

# Konsep 'Urf dalam Penetapan Hukum Islam

**Sunan Autad Sarjana\***

Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo  
Email: sunanautad@gmail.com

**Imam Kamaluddin Suratman\*\***

Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo  
Email: abu.hananhaikal@gmail.com

## Abstract

An article discusses the concept of *al-'urf* which became one of the foundations of making Islamic law. This concept makes the law by taking something familiar in society, which have become their habit and were united with their lives, whether in the form of deeds or words. With note that when making Islamic law is surely without violating the basic teachings in Islam from the Qur'an and al-Sunnah. The application of *al-'urf* leads to the acceptance of sharia by the community, without having to abandon the basic principles of Islam. The study of this concept is also the answer for contemporary Muslim thinkers who often encourage and insist to reform Islamic law through the mechanism of deconstruction and adapting to the principles of human rights. What they did is dangerous, because it changed the basic teaching in Islam, such as the obligation of five times prayer, Ramadan fast, hajj, and so forth. In relation to *al-'urf*, these contemporary thinkers usually take up all the prevailing customs in society to make Islamic law, even these customs are contrary to the religious teachings. Through the study of the classical and contemporary books of jurisprudence, this article explains that Islamic teachings are appreciative and cooperative in addressing the growing cultural phenomenon in society. Islam still adopts and takes traditions that exist in society as one of the foundation of Islamic law, as long as those do not contrary to the teachings of Islam.

**Keywords:** al-'Urf, Islamic Law, Tradition, Social Reality, Legal Changes

---

\* Program Studi Hukum Ekonomi Syariah, Fakultas Syariah Universitas Darussalam Gontor.

\*\* Program Perbandingan Mazhab Fakultas Syariah Universitas Darussalam Gontor, Jalan Raya Siman, Km. 05. Demangan, Siman, Ponorogo, East Java, Indonesia. Phone: +62-352-3574562 / +62-352-3574563 Mobile: +62 852 5977 4104 Fax: +62-352-488182

## Abstrak

Artikel ini membahas tentang konsep *al-'urf* yang menjadi salah satu dasar dalam pengambilan hukum dalam agama Islam. Konsep *al-'urf* ini mengambil hukum dari sesuatu yang tidak asing lagi di dalam masyarakat, yang telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka, baik berupa perbuatan atau perkataan. Tentunya tanpa melanggar ajaran dasar dalam Islam yang tertuang di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan konsep *al-'urf* ini syariat Islam dapat akrab, membumi, dan diterima di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang plural, tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya. Telaah atas konsep ini sekaligus jawaban bagi para pemikir Muslim kontemporer yang kerap mendorong pembaruan hukum Islam melalui mekanisme dekonstruksi syariat Islam dan menyesuainya dengan prinsip hak-hak asasi manusia. Bahayanya, pembaruan yang mereka usung sudah memasuki ranah baku dalam agama, seperti kewajiban salat lima waktu, puasa Ramadhan, haji, dan sebagainya. Dalam kaitannya dengan *al-'urf*, para pemikir kontemporer ini biasanya mengambil semua kebiasaan yang berlaku di masyarakat untuk dijadikan hukum, meski kebiasaan tersebut bertentangan dengan nas agama. Melalui kajian kitab-kitab fikih klasik dan kontemporer, artikel ini menerangkan bahwa ajaran Islam bersifat apresiatif dan kooperatif dalam menyikapi fenomena kebudayaan yang berkembang dalam masyarakat. Islam tetap mengadopsi dan mengambil tradisi-tradisi yang ada di masyarakat sebagai salah satu penunjang hukum Islam, selagi tidak bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri.

**Kata Kunci:** al-'Urf, Adat, Hukum Islam, Realitas Sosial, Perubahan Hukum.

## Pendahuluan

Karakteristik syariat Islam adalah universal (*syumûl*). Ia relevan pada setiap tempat dan waktu, sebab ia tidak terbatas untuk masa dan umat tertentu saja.<sup>1</sup> Syariat Islam mengatur manusia dalam segala bidang, baik secara umum maupun terperinci. Para fukaha sepakat bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam kehidupan manusia, dalam Islam ada hukumnya dan dalam syariat ada dalilnya.<sup>2</sup> Di samping itu syariat juga bersifat kontekstual

<sup>1</sup> 'Adil bin 'Abd al-Qadir bin Muhammad Waliy Qutah, *al-'Urf: Hujjiyyatuhu wa Atsaruhu fi Fiqh al-Mu'âmalât al-Mâliyah 'inda al-Hanâbilah*, Vol. I, (Mekkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1997), 46.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 44.

(*wâqi'iyah*), karena dalam sejarah perkembangan penetapannya sangat memerhatikan tradisi, kondisi sosiokultural, dan tempat masyarakat sebagai objek dan sekaligus subjek hukum. Karena itu, para ulama memerhatikan hal-hal tersebut dalam menetapkan suatu hukum. Sebab hal-hal yang berkembang di masyarakat merupakan nilai dan norma yang tidak dapat dipisahkan dari manusia. Oleh karenanya, perhatian dan respons terhadap unsur-unsur tersebut merupakan keniscayaan.

Tidak terkecuali dengan syariat Islam, salah satu metode dalam pengambilan hukumnya dikenal dengan istilah "*al-'urf*". Metode ini mengambil hukum dari sesuatu yang tidak asing lagi di suatu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka, baik berupa perbuatan atau perkataan. Tentunya tanpa melanggar al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan metode ini syariat (hukum) Islam dapat akrab, membumi, dan diterima di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang plural, tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya.

Konsep '*urf*' ini sebenarnya juga jawaban bagi para pemikir Islam kontemporer yang kerap mendorong pembaruan hukum Islam melalui mekanisme dekonstruksi syariat Islam dan menyesuaikannya dengan prinsip hak-hak asasi manusia (HAM).<sup>3</sup> Bahayanya, pembaruan yang mereka usung sudah memasuki ranah baku dalam agama, yang tidak dapat disentuh oleh ijtihad, seperti kewajiban salat lima waktu, puasa Ramadhan, haji, dan sebagainya. Bahkan, untuk mencapai tujuan ini mereka tidak segan-segan untuk mengatakan sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran.<sup>4</sup>

Berangkat dari hal itu, penulis memandang pentingnya pembahasan tentang *al-'urf*, pengaruh dan kedudukannya dalam pengambilan (*istinbât*) hukum Islam, serta beberapa hal lain yang terkait dengannya. Dari sini akan terjawab bahwa apa yang ditawarkan para pemikir Islam kontemporer tentang pembaruan hukum Islam adalah bermasalah.

---

<sup>3</sup> Adang Jumhur Salikin, *Reformasi Syari'ah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis terhadap Pemikiran An-Na'im*, (Yogyakarta: Gema Media. 2004), 1-2.

<sup>4</sup> Silahkan baca tulisan Harda Armayanto dan Maria Ulfa, "Dekonstruksi Syari'ah dalam Pernikahan Muslimah dengan non-Muslim", *Jurnal Ijtihad*, Volume 7 Nomor 2, Sya'ban 1434/2013, (Ponorogo: Fakultas Syariah, Institut Studi Islam Darussalam Gontor), pp. 169-182.

## 'Urf dan Adat: Sebuah Konsep

Secara etimologi *'urf* berasal dari kata *'arafa-ya'rifu* (عرف - يعرف), yang berarti: sesuatu yang dikenal dan baik, sesuatu yang tertinggi, berurutan, pengakuan, dan kesabaran.<sup>5</sup> Secara terminologi, *'urf* adalah keadaan yang sudah tetap dalam diri manusia, dibenarkan oleh akal dan diterima pula oleh tabiat yang sehat.<sup>6</sup> Definisi ini menjelaskan bahwa perkataan dan perbuatan yang jarang dilakukan dan belum dibiasakan oleh sekelompok manusia, tidak dapat disebut sebagai *'urf*. Begitu juga hal-hal yang sudah menjadi kebiasaan, namun ia bersumber dari nafsu dan syahwat, seperti minum khamar dan seks bebas, yang sudah menjadi sebuah tradisi sekelompok masyarakat, tidak bisa dikategorikan sebagai *'urf*. Artinya, *'urf* bukanlah suatu kebiasaan yang menyimpang dari norma dan aturan.

Menurut Abdul Wahab Khallaf, *'urf* adalah apa saja yang dikenal dan dibiasakan oleh masyarakat, serta dijalankan secara kontinu, baik berupa perkataan dan perbuatan ataupun meninggalkan suatu perkara yang dilarang.<sup>7</sup> Sedangkan Wahbah al-Zuhailiy mendefinisikan *'urf* sebagai segala hal yang telah menjadi kebiasaan dan diakui oleh orang banyak, baik dalam bentuk perbuatan yang berkembang di antara mereka, ataupun lafal yang menunjukkan makna tertentu, yang berbeda dengan makna bahasa. Definisi ini mencakup *al-'urf al-'amaliy* atau *actual custom*, dan *al-'urf al-qauliy* atau *verbal custom*.<sup>8</sup>

Adapun *al-'âdah* atau adat berasal dari kata *al-'audah* (kembali) atau *al-tikrâr* (pengulangan-ulangan). Secara umum adat adalah kecenderungan (berupa aktivitas atau ungkapan) pada satu objek tertentu, sekaligus pengulangan akumulatif pada objek pekerjaan, baik dilakukan oleh individu ataupun kolektif. Akibat akumulasi pengulangan itu, ia dinilai sebagai hal yang lumrah dan mudah dikerjakan. Aktivitas itu telah mendarah daging dan hampir menjadi watak pelakunya. Maka di dalam istilah Arab, adat dianggap sebagai

<sup>5</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, (Damaskus: Dâr al-Fikr, Cetakan 16, 2008), 104.

<sup>6</sup> Ungkapan *al-'urf* sudah banyak dibicarakan oleh para ulama salaf, namun mereka belum ada yang mendefinisikan istilah tersebut. Ahmad al-Nisfi (wafat tahun 710 H) adalah fakih yang pertama kali mendefinisikan istilah itu dalam terminologi usul fikih. Sejak itu banyak fukaha yang mengikuti beliau untuk memberikan definisi *al-'urf*. Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Urf wa al-'Âdah fî Ra'yi al-Fuqahâ*, (Kairo: Dâr al-Baṣâir, 2004), 28; 'Adil bin 'Abd al-Qadir bin Muhammad Waliy Qutah, *al-'Urf...*, 89.

<sup>7</sup> 'Abdul Wahhab Khallaf, *Maṣâdir al-Tasyrî' al-Islâmiy Fimâ Lâ Naṣṣa Fîhi*, (Kuwait: Dâr al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzî', Cet. 6, 1993), 147.

<sup>8</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 104.

"*al-ṭabī'ah al-tsānīyah*" (tabiat kedua) bagi manusia. Menurut Ibnu Amir al-Hajj, adat adalah suatu perkara yang diulang-ulang tanpa sangkut-paut akal dalam prosesnya (*'alâqah 'aqliyyah*).<sup>9</sup> Definisi ini mencakup aksi (*al-fi'l*) dan ucapan (*al-qaul*) yang diulang-ulang, baik itu bersumber dari individu ataupun kelompok.

Dalam kaitannya dengan adat, para ahli usul fikih menggolongkan pengertian '*urf*' ke dalam tiga kategori. Kelompok pertama berpendapat bahwa kata *al-'urf* adalah sinonim dari kata adat.<sup>10</sup> Pendapat kedua menyatakan bahwa *al-'urf* lebih umum daripada *al-'âdah*. *Al-'urf* mencakup *verbal custom* dan *actual custom*, adapun adat hanya mencakup *actual custom*.<sup>11</sup> Adapun kelompok ketiga berpendapat bahwa adat lebih umum daripada *al-'urf*. Sebab, adat mencakup apa saja yang bersumber dari akal, tabiat, dan yang tidak berkaitan dengan akal, baik berupa perkataan ataupun perbuatan, baik bersumber dari individu ataupun masyarakat.<sup>12</sup> Terlepas dari perbedaan di atas, penulis memandang bahwa kedua hal tersebut adalah sinonim. Sebab, titik perbedaan dan persamaan dalam dua hal ini muncul karena banyaknya definisi yang ditawarkan oleh masing-masing ulama. Sedangkan dalam tataran praktis, fukaha nyaris tidak membedakan kedua istilah tersebut.<sup>13</sup> Dengan kata lain, perbedaan para ahli usul fikih di atas hanyalah perbedaan ungkapan (*ikhtilâf lafẓiy*) dan tidak mengandung perbedaan yang signifikan dengan konsekuensi hukum yang berbeda.

Hal ini bisa kita lihat dalam beberapa redaksi kaidah fikih. Untuk menunjuk kata '*urf*' para ulama usul sering memakai istilah adat, begitupun sebaliknya. Seperti kaidah "تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة",<sup>14</sup> kata *al-'âdah* dalam kaidah ini juga bermakna *al-'urf*. Dalam literatur

<sup>9</sup> '*Alâqah 'aqliyyah* artinya bahwa yang menghukumi adanya pengulangan dalam suatu perkara adalah akal, bukan adat. Seperti pengulangan musabab karena adanya sebab, jika jari digerakkan maka cincin yang ada di jari pun juga akan bergerak, hal ini bukanlah adat meskipun terjadi berulang kali, karena akallah yang menghukumi adanya pengulangan tersebut. Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 105; 'Abd al-Qadir bin Muhammad Waliy Qutah, *al-'Urf...*, Vol. I, 104; Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Urf...*, 31.

<sup>10</sup> 'Abdul Wahhab Khallaf, *Maṣâdir al-Tasyrî'*..., 147.

<sup>11</sup> 'Abd al-'Aziz Ahmad bin Muhammad al-Bukhari 'Alauddin, *Kasyf al-Asrâr 'an Uṣûl Fakh al-Islâm al-Bazdawiy*, Vol. II, (T.K: Maktab Ṣanâi', 1307 H), 96.

<sup>12</sup> Ibnu Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahrîr 'alâ Tahrîr Ibn al-Humâm fi 'Ilm al-Uṣûl: al-Jâmi' baina Iṣṭilâhay al-Ḥanafīyyah wa al-Syâfi'īyyah*, Vol. I, (Mesir: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah, 1316 H), 182; Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Urf...*, 34.

<sup>13</sup> Abdul Haq, et al., *Formulasi Nalar Fiqh*, (Surabaya: Khalista, 2006), 274.

<sup>14</sup> Lajnah min Asatidhah Qism al-Fiqh bi Kulliyat al-Syari'ah wa al-Qanun, *Qawâid al-Fiqh al-Islâmiy bain al-Nazariyyah wa al-Taṭbîq*, (Kairo: Universitas al-Azhar, 2007), 188.

fikih terdapat ungkapan “*Hâdha tsâbit bi al-‘urf wa al-‘âdah*”, ketetapan ini berlandaskan adat dan ‘urf. Penyebutan kata ‘urf setelah kata adat hanya berfungsi sebagai penguat dan tidak mengandung makna berbeda.

### Proses Terbentuknya *al-‘Urf* atau Adat

Ahmad Fahmi Abu Sunnah mengatakan bahwa ‘urf terbentuk setelah melalui empat tahapan, yaitu: *al-mayl* (kecenderungan), *al-‘amal* (aksi), *al-taqlîd* (pembebekan), *al-tikrâr* (repetisi).<sup>15</sup> Sebuah adat/‘urf terbentuk dari kecondongan sekelompok individu pada suatu aksi ataupun lafal tertentu karena beberapa faktor. Di antara faktor-faktornya adalah: *pertama*, tabiat dan pengaruh struktur sosial dan lingkungan, baik bersifat alamiah ataupun dogmatis, seperti dogma keagamaan, doktrin kepercayaan, mitos, dan sebagainya.<sup>16</sup> *Kedua*, keinginan, dorongan hati dan “syahwat” suatu masyarakat atau komunitas tertentu.<sup>17</sup> *Ketiga*, adanya momentum atau kesempatan yang tepat dalam satu dekade. Ini biasanya didorong oleh proses peleburan antara satu budaya dengan yang lainnya.<sup>18</sup> Setelah salah satu atau ketiganya muncul, kemudian hal itu diikuti oleh individu-individu lainnya, dan mereka melakukannya secara berulang-ulang, hingga menjadi sebuah kebiasaan yang diikuti oleh orang-orang di sekitarnya.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-‘Urf...*, 35.

<sup>16</sup> Contoh dari struktur budaya yang terlahir dari faktor ini adalah suku-suku nomaden di Asia Tengah dan Mongolia. Mereka adalah kabilah-kabilah yang tidak memiliki tempat tinggal tetap dan selalu berpindah-pindah sesuai kondisi dan pergantian cuaca, serta ketersediaan bahan sandang, pangan, dan papan. Kawasan yang mereka diami adalah padang rumput dan padang pasir yang sangat luas, tetapi tandus dan kering. Satu-satunya sumber air yang mereka andalkan untuk tetap bertahan hidup dan menggembalakan ternak mereka adalah oase. Sehingga perang antarsuku untuk memperebutkan satu daerah oase bukanlah hal asing di mata mereka. Prinsip mereka adalah “Siapa yang kuat dialah yang menang”. Dari sinilah, kekerasan dan keperkasaan menjadi sebuah struktur budaya mereka. Lihat: Abdul Haq, et al, *Formulasi...*, 314.

<sup>17</sup> Contohnya adalah budaya ‘jajan’ di lokalisasi dan mencari kesenangan ke klub malam dan tempat-tempat hiburan malam sebagai pelepas kepenatan dan kejenuhan, merupakan tradisi yang sudah umum di masyarakat, khususnya di kota-kota besar di seluruh dunia. Dalam istilah masyarakat Jawa, budaya seperti ini dikenal dengan ‘jaman edan’, yakni tradisi yang muncul karena runtuhnya nilai-nilai sosial dan merebaknya dekadensi moral di kalangan masyarakat.

<sup>18</sup> Seperti budaya demonstrasi di negara kita yang sudah menjadi tradisi dalam konteks ke-Indonesia-an. Demonstrasi sebagai sarana penyampaian aspirasi dan tuntutan hak setiap warga negara berlangsung dari waktu ke waktu tanpa bisa dicegah. Saking lumrah dan wajarnya, anak-anak SD dan SLTP pun ikut berdemonstrasi. Budaya ini kita kenal karena proses akulturasi dengan negara-negara penganut paham demokrasi di berbagai belahan penjuru dunia, yang hanya bisa kita saksikan lewat tayangan televisi pada rezim otoriter-represif Orde Baru. Kemudian muncul dan mengakar setelah menemukan momentum Reformasi dan terus berlangsung hingga sekarang. Abdul Haq, et al, *Formulasi...*, 315.

<sup>19</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 106.

Abdul Wahhab Khallaf menganalisis proses terbentuknya struktur kebudayaan sebagai sebuah proses dialektis yang bersifat terbuka. Dengan demikian, setiap individu maupun kelompok bisa berperan aktif dalam memformulasikan budaya yang akan mereka ciptakan. Setiap komponen masyarakat, baik dari kalangan atas maupun menengah ke bawah, mempunyai peran dalam pembentukan sebuah adat atau tradisi.<sup>20</sup> Pada poin ini, adat dapat dibedakan dari ijmak. Ijmak hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai kapasitas intelektual dalam berijtihad (mujtahid). Sedangkan 'urf dibentuk oleh sekelompok masyarakat dengan tingkat sosial berbeda-beda.<sup>21</sup> Oleh sebab itu, tidak ada peluang bagi kalangan awam untuk mendeklarasikan sebuah konsensus (ijmak), karena sebuah konsensus tidak akan mendapatkan justifikasi syariat bila dilakukan oleh selain mujtahid.

#### Dasar Kaidah al-'Urf

Para ulama sepakat bahwa 'urf harus berdasarkan pada al-Qur'an, hadis, ijmak, dan dalil 'aqliy. Adapun dalil dari al-Qur'an, Allah SWT berfirman: "*Berikanlah maaf (wahai Muhammad) dan perintahkanlah dengan al-'urf dan berpalinglah dari orang-orang bodoh*" (QS. al-A'raf: 199). Abdul Karim Zaydan menyatakan bahwa al-'urf yang dimaksud ayat ini adalah hal-hal yang telah diketahui nilai baiknya dan wajib dikerjakan.<sup>22</sup> Wahbah al-Zuhailiy menambahkan bahwa yang dimaksud al-'urf di sini adalah makna etimologinya, yaitu sesuatu yang dianggap baik dan telah dikenal.<sup>23</sup> Selain ayat di atas, terdapat juga ayat-ayat yang menunjukkan bahwa adat sebagai sumber hukum atas segala apa yang belum ada ketentuannya dalam nas-nas syariat, seperti besar kecilnya nafkah untuk istri,<sup>24</sup> kadar *mut'ah* untuk istri yang telah diceraikan,<sup>25</sup> kadar memberi makan orang miskin dalam *kafârat al-yamîn*,<sup>26</sup> dan sebagainya.

Sedangkan dasar kaidah ini dari hadis Rasulullah SAW di antaranya adalah sabda beliau kepada Hindun, istri Abu Sufyan,

<sup>20</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Uşûl al-Fiqh*, (Cairo: Dâr al-Qalam, T.Th.), 89.

<sup>21</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *al-Wajîz fi Uşûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, Edisi Revisi Cetakan Pertama, 1999), 97.

<sup>22</sup> Abdul Karim Zaydan, *al-Wajîz fi Uşûl al-Fiqh*, (Cairo: Muassasah al-Risâlah, 2001), 254.

<sup>23</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 110.

<sup>24</sup> QS. al-Baqarah [2]: 228.

<sup>25</sup> QS. al-Baqarah [2]: 236.

<sup>26</sup> QS. a-Maidah [5]: 89.

sebagaimana diriwayatkan oleh Sayyidah Aisyah RA, ketika melaporkan kebakhilan suaminya dalam hal nafkah. Rasulullah bersabda: "Ambillah secara wajar (dari hartanya) yang mencukupimu dan anak-anakmu."<sup>27</sup> Di samping itu, sebuah hadis *marfû'* diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud, menegaskan bahwa pandangan positif kaum Muslimin terhadap suatu hal, menjadikan ia juga bernilai positif di sisi Allah SWT, sehingga bisa dijadikan pijakan hukum.<sup>28</sup> Dengan demikian, adat tidak perlu ditentang atau dihapus, sebab ia bisa dijadikan sandaran hukum selama tidak bertentangan dengan apa yang dikehendaki Allah SWT.

Imam Syatibi menyebutkan bahwa *al-'urf* bisa dijadikan pijakan hukum berdasarkan atas konsensus (*ijmâ'*) para ulama, selagi untuk kemaslahatan umat manusia. Jika syariat tidak menganggap keberadaan adat sebagai salah satu sumber hukum, maka Allah telah membebaskan sesuatu di luar kemampuan manusia (*taklîf bi mâ lâ yuṭâq*). Dan hal itu tidak mungkin dan tidak akan pernah terjadi. Di samping itu, jika bukan karena adat, maka tidak akan pernah diketahui asal agama, sebab agama tidak akan dikenal kecuali dengan kenabian, kenabian dikenal dengan mukjizat, dan mukjizat adalah hal-hal yang terjadi di luar adat atau kebiasaan manusia. Jika adat tidak dianggap eksistensinya, hal-hal yang di luar adat pun tidak akan ada nilainya.<sup>29</sup>

### Klasifikasi *al-'Urf*

Dari segi objeknya, *'urf* dibagi menjadi dua macam<sup>30</sup>, yaitu *'urf lafziy* atau *qauliy* (*verbal custom*) dan *'urf 'amaliy* (*actual custom*). *'Urf lafziy* adalah ungkapan atau istilah tertentu yang diberikan oleh suatu komunitas untuk menunjuk makna tertentu, dan tidak ada kecenderungan makna lain, sehingga makna itulah yang dipahami dan terlintas dalam pikiran. Contohnya, sebagian masyarakat mengkhususkan ungkapan "daging" pada daging sapi, meskipun secara bahasa kata itu mencakup seluruh daging yang ada. Dengan demikian, apabila seorang pedagang daging memiliki bermacam-

<sup>27</sup> Muhammad bin 'Ali al-Syaukani, *Nail al-Awṭâr*, Vol. VI, Tahkik oleh Nasr Farid Muhammad Washil, (Cairo: al-Maktabah al-Tauffiqiyyah, T.Th.), 449, hadis no. 2976

<sup>28</sup> Abdullah bin Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-Zaila'iy, *Naṣab al-Râyah li Ahâdîs al-Hidâyah*, Vol. IV, (Cairo: Dâr al-Ḥadîts, 1357 H), 133.

<sup>29</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwâfaqât*, Vol. II, (Cairo: al-Maktabah al-Tauffiqiyyah, T.Th.), 245-246

<sup>30</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 107.

macam daging, lalu pembeli mengatakan, “Saya beli daging satu kilogram”, pedagang itu langsung mengambil daging sapi, karena berdasarkan kebiasaan masyarakat setempat. Adapun *'urf 'amaliy (actual custom)* adalah sejenis pekerjaan atau aktivitas tertentu yang sudah biasa dilakukan secara terus menerus, sehingga dipandang sebagai norma sosial, baik itu berupa *al-a'mâl al-'âdiyah* (kebiasaan)<sup>31</sup>, atau muamalah keperdataan seperti *bay' mu'âṭah*,<sup>32</sup> kredit, upah, kebiasaan hari libur kerja, dan lain sebagainya.

Sedangkan dari segi cakupannya, *'urf* dibagi dua macam juga, yaitu: *'urf 'âmm (general custom)* dan *'urf khaṣ (special custom)*. *'Urf 'âmm (general custom)* adalah kebiasaan yang berlaku menyeluruh pada suatu tempat, masa, dan keadaan, atau kebiasaan tertentu yang berlaku secara luas di seluruh masyarakat dan daerah. Contohnya: memberi hadiah (tip) kepada orang yang telah memberikan jasanya kepada kita. Sementara *'urf khaṣ (special custom)* adalah adat yang berlaku hanya pada suatu tempat, masa dan keadaan tertentu saja, atau kebiasaan yang berlaku di daerah dan masyarakat tertentu dan tidak tampak pada komunitas lainnya. Contohnya, mengadakan halalbihalal yang biasa dilakukan oleh umat Islam Indonesia pada setiap hari raya Idul Fitri.

Dari segi keabsahannya dalam perspektif syarak, *'urf* dibagi menjadi dua kategori,<sup>33</sup> yaitu: *'urf ṣaḥîḥ (valid custom)* dan *'urf fâsid (invalid custom)*. *'Urf ṣaḥîḥ (valid custom)* adalah suatu kebiasaan manusia yang tidak bertentangan dengan dalil syarak, sehingga tidak menghalalkan yang haram dan tidak pula sebaliknya,<sup>34</sup> tidak membatalkan yang wajib,<sup>35</sup> serta tidak menyebabkan mafsadah (kerugian atau kerusakan).<sup>36</sup> Contohnya, kebiasaan masyarakat dalam membayar mas kawin dengan salah satu cara; dengan kontan ataupun dengan utang, memberikan hadiah bingkisan (selain mas kawin) kepada mempelai wanita, baik sebelum ataupun ketika akad nikah. Dikarenakan kebiasaan-kebiasaan di atas tidak bertentangan dengan

<sup>31</sup> Yang dimaksud *al-a'mâl al-'âdiyah* atau perbuatan biasa adalah perbuatan masyarakat keseharian yang tidak terkait dengan kepentingan orang lain, seperti makan dan minum.

<sup>32</sup> Adalah proses jual beli dalam masyarakat tanpa mengucapkan akad jual beli. Padahal menurut syarak, pengucapan akad jual beli itu merupakan salah satu rukun jual beli. Tetapi, karena telah menjadi kebiasaan dalam masyarakat, mereka melakukan jual beli tanpa melakukan hal itu dan tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan, maka syarak membolehkannya.

<sup>33</sup> 'Abdul Wahhab Khallaf, *Maṣâdir al-Tasyrî'...*, 148.

<sup>34</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 109.

<sup>35</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 89.

<sup>36</sup> 'Abdul Karim Zaydan, *al-Wajîz...*, 253.

syarak, maka ia boleh dilestarikan dan dijadikan pijakan hukum. Adapun *'urf fâsîd (invalid custom)* yaitu kebiasaan yang dilakukan oleh sekelompok orang atau masyarakat, akan tetapi berlawanan dengan ketentuan syariat karena menghalalkan yang haram<sup>37</sup> atau membatalkan yang wajib. Misalnya perjanjian-perjanjian yang bersifat riba, menarik hasil pajak perjudian, meminum arak ketika pesta, dan lain sebagainya.

### Apresiasi Syariat atas Realitas Sosial

Islam sangat memerhatikan tradisi dan konvensi masyarakat untuk dijadikan sumber bagi yurisprudensi hukum Islam dengan penyempurnaan dan batasan-batasan tertentu. Dalam konstruksi fikih Islam, pada bagian-bagian tertentu dapat kita jumpai praktik-praktik keagamaan, baik dalam hal ibadah maupun muamalah yang mengadopsi tradisi Arab pra-Islam, seperti *bay' al-salam*,<sup>38</sup> *bay' al-'arâya*,<sup>39</sup> atau *al-mudârabah*, dan juga yang mengeliminasi tradisi-tradisi yang tidak sejalan dengan Islam, seperti riba, judi, dan sebagainya.<sup>40</sup>

Di dalam al-Qur'an, Allah SWT senantiasa memerintahkan untuk menyebarkan ajaran-Nya dengan prinsip *al-ma'rûf*,<sup>41</sup> misalnya dalam penentuan jenis dan kadar nafkah yang diberikan suami pada keluarganya.<sup>42</sup> Begitu juga dalam menjelaskan hukum, al-Qur'an kadang-kadang membutuhkan beberapa langkah untuk mencapai

<sup>37</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 109.

<sup>38</sup> Adalah proses jual beli dengan sistem memesan barang. Dengan kata lain, si pembeli memesan barang yang belum ada wujudnya sembari ia menyerahkan uang seharga barang tersebut. Namun, agar bentuk transaksi ini tidak menjadi riba, barang yang dibeli harus sesuai dengan pesanan pembeli, baik dari segi kualitas maupun kuantitas, dan ia juga harus ada di saat jatuh tempo yang ditentukan.

<sup>39</sup> Seperti transaksi penjualan kurma yang masih basah yang masih ada di pohon dibeli dengan kurma yang sudah kering.

<sup>40</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 113.

<sup>41</sup> Yang dimaksud dengan *al-ma'rûf* adalah sesuatu yang diketahui manusia dengan akal dan perasaan yang merujuk pada kehidupan sosial. Adapun batasannya secara konkret, yakni hal-hal yang diketahui oleh akal sehat, dipastikan terbebas dari hawa nafsu, atau tradisi yang menyesatkan. Semua itu, merupakan bagian kebaikan yang bersandar pada teks-teks syariat, analogi, sesuai dengan maksud syariat, kemaslahatan umum, dan tidak bertentangan dengan nas. Artinya kata ini menunjukkan makna kebaikan-kebaikan yang populer di dalam masyarakat, dan tidak mengandung unsur penyimpangan. Kebaikan-kebaikan populer ini tidak dapat distandardisasi berdasarkan satu kondisi dan tempat tertentu, melainkan berubah-ubah sesuai dengan perubahan dan perkembangan yang terjadi di dalam kehidupan sosial. Tafsiran kata *al-ma'rûf* lebih lengkapnya bisa dilihat pada literatur tafsir, semisal karya Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm*, Vol. I, (Giza: Mu'assasah al-Qurṭubah, T.Th.), 325.

<sup>42</sup> QS. al-Baqarah [2]: 233.

'hukum akhir' (baca: gradual). Yang menarik di dalam cara tersebut selalu ada keserasian antara akselerasi yang terjadi pada kandungan ayat dengan perubahan-perubahan sosial yang terjadi. Secara implisit, kenyataan ini membawa pesan bahwa dinamika kehidupan manusia tidak pernah berhenti dan al-Qur'an mengajarkan cara mendialogkan antara ayat dengan setiap perubahan yang terjadi berikut persiapan bekal yang dapat diberdayakan. Akan banyak benturan jika kehidupan manusia yang begitu dinamis harus disandarkan pada ketetapan hukum yang statis.

Nabi Muhammad SAW dalam beberapa kebijakan banyak mencerminkan kearifan beliau terhadap tradisi-tradisi para sahabat atau masyarakat. *Bay' al-salam* misalnya, meskipun termasuk sub-sistem jual beli (*bay'*), namun ia mempunyai perbedaan yang sangat prinsipil, yaitu transaksinya dilakukan pada barang yang tidak ada wujudnya. Padahal, salah satu syarat sahnya jual beli adalah barang yang dijual (*al-mabî'*) harus ada (*maujûd*) ketika transaksi terjadi. Sabda Rasulullah SAW: "Barang siapa memesan (sesuatu), maka hendaknya ia memesannya dengan takaran dan timbangan tertentu, dan dalam jangka waktu tertentu (HR. Bukhari dan Muslim)."<sup>43</sup>

Hadis ini memberikan justifikasi atas rekrutmen *bay' salam* masyarakat pra-Islam dan sekaligus menunjukkan citra Islam sebagai agama yang mudah dan tidak memberatkan. Sebab, Islam memandang jenis transaksi ini telah menjadi kebutuhan masyarakat umum dan sangat sulit dihilangkan. Seandainya, maka kaum Muslimin akan mengalami kesulitan dan kesempitan.<sup>44</sup>

Dalam beberapa literatur karya ulama dan fukaha, akan ditemukan produk ijtihad mereka yang tidak lepas dari pengaruh kondisi dan tradisi masyarakat setempat. Sebagai contoh ulama Malikiyah banyak menetapkan hukum berdasarkan perbuatan dan tradisi penduduk Madinah. Mereka mengategorikan "perbuatan penduduk Madinah" ke dalam salah satu sumber hukum Islam. Begitu pula dalam fikih Imam Syafi'i, yang diklasifikasikan ke dalam dua kategori; mazhab *qadîm* dan *jadîd*. Mazhab *qadîm* adalah apa saja yang ditulis dan dikatakan oleh Imam Syafi'i di Iraq. Sedangkan *jadîd* adalah yang ditulis dan dituturkan beliau di Mesir. Ahmad Amin mengungkapkan,

<sup>43</sup> Muhammad bin Isma'il al-Bukhariy, *al-Jâmi' al-Şahîh*, Vol. II, (Cairo: al-Maţba'ah al-Salafiyyah wa Maktabatuha, Cetakan Pertama, 1400 H), 124, Hadits No. 2240.

<sup>44</sup> Abdul Haq, et al, *Formulasi...*, 305.

“Sesampainya di Mesir beliau merevisi beberapa produk ijtihad beliau selama di Iraq, sebab beliau berinteraksi dengan ulama Mesir, dan mendengar hadis-hadis sahih dari mereka serta melihat kondisi masyarakat Mesir yang berbeda dengan kondisi sosial di Hijaz dan Iraq”.<sup>45</sup>

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa sejak masa pewahyuan, adat mempunyai kontribusi dalam membentuk atau sebagai instrumen hukum Islam. Islam tidak menolak mentah-mentah tradisi masyarakat yang berkembang di kala itu. Tetapi, tradisi yang masih sejalan dengan ajaran Islam, dilestarikan dan dijadikan pijakan hukum.

### Faktor Perubahan Hukum

Muhammad Sidqi mengindikasikan faktor yang menyebabkan perubahan hukum ada dua macam.<sup>46</sup> Faktor pertama adalah kerusakan zaman dan pergeseran nilai-nilai kebenaran. Contoh perubahan hukum akibat perubahan zaman adalah diperbolehkannya mengunci pintu-pintu masjid di luar waktu salat, padahal masjid adalah tempat ibadah umum yang tidak layak dikunci. Namun, demi menjaga barang-barang masjid dari pencurian maka hukum mengunci masjid itu kemudian diperbolehkan. Sebab, pada zaman sekarang ini, para pencuri tidak membedakan mana barang milik pribadi dan mana milik umum, mana yang milik bersama dan mana milik Allah. Inilah yang disinyalir sebagai kerusakan zaman dan pergeseran nilai-nilai moral.

Faktor kedua adalah perubahan adat dan perkembangan zaman. Contoh perubahan hukum karena perubahan tradisi dan perkembangan zaman adalah penulisan al-Qur’an yang pada masa Nabi SAW hanya ditulis di daun-daun lontar, pelepah kurma, dan tulang belulang. Pada masa-masa selanjutnya ditulis dalam kertas permanen yang kemudian hari dikenal dengan mushaf. Hal ini perlu dilakukan agar jangan sampai al-Qur’an hilang, berubah, atau berkurang dari aslinya karena disebabkan meninggalnya orang-orang yang hafal al-Qur’an. Hal ini menunjukkan bahwa hukum-hukum ijtihad bisa berubah akibat pergeseran budaya dan perkembangan zaman.

<sup>45</sup> Ahmad Amien, *Duḥā al-Islām*, Vol. I, (Cairo: Maktabah al-Ussrah, 1997), 231.

<sup>46</sup> Muhammad Sidqi bin Ahmad Ali Burnu, *al-Wajīz fi Idāḥ al-Qawwā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, (Cairo, Muassasah al-Risālah, Cetakan Pertama, 1983), 183.

Dalam menyikapi perubahan hukum ada perbedaan mendasar antara pemahaman pemikir kontemporer (baca: liberal) dan pemahaman fukaha pada umumnya. Para pemikir kontemporer memandang bahwa pergantian masa dapat menyebabkan perubahan hukum. Bagi mereka pergeseran nilai dan kerusakan zaman pun juga menyebabkan perubahan hukum, yaitu menghilangkan hukum sama sekali. Berbeda dengan itu, para fukaha menjadikan kerusakan zaman sebagai faktor pengubah hukum dari yang mudah menjadi lebih ketat dan sulit, bukan menghilangkan. Seperti dicontohkan Umar bin Khattab yang menambahkan hukuman bagi peminum khamar, ketika melihat praktik ini sudah mewabah di tengah-tengah masyarakat.

### Pengaruh Realitas Sosial terhadap Perubahan Hukum Islam

Para ulama sepakat bahwa hukum bisa berubah disebabkan pergantian waktu dan perbedaan tempat. Dari sinilah lahir kaidah fikih: “لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان”<sup>47</sup> (Tidak dipungkiri adanya perubahan hukum karena peralihan waktu). Akan tetapi tidak semua adat bisa mengubah hukum. Begitu pula tidak semua hukum bisa berubah atau diubah seiring dengan pergantian waktu.

Hukum yang bisa berubah adalah hukum dalam ranah ijtihad yang mengandung kemaslahatan untuk tempat dan masa tertentu. Jika maslahatnya hilang, maka hukumnya pun berganti. Menurut Ibnu Qayyim dalam kitabnya *Ighâtsat al-Lahfân fî Maşâyid al-Syâitân*, hukum ada dua macam: *tsawâbit* dan *mutaghayyirât*. *Tsawâbit* adalah hukum yang tetap, tidak berubah, karena pergantian masa dan tempat, seperti hal-hal yang diwajibkan oleh syariat ataupun yang diharamkannya. Adapun *mutaghayyirât* adalah hukum yang berubah seiring perubahan realitas, seperti takzir, kadar mas kawin, dan sebagainya.

Di samping itu, hukum yang bisa berubah seiring perubahan tempat dan waktu adalah hukum yang terbangun melalui fondasi adat-istiadat. Sebab, hukum semacam ini merupakan cabang dari peredaran masa dan peralihan tempat. Bila era dan kawasan terbangunnya adat berganti, maka hukumnya pun akan ikut berubah. Pada pergantian hukum semacam inilah fukaha menandakan: “Perbedaan hukum itu hanya karena perbedaan waktu, bukan perbedaan hujah dan dalil.”<sup>48</sup> Dalam artian, perubahan hukum itu hanya sekadar perubahan desain

<sup>47</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uşûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 126.

<sup>48</sup> Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Urf...*, 160.

hukum akibat pergeseran momentum sejarah, bukan karena dalil atau hukum itu sendiri yang berubah.<sup>49</sup>

Hukum yang terbangun di atas fondasi adat adalah hasil dari satu tradisi pada keadaan dan masa tertentu. Jika tradisi itu berubah maka diperlukan *istinbâḥ* hukum yang lainnya. Namun, perubahan hukum semacam ini tidak termasuk kategori *naskh* (penghapusan).<sup>50</sup> Ahmad Fahmi mengemukakan bahwa perubahan hukum yang dibangun atas fondasi adat hanya terjadi jika kondisi sosio-kultural berubah, yang akhirnya membentuk adat baru. Namun, pergantian hukum di sini bukan berarti menghilangkan sama sekali hukum yang telah ditetapkan (*raf' al-ḥukm al-masyrû'*), melainkan hanya dalam hal aplikasi, dikarenakan hukum yang lama tidak sesuai lagi dengan kondisi masyarakat saat ini.<sup>51</sup>

Adapun adat yang bisa dijadikan pijakan hukum harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut. *Pertama*, adat harus berlaku konstan dan menyeluruh, atau minimal dilakukan kalangan mayoritas (*aghlabiyyah*).<sup>52</sup> Kalaupun ada yang tidak melakukannya, maka itu hanya sebagian kecil saja dan tidak dominan. Imam Suyuthi mengatakan bahwa tradisi yang dijadikan pijakan dalam penetapan hukum adalah tradisi yang berlaku konstan dan tetap, bukan yang berubah-ubah. *Kedua*, adat sudah terbentuk bersamaan dengan masa penggunaannya.<sup>53</sup> Hal ini dapat dilihat dalam istilah-istilah yang biasa digunakan dalam transaksi jual beli, wakaf, atau wasiat. Imam Suyuthi menuturkan bahwa '*urf*' yang dijadikan dasar hukum adalah yang sudah ada dan masih berlaku ketika terjadi penetapan hukum. Sedangkan '*urf*' yang belum ada atau belum berlaku, tidak bisa diperhitungkan dalam penetapan suatu hukum.<sup>54</sup> Konstruksi hukum pada ketiga jenis transaksi ini (jual beli, wakaf, dan wasiat) harus

<sup>49</sup> Contohnya adalah penggunaan alat tukar dari emas dan perak kemudian uang kertas dan logam dalam beragam transaksi. Syariat Islam sebagai pengawal gerak langkah kehidupan sama sekali tidak memperlakukan tradisi moneter ini. Tradisi barter, *naqd*, dan uang kertas tidak dinilai sebagai tradisi yang mengubah sendi-sendi fundamental ajaran Islam, melainkan tradisi yang bergerak dinamis seiring peralihan waktu dan pergeseran tempat.

<sup>50</sup> Pada era 80-an di Indonesia, besar kecilnya mahar yang berkembang di masyarakat mungkin hanya berkisar tidak lebih dari 500 ribu Rupiah. Sedang pada masa sekarang kadar mahar kurang lebih bernilai di atas angka 1 juta Rupiah. Perubahan ini dikarenakan kondisi sosio kultural yang terus berubah, akan tetapi tidak menyebabkan hukum besar kecilnya mahar pada era 80-an hilang begitu saja. Hanya dalam tataran praktis saja ditinggalkan.

<sup>51</sup> Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Urf...*, 161.

<sup>52</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 120.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>54</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazâir fi Qawâ'id wa Furû' Fiqh al-Syâfi'iyyah*, (Iskandariyah: al-Maktabah at-Tijâriyyah, T.Th.), 87.

disesuaikan dengan istilah yang berlaku saat transaksi itu berlangsung, bukan kebiasaan yang akan terbentuk kemudian.

*Ketiga*, tidak terdapat ucapan atau pekerjaan yang bertentangan dengan nilai-nilai substansial adat (*maḍmûn al-'âdat*).<sup>55</sup> Seperti seseorang yang mempekerjakan orang lain dari pagi hingga siang dengan gaji yang telah disepakati, maka ia tidak berhak menuntut pekerjaannya untuk bekerja sampai sore dengan dalih bahwa kebiasaan yang berlaku di daerah tersebut adalah bekerja sampai sore. *Keempat*, tidak bertentangan dengan teks syariat, dalam artian adat atau 'urf tersebut harus berupa '*urf ṣaḥîḥ*, sehingga tidak akan menganulir seluruh aspek substansial nas.<sup>56</sup>

Konsep seperti inilah (perubahan hukum karena perubahan realitas) yang sering disalah mengerti, bahkan disalahartikan oleh sebagian kalangan pemikir kontemporer. Dengan merujuk kepada paham-paham modern, mereka berupaya untuk mengeliminasi dan mengubah sejumlah hukum Islam yang tidak sejalan dengan realitas kekinian. Dalam mengupayakan perubahan hukum Islam, mereka tidak pandang bulu, apakah hukum itu berlandaskan al-Qur'an dan sunah, ataupun berdasarkan atas adat istiadat. Salman Ghanim, misalnya, melontarkan wacana salat wajib dua waktu, sebab ia menganggap hal inilah yang relevan dengan pandangan Islam untuk mendahulukan kerja daripada ibadah. Ia beranggapan bahwa salat adalah tradisi, sementara bekerja adalah ibadah. Sehingga, di tengah kompleksitas kehidupan kontemporer dan tuntutan kerja, kewajiban salat lima waktu merupakan pembebanan yang tidak praktis dan dikeluhkan banyak pihak.<sup>57</sup>

Memang benar, hukum Islam sejalan dengan realitas. Tetapi, itu tidak berarti semua hukum Islam harus tunduk pada realitas. Orang yang memaksakan fikih tunduk dan mengikuti realitas adalah orang-orang yang tidak ber-"fikih".<sup>58</sup> Tidak semua tradisi diserap dan direkrut oleh Islam. Hanya tradisi-tradisi yang tidak bertentangan dengan syariat lah yang diadopsi dan dijadikan pijakan hukum oleh Islam.

<sup>55</sup> Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Urf...*, 122; 'Abdul Karim Zaydan, *al-Wajîz...*, 257.

<sup>56</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II, 122.

<sup>57</sup> Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi Tafsir Ayat-Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, Terj. Kamran Asad Irsyadi, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 17.

<sup>58</sup> Ahmad al-Raysuni, *al-Ijtihâd: al-Naṣ, al-Wâqî', al-Maṣlaḥah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), 64.

## Penutup

Adat adalah realitas historis dan ekspresi sosial yang selalu menyertai keseharian masyarakat. Sebab, ia adalah cara hidup yang dibentuk oleh nilai-nilai yang diyakini sebagai norma kehidupan. Dan setiap orang melakukan sesuatu karena ada nilai di dalamnya. Hal ini terbukti, jika suatu masyarakat meninggalkan satu tradisi yang sudah biasa dijalani, maka mereka akan dianggap telah mengalami pergeseran nilai.

Islam dalam banyak ajarannya bersikap apresiatif dan kooperatif dalam menyikapi fenomena kebudayaan yang berkembang dalam masyarakat. Islam tidak membiarkan tradisi-tradisi yang berkembang di masyarakat sebagai buih yang berserakan. Namun, tetap mengadopsi dan mengambil tradisi-tradisi itu sebagai salah satu penunjang hukum Islam, selagi tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Terbukti dari banyaknya firman Allah SWT, hadis Rasulullah SAW, atau *atsâr* sahabat dan *tabi'in*, serta produk ijtihad fukaha yang mengacu pada tradisi dan kondisi sosial masyarakat. Munculnya ilmu *asbâb nuzûl* dan *asbâb wurûd*, juga dikarenakan sikap apresiatif para fukaha dalam memandang pentingnya pemahaman *setting* pewahyuan untuk melakukan *istinbâṭ* hukum.

Sebuah tradisi atau adat istiadat, baik bersifat individual ataupun sosial dapat dijadikan piranti penunjang hukum-hukum syariat. Namun, sebuah tradisi bukanlah dalil otonom yang akan melahirkan hukum-hukum baru, melainkan sekadar instrumen untuk melegitimasi hukum syariat. Dan perlu diingat, yang bisa dijadikan piranti hukum hanyalah adat yang tidak bertentangan dengan nas-nas syariat.[]

## Daftar Pustaka

- Abdul Haq, et al. 2006. *Formulasi Nalar Fiqh*. Surabaya: Khalista.
- Abu Sunnah, Ahmad Fahmi. 2004. *al-'Urf wa al-'Âdah fi Ra'yi al-Fuqahâ'*. Kairo: Dâr al-Başâir.
- 'Alauddin, Abd al-'Aziz Ahmad bin Muhammad al-Bukhari. 1307 H. *Kasyf al-Asrâr 'an Uṣûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawiy*, Vol. II. T.K: Maktab Şanâi'.
- Amien, Ahmad. 1997. *Duḥâ al-Islâm*, Vol. I. Cairo: Maktabah al-Ushrah.
- Armayanto, Harda. Maria Ulfa, 1434/2013. "Dekonstruksi Syari'ah

- dalam Pernikahan Muslimah dengan non-Muslim", *Jurnal Ijtihad*, Volume 7 Nomor 2, Sya'ban. Ponorogo: Fakultas Syariah, Institut Studi Islam Darussalam Gontor
- Al-Bukhariy, Muhammad bin Isma'il. 1400 H. *al-Jâmi' al-Şaḥîḥ*, Vol. II. Cairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah wa Maktabatuha, Cetakan Pertama.
- Burnu, Muhammad Sidqi bin Ahmad Ali. 1983. *al-Wajîz fî Idâḥ al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*. Cairo, Muassasah al-Risâlah, Cetakan Pertama.
- Ghanim, Salman. 2004. *Kritik Ortodoksi Tafsir Ayat-Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, Terj. Kamran Asad Irsyadi. Yogyakarta: LKiS.
- Al-Hajj, Ibnu Amir. 1316 H. *al-Taqrîr wa al-Taḥrîr 'alâ Taḥrîr Ibn al-Humâm fî 'Ilm al-Uşûl: al-Jâmi' baina Işṭilâhay al-Ḥanafiyah wa al-Syâfi'iyah*, Vol. I. Mesir: al-Maṭba'ah al-Amîriyyah.
- Ibnu Katsir. T.Th. *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm*, Vol. I. Giza: Mu'assasah al-Qurṭubah.
- Khallaf, 'Abdul Wahhab. 1993. *Maşâdir al-Tasyrî' al-Islâmiy Fîmâ Lâ Naşsa Fîhi*. Kuwait: Dâr al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzî', Cet. 6.
- \_\_\_\_\_. T.Th. *'Ilm Uşûl al-Fiqh*. Cairo: Dâr al-Qalam.
- Lajnah min Asatidhah Qism al-Fiqh bi Kulliyat al-Syari'ah wa al-Qanun. 2007. *Qawâid al-Fiqh al-Islâmiy bain al-Nazariyyah wa al-Taṭbîq*. Kairo: Universitas al-Azhar.
- Qutah, 'Adil bin 'Abd al-Qadir bin Muhammad Waliy. 1997. *al-'Urf: Ḥujjiyyatuhu wa Atsaruhu fî Fiqh al-Mu'âmalât al-Mâliyah 'inda al-Hanâbilah*, Vol. I. Mekah: al-Maktabah al-Makkiyyah.
- Al-Raysuni, Ahmad. 2000. *al-Ijtihâd: al-Naş, al-Wâqi', al-Maşlahah*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- Salikin, Adang Jumhur. 2004. *Reformasi Syari'ah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis terhadap Pemikiran An-Na'im*. Yogyakarta: Gema Media.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. T.Th. *al-Asybah wa al-Nazâir fî Qawâ'id wa Furû' Fiqh al-Syâfi'iyah*. Iskandariyah: al-Maktabah at-Tijâriyyah.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. T.Th. *al-Muwâfaqât*, Vol. II. Cairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah.
- Al-Syaukani. Muhammad bin 'Ali. T.Th. *Nail al-Awṭâr*, Vol. VI, Tahkik oleh Nasr Farid Muhammad Washil. Cairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah.
- Al-Zaila'iy, Abdullah bin Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi. 1357 H. *Naşab al-Râyah li Aḥâdîts al-Hidâyah*, Vol. IV. Cairo: Dâr al-Ḥadîts.

Zaydan, 'Abdul Karim. 2001. *al-Wajîz fi Uşûl al-Fiqh*. Cairo: Muassasah al-Risâlah.

Al-Zuhailiy, Wahbah. 1999. *al-Wajîz fi Uşûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âşir, Edisi Revisi Cetakan Pertama.

\_\_\_\_\_. 2008. *Uşûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Vol. II. Damaskus: Dâr al-Fikr, Cetakan 16.