

HUKUM ISLAM DAN ASPEK LOKAL

Niswaton Hasanah
neezwahhasanah_393@gmail.com
Institut Agama Islam Qomaruddin Gresik

ABSTRAK

Munculnya gagasan harmonisasi antara hukum Islam dan aspek lokal; di antaranya oleh Gus Dur dengan “Pribumisasi Islam” dan Quraisy Syihab dengan “Membumikan al-Quran”, dianggap sebagai pemikiran yang tidak bertanggung-jawab pada amanat intelektual keislaman sebagaimana warisan salaf saleh. Bahkan gagasan- gagasan tersebut dianggap sebagai kelanjutan terapan hukum Hindia Belanda rumusan seorang orientalis Snock Hourgonye yang dengan sengaja hendak mengkaburkan umat terhadap ajaran Islam yang murni.

Penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif dan menggunakan jenis penelitian *ground theory*, Sumber data yang peneliti gunakan adalah sumber data yang berasal dari (*person*) berupa orang, (*place*) berupatempat dan, berupa arsip dokumentasi, teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam dan teknik dokumentasi.

Aspek lokal memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan segala jenis hukum atau perundangan, dan bahkan menjadi dasar pijakan untuk penetapan hukum tersebut baik di masa lampau atau masa sekarang. Termasuk dalam hukum Islam, yang dalam terminologinya dikenal dengan istilah ‘*urf*’ atau ‘*adah*’. Bagi sekalian ulama muslimin sama-sama mengakui adanya pengaruh aspek ini dalam pembentukan hukum, walaupun mereka berbeda-beda dalam mekanisme penerimaannya.

Kata Kunci: *Hukum Islam, Aspek Lokal, 'Urf dan 'Adah*

ABSTRAC

The emergence of the idea of harmonization between Islamic law and local aspects; among others by Gus Dur with "Indigenization of Islam" and Quraysh Syihab with "Grounding the Koran", considered as irresponsible thoughts on the mandate of Islamic intellectuals as the legacy of the pious salaf. In fact, these ideas were seen as a continuation of the application of Dutch East Indies law formulated by an orientalist, Snock Hourgonye, who deliberately wanted to obscure the pure teachings of Islam among the people.

This research uses qualitative research and uses ground theory research types. The data sources that the researchers use are data sources that come from (*person*) in the form of people, (*place*) in the form of places and, in the form of documentation archives, data collection techniques through in-depth interviews and documentation techniques.

Local aspects have a major influence on the formation of all types of laws or legislation, and have even become the basis for the establishment of these laws, both in the past and present. Included in Islamic law, which in terminology is known as '*urf*' or '*adah*'. All Muslim clerics both acknowledge the influence of this aspect in the formation of law, even though they differ in the mechanism of acceptance.

Keywords: *Islamic Law, Local Aspects, 'Urf and 'Adah*

PENDAHULUAN

Penerimaan aspek lokal ke dalam hukum Islam dianggap oleh sebagian orang sebagai bentuk pelegalan atas kepentingan tradisi tertentu. Sikap penerimaan sedemikian itu dianggap tidak memiliki dasar yang kuat baik secara sumber kewahyuan maupun ijtihad rasional. Munculnya gagasan harmonisasi antara hukum Islam dan aspek local; di antaranya oleh Gus Dur dengan “Pribumisasi Islam” dan Quraisy Syihab dengan “Membumikan al-Quran”, dianggap sebagai pemikiran yang tidak bertanggung-jawab pada amanat intelektual keislaman sebagaimana warisan salaf saleh. Bahkan gagasan-gagasan tersebut dianggap sebagai kelanjutan terapan hukum Hindia Belanda rumusan seorang orientalis Snock Hourgonye yang dengan sengaja hendak mengkaburkan umat terhadap ajaran Islam yang murni.

Asumsi miring terhadap gagasan-gagasan di atas perlu ditanggapi dengan pembuktian yang ilmiah. Sebuah pembacaan terhadap hukum Islam secara komperhensif dan universal patut dilakukan guna mengidentifikasi apakah hukum Islam benar-benar menutup mata terhadap kekayaan budaya, tradisi, dan praktek lokal, ataukah justru kehadiran hukum Islam justru mengacu kepada aspek-aspek lokal tersebut? Terdapatnya terma „urf dan „adah di dalam ilmu hukum Islam sendiri pun perlu dilakukan penerjemahan secara lebih aktual dan bernuansa filosofis dari sekedar kerangka konseptual, guna mendapatkan kesimpulan umum tentang masalah ini.

Penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif dan menggunakan jenis penelitian *ground theory*, Sumber data yang peneliti gunakan adalah sumber data yang berasal dari (*person*) berupa orang, (*place*) berupertempat dan, berupa arsip dokumentasi, teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam dan teknik dokumentasi. Teknik Analisis data menggunakan reduksi data, penyajian keabsahan data, Concluding Drawing/ verification.¹

¹ QOMARUDDIN <http://ejournal.kopertais4.or.id/pantura/index.php/jipi/article>

PEMBAHASAN

Hukum Islam dan Budaya (Aspek Lokal)

Berbicara mengenai hukum Islam adalah berbicara mengenai fikih. Meskipun fikih bisa diartikan dengan “hukum Islam”, namun “hukum” di sini tidak selalu identik dengan perundang-undangan (*rules/law*). Menurut Azizy, “hukum” yang mencangkup *al-ahkam al-khamsah* dalam fikih lebih dekat dengan konsep “etika agama” (*religious ethics*) Islam. Dalam hal ini ciri utamanya adalah terwujudnya kandungan “nilai ibadah” yang sarat dengan pahala, siksaan, dan berkonsekuensi akhirat.² Hal tersebut tampaknya juga mirip dengan pemahaman Josept Schacht yang mengartikan hukum Islam sebagai sekumpulan aturan keagamaan, totalitas perintah Allah yang mengatur perilaku kehidupan umat Islam dalam keseluruhan aspeknya.³

Selain fikih, berbicara hukum Islam juga harus menyinggung istilah “syariah”. Istilah syariah seringkali dipahami sama dengan fikih oleh sebagian orang. Hal ini tentunya menimbulkan problem tersendiri karena kedua istilah tersebut memiliki perbedaan yang signifikan, walaupun tidak dapat dinafikan bahwa keduanya juga memiliki hubungan yang erat. Syariah merupakan hukum yang ditetapkan oleh Tuhan sebagai ajaran agama bagi manusia muslim baik itu dengan al-Quran maupun Sunnah Rasul, sebab itulah syariat memuat prinsip-prinsip agama.⁴ Sedangkan fikih merupakan ilmu tentang hukum-hukum syariat aplikatif dari dalil-dalil yang terinci.⁵ Maka, syariah dan fikih memiliki perbedaan yang sangat jelas, yaitu; syariah mencangkup hukum-hukum dan prinsip-prinsip ajaran Islam, sementara fikih hanya berkaitan dengan aturan-aturan hukum saja.⁶ Abu Ameenah menambahkan tiga perbedaan lain antara syariah dan

² A. Qadri Azizy. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern*, (Jakarta: Teraju, 2003), 14-15.

³ Josept Schacht. *Pengantar Hukum Islam*, (terj. Joko Supomo), Yogyakarta: Islamika. 2003), 1.

⁴ Muhammad Yusuf Musa, *al-Islam wa Hajah al-Insaniyyah ilaihi*, (Kairo: al-Majlis al-A‘la li al-Shu’un al-Islamiyyah, 2003), 123.

⁵ Wahbah al-Zuuhailiy, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, jilid 1, cet. III, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), 33.

⁶ Muhammad Yusuf Musa, *al-Islam wa Hajah al-Insaniyyah ilaihi*, 123.

fikih, yaitu: *Pertama*, Syariah merupakan hukum yang diwahyukan Allah yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah, sementara fikih adalah hukum yang disimpulkan dari syariah yang merespon situasi-situasi tertentu yang tidak secara langsung dibahas dalam hukum syariah. *Kedua*, syariah adalah pasti dan tidak berubah, sementara fikih berubah sesuai dengan situasi dan kondisi di mana diterapkan. *Ketiga*, hukum syariah sebagian besar bersifat umum; meletakkan prinsip-prinsip dasar, sebaliknya hukum fikih cenderung spesifik; menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip dasar syariah bisa diaplikasikan sesuai dengan keadaan.⁷ Akan tetapi, walaupun sesungguhnya makna syariah dan fikih memiliki perbedaan, namun kemudian diterjemahkan secara longgar sebagai “hukum Islam”.

Adapun budaya seringkali dijelaskan sebagai pikiran, karya dan hasil karya manusia.⁸ Raymond Williams mendefinisikan budaya dengan tiga ruang, yaitu: *pertama*, budaya dapat digunakan untuk mengacu pada suatu proses umum perkembangan intelektual, spiritual dan estetis. *Kedua*, budaya bisa berarti pandangan hidup tertentu dari masyarakat, periode, atau kelompok tertentu. *Ketiga*, budaya bisa merujuk pada karya dan praktik-praktik intelektual, terutama aktifitas artistik.⁹ Ketiga bagian tersebut menggambarkan bahwa wilayah budaya memiliki ruang yang sangat luas. Hal tersebut juga dapat dilihat dari pemahaman Peter L. Berger yang mendefinisikan budaya sebagai totalitas produk-produk manusia, baik material maupun bukan.¹⁰

Dalam khazanah keislaman, budaya biasa dinamakan dengan „*urf* atau „*adah*. Yusuf al-Qardhawiy menjelaskan bahwa „*urf* merupakan kebiasaan dan perilaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian dijadikan adat-istiadat turun-temurun, baik merupakan ucapan dan perbuatan, baik umum maupun khusus.¹¹ Karena „*urf* merupakan bagian tidak terpisahkan dari manusia, maka dalam merumuskan hukum, para ahli ushul memosisikan „*urf* sebagai salah satu instrumen penting. Hal ini dapat dilihat dari konsepsi yang dijabarkan oleh para *ushuliyun*. Selain itu, pentingnya posisi

⁷ Abu Ameenah Bilal Philips. *Asal-Usul dan Perkembangan Fiqh; Analisis Historis Atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, (terj. M. Fauzi Arifin), (Bandung: Nuansa, 2005), xvi.

⁸ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. (Jakarta: Gramedia, 1974), 11.

⁹ John Storey, *Teori Budaya dan Budaya Pop, Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*, (terj. Elli el Fajri), (Yogyakarta: Qalam, 2004), 2-3.

¹⁰ Peter L. Berger, *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, (terj. Hartono), (Jakarta: LP3ES, 1994), 8.

¹¹ Yusuf al-Qaradlawiy, „*Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Kuwait: al-Majlis al-Wathaniy li al-Thaqafah wa al-Funun wa al-Adab, 2002), 35.

„urf ini juga dapat dilihat dari munculnya kaidah fikih yang menyatakan: “*al-Adah Muhakkamah*”.¹²

Aspek lokal ini memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan suatu hukum atau perundangan, dan bahkan menjadi dasar pijakan untuk penetapan hukum tersebut baik di masa lampau atau masa sekarang. Sebagaimana kita saksikan, adat-istiadat yang berlaku di masyarakat Roma kemudian dilegitimasi sebagai hukum Romawi.¹³ Begitu halnya di kerajaan Inggris, yang hingga kini hukum adat (*Common Law*) merupakan sistem yang seragam dipakai bagi seluruh wilayah kerajaan Inggris sejak diberlakukannya di masa pengadilan-pengadilan Raja Wesruinsher.¹⁴

A. Alasan Penerimaan Aspek-Aspek Lokal dalam Hukum Islam

Perihal mengapa aspek-aspek lokal dapat diterima masuk ke dalam hukum Islam. Pastinya terdapat beberapa alasan logis dan ilmiah daripada kepentingan tertentu. Berikut ini di antara alasan-alasan tersebut :

1. Terdapat hubungan integral antara aspek *supranatural* (Hukum Tuhan) dengan Aspek Lokal

Tuhan adalah Maha Sempurna, demikian pula hukum-Nya secara aksioma. Hukum tidak boleh dikatakan tidak sempurna, karena anggapan tersebut akan mengasalkan ketidak-sempurnaan kepada Allah yang justru tidak mungkin terjadi. “*Ia Maha Kuasa, Maha Tahu dan Maha Ada, sehingga hukum-Nya maha meliputi. Ia adalah Yang Pertama dan Yang Akhir, Yang Dhahir dan Yang Batin, Ia mengetahui segala sesuatu*”(QS. 57: 3). Jadi, hukumnya adalah bersifat universal, untuk sepanjang zaman dan untuk segala ruang.

Hukum Tuhan memadukan di dalam dirinya tidak hanya “apa” hukum itu tetapi juga “jangkauan” hukum itu seluruhnya. Jadi, positif juga ideal, yang mungkin tepat digambarkan sebagai “Hukum Positif dalam Bentuk Ideal”. Demikian itu tidak lain

¹² Jalal al-Din al-Suyuthiy, *al-Ashbah wa al-Nadha'ir*, (Kairo: Maktabah Musthafa Bab al-Halabiy wa Awladuhu, 1959), 89.

¹³ Muhammad al-Hadlr Husain, *al-Shari'ah al-Islamiyyah Salihatun li Kulli Zaman wa Makan*, jilid 1, (Kairo: Hadiah al-Azhar Megazine, Muharram 1428 H.), 70.

¹⁴ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law andd and Orientalis*, (terj. Yudian Wahyudi Asmin), cet. II, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), 203.

bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan bagi masyarakat hukum dalam kehidupan di dunia dan akhirat.

Charles Gide dan Charles Rest membicarakan hukum Tuhan menurut istilah-istilah sebagai berikut :

“Kita bisa mengatakan bahwa tatanan alami (untuk hukum) adalah tatanan yang jelas-jelas terbaik, bukan untuk sembarang individu tetapi bagi manusia yang serba rasional, kultural dan liberal. Ia merupakan hasil pengamatan fakta-fakta eksternal; ia merupakan pewahyuan atas prinsip yang ada di dalam. Tatanan itu bersifat *supranatural* dan amat mendukung kemungkinan-kemungkinan yang ada dalam kehidupan sehari-hari, dengan sifat gandanya; universal dan abadi. Ia tetap sama untuk segala zaman dan semua orang. Perintahnya untuk eksternal bersifat universal”.¹⁵

Pandangan Charles Gide dan Charles Rest menunjuk pada suatu makna bahwa “hukum Tuhan adalah bersifat *supranatural* dan dapat mendukung fakta-fakta alamiah bersama problem-problemnya”, Di sini dapat kita sempurnakan dengan pandangan filosof hukum Islam asal Cordova, Abu Ishaq al-Shathibii (w. 790 H.). Ia menyatakan bahwa sifat *supranatural* itu telah terproyeksikan ke dalam wujud yang nyata, berupa perbuatan-perbuatan manusia dengan pemberlakuan hukum-hukum *taklif* kepada mereka. Tegas al-Shathibiy : “Jika pembebanan *taklif* terproyeksikan ke dalam bentuk tindak-pebuatan manusia, maka wajib untuk mengamati keberlakuan aturan adat-istiadat, sebab hukum *taklif* melibatkan manusia sebagai pelaku *taklif*”.¹⁶

Suatu adat atau tradisi adalah berwujud “eksistensi”, bukan “abstrak”, sehingga ia dapat dicerna secara empiris, dapat diukur seberapa jauh perkembangannya dan bobot nilainya. Untuk itu, al-Shathibiy menuliskan :

“Jikalau keberadaan adat tidak dianggap nyata maka bagaimana untuk mengetahui ajaran agama dari sumbernya —lebih dari itu untuk mengetahui *furu'-furu'*nya. Sebab suatu agama tidak (bisa) diketahui kecuali dengan mengetahui perihal kenabian, dan tidak ada jalan untuk mengetahui kenabian kecuali dengan perantara adanya mu'jizat. Dan tidak ada makna atas kemu'jizatan kecuali hal itu berbentuk perbuatan yang janggal menurut tradisi (*khariq al-Adah*). Perbuatan yang dianggap janggal menurut tradisi tidak bisa dikatakan kecuali sudah terdapat suatu tradisi yang berlaku di masa itu, di masa sesudahnya, dan sebagaimana berjalan di masa sebelumnya”.¹⁷

¹⁵ Dikutip oleh Muhammad Muslehuddin, dalam- *Philosophy of Islamic Law and Orientalis*, 47.

¹⁶ Abu Ishaq al-Shathibiy, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, (anorasi: „Abdullah Daroz), juz 2 dalam jilid 1, (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), 238-239.

¹⁷ Abu Ishaq al-Shathibiy, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, juz 2 dalam jilid 1, 239.

Secara kronologis kita ketahui bahwa, syariat Islam diturunkan dengan mu‘jizat kenabian yang dalam faktanya menampakkan kejanggalan-kejanggalan bagi kaum Arab Jahiliyah pada konteks tradisi yang telah mereka bingkai sejak awal. Seperti mu‘jizat al-Quran dengan kesusastraan yang bernilai tinggi, perbuatan dan ucapan Rasul SAW. yang beretorika begitu indah, dan bahkan dalam bentuk yang irasional seperti terpancarnya air dari sela jari-jari Rasulullah.

Asumsi kejanggalan akan muncul apabila masyarakat Arab Jahiliyah mengamati dari sudut pandang tradisinya secara parsial, bukan secara universal. Mereka tidak akan menjumpai suatu kejanggalan jika mencerna melalui pemahaman yang sepadan. Maka untuk menanggapi munculnya kejanggalan terhadap syariat baru —dari kenabian Muhammad SAW.— seharusnya masyarakat Arab kala itu mengingat kembali mu‘jizat-mu‘jizat untuk para Nabi terdahulu. Dari setiap Rasul terdapat semacam “pemangkasan tradisi” yang sejatinya merupakan revitalisasi terhadap tradisi tersebut.¹⁸

Maka, hubungan integral antara hukum Tuhan dengan aspek budaya atau tradisi dapat diamati melalui kaca mata universal terhadap falsafah tradisi, yaitu yang selalu mengalami perubahan, perkembangan, dan penyegaran, dalam bentuk eksistensi yang *real*, yang terproyeksikan dari hukum Tuhan yang bersifat *supranatural*.

Wujud nyata dari integrasi di atas dengan mudah kita amati pada aspek kebahasaan al-Quran yang menggunakan linguistik Arab, ayat-ayatnya yang diturunkan secara graduatif menyesuaikan kondisi masyarakat Arab, dan sikap-sikap Rasulullah setiap menjelaskan persoalan selalu memperhatikan keadaan kaumnya. Allah berfirman :

مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُلٍ إِلَّا بِلِسَانٍ مُّؤْمِنٍ لِّقَوْمِهِمْ

“Kami tidak mengutus seorang Rasul, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka”. (QS. Ibrahim: 4)

2. Aspek local merupakan pencitraan dari tabiat manusia

Suatu budaya lokal dengan eksistensinya dapat mengkarakter ke dalam jiwa setiap individu yang menjadi anggota dari masyarakat pembentuk budaya tersebut. Aspek local ini juga sering kali berpengaruh terhadap pola pikir seseorang. Oleh sebab itu, budaya

¹⁸ Abu Ishaq al-Shathibiy, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari‘ah*, juz 2 dalam jilid 1, 240-241.

lokal dapat berperan sebagai pranata social yang paling dekat dengan karakter kejiwaan manusia, bahkan rasa kesadaran terhadap norma adat dapat secara mudah terwujud. Maka jangan heran jika sikap primordialisme kesukuan acap kali dilibatkan dalam persoalan global, bahkan agama.

Menurut penilaian para psikolog bahwa, perilaku yang dilakukan berulang-ulang oleh organ tubuh akan berpengaruh pada bentuk fisik dan mencari tempat dalam kejiwaan seseorang. Seperti kita menyaksikan telapak kaki orang-orang yang hidup di daerah pegunungan tampak lebih lebar dan kekar dibandingkan orang-orang perkotaan. Demikian pada kondisi psikologi, mereka memiliki mental yang tahan banting, pemberani, tetapi suka berspekulasi terhadap berbagai masalah karena medan yang mereka hadapi sehari-hari adalah hutan dan penunangan terjal.¹⁹

Mengamati aspek lokal yang begitu melekat pada kejiwaan seseorang menjadikan para ahli fikih memandang bahwa melepaskan manusia dari budaya dan tradisi akan menjadi beban derita bagi mereka, jiwanya akan bergejolak dan menjadi beban pikiran yang cukup skeptic.²⁰ Maka atas dalih itu, semua ulama selalu memperhitungkan aspek-aspek budaya ini dalam prosesi penetapan hukum mereka, baik itu diakui sebagai dalil yang berdiri secara independen maupun sebagai bentuk pertimbangan dalam melakukan istinbath hukum.

3. Aspek lokal sebagai bagian dari pencapaian maslahat

Pemeliharaan atas budaya lokal juga merupakan bagian dari pemeliharaan terhadap kemaslahatan. Sebab suatu maslahat yang dapat dirasakan manusia ialah yang bersesuaian dengan tabiat dan karakter mereka yang kebanyakan dibentuk oleh tradisi atau budaya lokal. Dari sesuatu yang sudah mentradisi tersebut akan menjadi bagian dari kebutuhan-kebutuhan sosial mereka, sehingga sangat sulit untuk dipisahkan.²¹

Islam datang dengan syariatnya untuk memberikan kemudahan, dan syariat itu menghendaki dalam pemberlakuannya tidak akan menjadi beban dan menambah

¹⁹ Shalih ibn Ghanim al-Sadlan, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kubra wa ma Tafarra'a* „Anha, cet. I, (Riyadl: Dar Balnasyah, 1417 H.), 328.

²⁰ Ahmad Thahir Abu al-Sunnah, *al-„, Urf wa al-„, Adah fi Ra'yi al-Fuqaha'*, (Kairo: Maktabah Jami'ah al-Azhar, 1947), 16-17.

²¹ Yusuf al-Qaradlawiy, *Madkhal li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah*, cet. VI, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), 169.

penderitaan bagi manusia. Allah telah berfirman : “Allah menginginkan dengan kalian suatu kemudahan, dan tidak menginginkan suatu kesulitan” (QS. Albaqarah: 185). Dan “Dia (Allah) melindungi kalian, dan tidak menjadikan dari agama suatu beban” (QS. Al-Hajj: 78). Rasul SAW juga bersabda : “Sesungguhnya kami diutus kepada kalian untuk memudahkan (urusan-urusan), dan tidak diutus untuk menyengsarakan”.

Untuk itu, hukum-hukum yang terbangun di atas suatu tradisi dan budaya local akan dapat berubah secara elastis dengan mengikuti perubahan konteks ruang dan waktu.²² Di antara bentuk perubahan hukum menurut perubahan konteks ruang ialah sebagaimana dituturkan al-Shathibiy perihal konsekuensi hukum dari tradisi mengenakan surban atau peci :

“maka sesungguhnya akan berbeda-beda menurut kondisi tempat pada realitasnya, maka (tradisi itu) akan menampakkan identitas kehormatan untuk negara-negara di timur dan tidak menampakkan apa-apa untuk negara-negara di barat, hukum syariat akan berubah mengikuti perubahan tersebut, maka bagi orang-orang timur (melepas surban) dianggap hilangnya karakter keadilan bagi seseorang, sementara bagi orang-orang barat tidak berdampak apa-apa”.²³

Sedangkan contoh untuk perubahan hukum mengikuti perubahan konteks waktu ialah sebagaimana diriwayatkan oleh al-Qarafiy tentang pernyataan imam Malik : “Apabila pasangan suami-istri berselisih tentang pemberian mahar setelah melakukan hubungan seksual, maka acuan kuat dalam pembuktian di pengadilan adalah pengakuan seorang suami”. Al-Qadliy Isma’il salah seorang *fuqaha'* dari madzhab Maliki memberikan kritik atas persoalan ini, dengan mengatakan : “Ini adalah adat kebiasaan mereka yang waktu itu berada di Madinah; sesungguhnya seorang suami tidak akan menggauli isteri sampai ia menyerahkan seluruh mahar perkawinan, dan hari ini adat kebiasaan itu berbeda, maka acuan pengadilan lebih tertuju kepada pengakuan seorang isteri dengan sumpahnya, karena terdapat perubahan tradisi”.²⁴

B. Mekanisme Penerimaan Hukum Islam terhadap Kekayaan Budaya, Kebiasaan, dan Praktek Lokal

²² „Abd al-Wahab Khalaf, „*Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Hadith, 2007), 187.

²³ Abu Ishaq al-Shathibiy, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, juz 2 dalam jilid 1, 242.

²⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu wa „Ashruhu Ara'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dar al-Fikr al-„Arabiyy, 2002), 361.

Demi mewujudkan syariat Islam yang relevan di segala waktu dan ruang budayanya, para ulama mengkonsepkan mekanisme penerimaan kekayaan budaya dan praktek-praktek lokal yang dimaksud. Di dalam kitab-kitab ushul fikih kita menjumpai kaidah „urf dan „adah —baik yang dianggap sebagai bagian dari dalil-dalil syariat, maupun sebagai acuan yang diperhitungkan dalam “membumikan” teks-teks kewahyuan— adalah menunjuk pada sebuah prinsip bahwa syariat Islam tidak mengesampingkan aspek lokal, tetapi menetapkannya sebagai bentuk maslahat yang hakiki dan berjalan di atas tujuan-tujuan syariat sesungguhnya.²⁵

Penerimaan hukum Islam terhadap aspek lokal didasari atas suatu kondisi budaya tatkala secara global syariat menggariskan suatu tuntutan, sementara tidak ditemukan bahasan hukumnya secara *syara*” maupun secara etimologis, maka pencarian standar berikutnya ada pada aspek lokal tersebut. Aspek lokal yang dapat diterima dalam hukum Islam menurut kesepakatan ulama adalah suatu budaya atau tradisi yang benar („urf *shahih*), dengan cakupan umum yang berlaku sejak masa Sahabat sampai generasi setelahnya, yang tidak bertentangan dengan nash syariat serta tidak mengabaikan kaidah-kaidah dasar universal.²⁶

Penerimaan aspek lokal ke dalam hukum Islam —dengan pengamatan secara glonal— terproyeksi ke dalam empat persoalan, yaitu :²⁷

Pertama, aspek lokal yang dijadikan dalil penetapan hukum-hukum syariat; Banyak kalangan *fuqaha'* yang menempatkan aspek lokal pada posisi dalil dari sejumlah dalil syariat yang ada. Sebagaimana yang ditegaskan al-Qarafiy : “Bahwasannya dalil-dalil penetapan hukum syariat itu ada sembilan belas... (termasuk) adat-istiadat”.²⁸ Al-Zaila“iy menegaskan perihal pensyariaan hukum *muḍlarabah* : “Maka sesungguhnya Rasulullah diutus dan manusia tengah menerapkan tradisi mereka, maka beliau berdiam akan tradisi mereka, dan para Sahabat pun menerapkan tradisi mereka”.²⁹

Kedua, Aspek lokal yang dijadikan acuan dalam mengimplementasikan hukum-hukum secara mutlak mengenai persoalan aktual; Ini merupakan persoalan penting

²⁵ Muhammad Sa“ad ibn Ahmad ibn Mas“ud al-Yubiy, *Maqashid al-Shari“ah al-Islamiyyah wa „Alaqaṭuha bi al-Adillah al-Shar“iyyah*, cet. I, (Riyadl: Dar al-Hijrah, 1998), 606.

²⁶ Wahbah al-Zuhailiy, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, jilid 2, 831.

²⁷ Ahmad Fahmiy Abu al-Sunnah, *al-„, Urf wa al-„, Adah fi Ra‘yi al-Fuqaha'*, 27.

²⁸ Shihab al-Din al-Qarafiy, *Sharh Tanqih al-Fushul*, (anorasi: Shidqiy Jamil al-„, Athar), (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), 352.

²⁹ Shalih ibn Ghanim al-Sadlan, *al-Qawa“id al-Fiqhiyyah al-Kubra wa ma Tafarra“a „, Anha*, 348.

karena menyangkut relevansi syariat Islam di setiap pergantian ruang dan waktu. Maka bagi seorang ulama mujtahid dan praktisi hukum apabila tidak mendapatkan jawaban hukum dari syariat kecuali prinsip-prinsip universal —seperti; masalah hukuman (*ta'zir*) dan sebab-sebabnya, kadar pemberian nafkah, dan masa tempo akad *salam*— maka akan melandaskan hukum-hukumnya kepada aspek lokal.

Ketiga, aspek lokal yang teraplikasi pada suatu komunitas masyarakat; Yakni tradisi yang berlaku di tengah masyarakat yang diwujudkan ke dalam bentuk tingkah-laku yang memiliki maksud tertentu. Maka bagi setiap mujtahid, hakim dan seorang saksi hendaknya menggunakan tradisi yang terpakai di tengah masyarakat tersebut dalam memahami suatu persoalan tertentu sehingga fatwa, hukum, dan kesaksiannya sesuai dengan maksud dari pihak yang bersangkutan.

Keempat, aspek lokal berupa ucapan lisan (*urf qawliyy*);.Apabila pada masyarakat tertentu mempunyai ungkapan-ungkapan atau istilah-istilah tertentu dalam persoalan-persoalan mereka, maka yang terpakai dalam pemahaman maknanya adalah apa yang dimaksudkan oleh mereka sehingga tidak membutuhkan interpretasi nalar yang lebih lanjut. Seperti istilah shalat, puasa, dan doa dalam tradisi ibadah, maka dipahami menurut terminologi syariat. Di antaranya lagi mengenai ungkapan-ungkapan dalam transaksi jual-beli dan sejenisnya adalah dipahami dalam makna terminologi yang berlaku. Demikian ini telah menjadi kesepakatan di kalangan fuqaha' kecuali pada persoalan-persoalan tertentu saja.³⁰

Tidak semua aspek lokal dapat diterima oleh hukum Islam dan tidak semua dapat dijadikan dalil penetapan atas hukum-hukumnya. Terdapat beberapa kriteria pada mekanisme penerimaan atas kekayaan budaya, tradisi masyarakat dan praktek lokal dalam hukum Islam, yaitu sebagai berikut :

1. **Bentuk tradisi atau budaya tersebut harus *mutharrad* dan *ghalib*.**

Sebagaimana yang ditegaskan al-Suyuthiy : *إوما جمع العادة اذا اطسدت نإذا اضطسبج فال* (suatu tradisi berlaku bila stabil dan berkesinambungan, dan bila labil maka tidak berlaku). Maksud *mutharrad* ialah bahwa dalam jangkauan universal, tradisi tersebut berlaku secara stabil dan berkesinambungan, sehingga tidak berubah-

³⁰ Baca lebih lanjut- Ahmad Fahmiy Abu al-Sunnah, *al-Urf wa al-Adah fi Ra'yi al-Fuqaha'*, 50-51. Musthafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqhiy al-Aam*, jilid 2, cet. I, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), 844-845.

ubah penerapannya dalam berbagai kasus. Sedangkan maksud dari *ghalib* adalah bahwa tradisi tersebut banyak diberlakukan, kecuali beberapa kasus saja yang menyalahi penerapannya.

Dengan kriteria *mutharrad* dan *ghalib* inilah suatu tradisi dapat dipastikan keberadaannya, tetapi dalam perspektif para pelaku tradisi, bukan dari kitab-kitab para *fuqaha'* karena masih memungkinkan terdapatnya pergeseran tradisi di tengah masyarakat.³¹ Al-Shathibiy menegaskan bahwa : “tradisi (*urf*) dapat dipertimbangkan penempatannya apabila berlaku secara stabil (*muttharrad*) dan apabila berlaku secara labil (*muḏḏharrab*) maka keberadaannya tidak diperhitungkan”.³²

Untuk itu, jika seseorang melakukan transaksi jual-beli dengan menggunakan mata uang tertentu, maka nilainya diukur dengan krus yang berlaku, jikalau tradisi penggunaan mata uang berbeda —di negara lain misalnya— maka wajib adanya penjelasan; yakni praktek jual beli dengan ketentuan nilai tukar akan diarahkan pada krus mata uang yang banyak berlaku. Dari kriteria ini diberlakukan *urf musytarak*; yakni sejumlah *urf* yang intensitas penerapan dan pengabsahannya seimbang. Demikian halnya dengan besarnya harga suatu komoditas perdagangan, wajib disesuaikan dengan harga pasaran yang berlaku.³³

2. **Tradisi tersebut telah terbentuk saat tindakan hukum dilakukan.** Yakni bahwa sebelum atau bersamaan dengan tindakan tersebut dilakukan, tradisi sudah berlaku.³⁴ Hal ini disyaratkan dengan tujuan agar tindakan seseorang —baik ucapan atau perbuatan— dapat diserahkan pada tradisi yang berlaku, sehingga dengan demikian tradisi pun harus telah terbentuk.

Bila muncul tradisi yang baru setelah berlakunya tradisi lama di mana tindakan hukum itu dilakukan, maka yang berlaku adalah tradisi yang lama saat tindakan dilakukan dan bukan tradisi yang baru. Namun dalam persoalan ini dikecualikan dua masalah; *pertama*, apabila tradisi baru tersebut berlaku setelah tindakan hukum dilakukan atau bersamaan dengan tindakan itu. *Kedua*, apabila tradisi baru

³¹ „Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, 256.

³² Abu Ishaq al-Shathibiy, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, juz 2 dalam jilid 1, 256.

³³ Muhammad al-Zuhailiy, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqaha fi al-Madzahib al-Arba'ah*, jilid 1, 308.

³⁴ Shalih ibn Ghanim al-Sadlan, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kubra wa ma Tafarra'a Anha*, 356.

tersebut lebih dahulu berlaku daripada tindakan hukum dan tradisinya berubah sebelum tindakan hukum dilakukan, maka tidak disahkan untuk menyandarkan hukum pada kedua tradisi tersebut.

Dalam hal ini al-Suyuthiy menegaskan bahwa :

العسف الرِّحْمَلِ عَلَيْهِ الْإِلْفَظُ إِذَا أُلْفِظَ دُونَ الْمَقَازِنِ دُونَ الْمَخَاسِنِ

“tradisi yang masih *ihthimal* terhadap maksud ungkapan-ungkapan maka yang berlaku adalah (tradisi) yang bersamaan (dengan pengucapan ungkapan itu) bukan tradisi yang terakhir muncul”.³⁵

- 3. Tradisi tersebut tidak bertentangan dengan ketetapan nash syariat atau prinsip-prinsip dogmatis (*qath'iy*) dalam syariat.** Maksudnya bahwa tradisi yang biasa dilakukan masyarakat tidak boleh bertentangan dengan ketentuan-ketentuan syariat yang secara tekstual yang terdapat dalam nash-nashnya. Sehingga tradisi yang bertentangan dengan nash seperti mengkonsumsi khamr, para wanita memperlihatkan auratnya, praktek bisnis bermuatan riba dan sejenisnya, tidaklah diperhitungkan.

Kemudian dalam prakteknya, terdapat dua bentuk kontradiksi antara tradisi dan nash syariat; ³⁶ *Pertama*, penerapan tradisi yang bertentangan dengan nash dari semua sisinya. Dalam hal ini para ulama sepakat untuk memberlakukan nash dan menolak penerapan tradisi. Karena nash memiliki kekuatan hukum lebih dari tradisi, sehingga tidak boleh meninggalkan penerapan dalil yang lebih kuat hanya karena mengakomodasi dalil yang lebih lemah. Dalam hal ini tanpa memandang bentuk tradisi tersebut, apakah dalam katagori „urf“, „aam atau „urf khash.

Kedua, adanya bentuk pertentangan tersebut hanya pada beberapa sisi. Dalam persoalan ini mayoritas ulama memandang bahwa tradisi („urf) tidak dapat berfungsi untuk mengkhususkan (*takhshish*) nash yang berbentuk umum dan membatasi (*taqyid*) nash yang berbentuk mutlak. Sedangkan menurut madzhab Hanafi memandang bahwa dalam kontradiksi semacam ini „urf dapat berfungsi sebagai *takhshish* dan *taqyid* terhadap nash yang bersifat umum dan mutlak.

- 4. Tidak terdapat ungkapan lugas yang bertentangan dengan penerapan tradisi.** Syarat ini lebih dikhususkan untuk tradisi yang teraplikasi pada suatu

³⁵ Jalal al-Din al-Suyuthiy, *al-Ashbah wa al-Nadha'ir*, 96.

³⁶ „Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, 256.

komunitas masyarakat. Syarat ini dalam kaidah fikih dikenal dengan kaidah العيسة للدالات نة حؤابلات الخصسوح . Dalam aplikasinya pada hukum, kaidah ini berkaitan dengan maksud dari suatu ungkapan dalam rangka *ijab* dan *qabul*, perizinan dan larangan, ridla dan penolakan, serta yang lainnya.³⁷

Yang dimaksud dengan syarat ini adalah bahwa suatu tradisi tidak dapat diberlakukan dan tidak bisa dijadikan pegangan apabila terdapat ungkapan yang secara tegas bertentangan dengan kebiasaan masyarakat; karena kebiasaan atau tradisi masyarakat biasanya berlaku untuk memahami maksud sesuatu ungkapan tetapi di sini ungkapan tersebut dinyatakan secara tegas dan lugas, maka keberlakuannya lebih diprioritaskan daripada tradisi. Al-,Izz ibn „Abd al-Salam berpendapat :

“Dalam setiap transaksi yang menggunakan standar tradisi, bila dua pihak membuat kesepakatan yang secara lugas menyalahi tradisi, namun tidak bertentangan dengan tujuan transaksi serta mungkin untuk dipenuhi, maka transaksi tersebut dianggap sah. Misalnya, seseorang yang mempekerjakan buruh dengan kesepakatan bekerja siang-malam dan hanya meluangkan waktu untuk shalat *fardlu* dengan sekedar memenuhi rukun-rukun shalat, juga tanpa melakukan shalat-shalat sunnah *rawatib*, maka kesepakatan itu adalah sah dan wajib dipenuhi. Karena waktu-waktu tersebut bukan dianggap jam kerja hanya karena tradisi menganggapnya demikian dan seolah-olah merupakan syariat. Sehingga bila terdapat kesepakatan lugas yang menyalahi kebiasaan, asalkan syariat memperbolehkannya serta mungkin untuk dipenuhi, maka hal itu diperbolehkan”.³⁸

Dari uraian di atas dapat dilihat bahwa ternyata aspek local memiliki pengaruh besar terhadap proses penetapan standar baku rumusan hukum Islam. Walaupun secara lebih detail, terdapat beberapa sisi mekanisme yang masih menjadi kontroversi di kalangan ulama, tetapi secara umum para *fuqaha'* mengakui keberadaannya. Beberapa persoalan yang perlu menjadi catatan adalah bahwa semata-mata tradisi manusia tidaklah dapat melawan garis ketentuan syariat, meskipun tradisi tersebut telah menjadi *trand* global di segala penjuru dunia. Akan tetapi, pemahaman terhadap hukum yang dilandaskan kepada nash-nash syariat tetap harus dilakukan secara lebih komperhensif agar tidak terjadi kepincangan dalam mengimplementasikan teks-teks keTuhanan ke

³⁷ Shalih ibn Ghanim al-Sadlan, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kubra wa ma Tafarra'a* „Anha, 359.

³⁸ „Izz al-Din ibn „Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, jilid 2, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1990), 121-122.

dalam ranah praktis. Sehingga hasilnya tiada lain adalah berupa pencapaian maslahat, dan yang diterima oleh tradisi adalah bagian dari maslahat yang dimaksud.

Keadaan budaya atau tradisi memiliki watak yang bisa selalu berubah; tampilan dan substansi maknanya. Aspek lokal dapat diterima dalam penetapan hukum adalah melalui prosedur-prosedur ijtihad yang benar-benar jeli mengamati hukum bukan pada kulit luarnya melainkan pada sifat yang menjadi substansi hukum. Ibnu „Ashur saat mencermati kerangka pengamatan hukum Islam secara universal, menyatakan : tidak seluruhnya tertuju pada aspek luar atau penamaan istilah menurut terma tradisi tertentu, melainkan terdapat aspek sifat dan substansi hukumnya.³⁹

Shihab al-Din al-Qarafiyy mengatakan : “hukum yang dihasilkan dari azas kemanfaatan bergantung pada kemanfaatan itu selama ia masih eksis, dan gugur jika kemanfaatannya itu hilang”. Kemudian dalam *al-Ihkam* ia menetapkan beberapa hal yang perlu diperhatikan bagi seorang praktisi hukum dan mufti :

“Jangan hanya terpaku pada apa yang tertulis pada kitab-kitab selama masa hidupmu, dan jika datang kepadamu seorang yang bukna dari wilayahmu untuk meminta fatwa, maka jangan paksakan fatwamu dengan tradisi dan kebiasaan yang ada dalam negerimu, namun tanyakan akan tradisi dan kebiasaan negerinya, kemudian kamu fatwakan tanpa harus sama dengan tradisi yang ada di negerimu dan apa yang tertulis di kitabmu, dan ini adalah sikap yang benar. Bersikap *jumud* dengan hanya terpaku pada apa yang tertulis dalam kitab-kitab adalah suatu kesesatan dalam beragama, dan ketidak-mengertian akan maksud dan tujuan ulama dan para salaf terdahulu”.⁴⁰

Perlu diperjelas lagi bahwa, perubahan hukum yang didasarkan para adat-istiadat dan tradisi, tujuan awalnya adalah untuk menetapkan hukum demi kepentingan tradisi tersebut. Baru kemudian dilakukan perubahan dan tradisi tersebut digantikan dengan tradisi lain yang berbeda. Kedua hal ini membutuhkan penalaran dan ijtihad. Tentang asumsi ini al-Qarafiyy menyatakan : “semua hukum dianggap bersandar pada azas kemanfaatan (*al-Fawa'id*). Mayoritas ulama sepakat dan tidak ada perselisihan, akan tetapi menjadi perselisihan dalam pencapaiannya, apakah bisa diterima ataukah tidak”.

Apa yang berlaku pada hukum yang bersandar pada adat-istiadat juga berlaku untuk hukum yang berlaku pada sifat. Jika terjadi perselisihan pada sifat yang menjadi

³⁹ Muhammad Thahir ibn „Ashur, *Maqashid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, cet. II, (Kairo: Dar al-Salam, 2007), 102.

⁴⁰ Dikutip oleh „Ali Jum“ah Muhammad dalam- *Aliyat al-Ijtihad*, cet. I, (Kairo, Dar al-Risalah), 2004), 89.

landasan hukum tersebut, maka hukum tersebut berhak untuk dikaji ulang dan dilakukan perubahan, sebagaimana *khamr* jika berubah sifatnya akan menjadi cuka yang halal.⁴¹ Maka demikian sebaliknya, segala yang halal jika berubah sifatnya kehalalannya maka akan menjadi sesuatu yang haram.

Hal prinsipil dari penegasan di atas adalah memperhitungkan sifat-sifat substansial yang menjadi dasar hukum, dan bukan dengan sifat-sifat sekunder atau sekedar bentuk yang tidak memiliki pengaruh. Oleh karena itu, seorang ahli fikih disyaratkan harus memiliki pengetahuan yang meluas akan sifat sesuatu dan perubahannya. Apa sifat-sifatnya, esensinya, dan apakah berpengaruh terhadap penetapan hukum dan perubahannya, atau malah sebaliknya. Dengan demikian, ia tidak tertipu oleh pengamatan mata dan bentuk.

Bagi penulis, kerangka berpikir ulama dari madzhab Hanafi berkenaan dengan apabila terjadi kontradiksi antara tradisi dan nash syariat pada sisi tertentu maka status tradisi dapat berfungsi untuk mentakhshish dan mentaqyid nash yang bersifat umum, adalah pandangan yang cukup beralasan. Karena banyak tradisi yang awalnya dianggap rusak (*fasid*) —dalam perspektif ulama jumur, melalui telaah tekstual-partikular—, kemudian teraplikasi pada komunitas tertentu yang dimaklumi justru mampu memberikan manfaat bagi umat, seperti yang kebanyakan terjadi pada masalah-masalah akad.

Dalam persoalan ini Muhammad al-Hadlr Husain (mending imam besar al-Azhar tahun 1940-an) menjelaskan duduk permasalahannya :

“Pemeliharaan terhadap tradisi dalam banyak persoalan hukum dibenarkan akan munculnya perbedaan hukum untuk sebagian realita karena adanya perbedaan ruang dan waktu. Sebab suatu tradisi akan berjalan dalam komunitas satu bukan pada komunitas lainnya, dan berkembang pada masa tertentu bukan pada masa lainnya. Adanya perbedaan hukum karena perbedaan adat-istiadat bukanlah perselisihan dalam persoalan prinsip dasar syariatnya, tetapi pada sifat hukum yang termuat pada setiap tradisi yang ada”.⁴²

Lanjut penegasan Muhammad al-Hadlr :

“Sikap ahli fikih adalah dengan mencermati dinamika sosial yang berbeda-beda untuk didudukkan pada prinsip-prinsip syariat, apabila terdapat sifat hukum maka

⁴¹ Ahmad al-Raisuniy, *al-Ijtihad baina al-Nash wa al-Waqi'' wa al-Mashlahah*, cet. I, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2000), 70.

⁴² Muhammad al-Hadlr Husain, *al-Shari''ah al-Islamiyyah Shalihatum fi Kulli Zaman wa Makan*, 77.

(tradisi itu) bisa diakui sebagai keharusan (*dlarurah*) karena berlandaskan prinsip, apabila tidak didapatkan titik-temu maka tidak harus mengikuti hasrat nafsu dengan memaksakan hukum itu terlegitimasi, tetapi tetap menganggapnya sebagai suatu tradisi yang rusak”.⁴³

Dengan demikian, penerimaan hukum Islam terhadap kekayaan budaya, tradisi masyarakat, dan praktek lokal adalah lebih bertumpu pada penilaian substansi dan sifatnya, bukan pada kulit luar. Sehingga langkah konsolidasi dari aspek tradisi kepada “pemahaman syariat” tidak lagi terjerembak oleh sekedar pembacaan dalil-dalil yang parsial, melainkan pada pembacaannya secara lebih universal.

C. Landasan-Landasan dan Kaedah Pendukung

Syariat Islam datang untuk mengatur tatanan sosial kemasyarakatan dan berorientasi pencapaian kebahagiaan manusia dengan mengupayakan kemaslahatan dan menghindarkan *madharat* (kerugian). Namun nash-nash syariat tidak secara rinci memberikan solusi bagi beragam problematika umat. Di sisi lain, dalam kaitannya dengan kemashlahatannya, manusia seringkali mentradisikan suatu tindakan yang dianggap baik, dan merupakan kebutuhan kesehariannya. Syariat Islam melihat bahwa beberapa bentuk tradisi tersebut perlu dikukuhkan dan diakui keberadaannya, karena kaitan langsung dengan kemaslahatan umat.

Karenanya, Islam datang tidak serta merta melakukan pemugaran tatanan sosial masyarakat jahiliyyah yang dianggap telah rusak. Beberapa tradisi bangsa Arab sebagai sasaran awal penyebaran ajaran Islam masih diakui dan dikukuhkan keberadaannya. Seperti bentuk transaksi *salam* (akad pemesanan), praktik *qishash* dalam kasus pembunuhan berencana, kewajiban *diyat* (ganti rugi) dari pembunuhan tanpa faktor kesengajaan, dan lain sebagainya.

Tidak banyak ulama ushul yang mengangkat budaya dan tradisi sebagai dalil dari serangkaian dalil-dalil syariat Islam. Tetapi di kalangan ulama ushul kontemporer ada juga yang membahasnya sebagai topik tersendiri dari serangkaian dalil-dalil syariat yang lain meskipun secara umum mereka menganggapnya sebagai metode penunjang seperti sudah dikemukakan di atas. Mereka di antaranya adalah „Abd al-Wahab Khalaf,

⁴³ Ibid., 79.

Muhammad Abu Zahrah, „Abd al-Karim Zaidan, Salah al-Din Sultan, dan Wahbah al-Zuhailiy.

Pembahasan mereka, tidak seperti dalil-dalil yang lain, dengan mengangkat silang perdebatan mengenai pihak-pihak yang menolak dan menerima. Untuk itu di sini penulis hanya mengangkat tiga jenis dalil yang layak dianggap sebagai penetapan urgensi „urf dan „adah dalam istinbath hukum syariat.

1. Dalil al-Quran

خِرَ الْعُرْفُ أَمْسَ بِالْمَعْتَفِ َوَأَعْسَضَ عَدُوَّ الْجَائِلِينَ

“Jadilah engkau seorang pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma“ruf, dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh”. (QS. Al-A“raf: 199).

2. Hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas“ud, ia berkata:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (: مَا زَايَ الْمُسْلِمُ نَحْسًا َوَأَوْعَدَ لَهَا حَسْرَةً)

“apa yang dianggap baik oleh orang-orang Islam maka baik pula dalam pandangan Allah, dan apa yang dianggap buruk dalam pandangan mereka, maka buruk pula dalam pandangan Allah”. (HR. al-Thabraniy)

Ayat di atas dijadikan landasan istidlal dari penetapan „urf, memandang kata *al-Urf* dengan makna harfiyahnya, yakni sesuatu yang dianggap baik dan pantas, bukan dengan maksudnya dalam terminology fikih. Dari makna harfiyah ayat ini para ulama menjadikannya pijakan untuk mengembangkan rumusan definisi baku dan standar penetapannya dalam disiplin ilmu ushul fikih.

„Abd al-Karim Zaidan memaparkan bahwa, „urf yang dimaksudkan firman Allah di atas merupakan suatu hujjah sekaligus dalil yang mu“tabar. Akan tetapi, hujjah tersebut dianggap lemah, karena „urf yang dimaksud pada ayat tersebut adalah *al-Ma“ruf*; yaitu perilaku baik yang harus dilakukan, yakni hal-hal yang diperintahkan oleh syariat Islam. Demikian pula mengenai hadis di atas, analisisnya adalah argumentasi dari legalitas *ijma“* bukan pada „urf, kecuali ketika „urf tersebut disandarkan pada *ijma“*.⁴⁴

Penerimaan „urf sebagai bahan pertimbangan hukum juga dilakukan para Sahabat Nabi dan para Tabi“in. Seperti Thawus ibn Kaisan, seorang Tabi“in yang berdomisili di Yaman melegalkan tradisi masyarakat untuk memperingati hari kematian untuk hari ketiga, ketujuh, dan keempat puluh dari kematian seseorang.

⁴⁴ „Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, 254.

KESIMPULAN

Aspek lokal memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan segala jenis hukum atau perundangan, dan bahkan menjadi dasar pijakan untuk penetapan hukum tersebut baik di masa lampau atau masa sekarang. Termasuk dalam hukum Islam, yang dalam terminologinya dikenal dengan istilah „urf atau „adah. Bagi sekalian ulama muslimin sama-sama mengakui adanya pengaruh aspek ini dalam pembentukan hukum, walaupun mereka berbeda-beda dalam mekanisme penerimaannya.

ada beberapa alasan diterimanya aspek local tersebut ke dalam hukum Islam; *pertama*, mengacu pada hukum Islam secara substantif, yakni sebagai hukum Tuhan yang dibebankan untuk dilaksanakan dalam wujud “tindak-perilaku” oleh sekalian manusia sebagai implementasi dari keimanan dan ketakwaan. *Kedua*, mengacu pada watak kebijaksanaan hukum Tuhan, bahwa ketika menetapkan perintah *taklif* maka disesuaikan dengan kondisi dan tabiat kemanusiaan; sebagai makhluk social yang berbudaya dan berperadaban. Dan *ketiga*, upaya Islam memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan semiyah dan Malikiyah.ata-mata bertujuan untuk mencapai keharmonisan bagi para pelaku hukum, dan kelestarian budaya atau tradisi merupakan bagian dari keharmonisan hidup yang dimaksud.

Sementara mekanisme yang dilakukan untuk pereduksian aspek-aspek local di atas dilakukan dalam kerangka interpretasi teks-teks kewahyuan —bagi mayoritas ulama, dan sebagai fungsi dalil yang mampu menjadi acuan tatkala teks-teks wahyu tidak memberikan jawaban hukum —yakni dalam perspektif ulama Hanaf. Secara garis besar, aspek lokal yang boleh diterima disyaratkan tidak kontradiksi dengan teks-teks kewahyuan yang secara tegas menolaknya, atau dengan prinsip-prinsip syariat Islam secara lebih universal yang membutuhkan pemahaman mengenai sifat hukum aspek lokal dan syariat itu sendiri.

Reduksiasi aspek lokal ke dalam hukum Islam ini, dapat dikatakan, telah terlegalkan baik oleh teks-teks kewahyuan maupun ijtihad logis, yang secara prinsipil menunjuk pada kesimpulan, yaitu terdapatnya hubungan integral antara hukum Tuhan dan aspek budaya.

BIBLIOGRAFI

- Abu Zahrah, Muhamma, *Malik Hayatuhu wa „Ashruhu Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dar al-Fikr al-„Arabiy, 2002.
- Azizy, A. Qadri, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Sainifik-Modern*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Berger, Peter L., *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, (terj. Hartono), Jakarta: LP3ES, 1994.
- Husain, Muhammad al-Hadlr, *al-Shari"ah al-Islamiyyah Salihatun li Kulli Zaman wa Makan*, Kairo: Hadiyah al-Azhar Megazine, Muharram 1428 H.
- Ibnu „Abd al-Salam, „Izz al-Din, *Qawa" id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1990.
- Ibnu „Ashur, Muhammad Thahir, *Maqashid al-Shari"ah al-Islamiyyah*, cet. II, Kairo: Dar al-Salam, 2007.
- Khalaf, „Abd al-Wahab, *Maşâdir al-Tashri" al-Islâmiy fiymâ lâ Nuşsa fiyhi*, cet. VII, Kuwait: Dar al-Qalam, 2005.
- , *„Ilm Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Hadith, 2007.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia, 1974.
- Musa, Muhammad Yusuf, *al-Islam wa Hajah al-Insaniyyah ilaihi*, Kairo: al-Majlis al-A"la li al-Shu'un al-Islamiyyah, 2003.
- Muhammad, „Ali Jum"ah, *Aliyat al-Ijtihad*, cet. I, Kairo, Dar al-Risalah, 2004.
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and Orientalis*, (terj. Yudian Wahyudi Asmin), cet. II, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *Asal-Usul dan Perkembangan Fiqh; Analisis Historis Atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, (terj. M. Fauzi Arifin), Bandung: Nuansa, 2005.
- Qarafiy (al), Shihab al-Din, *Sharh Tanqih al-Fushul*, (anorasi: Shidqiy Jamil al-„Athar), Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- Qaradlawiy (al), Yusuf, *Madkhal li Dirasah al-Shari"ah al-Islamiyyah*, cet. VI, (Kairo: Maktabah Wabwah, 2009), 169.
- , *„Awamil al-Sa"ah wa al-Murunah fi al-Shari"ah al-Islamiyyah*, Kuwait: al-Majlis al-Wathaniy li al-Thaqafah wa al-Funun wa al-Adab, 2002.
- Raisuniy (al), Ahmad, *al-Ijtihad baina al-Nash wa al-Waqi" wa al-Mashlahah*, cet. I, Damaskus: Dar al-Fikr, 2000.
- Sadlan (al), Shalih ibn Ghanim, *al-Qawa" id al-Fiqhiyyah al-Kubra wa ma Tafarra" a „Anha*, cet. I, Riyadl: Dar Balnasiyah, 1417 H.
- Sulṭān, Şalāal-Din, *Hujjiyyah al-Adillah al-Ijtihâdiyyah al-Far"iyyah*, cet. I, INC USA: Sultan Publissing, 2004.
- Shathibiy (al), Abu Ishaq, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari"ah*, (anorasi: „Abdullah Daroz), Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.
- Sunnah (al), Ahmad Thahir, *al-„Urf wa al-„Adah fi Ra'yi al-Fuqaha'*, Kairo: Maktabah Jami"ah al-Azhar, 1947.
- Suyuthiy (al), Jalal al-Din, *al-Ashbah wa al-Nadha'ir*, Kairo: Maktabah Musthafa Bab al-Halabiy wa Awladuhu, 1959.
- Schacht, Joseph, *Pengantar Hukum Islam*, (terj. Joko Supomo), Yogyakarta: Islamika. 2003.
- Storey, John, *Teori Budaya dan Budaya Pop, Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*, (terj. Elli el Fajri), Yogyakarta: Qalam, 2004.
- Yubiy (al), Muhammad Sa"ad ibn Ahmad ibn Mas"ud, *Maqashid al-Shari"ah al-Islamiyyah wa „Alaqtuha bi al-Adillah al-Shar"iyyah*, cet. I, Riyadl: Dar al-Hijrah, 1998.
- Zarqa (al), Musthafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhiy al-„Aam*, cet. I, Damaskus: Dar al-Qalam, 1998.
- QOMARUDDIN <http://ejournal.kopertais4.or.id/pantura/index.php/jipi/article/view/3575>
- Zuhailiy (al), Wabwah, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, jilid 2, cet. I, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Zuhailiy (al), Muhammad, *al-Qawa" id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqaha fi al-Madzahib al-Arba"ah*, cet. I, Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.

