenuhinya seluruh kewajiban adat, sedangkan maknanya adalah legitimasi sosial dengan terpenuhinya *jalan hadat*, pihak laki-laki dipandang telah menunaikan penghormatan yang patut kepada keluarga perempuan sehingga perkawinan memperoleh pengakuan penuh dari komunitas adat. Pada masyarakat Muslim, sejumlah item mengalami konversi ke dalam bentuk uang, sebagaimana dituturkan Sasmita, “gong diganti jadi uang dan beberapa hal lain diuangkan.”²⁹ Bapak Firman menegaskan bahwa substitusi semacam ini sah menurut adat sepanjang disepakati kedua belah pihak: “tata bahasa di *titir* tidak boleh diubah, tapi boleh diganti dengan kesepakatan seperti diuangkan.”

i. Penandatanganan Perjanjian Kawin dan Pengukuhan Nikah Adat

Rangkaian *jalan hadat* ditutup dengan penandatanganan surat perjanjian kawin adat. Tujuan surat ini adalah memberikan kepastian hukum adat atas ikatan perkawinan beserta segala konsekuensinya,

²⁹Sasmita dan Seno, “Masyarakat Muslim Dayak Ngaju,” (Kelurahan Kuala Kuayan), 15 Juni 2026.

sedangkan maknanya sejalan dengan konsep janji pangawin dalam hukum adat Dayak Ngaju, yaitu ikatan yang sakral dan mengikat secara batiniah guna menjamin keutuhan rumah tangga yang hanya dapat dipisahkan oleh kematian.³⁰ Bapak Firman menguraikan tata urutannya sebagai berikut: surat ditandatangani terlebih dahulu oleh wali waris, yaitu ayah dan ibu kedua belah pihak, kemudian oleh para saksi dari kedua belah pihak sekurang-kurangnya tiga orang, dilanjutkan oleh mantir adat setempat, dan terakhir disahkan oleh Damang selaku pejabat adat tertinggi, adapun mantir dari desa lain tidak diperkenankan menandatangani perkawinan di luar wilayahnya.³¹ Setelah pengesahan oleh Damang, dilaksanakan pengukuhan adat sebagai pernyataan resmi ikatan perkawinan di hadapan komunitas, dan kedua mempelai kemudian diantarkan ke kamar pengantin sebagai penutup seluruh rangkaian prosesi.

C. Analisis Faktor Keberlangsungan Tradisi Perkawinan Adat pada Masyarakat Muslim Dayak Ngaju

1. Konstruksi Sosial atas Identitas Etnis dan Penghormatan Leluhur

Salah satu pola yang muncul berulang kali di lapangan hampir seluruh informan Muslim, ketika ditanya alasan mereka tetap mempertahankan perkawinan adat, kembali pada satu jawaban yang sama yakni identitas

³⁰Dlaifurrahman dkk., “Hukum Hadat Dayak Ngaju.”

³¹Bapak Firman, “Koordinator Mantir Adat Masyarakat Muslim.”

sebagai orang Dayak Ngaju dan penghormatan kepada leluhur. Pola ini menarik untuk dibaca melalui Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann yang mengajukan proposisi bahwa realitas sosial terbentuk melalui tiga momen dialektis yang berlangsung terus-menerus: *eksternalisasi* (pencurahan nilai manusia ke dalam bentuk-bentuk yang dapat diamati bersama), *objektivasi* (pengerasan bentuk tersebut menjadi fakta sosial yang berdiri sendiri), dan *internalisasi* (penyerapan kembali fakta itu ke dalam kesadaran individu melalui sosialisasi).³² Proposisi ini diterapkan pada data penelitian sebagai berikut.

Eksternalisasi tampak pada bagaimana nilai-nilai seperti kekokohan rumah tangga, kesuburan, dan penghormatan leluhur dituangkan ke dalam bentuk konkret *lawang sekepeng*: kayu, daun nyiur, rotan, bunga, dan benang, yang masing-masing sebagaimana diuraikan Ibu Kartinie membawa makna spesifik dan dapat diamati bersama oleh komunitas.³³ Objektivasi terjadi ketika bentuk-bentuk tersebut mengeras menjadi fakta yang berdiri sendiri: *lawang sekepeng*, misalnya, hanya didirikan apabila ada perkawinan, sehingga keberadaannya sendiri menjadi penanda objektif bagi komunitas, terlepas dari siapa yang melaksanakannya. Internalisasi tergambar jelas pada pernyataan pasangan Sasmita dan Seno bahwa “ketika saya memiliki anak maka anak saya juga wajib melaksanakan adat tersebut,” serta pada rumusan

³²Berger, Peter L. & Thomas Luckmann., *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*.

³³Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

identitas ganda Heliyani dan Wahit, "*itah uluh Dayak, ugama itah Islam*" (kita orang Dayak, agama kita Islam), yang menunjukkan bahwa identitas ganda tersebut sudah tidak lagi dirasakan sebagai pilihan sadar, melainkan sebagai kesadaran yang telah menyatu dalam diri.

Data mengenai modifikasi *nyaki palas* penggantian media darah dengan telur yang tetap mempertahankan fungsi doa keselamatan memberi bukti tambahan bagi konsep *alternation* dan *re-socialization* dalam kerangka Berger: ketika nilai baru (syariat Islam) masuk, struktur plausibilitas lama tidak dihancurkan, melainkan disesuaikan pada tingkat bentuk simbolik sementara fungsinya dipertahankan³⁴. Dengan demikian, faktor pertama yang menjawab rumusan masalah pertama ini adalah bahwa perkawinan adat bertahan bukan sebagai warisan pasif, melainkan sebagai konstruksi sosial yang terus-menerus diproduksi ulang dan diinternalisasi lintas generasi.

2. Pengendalian Sosial dan Semi-Otonomi Medan Sosial (*Singer* dan *Katiramu*)

Bertahannya suatu sistem hukum, menurut Teori Antropologi Hukum Soerjono Soekanto, tidak cukup ditopang oleh legitimasi nilai semata.³⁵ Soekanto merumuskan bahwa hukum, dalam perspektif antropologi hukum, adalah norma sosial yang keberlakuannya didukung oleh fungsinya sebagai instrumen pengendalian sosial (*social control*), bukan semata oleh

³⁴Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*.

³⁵Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia* (RajaGrafindo, 2008).

keberadaan aturan tertulis.³⁶ Proposisi ini diperkuat oleh konsep *semi-autonomous social field* (SASF) dari Sally Falk Moore, yang menegaskan bahwa suatu komunitas memiliki kapasitas riil untuk memproduksi regulasi internal dan menegakkan kepatuhan anggotanya secara relatif independen dari sistem hukum negara.³⁷

Data lapangan menunjukkan bahwa sistem sanksi adat berupa *singer* (denda adat) dan *katiramu* tetap berjalan dan mengikat, bahkan bagi masyarakat yang telah memeluk Islam. Ibu Kartinie menjelaskan bahwa ketiadaan pelaksanaan adat berdampak pada sanksi finansial sekaligus sanksi sosial berupa stigma "tidak mengetahui kewajibannya sebagai manusia." Bapak Robby menambah dimensi konkret yaitu tanpa surat *maskawin adat*, pasangan tidak memiliki dasar hukum adat yang kuat apabila terjadi perceraian. Diterapkan pada kerangka Soekanto dan Moore, temuan ini menunjukkan bahwa komunitas Muslim Dayak Ngaju adalah medan sosial yang benar-benar semi-otonom yaitu memproduksi aturan dan sanksinya sendiri, dan sanksi tersebut dipatuhi terlepas dari fakta bahwa hukum negara (UU No. 1 Tahun 1974 dan KHI) tidak mewajibkan perkawinan adat sama sekali. Dengan demikian, faktor kedua yang menjawab rumusan masalah

³⁶Soerjono Soekanto, *Antropologi Hukum: Materi Pengembangan Ilmu Hukum Adat* (Rajawali, 1984).

³⁷*Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study.*

pertama adalah bahwa perkawinan adat bertahan karena memiliki daya paksa nyata yang berdiri sendiri, bukan semata karena diyakini bernilai baik.

3. Harmonisasi Hukum melalui Dikotomi Kognitif Adat dan Agama dalam Mekanisme *Legal Accommodation*

Faktor lain yang juga signifikan adalah pandangan dikotomis yang dipegang teguh masyarakat dan tokoh adat bahwa adat dan agama berada pada ranah yang berbeda sehingga keduanya tidak saling bertentangan. Adat mengatur hubungan horizontal antarmanusia, sementara agama mengatur hubungan vertikal dengan Tuhan. Sebagaimana dikatakan Ibu Kartinie, cara pandang ini sesungguhnya merupakan konstruksi kognitif yang cukup strategis, karena ia berhasil menghilangkan persepsi konflik antara dua sistem norma yang jika dilihat secara objektif sebenarnya menyimpan titik-titik ketegangan.³⁸

Lukito mengajukan konsep *legal accommodation*, yaitu proses ketika dua sistem hukum yang berbeda asal-usulnya menemukan titik temu fungsional dalam praktik kehidupan masyarakat tanpa saling meniadakan, yang pada gilirannya menghasilkan *legal hybridity* tatanan normatif baru bercorak lokal namun tetap sah di mata komunitas pendukungnya.

Data menunjukkan bahwa mekanisme akomodasi ini beroperasi melalui skema kognitif dikotomis yang dipegang tokoh adat sebagaimana ditegaskan Ibu Kartinie, "adat mengatur hubungan dengan sesama manusia,

³⁸Ibu Kartinie, S.Ag, "Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju."

dan agama mengatur hubungan dengan Tuhan," sehingga keduanya dipandang tidak saling bersinggungan. Namun, akomodasi ini tidak berhenti pada tataran kognitif melainkan terwujud secara material melalui modifikasi *nyaki palas* (darah diganti telur atau tampung tawar) dan *mukut rapin tuak* (baram diganti air kelapa atau minuman non-alkohol), yang oleh lembaga adat sendiri melalui pengakuan eksplisit Bapak Robby dianggap tidak mengurangi nilai adat sedikit pun. Inilah bukti *legal hybridity* dalam bentuk paling konkret yakni struktur ritual dipertahankan, sedangkan substansi yang bertentangan dengan syariat disubstitusi. Perlu dicatat bahwa mekanisme dikotomis ini memiliki batas epistemis yang mana berfungsi baik untuk unsur simbolik-sosial, tetapi mulai goyah ketika berhadapan dengan ritual yang bersinggungan langsung dengan larangan tegas syariat (kosmologi Kaharingan dalam *nyaki palas* dan keharaman khamar dalam *mukut rapin tuak*). Dengan demikian, faktor ketiga yang menjawab rumusan masalah pertama adalah bahwa perkawinan adat bertahan karena tersedia mekanisme harmonisasi yang memungkinkan adat dan syariat berjalan berdampingan tanpa dirasakan sebagai kontradiksi oleh pelakunya.

4. Pluralisme Hukum sebagai Kondisi Struktural

Faktor keempat yang turut menopang keberlangsungan perkawinan adat adalah tidak adanya konflik kelembagaan antara KUA dan lembaga adat.³⁹ Bapak Munawir menegaskan bahwa selama ini belum pernah muncul

³⁹M. Munawir, S.H, "Wawancara dengan Ketua KUA Kec. Mentaya Hulu."

persoalan administrasi di KUA akibat perkawinan adat, dan tidak ada satu pun warga yang mengadukan hal ini. Kondisi semacam ini mencerminkan apa yang oleh Griffiths mendefinisikan pluralisme hukum sebagai keberadaan lebih dari satu tatanan hukum dalam satu medan sosial, dan membedakannya menjadi *weak legal pluralism* (pengakuan formal negara atas keragaman hukum) dan *strong legal pluralism* (berbagai sistem hukum berfungsi dan berinteraksi secara faktual di lapangan tanpa bergantung pada pengakuan formal negara).⁴⁰

Data menunjukkan bahwa relasi antara KUA Kecamatan Mentaya Hulu dan lembaga adat berlangsung tanpa friksi kelembagaan. Bapak Munawir menegaskan bahwa belum pernah muncul persoalan administrasi di KUA akibat perkawinan adat dan tidak ada satu pun warga yang mengadukan hal ini. Diterapkan pada tipologi Griffiths, kondisi ini adalah wujud konkret *strong legal pluralism*: tiga sistem hukum negara, Islam, dan adat berjalan pada domain yang relatif terpisah tanpa memaksa masyarakat memilih salah satu di antaranya. Ketiadaan tekanan institusional inilah yang menciptakan ruang aman (*safe space*) bagi keberlangsungan adat, sebagaimana ditegaskan Soekanto, hukum bekerja bukan semata lewat paksaan, melainkan lewat penerimaan sosial, dan penerimaan itu paling mudah tumbuh justru ketika tidak ada institusi yang secara aktif menantang keabsahannya. Dengan demikian, faktor keempat yang menjawab rumusan masalah pertama adalah

⁴⁰*Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study.*

bahwa perkawinan adat bertahan karena kondisi struktural pluralisme hukum yang berlaku di Kuala Kuayan tidak menghadirkan tekanan eksternal yang memaksa salah satu sistem dikalahkan.

D. Analisis Kedudukan Praktik Perkawinan Praktik Perkawinan Adat dalam Perspektif 'Urf

1. Instrumen Penilaian 'Urf

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya kaidah *al-'adatu muhakkamah* (adat dapat dijadikan pertimbangan hukum) bersandar pada perintah Allah dalam QS. Al-A'raf (7): 199⁴¹

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

serta pada Sunnah Taqirriyyah Rasulullah SAW yang mengakui berbagai tradisi lokal masyarakat Arab sepanjang tidak bertentangan dengan syariat. Namun, sebagaimana ditegaskan Abdul Wahhab Khallaf dan Muhammad Abu Zahrah, kaidah ini tidak berlaku secara mutlak dan tanpa syarat, melainkan hanya berlaku pada *'urf* yang telah lulus tiga uji kumulatif.⁴² Ketiga syarat tersebut adalah: pertama, *al-'umum wa al-istimrar*, yaitu kebiasaan tersebut harus berlaku secara umum di tengah mayoritas masyarakat dan berlangsung secara konsisten dari waktu ke waktu, bukan sekadar kebiasaan temporer atau kebiasaan segelintir individu; kedua, *qabul*

⁴¹Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.

⁴²Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*.

al-'aql, yaitu kebiasaan tersebut harus dapat diterima oleh akal sehat dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal kemanusiaan; dan ketiga, yang bersifat paling menentukan dan sekaligus paling sering menjadi titik jatuh suatu '*urf*, *al-'adam al-ta'arudh*, yaitu kebiasaan tersebut tidak boleh menentang ketentuan yang jelas (*qath'i*) dari Al-Qur'an, Hadis, maupun Ijmak ulama.⁴³ Ketiga syarat ini bekerja secara kumulatif, bukan alternatif: kegagalan pada satu syarat saja betapa pun kuat kebiasaan tersebut memenuhi dua syarat lainnya sudah cukup untuk menjatuhkan suatu '*urf* ke dalam kategori '*urf fasid*, yaitu kebiasaan yang dikenal luas di masyarakat namun bertentangan dengan syara' atau menghalalkan yang haram, sehingga wajib ditinggalkan meskipun telah mengakar berabad-abad.⁴⁴ Sebaliknya, kebiasaan yang lulus ketiga syarat tergolong '*urf shahih* dan sah dijadikan dasar pertimbangan hukum, bahkan dapat dipandang sebagai kekayaan fikih lokal (*fiqh nusantara*) yang memperkaya khazanah hukum Islam Indonesia.⁴⁵ Instrumen tiga syarat inilah yang selanjutnya diterapkan secara sistematis pada seluruh rangkaian *jalan hadat* perkawinan adat masyarakat Muslim Dayak Ngaju di Kuala Kuayan, dimulai dari unsur-unsur yang paling tidak problematis hingga dua ritual yang paling bersinggungan dengan larangan tegas syariat.

⁴³Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*.

⁴⁴Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*.

⁴⁵Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*.

Sebelum instrumen tiga syarat kumulatif 'urf diterapkan, terdapat satu kaidah ushul fiqh yang bekerja sebagai titik berangkat penilaian dan berfungsi menetapkan posisi awal suatu kebiasaan sebelum diperiksa lebih lanjut. Kaidah tersebut adalah:

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

Kaidah *al-ibahah* ini merupakan salah satu kaidah ushul fiqh yang disepakati oleh jumhur ulama sebagai prinsip dasar dalam menentukan status hukum awal suatu perkara yang belum ditetapkan hukumnya secara eksplisit oleh nash. Kaidah ini berakar pada prinsip bahwa Allah SWT menciptakan segala sesuatu di alam semesta untuk kemanfaatan manusia sebagaimana ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, dan hukum asal pemanfaatannya adalah diizinkan kecuali ada larangan yang tegas. Para ulama ushul fiqh seperti Imam al-Suyuthi dalam *al-Asybah wa al-Nazhair* dan Imam al-Ghazali dalam *al-Mustashfa* menempatkan kaidah ini sebagai landasan pertama dalam proses istinbath hukum atas perkara-perkara muamalah dan adat.⁴⁶

Dalam konteks penilaian 'urf pada penelitian ini, kaidah *al-ibahah* bekerja sebagai tahapan pertama yang mendahului penerapan kaidah *al-'adatu muhakkamah*. Alurnya adalah sebagai berikut : setiap unsur *jalan hadat* dalam perkawinan adat Dayak Ngaju pada awalnya diasumsikan berada

⁴⁶Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyah* (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), 60.

di posisi mubah (boleh) berdasarkan *kaidah al-ibahah*. Posisi mubah ini kemudian dapat dikuatkan menjadi *'urf shahih* yang sah dijadikan pertimbangan hukum apabila lulus tiga syarat kumulatif *'urf*, didukung oleh *kaidah al-'adatu muhakkamah*. Sebaliknya, posisi mubah ini gugur dan bergeser menjadi haram (dan otomatis *'urf fasid*) apabila ditemukan dalil yang tegas melarangnya baik dari Al-Qur'an, Hadis, maupun Ijmak ulama.

Secara konkret, kedua kaidah ini bekerja secara berjenjang dan saling melengkapi dalam penelitian ini. *Kaidah al-ibahah* menetapkan posisi awal semua unsur *jalan hadat* dari *hakumbang auh*, *maja misek*, *palaku*, *lawang sekepeng*, hingga *tampung tawar* diasumsikan mubah terlebih dahulu. *Kaidah al-'adatu muhakkamah* kemudian mengangkat status mubah itu menjadi *'urf shahih* yang punya kekuatan normatif dalam hukum Islam, asalkan lulus tiga syarat kumulatif. Sementara untuk *manyaki palas* dan *mukut rapin tuak*, *kaidah al-ibahah*-nya gugur karena ada dalil yang menunjukkan keharaman unsur-unsurnya (darah babi, kosmologi penyucian di luar tauhid, dan *khamar*), sehingga ia jatuh ke kategori *'urf fasid* yang tidak terjangkau oleh *kaidah al-'adatu muhakkamah*. Imam al-Ghazali dalam al-Mustashfa menegaskan bahwa *kaidah al-'adatu muhakkamah* berhenti berlaku begitu sebuah adat berhadapan dengan dalil yang *qath'i* sebuah penegasan yang selaras dengan bekerjanya *kaidah al-ibahah* posisi mubah gugur ketika dalil hadir, dan di titik itulah *kaidah al-'adatu muhakkamah* pun tidak dapat dioperasikan.

Dengan hadirnya kaidah *al-ibahah* sebagai titik berangkat, struktur analisis '*urf*' dalam penelitian ini menjadi lebih sistematis dan berlapis:

- 1) *al-ibahah* menetapkan posisi awal mubah bagi setiap unsur adat;
- 2) pemeriksaan ada-tidaknya dalil larangan, jika ada, posisi mubah gugur dan unsur tersebut tergolong '*urf fasid*;
- 3) jika tidak ada dalil larangan, dilanjutkan dengan uji tiga syarat kumulatif berdasarkan kaidah *al-'adatu muhakkamah*;
- 4) lulus tiga syarat berarti '*urf shahih*', gagal satu syarat berarti tetap mubah namun tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum.

Struktur berlapis inilah yang menjamin bahwa penilaian '*urf*' dalam penelitian ini tidak bersifat *ad hoc*, melainkan mengikuti prosedur *istinbath* yang dapat dipertanggungjawabkan secara ushul fiqh.

2. Rangkaian *Jalan Hadat* yang Tergolong '*Urf Shahih*'

Pengujian atas tahapan pra-perkawinan menunjukkan bahwa *hakumbang auh* dan *maja misek* penjajakan awal dan peminangan resmi sebagaimana diuraikan pada pembahasan sebelumnya memenuhi ketiga syarat '*urf*' tanpa memerlukan modifikasi apa pun. Kedua tahapan ini pada hakikatnya adalah ekspresi budaya dari etika peminangan (*khitbah*) yang juga dikenal dalam fikih munakahat yaitu penjajakan kesediaan sebelum lamaran resmi disampaikan justru sejalan dengan semangat menjaga kehormatan dan menghindari penolakan terbuka yang dapat menimbulkan rasa malu bagi kedua belah pihak. Tidak terdapat satu pun unsur dalam kedua tahapan ini yang menyentuh larangan tegas syariat, sehingga ia memenuhi syarat ketiga

secara sempurna, keberlakuannya yang konsisten dan luas di tengah masyarakat Dayak Ngaju juga memenuhi syarat pertama dan kewajarannya sebagai etika sosial memenuhi syarat kedua.

Hal serupa berlaku bagi *duit pengumbang* dan *palaku* yang tertuang dalam surat pisek. Kedua praktik ini pada dasarnya berfungsi analog dengan konsep mahar dalam hukum Islam, yaitu penghargaan dan jaminan atas hak-hak calon istri yang besarnya disesuaikan dengan kondisi ekonomi dan kesepakatan kedua pihakn suatu bentuk '*urf*' yang secara eksplisit disebutkan sebagai contoh '*urf shahih*' dalam kajian ushul fiqh mengenai kebiasaan pemberian mahar sesuai kondisi lokal.⁴⁷ Prinsip kerelaan (*taradhin*) yang mendasari kesepakatan besaran *palaku*, sebagaimana ditegaskan Bapak Robby bahwa nilai dan jumlah item bergantung sepenuhnya pada kesepakatan kedua keluarga, menunjukkan bahwa unsur ini tidak memberatkan salah satu pihak secara sepihak dan karenanya lulus syarat kedua dan ketiga sekaligus.

Unsur-unsur simbolik dalam rangkaian hari pelaksanaan adat *lawang sekepeng* beserta makna filosofis pada kayu, daun nyiur, rotan, bunga, dan benang; pencak silat dan tarian penyambutan; *leleng hempeng* sebagai dialog adat; serta ritual menggigit tebu juga tergolong '*urf shahih*'. Sebagaimana telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya seluruh unsur ini adalah ekspresi harapan dan doa akan kekokohan rumah tangga, tanpa memuat

⁴⁷Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*.

sesembahan atau permohonan kepada entitas selain Allah. Tidak ada dalil qath'i yang dilanggar oleh simbol-simbol semacam ini; sebaliknya, nilai-nilai yang dikandungnya kesetiaan, kesabaran, tutur kata yang santun justru selaras dengan akhlak yang dianjurkan Islam dalam kehidupan berumah tangga. Demikian pula monetisasi sejumlah item jalan hadat, seperti penggantian *gong* dengan uang sebagaimana dituturkan Sasmita, dapat dipandang analog dengan fleksibilitas bentuk mahar yang dibolehkan fikih, sepanjang substansi kesepakatan kedua pihak tetap terpenuhi dan tidak ada pihak yang dirugikan.

Sistem sanksi adat berupa *singer*, *katiramu*, dan *jipen* turut layak dianalisis melalui kerangka '*urf*', mengingat fungsinya sebagai instrumen pengendalian sosial. Meskipun sanksi ini tidak diatur dalam nash secara langsung, keberadaannya dapat dipandang sejalan dengan prinsip *siyasaḥ syar'iiyyah*, yaitu kewenangan menetapkan kebijakan dan sanksi di luar nash demi menjaga kemaslahatan dan ketertiban masyarakat, sepanjang bentuk sanksinya tidak berupa perbuatan yang diharamkan. Data menunjukkan bahwa sanksi tersebut umumnya berbentuk denda finansial atau kerja (*jipen* dalam bentuk aslinya), bukan hukuman fisik atau perbuatan terlarang, sehingga secara prinsip dapat diterima sebagai '*urf shahih*' yang berfungsi menopang kepatuhan sosial.

3. Rangkaian Tradisi yang Memerlukan Kehati-Hatian

Berbeda dari kelompok di atas, dua tahapan berikut ini pemercikan *tampung tawar* dan ritual menginjak telur di atas batu sembari mematikan bara api tidak dapat digolongkan secara langsung ke dalam salah satu kategori

tanpa penelusuran lebih jauh atas niat yang menyertainya. Kedua ritual ini dilandasi keyakinan leluhur bahwa air dan batu berfungsi melindungi kedua mempelai dari bahaya "yang kasat mata maupun yang bersifat gaib." Pengujian terhadap syarat ketiga (*'adam al-ta'arudh*) pada titik inilah menuntut kejelian yang tidak diperlukan pada unsur-unsur sebelumnya, sebab titik jatuhnya bergantung pada niat batin pelaku, bukan pada bentuk lahiriah ritualnya.

Apabila pemercikan air dan penginjakan telur diniatkan sebagai wasilah atau simbol harapan yang menyertai doa kepada Allah semata tanpa keyakinan bahwa air atau batu itu sendiri memiliki daya independen untuk menolak bahaya di luar kehendak-Nya maka ritual ini analog dengan konsep *tafa'ul*, yaitu mengambil optimisme dari suatu simbol tanpa meyakini simbol itu sebagai sumber kekuatan yang berdiri sendiri, sebuah praktik yang tidak dilarang dalam Islam. Dalam kondisi demikian, ketiga syarat *'urf* terpenuhi dan ritual ini tergolong *'urf shahih*. Sebaliknya, apabila diyakini bahwa air dan batu tersebut memiliki kekuatan menolak *majis* dan marabahaya secara mandiri, terlepas dari kehendak Allah, maka keyakinan ini bergeser ke wilayah *tathayyur* (menggantungkan nasib pada benda atau tanda tertentu selain Allah), yang secara tegas bertentangan dengan kemurnian tauhid dan karenanya berpotensi jatuh pada kategori *'urf fasid*.

Data yang diperoleh dari lapangan tidak secara eksplisit menjelaskan ke arah mana niat masyarakat Muslim Kuala Kuayan condong pada titik ini wawancara dengan para informan menjelaskan makna simbolik ritual ini

secara turun-temurun, namun belum menjangkau pertanyaan spesifik mengenai keyakinan teologis di baliknya.

4. *Nyaki Palas*

Dalam bentuk aslinya, ritual *manyaki palas* menggunakan darah babi yang oleh penganut Kaharingan dipercaya sebagai media penyucian kosmis. Ritual ini jelas masuk kategori ‘*urf fasid*, dan alasannya bersifat kumulatif. Pertama, soal bahan: darah babi tergolong najis mughallazah yang diharamkan secara mutlak dalam Islam, bukan hanya untuk dikonsumsi tetapi juga untuk digunakan dalam ritual apa pun. Sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. Al-Baqarah (2) : 173⁴⁸

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ ۖ لَعَنَ اللَّهُ فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ

فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Kedua, dan ini yang lebih mendasar terkait akidah: substansi ritual ini bertumpu pada keyakinan kosmologis Kaharingan tentang penyucian roh, pemulihan keseimbangan alam semesta, dan permohonan berkat dari entitas-entitas supranatural di luar kerangka tauhid Islam. Maka persoalannya bukan sekadar najasah yang bisa diselesaikan dengan mengganti bahan, melainkan ‘*urf fasid* yang berdimensi akidah.⁴⁹ sebagaimana ditegaskan Bapak Robby bahwa media darah tidak dapat diubah "karena secara kepercayaan merusak

⁴⁸Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, QS. Al-Baqarah (2): 173.

⁴⁹Al-Nawawi, *Al-Majmū' Syarh al-Muḥaḍḍab*, Juz II (Dar al-Fikr, t.t.), 576.

khasiat yang dipercayai." Pernyataan ini secara tidak langsung mengonfirmasi bahwa yang dipertaruhkan dalam ritual asli bukan sekadar kehalalan bahan, melainkan keyakinan kosmologis yang menyertainya—suatu persoalan yang jauh lebih mendasar dan tidak dapat diselesaikan hanya dengan mengganti jenis darah.

Kegagalan berlapis inilah yang menjadikan analisis atas modifikasi nyaki palas jauh lebih rumit dibandingkan modifikasi *mukut rapin tuak*. Data menunjukkan bahwa sebagian pelaksana adat yang beragama Islam mengganti media darah dengan telur yang berpadu dengan tampung tawar.⁵⁰ Pada tataran lapis pertama (bahan), penggantian ini tuntas menyelesaikan persoalan *najasah*. Namun, pada tataran lapis kedua (akidah), penggantian bahan semata tidak otomatis menuntaskan persoalan, sebab yang menentukan keabsahannya adalah substansi niat dan doa yang menyertai ritual tersebut, bukan wujud fisik medianya. Apabila penggantian telur disertai pengosongan doa dari muatan kosmologi Kaharingan dan digantikan dengan doa yang selaras tauhid sebagaimana disarankan Bapak Munawir bahwa media pengganti “boleh diganti selain darah daging babi, bisa ganti dengan tampung tawar,” dan sepanjang tidak menggunakan unsur haram maka “seharusnya tidak bermasalah dalam syariat Islam” maka yang tersisa hanyalah struktur ritual budaya berupa simbol harapan keselamatan tanpa muatan akidah yang bertentangan, sehingga berpotensi bergeser menjadi *'urf shahih*. Namun,

⁵⁰Bapak Firman, “Koordinator Mantir Adat Masyarakat Muslim.”

apabila penggantian hanya menyentuh bahan sementara niat dan doa yang menyertainya tetap merujuk kosmologi Kaharingan, persoalan akidah belum tuntas dan kedudukannya tetap *'urf fasid*, betapapun halal bahan yang digunakan.

5. Reformasi Mukut Rapin Tuak

Kewajiban menyediakan baram tuak atau minuman beralkohol hasil fermentasi sebagai bagian dari *jalan hadat* barangkali adalah salah satu persoalan paling rumit dalam penelitian ini, karena di sinilah larangan syariat yang bersifat *qath'i* berhadapan langsung dengan norma adat yang daya ikatnya juga nyata. Dalam bentuk aslinya, *mukut rapin tuak* yang mensyaratkan minuman beralkohol jelas tergolong *'urf fasid* dan ini sulit dibantah.

Sebagaimana yang tertuang dalam QS. Al-Maidah (5) : 90 ⁵¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Ayat ini menyebut khamar sebagai *rijsun min amalisy syaithan* perbuatan keji dari perbuatan setan dan memerintahkan untuk *ijtanibuhu*, menjauhinya secara total. Imam al-Ghazali dalam Al-Mustashfa menegaskan bahwa kaidah *al-'adatu muhakkamah* berhenti berlaku begitu sebuah adat

⁵¹Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Al-Maidah (5): 90.

berhadapan dengan dalil *qath'i*, dan larangan khamar termasuk dalam kategori itu. Tidak ada ruang bagi '*urf* untuk membenarkan kehadirannya dalam konteks apa pun, termasuk dalam ritual perkawinan adat.⁵²

Namun yang membedakan mukut rapin tuak dari nyaki palas secara mendasar adalah bahwa persoalannya hanya terletak pada satu lapis, yaitu bahan, bukan pada muatan akidah. Sebagaimana dijelaskan Bapak Robby, substansi sosial baram bukanlah ritual kosmologis penyucian atau permohonan kepada entitas tertentu, melainkan murni simbol penghormatan dan penyambutan tamu dalam tradisi Dayak Ngaju.⁵³ Tidak ada doa atau niat keagamaan tertentu yang melekat pada zat baram itu sendiri sebagaimana melekat pada darah dalam nyaki palas; persoalannya semata-mata terletak pada kandungan alkohol yang memabukkan. Perbedaan struktural inilah yang berimplikasi langsung pada tingkat kemudahan reformasinya.

Data menunjukkan bahwa lembaga adat sendiri, melalui pengakuan eksplisit Bapak Robby, telah melegitimasi penggantian baram dengan air kelapa, anggur non-alkohol, atau air tebu, dan menegaskan bahwa penggantian ini “tidak mengurangi nilai adat sedikit pun.” Diuji kembali dengan tiga syarat '*urf*: syarat pertama (*al-'umum wa al-istimrar*) terpenuhi karena penggantian ini diterima secara konsisten oleh institusi adat sebagai kebijakan umum, bukan penyimpangan perorangan yang bersifat sporadis;

⁵²Abū Hāmid al-Ghazālī, *Al-Mustasfha min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz I (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 173.

⁵³Bapak Robby, “Wawancara dengan Dewan Adat Dayak (DAD).”

syarat kedua (*qabul al-'aql*) terpenuhi karena substitusi ini tidak mengurangi fungsi simbolik penyambutan tamu yang menjadi esensi *baram*; dan syarat ketiga (*al-'adam al-ta'arudh*) terpenuhi selama minuman pengganti benar-benar bebas dari kandungan yang memabukkan. Karena seluruh sumber pertentangan syariat pada *mukut rapin tuak* berasal dari satu titik yang sama, yakni kandungan alkohol pada bahannya, maka penggantian bahan semata tanpa memerlukan pemurnian niat atau doa sebagaimana disyaratkan pada *nyaki palas* sudah memadai untuk menuntaskan seluruh persoalan syar'i yang melekat. Dengan demikian, bentuk termodifikasi *mukut rapin tuak* dapat digolongkan '*urf shahih*' dengan tingkat keyakinan yang lebih tinggi dan jalur reformasi yang lebih tuntas dibandingkan *nyaki palas*.

6. Analisis Komparatif Tradisi *Nyaki Palas* dan *Mukut Rapin Tuak*

Perbandingan yang cermat atas kedua ritual di atas menghasilkan proposisi analitis yang tidak akan tampak apabila keduanya dinilai secara terpisah dan tidak diperbandingkan: tingkat kemudahan suatu '*urf fasid*' untuk direformasi menjadi '*urf shahih*' ditentukan oleh kedalaman lapis persoalan syar'i yang dikandungnya, bukan semata oleh ketegasan larangan yang melekat padanya. *Nyaki palas* dan *mukut rapin tuak* sama-sama berhadapan dengan larangan qath'i *najis mughallazah* pada satu sisi, keharaman *khamar* pada sisi lain, namun *nyaki palas* memuat persoalan tambahan pada lapis akidah yang tidak dimiliki *mukut rapin tuak*. Akibatnya, substitusi bahan semata sudah memadai menuntaskan status hukum *mukut rapin tuak*, sementara pada *nyaki palas*, substitusi bahan

hanyalah syarat yang diperlukan, bukan syarat cukup, karena harus disertai pemurnian niat dan doa agar benar-benar keluar dari kategori *fasid*.

Proposisi ini turut menjelaskan pola perilaku yang tampak pada data lapangan yaitu *mukut rapin tuak* jauh lebih sering dan lebih mudah direformasi oleh masyarakat baik melalui substitusi minuman maupun pengaturan bahwa konsumsinya tidak wajib bagi seluruh pihak dibandingkan *nyaki palas*, yang sebagian besar informan justru memilih untuk meniadakannya sepenuhnya alih-alih memodifikasinya. Pilihan meniadakan, bukan memodifikasi, pada *nyaki palas* dapat dipahami sebagai respons yang secara implisit “lebih aman” dari sudut pandang syar’i dibandingkan memodifikasi sebagian sambil membiarkan lapis akidahnya tidak tersentuh. Dengan demikian, kaidah *al-'adatu muhakkamah* tidak berlaku secara seragam terhadap kedua ritual ini meskipun keduanya sama-sama berangkat dari kategori *'urf fasid* dalam bentuk aslinya, adat tersebut berlaku secara berjenjang, sebanding dengan kedalaman persoalan yang harus diselesaikan oleh komunitas pelakunya.

7. Peta Kedudukan Menyeluruh: Rangkuman Hasil Pengujian 'Urf

Tabel berikut merangkum hasil pengujian tiga syarat *'urf* terhadap rangkaian jalan hadat perkawinan adat masyarakat Muslim Dayak Ngaju di Kuala Kuayan:

Praktik Adat	Kedudukan Bentuk Asli	Kedudukan Bentuk Termodifikasi	Syarat yang Gagal (jika <i>fasid</i>)
--------------	-----------------------	--------------------------------	--

<i>Hakumbang auh, maja misek, duit pengumbang, palaku</i>	'Urf Shahih	—	Tidak ada
<i>Lawang sekepeng, leleng hempeng, menggigit tebu, monetisasi jalan hadat</i>	'Urf Shahih	—	Tidak ada
<i>Sanksi adat (singer, katiramu, jipen)</i>	'Urf Shahih	—	Tidak ada
<i>Tampung tawar, menginjak telur</i>	Bergantung niat	'Urf Shahih jika niat murni tafa'ul, bukan tathayyur	Berpotensi syarat ketiga (jika tathayyur)
<i>Nyaki palas</i>	'Urf Fasid	'Urf Shahih hanya jika bahan dan niat/doa dimurnikan	Syarat ketiga (bahan dan akidah)
<i>Mukut rapin tuak</i>	'Urf Fasid	'Urf Shahih jika bahan diganti halal	Syarat ketiga (bahan saja)

Peta di atas menunjukkan bahwa, mayoritas unsur adat memenuhi ketiga syarat sejak bentuk aslinya, dua unsur menempati posisi yang bergantung pada kejelasan niat pelakunya, dan dua unsur lain menunjukkan kegagalan pada syarat ketiga dengan kedalaman persoalan yang berbeda.

E. Analisis Dinamika Pemaknaan dan Adaptasi Ritual Perkawinan Adat di Tengah Nilai-Nilai Islam

1. Perkawinan Adat sebagai *Living Law*

Soekanto menempatkan perkawinan adat Dayak Ngaju bukan sebagai aturan tertulis yang diberlakukan dari atas, melainkan hukum yang tumbuh dari bawah dari interaksi sosial, kebiasaan yang berulang, dan penerimaan kolektif komunitas. Legitimasinya bukan berasal dari pengesahan negara, tetapi dari kenyataan bahwa hukum adat ini terus dipraktikkan, dihayati, dan diwariskan sebagai bagian dari identitas kolektif.

Dinamika produksi dan reproduksi norma ini tampak jelas di lapangan. Pernyataan pasangan Sasmita dan Seno bahwa anak mereka kelak “wajib melaksanakan adat tersebut” adalah contoh mekanisme reproduksi norma yang sadar dan disengaja. Seruan Bapak Robby agar generasi muda tidak memutus pelaksanaan adat menunjukkan kesadaran bahwa *living law* tidak bisa bertahan secara otomatis justru membutuhkan agensi manusia yang aktif untuk terus ditransmisikan. Sementara kekhawatiran Ibu Kartinie tentang hilangnya alat musik tradisional dari prosesi adat justru mengisyaratkan sesuatu yang sebaliknya: proses desobjektivasi sudah mulai berjalan, dan sebagian elemen dari *living law* ini perlahan kehilangan bentuk konkretnya.⁵⁴

2. Sikap Beragam terhadap *Nyaki Palas*

Data menunjukkan bahwa respons masyarakat Muslim terhadap *nyaki palas* tidak tunggal, melainkan terbelah menjadi sekurang-kurangnya tiga sikap yang hidup berdampingan dalam komunitas yang sama. Sikap pertama adalah penolakan total, sebagaimana dipraktikkan pasangan Sasmita & Seno dan Heliyani & Wahit, yang secara eksplisit menyatakan “tidak melaksanakan ritual tersebut” karena memahaminya sebagai bagian dari praktik keagamaan Kaharingan.⁵⁵ Sikap kedua adalah penerimaan dengan modifikasi, sebagaimana dipraktikkan sebagian pelaksana adat lain yang

⁵⁴Soerjono Soekanto, *Antropologi Hukum: Materi Pengembangan Ilmu Hukum Adat* (Rajawali, 1984), 19–22.

⁵⁵Heliyani dan Wahit, “Masyarakat Muslim Dayak Ngaju,” (Kelurahan Kuala Kuayan), 23 Juni 2026; Sasmita dan Seno, “Masyarakat Muslim Dayak Ngaju.”

menggantikan darah dengan telur, sebagaimana dituturkan Bapak Firman.⁵⁶ Sikap ketiga, yang justru paling mengungkap secara antropologis, adalah kecemasan tokoh adat terhadap kedua sikap di atas yaitu Bapak Robby, meskipun menegaskan bahwa peniadaan *nyaki palas* oleh warga Muslim tidak melanggar ketentuan adat, tetap menutup wawancaranya dengan permohonan eksplisit, “jangan putus untuk pelaksanaan tradisi adat Dayak Ngaju, walau ribet, tapi etnik dipertahankan karena berbeda dari suku lain.”⁵⁷ Permohonan ini bukan basa-basi penutup, melainkan indikator bahwa tokoh adat sendiri merasakan tradisi ini berada dalam risiko nyata untuk ditinggalkan, bukan semata karena pertimbangan syariat, melainkan karena kerumitannya di tengah tuntutan kepraktisan hidup modern.

3. Sikap Beragam terhadap *Mukut Rapin Tuak*

Dinamika yang lebih tajam lagi tampak pada *mukut rapin tuak*, karena di sinilah Bapak Robby sendiri, sebagai figur otoritas adat mengakui secara langsung bahwa tidak ada keseragaman sikap: “walau agama Muslim masih kental dengan Dayak, ia tetap melaksanakan, dan ada pula masyarakat Muslim yang tidak melaksanakan baram tersebut karena merasa tidak etis, sifatnya fleksibel.”⁵⁸ Pengakuan ini penting secara metodologis karena berasal dari pihak yang paling berkepentingan menjaga keseragaman adat, namun justru mengakui bahwa keseragaman itu tidak ada. Dalam kerangka

⁵⁶Bapak Firman, “Koordinator Mantir Adat Masyarakat Muslim.”

⁵⁷Bapak Robby, “Wawancara dengan Dewan Adat Dayak (DAD).”

⁵⁸Bapak Robby, “Wawancara dengan Dewan Adat Dayak (DAD).”

trouble-case method yang diusulkan Hoebel sebagai metode inti antropologi hukum,⁵⁹ variasi semacam ini adalah titik masuk paling produktif untuk memahami bagaimana hukum sesungguhnya berfungsi yakni bukan pada rumusan normatifnya yang tunggal, melainkan pada bagaimana ia dipraktikkan berbeda-beda oleh individu yang berbeda pada situasi yang sama.

Di antara penolakan penuh dan penerimaan penuh, data juga menunjukkan sikap ketiga yaitu jalan tengah yang dipraktikkan Sasmita dan Seno, yaitu menghadirkan *baram* dalam pesta tanpa mewajibkan siapa pun meminumnya “yang mau minum, minum dan kalau enggak minum tidak harus, tapi tetap harus ada dalam acara tersebut.”⁶⁰ Sikap ini bukan penolakan karena *baram* tetap dihadirkan, bukan pula penerimaan karena tidak dikonsumsi oleh yang bersangkutan, melainkan strategi pemisahan antara kehadiran simbolik dan partisipasi personal.

4. Tokoh Adat sebagai Jembatan Hidup Pluralisme Hukum

Salah satu data paling kaya yang belum tergali pada pembahasan sebelumnya adalah fakta bahwa dua tokoh kunci yang menjaga keberlangsungan adat justru berasal dari lintas iman, bukan dari kalangan Kaharingan semata. Bapak Firman, seorang Muslim, menjabat Koordinator Mantir Adat posisi otoritatif yang mengawasi pelaksanaan *jalan hadat* selama

⁵⁹Hoebel, E. Adamson, *The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*, 28.

⁶⁰Sasmita dan Seno, “Masyarakat Muslim Dayak Ngaju.”

lebih dari sepuluh tahun berturut-turut, dan beliau menegaskan sendiri bahwa “tidak ada ketentuan agama terkait pengangkatan adat, yang penting mengetahui perkawinan adat Dayak Ngaju.”⁶¹ Ibu Kartinie, sebaliknya, berlatar belakang Hindu Kaharingan namun rutin memandu dan mendampingi prosesi perkawinan adat bagi pasangan Muslim, dan secara terbuka menuturkan kedekatannya lintas agama: “saya pun seringkali bertemu dengan pendeta, bercerita bertukar pikir... selama menjalankan adat ada perasaan saling memahami dan saling mengerti.”⁶²

Fenomena ini melampaui sekadar toleransi personal yang merupakan wujud konkret dari apa yang dalam kerangka Griffiths disebut *strong legal pluralism* yang tidak lagi hanya beroperasi pada tataran struktur kelembagaan melainkan telah terinternalisasi hingga ke tubuh individu tunggal yang menjalankan otoritas lintas sistem. Bapak Firman, sebagai seorang Muslim yang menjadi penjaga hukum adat, secara harfiah adalah titik temu antara dua sistem hukum yang berbeda asal-usulnya, beliau tidak mewakili satu sistem yang mengalahkan sistem lain, melainkan mewujudkan keduanya sekaligus dalam satu peran. Dalam istilah Moore, individu semacam ini berfungsi sebagai simpul yang menghubungkan dua *semi-autonomous social field* yang berbeda yaitu medan hukum adat dan medan komunitas keagamaan, tanpa perlu mempertentangkan keduanya, karena keanggotaannya pada satu medan

⁶¹Bapak Firman, “Koordinator Mantir Adat Masyarakat Muslim.”

⁶²Ibu Kartinie, S.Ag, “Wawancara Awal Peneliti dengan Tokoh Agama bagi Masyarakat Dayak Ngaju.”

tidak menuntutnya melepaskan keanggotaan pada medan yang lain. Temuan ini memperdalam pemahaman atas rumusan masalah ketiga yakni adaptasi tidak semata terjadi pada tataran ritual (mengganti bahan, meniadakan unsur), tetapi juga pada tataran kelembagaan yang lebih struktural, yaitu siapa yang diberi wewenang menafsirkan dan menegakkan adat itu sendiri.

5. Pola Adaptasi Masyarakat Muslim Dayak Ngaju

Temuan lapangan mengarah pada empat pola adaptasi yang dilakukan masyarakat Muslim Dayak Ngaju dalam memaknai dan menyesuaikan ritual perkawinan adat dengan nilai-nilai Islam. Keempatnya tidak saling eksklusif satu individu atau pasangan bisa menjalankan lebih dari satu pola sekaligus dalam aspek-aspek perkawinan yang berbeda.

- 1) Pola pertama, adaptasi eliminatif, yaitu menghilangkan sepenuhnya ritual yang dianggap inkompatibel dengan Islam tanpa mencari penggantinya. *Manyaki palas* adalah contoh paling jelas kedua pasangan Muslim yang diwawancarai sama-sama tidak melaksanakannya, dan ini tidak berbuntut sanksi adat apa pun karena lembaga adat memang tidak mewajibkannya bagi yang bukan Kaharingan. Dari sudut pandang Konstruksi Sosial, ini adalah desosialisasi selektif yang berhasil: elemen tertentu dari realitas sosial lama tidak diteruskan ke generasi Muslim, dan ketiadaannya diterima sebagai sesuatu yang wajar oleh komunitas.
- 2) Pola kedua, adaptasi substitutif, mengganti elemen bermasalah dengan alternatif yang halal sambil mempertahankan struktur dan fungsi

ritualnya. Penggantian baram dengan air kelapa atau minuman non-alkohol dalam mukut rapin tuak adalah contoh utamanya. Pola ini terbilang paling produktif karena tetap mempertahankan fungsi sosial ritual penghormatan, penyambutan tamu— membuang elemen yang bertentangan dengan syariat. Dalam kerangka Lukito, inilah *legal accommodation* yang menghasilkan *legal hybridity* yang sah.

- 3) Pola ketiga, adaptasi jalan tengah (pemisahan kehadiran dan partisipasi), yaitu menghadirkan suatu unsur adat secara formal-simbolik tanpa mewajibkan keterlibatan personal seluruh pihak di dalamnya. Pola ini tampak jelas pada praktik pasangan Sasmita dan Seno terhadap *mukut rapin tuak*, “baram tetap dihadirkan dalam pesta sebagai pemenuhan kewajiban adat, namun tidak seorang pun diwajibkan meminumnya, yang mau minum, minum; kalau enggak minum tidak harus, tapi tetap harus ada dalam acara tersebut.”⁶³ Pola ini secara konseptual berbeda dari pola substitutif: ia tidak mengubah elemen adat itu sendiri (baram tetap baram, bukan diganti bahannya), melainkan mengubah relasi antara keberadaan elemen tersebut dengan kewajiban partisipasi individu di dalamnya. Dalam kerangka *semi-autonomous social field* Sally Falk Moore, pola ini adalah bukti bahwa medan sosial adat bukan ruang yang kedap, melainkan arena negosiasi berkelanjutan antara norma internal komunitas (kewajiban menghadirkan baram sebagai penghormatan tamu) dan norma eksternal

⁶³Sasmita dan Seno, “Masyarakat Muslim Dayak Ngaju.”

individu (keharaman mengonsumsi khamar bagi seorang Muslim), yang keduanya dicari titik keseimbangannya tanpa harus saling meniadakan.

- 4) Pola keempat, adaptasi monetisasi, mengalihkan kewajiban adat berupa benda fisik tertentu menjadi nilai uang. Penggantian gong dengan uang, dan monetisasi berbagai item *jalan hadat* lainnya, adalah wujud nyata dari pola ini. Dari sudut pandang *'urf*, pola ini bisa diterima sepanjang tidak mengubah substansi kewajiban adat yang sah dan temuan lapangan mengonfirmasi bahwa lembaga adat memang menerima monetisasi sebagai pemenuhan kewajiban yang sah.
- 5) Pola kelima, adaptasi sinkretis-selektif, memadukan dua sistem adat atau lebih dalam satu prosesi perkawinan, dengan Islam sebagai payung normatif bersama. Pasangan Heliyani dan Wahit, yang menjalankan prosesi adat Jawa sekaligus adat Dayak Ngaju dalam satu perkawinan, mewakili pola ini.

Keberhasilannya bergantung pada adanya satu titik referensi normatif bersama dalam kasus ini, keislaman kedua belah pihak yang memungkinkan dua tradisi berbeda berdialog tanpa berbenturan.

6. Tiga Sistem Hukum dalam Satu Ruang Sosial sebagai Realitas Pluralisme Hukum

Seluruh dinamika adaptasi di atas baru bisa dipahami secara utuh jika dibaca dalam konteks pluralisme hukum sebagai realitas yang benar-benar dihayati (*lived reality*) oleh masyarakat Muslim Dayak Ngaju. Mengikuti kerangka *strong legal pluralism* dari Griffiths, komunitas ini sesungguhnya

tunduk pada tiga sistem hukum sekaligus, masing-masing dengan otoritas normatifnya sendiri: hukum negara lewat UU Perkawinan dan KHI yang dijalankan KUA, hukum Islam lewat syariat yang diajarkan ulama dan diinternalisasi secara personal, serta hukum adat Dayak Ngaju lewat jalan hadat yang ditegakkan Dewan Adat dan Kepala Adat.⁶⁴

Yang paling menarik, ketiga sistem ini ternyata tidak saling berebut dominasi. Mereka justru berjalan dalam *semi-autonomous social field* masing-masing yang relatif tidak saling mengganggu, KUA mengurus keabsahan formal-administratif, lembaga adat mengurus keabsahan sosial-ritual, dan syariat Islam menjadi acuan normatif personal yang dihayati tiap individu. Masyarakat Muslim Dayak Ngaju bergerak di antara ketiga domain ini secara dinamis, mengambil apa yang diperlukan dari masing-masing sistem dan bernegosiasi setiap kali muncul tumpang tindih.

Kondisi ini sejalan dengan temuan Jefry Tarantang dkk. (2024) tentang adanya unifikasi hukum yang otonom dalam praktik perkawinan Muslim Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah yang menjelaskan bahwa ketiga sistem hukum sudah diintegrasikan secara praktis oleh masyarakat sendiri, tanpa menunggu regulasi formal dari negara. Penelitian ini menambahkan satu dimensi yang belum disentuh Tarantang yaitu penilaian normatif tentang

⁶⁴What Is Legal Pluralism, 1–55.

bagian integrasi mana yang *sahih* dan mana yang masih perlu direformasi, melalui instrumen ‘*urf*’.⁶⁵

7. Menuju Model Harmonisasi Perkawinan Adat dan Hukum Islam yang Kontekstual

Fenomena perkawinan adat Dayak Ngaju pada masyarakat Muslim di Kelurahan Kuala Kuayan adalah contoh nyata proses harmonisasi hukum adat dan hukum Islam yang berlangsung secara organik, berbasis komunitas, dan kontekstual sebuah proses yang oleh Ratno Lukito disebut *legal accommodation* yang menghasilkan *legal hybridity*.

Harmonisasi ini tidak lahir dari dekrit di atas kertas, melainkan dari negosiasi yang terus berlangsung di tingkat aktor sosial yaitu pasangan pengantin yang memutuskan mana yang dijalankan dan mana yang ditinggalkan, keluarga yang berunding mencari format yang bisa diterima semua pihak, tokoh adat yang memberi ruang fleksibilitas untuk substitusi elemen bermasalah, dan penghulu KUA yang menyisipkan nasihat keagamaan tanpa konfrontasi. Proses berlapis ini, dalam bahasa Pluralisme Hukum Moore, adalah manifestasi empiris dari pembentukan norma dalam *semi-autonomous social field*.

Meski begitu, harmonisasi ini belum sepenuhnya tuntas. Setidaknya ada dua celah yang masih perlu diisi. Pertama, absennya surat *maskawin* adat bagi pasangan Muslim menciptakan kerentanan hukum adat yang berpotensi merugikan mereka kelak jika terjadi perceraian. Kedua, belum adanya

⁶⁵Tarantang dkk., “Unification of Law in the Marriage and Divorce Processes of the Dayak Ngaju Muslim Communities in Central Kalimantan,” 112–30.

program bimbingan terstruktur baik dari KUA maupun lembaga adat yang secara proaktif mendampingi masyarakat Muslim dalam melakukan modifikasi yang diperlukan, terutama terkait substitusi mukut rapin tuak dan verifikasi kandungan doa dalam tampung tawar. Akibatnya, modifikasi semacam ini masih sepenuhnya bergantung pada inisiatif dan pengetahuan masing-masing individu.

Temuan penelitian ini, dengan demikian, tidak berhenti pada deskripsi kondisi yang ada, tetapi juga menunjukkan arah yang perlu ditempuh ke depan: sebuah panduan bersama antara lembaga adat dan KUA yang menetapkan secara jelas mana elemen adat yang bisa dipertahankan utuh (*'urf shahih*), mana yang perlu dimodifikasi menuju *'urf shahih*, dan mana yang harus ditinggalkan (*'urf fasid*), tanpa melepaskan kekayaan budaya Dayak Ngaju dari posisinya sebagai warisan yang layak dirayakan, bukan dihapuskan. Pada titik inilah penelitian ini berusaha memberi kontribusi bagi pengembangan fiqh lokal (fiqh nusantara) sekaligus bagi kebijakan harmonisasi perkawinan adat dan hukum Islam di wilayah Kecamatan Mentaya Hulu.

