



TANGIS BUNDO KANDUANG: SUB-ALTERN PEREMPUAN MINANG DALAM TRADISI BAJAPUIK DI PARIAMAN

Budi Juliandi^{*(a,1)}, Muhammad Reza Fadil ^(b,2)

^aIAIN Langsa

^bIAIN Langsa

[budi.juliandi@gmail.com*](mailto:budi.juliandi@gmail.com)

Abstract

Received:

17-07-2023

Revised:

27-07-2023

Published:

30-07-2023

The Bajapuik tradition describes the ongoing process of patriarchal ideological hegemony in social relations, in which the interests of the male community as a superior class are hidden, and the social rights of women as members of society are suppressed. This is a portrait of the process of gender discrimination. In the case of the bajapuik tradition, no matter how high the achievements of women and no matter The bajapuik tradition describes the ongoing process of patriarchal ideological hegemony in social relations, in which hidden the interests of the male community as a superior class, there is a suppression of women's social rights as members of society. This is a portrait of the occurrence of the process of gender discrimination. In the case of bajapuik tradition, no matter how high the achievements of women and how high the intellectual qualities of women still cannot raise their social status on par with men. This article wants to know how the struggle between customary tradition and Islamic law occurred in the Bajapuik tradition in Pariangan. Through qualitative research, it was concluded that the debate between adat and sharia in Minangkabau, adat always emerged as the main winner, especially in terms of bajapuik marriage. Sharia principles that emphasize women's rights are often left behind by customary domination. In the name of respect for custom, the bajapuik tradition increasingly provides greater benefits to the male side.how high the intellectual quality of

women still cannot elevate their social status to equal with men.

Keywords: Bajapuik, Minangkabau, Sub-altern

Abstrak

Diterima:
17-07-2023
Direvisi:
27-07-2023
Dipublikasi:
30-07-2023

Tradisi bajapuik menggambarkan berlangsungnya proses hegemoni ideologi patriarki dalam hubungan-hubungan sosial, yang di dalamnya tersembunyi kepentingan komunitas laki-laki sebagai kelas yang superior, terjadi penindasan hak-hak sosial perempuan sebagai anggota masyarakat. Ini potret terjadinya proses diskriminasi gender. Dalam kasus tradisi bajapuik, prestasi setinggi apa pun yang diraih perempuan dan setinggi apa pun kualitas intelektual perempuan tetap saja tidak dapat mengangkat status sosial mereka setara dengan laki-laki. Artikel ini ingin mengetahui bagaimana pergumulan antara tradisi adat dengan hukum Islam yang terjadi pada tradisi Bajapuik di Pariangan. Melalui penelitian yang bersifat kualitatif, didapatkan kesimpulan bahwa perdebatan antara adat dan syariat di Minangkabau, adat selalu muncul sebagai pemenang utama, terutama dalam hal perkawinan bajapuik. Prinsip-prinsip syariat yang menitikberatkan hak-hak perempuan kerap ditinggalkan di belakang oleh dominasi adat. Dalam nama penghormatan terhadap adat, tradisi bajapuik semakin memberi manfaat yang lebih besar kepada pihak laki-laki.

Katakunci: Bajapuik, Minangkabau, Sub-altern.

PENDAHULUAN

Beberapa studi membuktikan bahwa kawin bajapuik merupakan tuntutan adat-istiadat yang berlaku. Tradisi bajapuik masih menempatkan perempuan dalam kelompok inferior, terbawa dalam berbagai aspek pada kehidupan perempuan Minang di berbagai daerah, termasuk pada perempuan Minang di Pariaman.

Kajian ini memberikan warna bahwa kawin bajapuik bukan hanya sekedar pada struktur mikro keluarga, namun terjadi dalam struktur makro masyarakat bahwa perempuan

menjadi diam dan tak punya suara. Berlaku secara umum dalam kawin bajapuk di Pariaman. Oleh karena itu perempuan mengalami subaltern. Dalam teori Poskolonial, Gayatri Spivak menjelaskan bahwa orang yang tidak bersuara merupakan orang yang tertindas baik secara kelompok etnis maupun struktur negara itu sendiri. Dan dikatakan Spivak ini digolongkan ke dalam kelompok subaltern.

Studi literatur penindasan terhadap perempuan masa colonial dalam berbagai macam kasus telah banyak diteliti, di antaranya oleh Meij (2009) yang mengkaji kehidupan perempuan Tionghoa professional dalam proses perubahan identitas dengan pendekatan feminis pascakolonial dalam persepektif Mohanty. Menurut Meij, kehidupan perempuan bukan hanya berkisar seputar isu gender, ketidakadilan gender, namun berkaitan dengan isu etnisitas, kelas, agama, dan kolonisasi pengetahuan. Titik pijak penelitian Meij untuk menemukan ruang social baru bagi perempuan Tionghoa melalui perspektif Mohanty.

Hasil penelitian Meij membuktikan bahwa ruang gerak perempuan Duna Ketiga di masa Poskolonial bukan membicarakan persoalan gender, dan keadilan gender, melainkan sukuitas, agama, dan kolonialisasi pengetahuan. Penelitian Meij menggunakan teori Poskolonial untuk membongkar ruang social baru perempuan Tionghoa dengan metode kualitatif. Meij menemukan bahwa budaya patriarkhis dan hierarkis terstruktur pada perempuan Tionghoa menjadi sebuah bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Dalam penelitiannya, Meij melihat dari sebuah perspektif Poskolonial Mohanty. Hasil temuan Meij menyimpulkan ruang gerak perempuan Tionghoa di Indonesia masuk ke dalam ranah politik dan mengalami ketidakadilan, diskriminasi, dan terbuang. Akan tetapi, Meij tidak melihat ruang social secara mendalam bagi perempuan

Tionghoa yang berasal dari budaya mereka sendiri, di mana ketertindasan terjadi karena dominasi laki-laki yang superior dalam tradisinya.

Mohanty mengatakan bahwa selama ini, perempuan Dunia Ketiga dikategorisasikan ke dalam istilah underdevelopment, penganut tradisi yang opresif, tingkat buta huruf yang tinggi, dan kemiskinan. Selain dijadikan oposisi biner dalam mengkategorikan perempuan kulit putih yang modern, progresif, dan seterusnya, analisis tersebut membekukan perempuan Dunia Ketiga di dalam waktu, ruang, dan sejarah.¹ Penelitian Meij ini menggambarkan perempuan Tionghoa mengalami diskriminasi oleh negara di mana mereka tinggal. Ruang gerak yang diciptakan oleh sebuah kebijakan pemerintah berdampak kepada perempuan Tionghoa dalam himpitan budaya patriarki. Dalam studi Poskolonial yang dilakukan oleh Meij digunakan metode kualitatif. Melalui metode ini, Meij membuat situasi pemahaman terhadap subjek dari bahan peristiwa yang harus dilakukan peneliti, hal ini yang mempengaruhi metode Meij dalam mengumpulkan data tentang perempuan Tionghoa. Pengorganisasian data kualitatif Meij bersumber dari temuan data lapangan yang diolah berdasarkan setting lapangan dari proses memahami subjek, selanjutnya membangun rapport.²

HASIL/TEMUAN

A. Hubungan Islam dan Adat di Minangkabau

Pada mulanya, antara adat dan agama Islam memang terjadi konflik, setidaknya demikian menurut

¹ Lim Sing Meij, *Ruang Sosial Baru Perempuan Tionghoa: Sebuah Kajian Pascakolonial* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), 31-34

² Proses penelitian berikutnya yang menantang. Rapport terus menerus dibangun antara peneliti dan informan. Setelah rapport terbangun, pengalaman informan terus diungkapkan tanpa harus kaku. Lim Sing Meij, *Ruang Sosial Baru Perempuan Tionghoa: Sebuah Kajian Pascakolonial*, h. 29

peneliti-peneliti Barat sejak masa penjajahan. Secara makro di Indonesia memang begitu, menurut Snouck Hurgronje dan van Vollenhoven. Kemudian dibuktikan oleh tesis Bosquet, sosiolog asal Perancis, bahwa kasus Minangkabau merupakan paradoks yang mencolok dalam sosiologi Islam.³ Secara sepintas, boleh jadi pendapat ini benar, sebab banyak orang beranggapan bahwa adat Minangkabau merupakan kebiasaan local yang mengatur interaksi sesama anggota masyarakat; karena itu ia bertentangan dengan syarak. Karena adat mempunyai arti lebih dari sekedar kebiasaan, tetapi mencakup system nilai, etika, dan hukum yang bertujuan untuk mewujudkan tingkah laku yang ideal⁴ maka pertentangan itu tidak perlu dibesar-besarkan dan tidak prinsipil. Snouck misalnya, Ketika membanding Minangkabau dengan Aceh⁵ berpendapat bahwa manusia sebagai individu dan anggota masyarakat akan menempuh kehidupan keagamaan dan non-keagamaan yang tak dapat dipisah-pisahkan. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa umat Islam harus diamati sebagai individu, anggota masyarakat, makhluk social dan dilihat bagaimana mereka mengamalkan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari.⁶

Snouck dalam kesimpulannya tentang Minangkabau membedakan secara tajam substansi adat dengan Islam. Juga perilaku masyarakatnya Ketika memakai adat pada satu sisi

³ G.H. Bousquet, sebagaimana dikutip oleh Taufik Abdullah, Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau (catatan kaki no. 1) dalam Taufik Abdullah (ed), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 104

⁴ P.E. de Josseline de Jong, *Minangkabau...*, h. 85

⁵ Tidak ditemukan informasi yang mengatakan bahwa Snouck pernah menetap, bahkan berkunjung ke Minangkabau. Karena itu, penilaian perbandingannya dengan daerah-daerah hukum adat yang lain di Nusantara tidak selalu benar.

⁶ C.W.J. Drewes, *Snouck Hurgronje and the Study of Islam*, B.K.I. CXIII, 1951, h. 1-14

dan Islam pada sisi lain. Seperti sikap masyarakat dalam pergaulan sehari-hari diatur oleh adat, tetapi hubungannya dengan Tuhan secara transcendental diatur oleh agama. Kesimpulan Snouck ini seperti dibenarkan oleh Schrieke (1955)⁷ bahwa ketidakmampuan anggota masyarakat menyelaraskan kedua system nilai inilah yang mengakibatkan perpecahan social terus menerus.

Untuk membuktikan antitesa para peneliti Barat tentang Minangkabau di atas, ada baiknya dilihat dari rumusan “adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak mangato, adat mamakai”. Konsekuensi dari rumusan ini tentunya tidak ada pertentangan antara adat dan Islam, bahkan saling mengisi. Jika para peneliti melihat kondisi yang ada sebelum rumusan ini diterapkan, boleh jadi anggapan ini benar. Jika mereka melihatnya secara consensus, sebagaimana umumnya tentang waktu penelitian yang mereka lakukan, hasilnya tidak relevan lagi. Kecuali kalau yang dipersoalkan das Sain dan des Sollen-nya (kenyataannya dan seharusnya) sebagaimana dikemukakan pada uraian berikut.

Pada mulanya ‘adat’ lazim dipakaikan tanpa membedakan mana yang mempunyai sanksi dan yang tidak. Karena itu muncul empat tingkatan adat:

1. Adat nan sabana adat (adat yang sebenarnya), yakni kenyataan yang berlaku di dalam masyarakat sebagai hukum Tuhan (sunnatullah), seperti adat api membakar, adat air membasahi.
2. Adat nan diadatkan, yakni yang dirancang dan diwariskan oleh nenek moyang Minangkabau dalam mengatur kehidupan masyarakat, khususnya bidang social, budaya dan hukum,

⁷ B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, Jilid I (Bandung: The Hague, 1955), h. 150

seperti yang tertuang dalam “undang-undang nan duapuluh, cupak nan empat”.⁸

3. Adat nan teradat, yakni kebiasaan setempat dan bisa jadi tidak ada di tempat lain. Bisa juga bertambah di tempat lain dan bisa pula hilang menurut kepentingan. Adat ini dirumuskan oleh ninik mamak setempat lalu diadatkan. Pepatah mengatakan: “lain lubuk lain pula ikannya, lain ladang lain pula belalangnya.” (kebiasaan satu daerah berbeda dengan daerah lain), seperti adat perkawinan dan meminang.
4. Adat istiadat, yakni kebiasaan yang berkaitan dengan tingkah laku dan kesenangan untuk menampung keinginan masyarakat. Misalnya, main layang-layang sehabis panen, berburu di musim panas, dan sebagainya. Adat istiadat ini cenderung berubah menjadi kebiasaan buruk, seperti perjudian, menyabung ayam, adu burung, dan sebagainya.

Bagian pertama dan kedua tergabung menjadi satu bentuk adat dan bagian ketiga dan keempat tergabung menjadi satu bentuk adat pula. Kendati demikian, Idrus Hakimi kembali mengelompokkan semuanya menjadi adat

⁸ Undang-undang nan duapuluh itu mencakup: Empat bentuk susunan nigari, yakni taratak, dusun, koto dan nigari. Empat bentuk kata, yakni kata pusaka, kata mufakat, kata dahulu dan kata kemudian. Empat tingkat adat, yakni adat yang sebenar adat, adat yang diadatkan, adat yang teradat dan adat istiadat. Empat bentuk hukum, yakni hukum ilmu, hukum bayyinah/sumpah, hukum karinah dan hukum perdamaian. Empat bentuk undang-undang, yakni undang-undang luhak dan rantau, undang-undang nigari, undang-undang dalam nigari, dan undang-undang duapuluh. Cupak berarti alat penakar (sinonim dengan liter), yakni norma sebagai alat pengukur perilaku seseorang. Cupak yang empat adalah: Cupak usali (asli), cupak buatan, cupak tiruan dan cupak yang piawai. Idrus Hakimi, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 106-107

istiadat Minangkabau.⁹ Kalau dilihat dari pengertian adat dan hukum adat, dua kelompok pertama mempunyai kekuatan mengikat yang wewenangnya dilimpahkan kepada lembaga adat. Disebut juga dengan hukum atau kaidah-kaidah adat. Inilah yang disebut dengan *indak lapuak dek ujan, indak lakang dek paneh* (tidak lapuk oleh hujan, tidak lekang oleh panas).¹⁰ Ini kemudian menjadi hukum adat Minangkabau. Kelompok kedua, karena berupa tingkah laku yang bersifat kondisional, ia tidak bisa menjadi hukum atau kaidah-kaidah adat.¹¹

Penguatan falsafah adat bersendi syarak ini memakan waktu yang cukup panjang dan mengundang perdebatan yang sengit antara pemuka adat dengan pemuka agama (Islam). Kedatangan agama Islam berbeda dengan kedatangan agama Hindu/Budha sebelumnya yang membawa ajaran animisme dan dinamisme dengan konsep ketuhanan yang kurang jelas. Islam membawa keyakinan adanya Yang Maha Ghaib dengan konsep ketuhanan yang sudah jelas, bersama syariat dan tata nilai untuk pedoman kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Pada saat yang sama, adat Minangkabau sudah mempunyai tatanan nilai pula. Tetapi dalam bidang keyakinan belum dirumuskan seperti agama Islam, baru memandang alam nyata untuk contoh. Tumbuh-tumbuhan pada mulanya kecil, membesar, berbuah, rontok dan kemudian mati; hanya sampai di situ. Pepatah “alam berkembang menjadi guru” yang menjadi ukurannya.

⁹ Idrus Hakimi, *Rangkaian Mustika*, ..., h. 120

¹⁰ Muhammad Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau* (Jakarta: Bulan Bintang, 1957), h. 22

¹¹ Yaswirman, *Hukum*..., h. 109

Benda Bechmann¹² mengatakan bahwa dalam soal keyakinan, Islam memasyarakat dengan cepat. Antara Islam dan adat tidak terdapat ketegangan social. Islam dianggap dapat mengesampingkan doktrin atau aliran lama. Dalam bidang kehidupan social masih menempuh proses yang panjang. Karena itu ada orang menilai bahwa hukum Islam dan hukum adat Minangkabau tidak bisa disatukan. Namun ada pula yang melihat tidak ada bertentangan yang prinsipil, tetapi saling mengisi, terutama dalam bidang hukum keluarga.

Perbenturan persepsi antara adat dan Islam muncul dalam bidang social kemasyarakatan; terutama bidang kekerabatan. Adat Minangkabau menganut system matrilineal, sedang Islam menganut system parental bilateral atau menurut pemahaman para mujtahid menganut system patrilineal. Di Minangkabau, suami tinggal bersama di rumah keluarga isteri, sedang dalam Islam sebaliknya, isteri tinggal di rumah yang disediakan suami. Dampaknya meluas kepada system perkawinan, perwalian, kepemilikan harta dan kewarisan. Kendati telah ada konsensus “adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak mangato, adat mamakai,” namun mewujudkan persentuhan adat dan Islam dalam persoalan ini menhgalami proses yang cukup panjang.¹³

Kendati telah terlihat secara berangsur-angsur pertautan adat dengan Islam, tetapi rasa belum puas muncul kemudian dari kalangan ulama yang lama bermukim dan menuntut ilmu agama di Timur Tengah dan Kembali ke tanah air pada tahun 1802. Mereka adalah Haji Miskin dari Pandai Sikat Tanah Datar, Haji Muhammad Arif (Haji

¹² Frans vo Benda Bechmann, “Property in Social Continuity”, Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationship Through Time in Minangkabau, Nijhoff, The Hague, t.t, h. 321

¹³ Yaswirman, *Hukum...*, h. 112

Sumanik) dari Batu Sangkar dan Haji Abdurrahman 9Haji Piobang) dari Limapuluh Koto. Mereka ingin mengadakan pemurnian Islam, termasuk hukum keluarga, tanpa kompromistis dengan kalangan adat seperti yang ditempuh ulama sebelumnya.

Para ulama ingin menerapkan cara ini di Minangkabau, dan secara spontan mendapat dukungan dari para ulama yang dari semula tidak puas dengan perpaduan adat dan Islam. Hal ini membawa kepada konflik secara terbuka antara ulama pemurni dengan pemuka adat didukung oleh ulama kompromistis. Peristiwa ini dikenal dengan “Gerakan Paderi” (1821-1837) dengan jatuhnya Bonjol ke tangan Belanda dan Tuanku Imam Bonjol diasingkan ke Menado.¹⁴ Bagi ulama pemurni, hukum Islam berupa ibadah dan muamalah harus dijalankan secara murni tanpa dicampuri oleh adat. Adat Minangkabau yang tidak sejalan dengan Islam mereka namakan adat jahiliyah.¹⁵

Konflik terbuka ini berakhir juga menjadi tahap ketiga yang menghasilkan kesepakatan bersama di Bukit Marapalam Kabupaten Tanah Datar sekitar awal abad ke-19 yang melahirkan falsafah adat yang berbunyi: “Adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah; syarak mangato adat

¹⁴ Hamka menyangkal pendapat Belanda yang menyatakan Perang Paderi sebagai “Perang Hitam Putih” antara kaum agama dengan kaum adat. Banyak ninik mamak bergabung dengan paderi. Sebagian kecilnya bergabung dengan pihak Belanda. Perang Hitam Putih itu bukan antara kaum adat dengan kaum agama, tetapi antara ulama dengan Belanda. Di sini Belanda mencoba memengaruhi kaum adat yang lemah pendiriannya sebagai alat propaganda ke luar bahwa yang berperang adalah kaum adat dan kaum agama, dan mereka menengahnya atas permintaan kaum adat. Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Panjimas, 1984), h. 173

¹⁵ Frans von Benda Backmann, *Property...*, h. 322. Pemurnian seperti yang dikemukakan oleh Backmann lebih banyak tertuju kepada adat yang teradat dan adat istiadat tentang perilaku. Sedangkan dalam bidang hukum keluarga, boleh dikatakan tidak berhasil.

mamakai". Adat yang sejalan dengan syarak dipertahankan dan yang tidak, ditinggalkan.¹⁶

B. Kritik terhadap Adat Perkawinan di Minangkabau

Dalam tulisannya tentang adat Minangkabau menghadapi revolusi, Hamka pernah menyampaikan kekesalan dan penilaian negatifnya terhadap sistem pemilikan tanah adat di Minangkabau. Hamka mengatakan bahwa semua persoalan di Minangkabau disebabkan oleh sistem harta pusaka yang dimiliki oleh suku dan sistem adat matrilineal. Semua keadaan mesti berubah termasuk adat juga harus berubah.¹⁷ Sekalipun Hamka memuji bahwa kekuatan Minangkabau terletak pada adat dan agamanya. Tetapi beliau menjelaskan sebaliknya di mana yang dimaksud sebagai adat ialah pusaka lama yang tidak dapat dipertahankan lagi itu. Minangkabau pasti berubah.

Hamka menekankan bahwa orang Minangkabau telah merasakan pengalaman pahit di kampung sendiri kerana pelayanan adat yang tidak mengena di hati sehingga mereka lebih memilih merantau. Di rantau, mereka mendapat pengalaman baru karena dapat membina keluarga inti dengan prinsip patrilineal di mana ayah adalah kepala rumah tangga yang memiliki tanah tanpa pengaruh mamak dan kemenakan. Ketika seperti ini, hubungan mereka dengan adat menjadi renggang dan melihat adat tidak sesuai lagi dengan perubahan yang ada pada masa kini.¹⁸ Hamka menegaskan bahwa semua persoalan di Minangkabau bermula daripada harta pusaka dan matriarchaat. Jangan mendustai diri, katanya.¹⁹

¹⁶ Yaswirman, *Hukum...*, h. 115

¹⁷ Hamka. *Islam dan Adat Minangkabau* (Selangor Darul Ehsan: Pustaka Dini, Sdn. Bhd., 2006), h. 145

¹⁸ Hamka. *Islam dan Adat Minangkabau...*, h. 37

¹⁹ Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), 118.

Sebagaimana Shaykh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Shaykh Thahir Jalaluddin, Haji Abdul Karim Amrullah, Hamka muda masih menunjukkan pendirian anti adat sehingga sering mendapat tentangan daripada kaum adat. Hamka pernah menulis buku Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi untuk mengkritik sistem adat

Sebelum Hamka, juga terdapat tokoh lain yang lebih suka mengkritik adat, baik secara halus maupun kasar, bahkan radikal. Mereka itu ialah Shaykh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Shaykh Djalaluddin, dan Haji Abdul Karim Amrullah, ayah Hamka.

Sekalipun ramai tokoh anti adat yang mempersoalkan kedudukan lelaki dalam rumah tangga Minangkabau dan harta pusaka dengan sistem matrilinealnya dan menganggapnya sebagai adat jahiliyyah menurut syarak, tetapi mereka masih suka menyebutnyebut ungkapan adat, yaitu adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah dan tanah pusaka dibahagi secara adat, tanah sepercarian dibahagi secara syarak dalam pelbagai kesempatan dan seminar. Dalam adat Minang harta pusaka terdiri dari 2 macam: 1) Harta pusaka tinggi dan 2) Harta pusaka rendah. Harta pusaka tinggi diwariskan secara turun-temurun kepada satu kaum, sedangkan harta pusaka rendah merupakan hasil pencaharian seseorang dan diwariskan menurut hukum Islam (*faraidh*). Jadi, kita tidak akan bahas harta pusaka rendah disini karena sudah sesuai dengan hukum waris Islam (*faraidh*).

Terlihat ada kegamangan orang Minang disini, satu sisi mengaku tunduk pada syara' tetapi di sisi lain tidak menggunakan hukum waris Islam (*faraidh*) dalam hal harta pusaka tinggi. Ulama Minang yang paling keras menentang pengaturan harta pusaka tinggi yang tidak mengikuti hukum waris Islam adalah Syaikh Ahmad Khatib al-

Minangkabawi di Mekah, Syaikh Thahir Jalaluddin di Perak Malaysia dan KH Agus Salim. Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, imam dan khatib Masjidil Haram Mekah, menyatakan bahwa harta pusaka tinggi termasuk harta syubhat sehingga haram untuk dimanfaatkan. Beliau konsisten dengan pendapatnya itu dan tidak mau kembali kekampungnya, Beliau meninggal di Mekah tahun 1916. Hanya murid-murid Beliau yang pulang ke kampung halaman dan menyebarkan Islam, seperti: Syaikh M. Jamil Jambek, DR. Abdul Karim Amrullah (Bapak Buya Hamka), DR. Abdullah Ahmad, Syaikh Jamil Jaho, KH. Ahmad Dahlan dan lain-lain.

Menurut Schrieke, Ahmad Khatib sebenarnya lebih dikenal karena usahanya yang tidak ada hentinya memerangi hukum waris menurut garis keturunan ibu daripada ajaran-ajarannya yang menyangkal Tarikat Naqsyabandiyah.²⁰

Pentingnya peran dan sosok Ahmad Khatib ini dapat dijadikan argumentasi awal bahwa Ahmad Khatib layak direpresentasikan sebagai ulama penolak system kewarisan harta pusaka Minangkabau. Tidak salah kiranya jika pendapat Ahmad Khatib dipilih mewakili pendapat ulama yang menolak sistem kewarisan Minangkabau dan berupaya agar sistem kewarisan Islam dapat diterapkan sepenuhnya. Pendapat Ahmad Khatib yang dimaksud terdapat dalam tiga kitab yang ia tulis: (1) *al-Da'i al-Masmu' fi Radd ala Man Yuritsu al-Ikhwah wa Awlad alIkhwah Ma'a Wujud al-Ushul wa al-Furu'*; (2) *al-Manhaj al-Masyru'*; dan (3) *Jauhar al-Faridah fi al-Ajwabah al-Mufidah*.

²⁰ B.J.O. Schrieke, B.J.O. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat; Sebuah Sumbangan Bibliografi*, terj. Soegarda Poerbakawatja (Jakarta: Bhratara, 1973), h.34-35

Ketujuh poin itu adalah argumentasi pihak yang mempertahankan kewarisan Minangkabau yang oleh Ahmad Khatib dibantah satu persatu dengan argumentasinya pula. Ketujuh poin yang dimaksud adalah: Sistem kewarisan yang sudah terbangun semenjak lama. Orang Minangkabau berargumentasi bahwa sistem kewarisan harta pusaka yang mereka terapkan saat ini sudah mereka dapatkan begitu saja semenjak dahulu dari para pendahulu. Dengan ungkapan lain, kewarisan yang mereka jalankan saat ini adalah kewarisan yang sudah berlangsung turun-temurun, sehingga mereka merasa kesulitan mengubahnya. Jika harta yang mereka dapatkan adalah harta yang diwariskan dari mamak (saudara laki-laki ibu), bukan dari ayah, maka etikanya mereka juga akan mewariskannya kepada kamanakan-nya (anak saudara perempuan), bukan kepada anaknya.²¹

Pemikiran Ahmad Khatib yang mengarah pada pembaruan pemikiran Islam menemui banyak perlawanan karena tidak sejalan dengan adat Minangkabau. Salah satunya saat ia secara tegas menolak aturan Minangkabau tentang pembagian harta waris. Menurut adat, harta pusaka diwariskan pada kemenakan perempuan dari garis kerabat perempuan. Sedangkan kemenakan laki-laki hanya menjadi pembantu dalam menggarap dan memelihara harta pusaka itu.

Adat tersebut berlawanan dengan hukum Islam yang mengatur bahwa harta waris diberikan kepada anak kandung, dengan ketentuan anak laki-laki memperoleh dua kali lipat bagian anak perempuan. Tanpa kompromi, Ahmad Khatib menolak adat yang telah mengurati nadi dalam

²¹ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 145. Steenbrink, A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984. Polemik Syekh Khatib al-Minangkabawi adalah persoalan hukum warisan yang berlaku di Minangkabau.

masyarakat Minang itu. Semua harta benda yang diwariskan kepada kemenakan, menurut pendapat Ahmad Khatib, dianggap sebagai harta rampasan.²²

C. *Bundo Kanduang* (Bunda Kandung) di Minangkabau

Kaum ibu menurut adat Minangkabau mempunyai kedudukan istimewa dalam keluarga, tetapi sama sekali tidak bisa sewenang-wenang terhadap harta pusaka tinggi. Hak pengawasannya tetap dipegang oleh mamak (laki-laki). Mamak pun belum berhak bertindak sebelum kesepakatan kaum. Oleh karena itu di Minangkabau terdapat asas perimbangan dalam pertentangan.²³

Bila diteliti budaya Minangkabau, khususnya tentang perempuan banyak ungkapan yang melambangkan betapa tingginya peran dan kedudukan perempuan Minang tersebut.²⁴ Ia dilambangkan sebagai *limpapeh rumah nan gadang, sumarak anjuang nan tinggi*, khusus untuk perempuan dewasa atau kaum ibu yang dituakan, yang mempunyai wibawa, bijaksana bisa memimpin keluarga dan suku, disebut *Bundo Kanduang*. Sebutan *bundo kanduang* bukanlah sekadar istilah saja tapi lebih dari itu.

Dia juga adalah lambang kehormatan dan kemuliaan, seorang perempuan yang menjadi *bundo kanduang* tidak hanya menjadi hiasan dalam bentuk fisik saja tapi kepribadiannya sebagai perempuan, kemudian ia harus memahami ketentuan adat yang berlaku, disamping tahu dengan malu dan sopan santun, juga tahu dengan basa basi dan tahu cara berpakaian yang pantas, dan adat juga

²² Ahmad Fauzi Ilyas, Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara, dalam *Jurnal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 1. No. 1 January-Juni 2017

²³ Muhammad Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau* (Jakarta: Bulan Bintang, 1957), h. 155

²⁴ A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1984), h. 57-58

mengharuskan hormat dan patuh pada orang tua, juga pada *ninik mamak*, serta menyayangi yang muda. Dengan demikian perempuan dan *bundo kanduang* bermakna (*sense of meaning*) yang terkandung dari masing-masing kata tersebut adalah berbeda.²⁵

Peranan perempuan dalam masyarakat Minangkabau berdasarkan *adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah* adalah sangat luas. Selain itu, *bundo kanduang* juga dianggap sebagai (1) Sebagai *urang rumah* (pemilik rumah besar): artinya orang Minangkabau selalu dan harus mempunyai rumah dan tanah kuburan keluarga; (2) Sebagai *Induak bareh* (*nan lamah di tueh, nan condong di tungkek, ayam barinduak, siriah bajunjuang*), artinya ibu rumah tangga yang mengatur makanan dan minuman seluruh keluarga besar, yang miskin dibantu yang berada diajak bicara; (3) Sebagai pemimpin, artinya perempuan Minangkabau sangat arif. Kearifan adalah menjadi asas utama kepemimpinan di tengah masyarakat. Perempuan yang disebut *bundo kanduang* adalah pemimpin keluarga dan masyarakatnya, karena merekalah yang bertanggung jawab atas *rumah gadang* (rumah besar) termasuk pendidikan anak-anak dan generasi muda, sebagai generasi penerus dalam sistem matrilineal, serta pengontrol kekuasaan (sebelum keputusan diambil dimintakan persetujuan *bundo kanduang* terlebih dahulu). Sifat kepemimpinan tersebut selalu diiringi dengan sikap sikap mulia, yaitu (1) Hati-hati, ingek dan jago pado adat, ingek di adat nan ka rusak, jago limbago nan kasumbiang (selalu ingat dan menjaga tata tertib yang telah

²⁵ Nurwani Idris, "Kedudukan Perempuan dan Aktualisasi Politik dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau". Fakultas Sosial dan Politik, Universitas Jayabaya, Jakarta *Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik* Tahun 25, Nomor 2: 108-116
[http://journal.unair.ac.id/filerPDF/03%20nurwani%20Hubungan%20Ninik%20Mamak%20\(Revisi-4\)%20edit%20mita.pdf](http://journal.unair.ac.id/filerPDF/03%20nurwani%20Hubungan%20Ninik%20Mamak%20(Revisi-4)%20edit%20mita.pdf)

ditentukan adat); (2) Iman dan bertauhid kepada Allah selalu berpedoman pada ajaran Islam, adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah; (3) Kepribadian yang berkepatutan; kepribadian dan sikap hormat sesuai alur dan patut (uswah istiqamah), maha tak dapek di bali, murah tak dapek dimintak, takuik di paham ka tagadai, takuik di budi katajua, artinya; perempuan itu mahalnya tidak dapat dibeli dan murahnyanya tidak dapat diminta, yakni satu sikap keteguhan diri, maknanya selalu mawas diri, teguh dalam pendirian, serta sikap hormat sesuai alur dan patut yang tidak mau melangkahi, yang tua, terutama ninik mamak dan penghulu.

D. Musyawarah Mufakat Bunda Kandung, dan Balai Adat

Kekuasaan mutlak ada pada adat, bukan pada orang. Adat matrilineal dianggap suci dan tidak dapat diubah. Paman mempunyai otoritas, namun begitu pula *Bundo Kanduang*. Otoritas yang dibagi antara *Mamak* (saudara laki-laki ibu) dan *Bundo Kanduang* bersifat saling bergantung (*interdependent*). Satu pihak tidak dapat bekerja tanpa yang lain; keduanya menunjukkan saling hormat. Ini merupakan pandangan Minangkabau, yang didasarkan pada sistem tali budi (hubungan baik) mereka.

Adat juga mengatur perihal bagaimana tata cara musyawarah, tempat musyawarah, dan posisi bundo kandung di rumah gadang(rumah besar) adalah seperti uraian dibawah ini: Tata cara (sistem) musyawarah mufakat bersama bundo kanduang; menurut adat, seorang pengulu kalau mau rapat di Balai Adat harus turun (berangkat) dari rumah gadang karena apa yang mau dibicarakan dalam rapat harus diberitahukan dan dibicarakan terlebih dahulu dengan bundo kanduang dari keluarga ibu bukan dari keluarga isteri serta pakaian penghulu juga harus disimpan di rumah gadang. Setelah rapat di balai adat penghulu

tersebut harus kembali lagi ke rumah gadang melaporkan hasil rapat menanyakan apakah hasil rapat tersebut sudah sesuai dengan aspirasi kaum, inilah sebenarnya tata cara yang dimaksud dengan bundo kanduang pai tampek batanyo pulang tampek babarito (pergi tempat bertanya, pulang tempat melapor). Posisi duduk dalam sidang di rumah gadang menurut sistem Koto Piliang, yaitu pada umumnya rumah gadang di Minangkabau, mempunyai "anjuang" yakni ujung rumah gadang yang lebih tinggi dari ruang tengah. Anjuang ini berfungsi sebagai tempat duduk para perempuan dan bundo kanduang, sedangkan laki-laki duduk di ruang tengah dimana letaknya lebih rendah dari anjuang.

Pada tata cara rapat, kaum perempuan tidak perlu ikut ke balai adat. Sebelum rapat kaum laki-laki yang diwakili oleh penghulu mengabarkan pada *bundo kanduang* dan *bundo kanduang* mengabarkan lagi pada kaum ibu dalam kaum, pada jam yang telah ditentukan, para kaum ibu dan *bundo kanduang* telah duduk di anjung rumah gadang dengan tertib. Bersamaan dengan itu, kaum laki-laki yang diwakili oleh penghulu menyampaikan maksud dan tujuan serta apa yang akan dibicarakan nanti di balai adat, meminta izin *bundo kaduang*. Dengan demikian kaum perempuan tidak perlu ikut ke balai adat, menurut sistem matrilineal akan merendahkan derajat perempuan, diibaratkan perusahaan; perempuan adalah komisaris dan laki laki atau penghulu adalah manajernya. Paham dan sistem ini sudah tertanam turun-temurun dan telah menjadi bagian dalam hidup mereka sehingga menyebabkan perempuan merasa malu untuk keluar rumah, duduk di balai adat akan menurunkan derajat mereka, karena mereka adalah penentu dan laki laki adalah pelaksana.²⁶

²⁶ Abdullah T (1985) *Islam, History, and Social Change in Minangkabau*. In Lynn L. Thomas (Ed). *Change and Continuity in*

Menurut adat matrilineal seperti Minangkabau, laki-lakilah yang datang ke rumah isteri. Karena itu wibawa matrilineal sangat jelas, pihak isteri mempunyai hak atas anak-anak dan kewajiban memelihara anak tidak dapat dibebankan kepada suami, tetapi kepada mamaknya. Hal yang sama juga dibebankan kepada suami yang menjadi *mamak* pula dari kemenakan kaumnya.²⁷ Dengan corak perkawinan seperti ini, berdampak pula kepada kecenderungan menerima suami dari luar daripada mencari istri ke luar wilayah hukum adatnya.²⁸

Iskandar Kemal mengatakan bahwa perkawinan yang berhubungan famili antara laki-laki sebagai *urang sumando* dengan isteri berpengaruh pada: a) hubungan keluarga dengan anggota kaum asli; b) hubungan keluarga dengan anggota-anggota kaum isteri; dan c) hubungan antara suami isteri dengan anak-anaknya dalam lingkungan kaum isteri.²⁹ Dari ketiga hubungan ini, jika terjadi pertentangan, maka kepentingan kaum isterilah yang diutamakan. Jika terjadi perceraian, isteri minta perlindungan kepada kaumnya.³⁰

Minangkabau. Ohio: Ohio University, p. 9. Navis AA (1999) Yang Berjalan Sepanjang Jalan. Kumpulan Karangan Pilihan. Jakarta: Grasindo.

²⁷ Beberapa ahli melihat salah satu factor masyarakat Minang gemar merantau adalah untuk menghindarkan diri dari kewajiban ganda ini. Bagi pria muda yang belum kawin, adalah jalan keluar institusional untuk rasa frustrasi, yang tidak memikul tanggungjawab pribadi serta mempunyai hak di lingkungan masyarakatnya. Bagi yang sudah beristeri, merantau berarti pembebasan. Sedangkan dari beban harapan-harapan yang bertentangan dari dua keluarga, sebagaimana suami dan sebagai *mamak*. Taufik Abdullah, *Sejarah...*, h. 109

²⁸ Taufik Abdullah, *Sejarah...*, h. 138

²⁹ Iskandar Kemal, *Dasar-dasar Perkawinan Consanguinal di Minangkabau*. Pidato pengukuhan sebagai Guru Besar di Universitas Andalas Padang, 13 September 1970. Dimuat dalam kumpulan karangannya dengan judul: Beberapa Studi tentang Minangkabau. Fakultas Hukum dan Pengetahuan Masyarakat. Universitas Andalas Padang, 1971, h. 67

³⁰ Yaswirman, *Hukum...*, h. 138

E. Tradisi Baru Bajapuik

Saat ini dalam proses pelaksanaan perkawinan bajapuik di Pariaman juga berkembang suatu tradisi yang juga berlangsung terus menerus yaitu berupa uang hilang/uang dapua. Uang hilang juga merupakan suatu persyaratan dalam pelaksanaan ini pemberian digantungkan kepada kesepakatan kedua belah pihak keluarga.

Timbulnya tradisi uang hilang ini, menurut Khairudin karena tradisi meminang bersal dari pihak perempuan, sehingga pria merasa dari pihak yang diminta/diharapkan kesediannya untuk menjadi orang sumando karena lakilaki/perjaka yang mempunyai status sosial dan mata pencarian tidak begitu banyak jumlahnya sedangkan gadis yang membutuhkan cukup banyak jumlahnya, maka berlakulah “prinsip ekonomi” hukum penawaran dan permintaan. Maka pihak lakilaki pun “membanting harga” karena banyaknya peminat. Disamping itu di dorong pula oleh faktor belas dendam dengan artian jika ia mempunyai anak gadis perlu menyiapkan sejumlah uang untuk membeli calon menantunya, maka anak bujangnya dijual kepada pihak wanita yang berminat.

Uang hilang yang sudah diberikan kepada pihak laki-laki tidak dapat dikembalikan, apapun yang terjadi baik pada masa pra nikah maupun pasca nikah. Pihak perempuan tidak dapat menuntut pengembalian, jika pihak laki-laki membatalkan dan mengambil uang hilang. Sedangkan uang japuik, dimana secara hukum adat, apabila ikatan pertunangan dibatalkan oleh salah satu pihak, maka pihak yang membatalkan ikatan pertunangan diharuskan membayar dana sebesar uang japuik atau disebut juga dengan lipek tando (uang denda).

Saat ini perbedaan antara *uang japuik* dan *uang hilang* semakin samar, sehingga masyarakat hanya mengenal *uang hilang* (uang dapur) dalam tradisi bajapuik. Biasanya uang

hilang ini digunakan oleh pihak laki-laki-untuk membiaya resepsi pernikahan, seperti untuk biaya makanan, biaya pelaminan, tenda dan perangkat hiburan. Disamping itu, sebagian kecil disisihkan untuk membeli perhiasan untuk *agiah jalang* sebagai barang yang akan diberikan kepada pihak perempuan dalam prosesi *manjalang*. Semakin tinggi status sosial seseorang, maka semakin banyak biaya resepsi pernikahannya. Dengan kondisi tersebut pada akhirnya status sosial dan status pendidikan mempengaruhi jumlah uang hilang yang akan diterima oleh pihak laki-laki. Sayangnya fenomena ini semakin berkembang dalam tradisi bajapuik, sehingga tak mengherankan jika seorang yang status sosialnya tinggi akan dinilai dengan nilai uang hilang yang tinggi.

Disisi lain, tradisi bajapuik ini dinggap tidak bertentang dengan ajaran dalam Islam yang mengharuskan laki-laki membayar mahar kepada perempuan. Disamping melaksanakan tradisi bajapuik yang dianggap hanya sebagai hadiah perkawinan, masyarakat Pariaman tetap membayar mahar sesuai dengan ajaran Islam.³¹

Dari segi motivasi dan tujuan pemberian uang jemputan. Pada perkembangannya pemberian uang jemputan bergeser maknanya menjadi persoalan untung rugi dan hitung-hitungan secara ekonomis dalam perkawinan, ini menandakan bahwa uang jemputan yang diberikan dalam perkawinanjapuik telah berubah, apalagi pemberian uang jemputan ini juga disertai dengan uang hilang (uang dapur). Uang ini dimaksudkan sebagai pemberian bantuan dari pihak perempuan kepada pihak laki-laki untuk penyelenggaraan pesta, oleh karenanya tidak dikembalikan lagi dan menjadi milik laki-laki. Namun dalam perkembangannya kemudian uang dapur ini berubah

³¹ Armaidi Tanjung, *Kehidupan Bernagari di Kota Pariaman Bapeda Kota Pariaman*, (Padang : Pustaka Artaz.2012), h. 169

bentuk menjadi mobil, sepeda motor, rumah, atau uang jutaan rupiah, yang jumlahnya lebih besar daripada uang japuik itu sendiri, dan tidak ada aturan yang mengatakan bahwa uang itu akan dikembalikan bila perkawinan tidak jadi dilangsungkan.³²

Fenomena demikian mencerminkan telah terjadi pergeseran nilai. Dulu, budi dan nilai moral yang dikedepankan. Karena munculnya fenomena uang jemputan, nilai bergeser kepada yang bersifat kebendaan, materialistis; uang seakan-akan menentukan segala-galanya, termasuk bagi orangtua dalam mencari jodoh. Jika tidak punya uang untuk membayar uang hilang, besar kemungkinan dia tidak bakal dapat menantu yang diinginkan. Akibat kompetisi dalam mencari menantu, yaitu dengan cara berlomba-lomba memperbesar uang jemputan untuk suatu pernikahan, demi harga diri dan untuk sebuah rasa malu, para orangtua tidak segan-segan menggadaikan sawah-ladang untuk menyediakan uang hilang. Untuk orangtua yang mempunyai lebih dari satu anak perempuan, persoalan uang hilang semakin menjadi persoalan berat untuk dipikirkan. Kenyataan ini memberikan gambaran bahwa posisi perempuan di Pariaman sebagai kelompok yang tersubordinasi laki-laki dan tidak setara dengan laki-laki dalam arena publik. Bagaimanapun tingginya pendidikan perempuan, nilai uang jemput dan uang hilang tetap menjadi tuntutan adat, bahkan harus lebih tinggi lagi. Jika uang jemput dan uang hilang kepada suami rendah nilainya, keluarga perempuan akan dicemooh masyarakat. Dengan adanya tradisi uang jemputan dan uang hilang, anak perempuan dipandang sebagai beban keluarga, bahkan

³² Sulistyowati Irianto, Jurnal Revitalisasi Hukum adat berspektif keadilan jender. HUMA (Perkumpulan untuk Pembaharuan Hukum Berbasis Masyarakat dan Ekologis, h. 8

juga menjadi momok masyarakat karena dipandang memelaratkan pihak keluarga anak perempuan.³³

Tradisi *bajapuik* menggambarkan berlangsungnya proses hegemoni ideologi patriarki dalam hubungan-hubungan sosial, yang di dalamnya tersembunyi kepentingan komunitas laki-laki sebagai kelas yang superior, terjadi penindasan hak-hak sosial perempuan sebagai anggota masyarakat. Ini potret terjadinya proses diskriminasi jender. Dalam kasus tradisi *bajapuik*, prestasi setinggi apa pun yang diraih perempuan dan setinggi apa pun kualitas intelektual perempuan tetap saja tidak dapat mengangkat status sosial mereka setara dengan lakilaki. Perkembangan perubahan bentuk dan tujuan dari uang jemputan ini menimbulkan kekhawatiran terhadap persoalan harta yang di dapat di dalam perkawinan *bajapuik* ini. Sehingga menimbulkan permasalahan ketidakadilan terhadap wanita ataupun permasalahan terhadap kedudukan harta yang di dapat dalam perkawinan *bajapuik*.

KESIMPULAN

Proses perkawinan *Bajapuik* di Pariaman, memunculkan suatu tradisi yang terus berkembang, yaitu tradisi uang hilang atau uang dapua. Tradisi ini mengharuskan pihak laki-laki memberikan sejumlah uang kepada pihak perempuan sebagai persyaratan dalam pelaksanaan perkawinan. Timbulnya tradisi ini berkaitan dengan sejarah tradisi meminang yang berawal dari pihak perempuan. Hal ini mengakibatkan harga diri bagi laki-laki yang akan menjadi suami ditekankan, karena jumlah laki-laki perjaka dengan status sosial dan mata pencaharian yang terbatas. Dalam tradisi uang hilang ini, laki-laki juga

³³ Sulistyowati Irianto, Jurnal Revitalisasi Hukum adat berspektif keadilan jender HUMA (Perkumpulan untuk Pembaharuan Hukum Berbasis Masyarakat dan Ekologis, h. 8

"membanting harga" karena banyaknya minat dari pihak perempuan. Ada faktor ekonomi dan belas dendam yang mendorong tradisi ini, di mana jika keluarga memiliki anak perempuan, mereka harus menyiapkan uang untuk calon menantu perempuan, sehingga anak laki-laki mereka dijual kepada pihak wanita yang berminat. Uang hilang yang telah diberikan tidak dapat dikembalikan, bahkan jika perkawinan dibatalkan. Di sisi lain, terdapat tradisi uang japuik yang berfungsi sebagai bentuk denda apabila ikatan pertunangan dibatalkan oleh salah satu pihak.

Dalam pandangan hukum Islam, perdebatan antara adat dan syariat di Minangkabau, adat selalu muncul sebagai pemenang utama, terutama dalam hal perkawinan bajapuik. Prinsip-prinsip syariat yang menitikberatkan hak-hak perempuan kerap ditinggalkan di belakang oleh dominasi adat. Dalam nama penghormatan terhadap adat, tradisi bajapuik semakin memberi manfaat yang lebih besar kepada pihak laki-laki.

DAFTAR PUSTAKA

A.A. Navis, *Alam Takambang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafiti Pers, 1984.

AA Navis, *Yang Berjalan Sepanjang Jalan*. Kumpulan Karangan Pilihan. Jakarta: Grasindo, 1999

Ahmad Fauzi Ilyas, Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara, dalam *Jornal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 1. No. 1 January-Juni 2017

Armaidi Tanjung, *Kehidupan Bernagari di Kota Pariaman Bapeda Kota Pariaman*. Padang: Pustaka Artaz.2012.

B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, Jilid I (Bandung: The Hague, 1955), h. 150

B. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat; Sebuah Sumbangan Bibliografi*, terj. Soegarda Poerbakawatja. Jakarta: Bhratara, 1973.

C.W.J. Drewes, *Snouck Hurgronje and the Study of Islam*, B.K.I. CXIII, 1951, h. 1-14

Frans van Benda Bechmann, "Property in Social Continuity", Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationship Through Time in Minangkabau, Nijhoff, The Hague, t.t.

G.H. Bousquet, sebagaimana dikutip oleh Taufik Abdullah, *Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau* (catatan kaki no. 1) dalam Taufik Abdullah (ed), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 104

Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: Panjimas, 1984

Idrus Hakimi, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 106-107

Iskandar Kemal, *Dasar-dasar Perkawinan Consanguinal di Minangkabau*. Pidato pengukuhan sebagai Guru Besar di Universitas Andalas Padang, 13 September 1970. Dimuat dalam kumpulan karangannya dengan judul: *Beberapa Studi tentang Minangkabau*. Fakultas

Hukum dan Pengetahuan Masyarakat. Universitas Andalas Padang, 1971.

Lim Sing Meij, *Ruang Sosial Baru Perempuan Tionghoa: Sebuah Kajian Pascakolonial*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.

Muhammad Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*. Jakarta: Bulan Bintang, 1957.

Nurwani Idris, "Kedudukan Perempuan dan Aktualisasi Politik dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau". Fakultas Sosial dan Politik, Universitas Jayabaya, Jakarta *Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik* Tahun 25, Nomor 2: 108-116
[http://journal.unair.ac.id/filerPDF/03%20nurwani%20Hubungan%20Ninik%20Mamak%20\(Revisi-4\)%20edit%20mita.pdf](http://journal.unair.ac.id/filerPDF/03%20nurwani%20Hubungan%20Ninik%20Mamak%20(Revisi-4)%20edit%20mita.pdf)

Steenbrink, A. Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

T Abdullah, Islam, History, and Social Change in Minangkabau. In Lynn L. Thomas (Ed). *Change and Continuity in Minangkabau*. Ohio: Ohio University, 1985.

Yasmirwan, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*. Jakarta: Rajawali Press, 2011.