

Memperkuat 'Urf dalam Pengembangan Hukum Islam

Ach. Maimun

(Institut Ilmu Keislaman Annuqayah, Jl. PP.Annuqayah Guluk Guluk, Kabupaten Sumenep 69463, Email: mymoon221@gmail.com)

Abstrak:

Sejauh ini, keberadaan 'urf sebagai sumber hukum Islam tidak menonjol. Padahal 'urf memiliki posisi penting untuk pengembangan Islam di Nusantara yang kaya budaya. 'Urf dapat menjadi pembendung kolompok yang anti terhadap tradisi lokal. Para ulama sejatinya telah berbicara panjang lebar tentang 'urf sebagai dasar hukum. Para mujtahid dan mufti disyaratkan menguasai tradisi suatu masyarakat dan cermat mempertimbangkannya. Untuk itu diperlukan upaya penguatan 'urf dalam rangka pengembangan hukum Islam agar dapat tetap berperan di masa depan. Tujuan itu dapat dilakukan dengan beberapa langkah, yaitu memperbaiki cara memahami dan mendudukan *nash* sebagai landasan utama hukum Islam, menegaskan posisi fiqih sebagai hasil ijtihad manusiawi yang historis dan kultural, dan melakukan negosiasi antara doktrin Islam dengan tradisi sekaligus menciptakan tradisi baru sebagai wujud penerjemahan doktrin yang bersifat mutlak.

Kata Kunci:

Urf, Tradisi lokal, Hukum Islam, Syariah

Abstract:

The existence of 'urf as one of sources of Islamic law is not dominant while it has an important position in the context of Islamic development in Indonesia, which is rich of culture and tradition. 'Urf can be a barrier against those who are anti-local traditions. Actually, Islamic scholars have discussed a lot about 'urf as the legal basis in the context of Islamic law. *Mujtahid* (experts in islamic law) and *mufti* (advisers on religious law) are required to be knowledgeable of the traditions of a society and carefully consider them. Therefore, it is necessary to strengthen the 'urf for developing Islamic law in order to keep it playing a role in the future. In so doing, it is necessary to take several steps; improving the way to understand and place the texts of the Quran as the main foundation of Islamic law, affirming the position of Islamic jurisprudence as the result of historical and cultural human interpretation and judgement (*ijtihad*), and negotiating

between Islamic doctrine and tradition while creating new traditions as a form of absolute doctrinal translation.

Key Words:

Urf, Local Tradition, Islamic Law, Sharia

Pendahuluan

Menurut Ibnu Khaldûn (1332-1406 M) selain empat dasar fiqih (al-Qur'an, Sunnah, ijma' dan qiyas), dasar-dasar yang lain tidak terlalu prinsip. Sumber-sumber tersebut—seperti *istihsân*, *istishâb*, *istislâh* dan *'urf*—sebatas sumber tambahan dan levelnya yang tidak signifikan (*dhu'f al-madârik*) serta tidak banyak dibicarakan (*syudzûz al-qaul fihâ*).¹ Karena alasan itu, ia tidak berbicara tentang *'urf* dan dasar-dasar yang lain ketika berbicara singkat tentang disiplin ushul fiqih dalam *Muqaddimah*-nya. Di sini tampak bahwa *'urf* diposisikan sebagai sumber hukum sekunder yang bisa dipakai setelah tidak ditemukan sumber hukum primer yang cenderung diposisikan marginal.²

Walaupun demikian, *urf* yang biasa disebut “tradisi” hakikatnya sangat penting dalam penetapan hukum Islam. Bahkan al-Qarafi mengharuskan para mujtahid untuk mengenal tradisi suatu masyarakat lebih dahulu sebelum memberikan fatwa sehingga dapat menjawab persoalan yang dihadapi dan tidak berseberangan dengan kemaslahatan umat.³ Arti penting *'urf* salah satunya dapat dilihat dari apresiasi Islam atas tradisi yang telah ada pada masyarakat Arab sejak sebelum kedatangannya. Islam lahir di tengah suatu budaya dan sistem nilai, bahkan di tengah kepercayaan dan praktek keagamaan yang telah semarak. Semua itu justru menjadi milieunya dan memberikan “konteks” bagi kelahiran Islam.⁴

¹Abd al-Rahmân Ibnu Khaldûn, *Muqaddimah li Kitâb al-'Ibar wa Diwân al-Muhtadâ wa al-Khabar fi Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Asharahum min Dzawi al-Shulthân al-Akbar*, Vol. 1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 484.

²Moh. Zahid, “Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat (Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia),” *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 1 No. 1 (Juni 2006), 61.

³Lihat Syihâb al-Dîn al-Qarafi, *Anwâr al-Burûq fi Anwâ' al-Furûq*, Vol 3, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1344 H), 49.

⁴Lihat F.E. Peters, *Mohammad and the Origin of Islam*, (New York: State University of New York State, 1995), 105. Lihat juga Joseph Henninger, “Pre-Islamic Bedouin

Arti penting *'urf* semakin terasa ketika Islam memasuki dunia non-Arab. Islam yang “terbungkus” budaya Arab berhadapan dengan budaya dan tradisi yang berbeda. Tidak jarang, para tokoh agama justru gagap melihat keragaman budaya dan tradisi luar sehingga cenderung menganggapnya sebagai “sesat” dan tidak islami. Yang muncul kemudian adalah anggapan bahwa Islam yang benar dan murni adalah “Islam yang bercorak Arab”. Jika muncul Islam bercorak non-Arab yang apresiatif atas tradisi lokal maka ia dianggap “Islam sinkretik” yang tidak murni dan menyimpang atau “Islam pinggiran”. Arti penting *'urf* ini semakin menguat dengan munculnya gerakan Islam yang cenderung kearab-araban, menggunakan *nash* secara tekstual, bahkan memaksakan *nash* keluar konteksnya sehingga hukum Islam menjadi kaku, stagnan dan tidak mampu mengikuti keragaman budaya dan perkembangan zaman.

Dalam konteks fiqih, pemahaman positif atas suatu tradisi yang berbeda menjadi penting agar fiqih tetap bisa membumi dalam kehidupan masyarakat. Dalam hal ini sebenarnya fiqih melalui *ushûl al-fiqh*-nya telah menyediakan kerangka epistemologi dengan menjadikan *'urf* sebagai salah satu sumber hukum. Dalam hal ini fiqih sebagai disiplin hukum Islam dipertegas posisinya sebagai hasil interaksi manusia dengan kondisi sosial politik yang tidak hanya mengandung watak teologis, tapi juga watak sosiologis sebagai dalil hukum yang dikembangkan dari penalaran (*ra'y*).⁵ Hanya saja akhir-akhir ini di Indonesia khususnya, *'urf* sering diabaikan dan dikalahkan oleh makna harfiah teks yang menjadi pusat rujukan penetapan hukum dengan berlindung di balik jargon kembali pada Alquran dan Sunnah yang umumnya dianut oleh aliran literal konservatif yang memandang hukum Islam sebagai sesuatu yang rigid dan tidak bisa diubah karena berasal dari Tuhan. Sebagai lawannya adalah aliran realis kontekstual yang memandang hukum

Religion,” dalam Marlyn L. Swartz (ed. & trans.) *Studies on Islam*, (New York: Oxford University Press, 1981), 15. Bahkan Watt berkesimpulan bahwa Nabi Muhammad mendapatkan pengetahuan tentang konsep-konsep Biblikal secara umum dari lingkungan intelektualnya di Makkah. Lihat Montgomery Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, (New York: Oxford University Press, 1961), 41.

⁵Bani Syarif Maula, “Realitas Hukum Islam Dalam Konfigurasi Sosial dan Politik di Indonesia (Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia),” *Jurnal Hermeneia*, Vol. 2 No. 2 (Juli-Desember 2003), 254.

Islam bersifat dinamis sesuai dengan kondisi sosial kultural.⁶ Berikut akan dilihat apa dan bagaimana *urf* itu sebenarnya dengan potensinya dalam pengembangan hukum Islam yang humanis.

'Urf: Teori dan Variannya

Terdapat banyak definisi tentang '*urf*' dalam berbagai buku Ushul Fiqih, walaupun intinya senada. Antara lain, menurut Ahmad Fahmi Abu Sunnah, bahwa '*urf*' adalah peristiwa yang berulang-ulang yang tidak disebabkan oleh keniscayaan rasional.⁷ Sedang menurut Wahbah al-Zuhayli, '*urf*' adalah sesuatu yang dibiasakan oleh sekelompok orang baik berupa tindakan ('*amali*') atau ungkapan (*qauli*) yang memiliki makna khusus.⁸ Senada dengan itu, Abd al-Wahhab Khallaf mendefinisikan '*urf*' dengan sesuatu yang dikenal oleh masyarakat dan berlangsung dalam kehidupannya, baik berupa ungkapan, perbuatan atau tindakan meninggalkan sesuatu.⁹

Dari berbagai definisi tersebut, '*urf*' terdiri dari beberapa unsur: (a) berupa kebiasaan, (b) dikenal dan berlaku di kalangan masyarakat, (c) berupa tindakan atau ungkapan, (d) bukan berdasar keniscayaan rasional yang mesti terjadi, karena ia sekedar kebiasaan ('*adah*'). Walaupun ada yang membedakan '*urf*' dengan '*adat*'—yang sama-sama bisa diartikan kebiasaan—tapi para ulama secara umum tidak membedakannya.¹⁰ Namun tetap penting dicatat bahwa '*urf*' pada dasarnya lebih spesifik dari '*adat*'. Karena '*urf*' merupakan kebiasaan yang berlaku umum dan tidak alamiah karena bersumber dari perenungan dan pengalaman. Sedang '*adat*' adalah semua jenis kebiasaan, baik berlaku umum atau bagi orang atau kasus tertentu seperti kebiasaan pribadi serta juga meliputi sesuatu yang alamiah

⁶Ashadi L. Diab, "Dinamika Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia dan Tantangannya," *Jurnal Al-'Adl*, Vol. 8 No. 2 (Juli 2015), 51.

⁷Ahmad Fahmi Abū Sunnah, *Al-'Urf wa al-'Ādah fi Ra'y al-Fuqahā'*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t., hlm. 8. Wahbah al-Zuhayli juga mengutip definisi ini yang menurutnya bersumber dari *Syarh al-Tahrīr*. Lihat Wahbah al-Zuhayli, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), II: 828.

⁸Wahbah al-Zuhayli, *Ushūl al-Fiqh...*, 828.

⁹Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm al-Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), 89.

¹⁰Pandangan ini bisa dilihat dalam Abd al-Wahhab Khallaf, *Ibid*.

seperti terbit dan terbenamnya matahari.¹¹ Maka dalam beberapa kasus, *'âdat* juga bisa menjadi dasar hukum.

Secara umum, ragam *'urf* dapat dilihat dari tiga sisi:¹² *Pertama*, dari sisi bentuknya, *'urf* terbagi dua: (a) *Lafdzî* (ungkapan), suatu ungkapan yang bermakna tertentu tetapi telah dikenal masyarakat luas, seperti kata “daging” yang tidak mencakup daging ikan. Jika ada orang bersumpah tidak akan makan daging, maka ia boleh saja makan ikan. (b) *Fi'li* (tindakan), suatu tindakan yang mendapat pengakuan secara sosial dari masyarakat luas seperti bentuk jual beli *mu'athâth*, jual beli langsung serah terima tanpa akad secara verbal.

Kedua, dari sisi cakupannya *'urf* terbagi dua: (a) *'âm* (umum), kebiasaan yang berlaku pada masyarakat sangat luas, seperti mengangguk sebagai jawaban positif, dan (b) *khâsh* (khusus) hanya meliputi masyarakat tertentu saja, seperti tradisi ruwatan di kalangan masyarakat muslim Yogyakarta.¹³

Ketiga, dari sisi keabsahannya terbagi dua: (a) *shahîh* (dibenarkan), yakni yang tidak berseberangan dengan *nash*, tidak menghilangkan kemaslahatan dan mendatangkan kemudaratkan, seperti menabur bunga di kuburan sebagai ungkapan bela sungkawa dan penghormatan atas yang meninggal. (b) *Fâsid* (tidak bisa dibenarkan), yang sebaliknya, seperti bisnis prostitusi dan praktek seks bebas.

Otoritas dan Kontroversi *'Urf* sebagai Dasar Hukum

Para ulama yang menjadikan *'urf* sebagai dasar hukum mendasarkan pada dalil hadits Ibnu Mas'ûd: *Mâ ra'âhu al-muslimûn hasan fa huwa 'inda Allâh hasan, wa mâ ra'âhu al-muslimûn sayyi'â fa huwa 'inda Allâh sayyi'* (Apa yang dianggap baik oleh orang Islam, maka ia baik menurut Allah, dan apa yang dianggap jelek oleh orang Islam,

¹¹Lihat Mushthafâ Zarqa', *Al-Madkhal 'ala al-Fiqh al-'Âm*, Vol. 3, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1968), 840; Abd al-Azîz al-Khayyâth, *Nadzariyyat al-'Urf*, (Amman: Maktab al-Aqshâ, t.t.), 24.

¹²Fahmi Abu Sunnah, *Al-'Urf...*, 16; Mushthafa Zarqa', *Al-Madkhal...*, 844; Al-Khayyath, *Nadzariyyat...*, 26

¹³Muhammad Roy Purwanto, “Akulturasi Islam dan Budaya Jawa pada Tradisi Ruwatan di Kalangan Muslim Yogyakarta,” *Jurnal Istiqro'*, Volume 07, Nomor 01, (2008), 35-57.

maka ia jelek menurut Allah).¹⁴ Para ulama juga menegaskannya dengan kaidah *Al-tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit bi al-nash* (yang ditetapkan dengan 'urf sama dengan yang ditetapkan berdasar nash).

'Urf yang disepakati dapat diterima sebagai dasar hukum adalah 'urf *shahîh*. Yang paling mendasar adalah bahwa apapun 'urf yang berlaku di tengah suatu masyarakat, selama tidak berseberangan dengan nash dapat menjadi dasar hukum. Artinya ia tetap bisa diberlakukan, bahkan pada pemegang otoritas harus tetap menjaga dan menjadikannya sebagai pedoman dalam keputusan hukum.¹⁵ Dengan menjadikan 'urf, sebagai salah satu dasar, hukum-hukum yang ditetapkan akan terus mengalami perkembangan sesuai perkembangan kehidupan, seperti dikatakan Ibnu Qayyim *Taghayyur al-fatâwâ wa ikhtilâfuhâ bi hasb taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwâl wa al-niyyât wa al-'awâ'id* (Perubahan dan perbedaan fatwa disebabkan oleh perubahan waktu, tempat, kondisi, niat dan kebiasaan).

Tapi secara lebih detail, 'urf sebagai kebiasaan yang bisa menjadi dasar hukum adalah sebuah kebiasaan yang terjadi dalam mayoritas kasus dan oleh mayoritas suatu masyarakat, mulai dari kelompok masyarakat yang kecil hingga masyarakat dunia. Di sini keberlakuannya sesuai dengan cakupan ruang dan waktunya. Karena itu muncul kaidah *Taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-amkinah wal azminah* (hukum bisa berubah dengan perubahan tempat dan waktu). Selain itu, kebiasaan tersebut harus telah berlangsung lama pada saat akan menjadikannya sebagai dasar hukum. Maka muncul kaidah *La 'ibrat li al-'urf al-thâri* ('Urf yang baru muncul tidak bisa dijadikan dasar bagi kasus yang telah lama).¹⁶

Pada uraian detailnya terjadi perbedaan pendapat, terutama dalam konteks tarik menarik antara 'urf dan nash pada saat keduanya

¹⁴Menurut al-Zaila'î, seperti dikutip Wahbah al-Zuhaylî, hadits tersebut adalah hadits *gharîb-marfû'*. Tapi sejauh pengamatannya, hadits tersebut hanya ungkapan Ibnu Mas'ûd (*mauqûfî*) (*Nashb al-Râyah*, IV/133). Hadits tersebut diriwayatkan oleh Ahmad, al-Bazzâr dan al-Thabrâni dari Ibnu Mas'ûd, dan para periwayatnya dapat dipercaya penuh (dalam *Majma' al-Zawâ'id*, juz I/178). Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl...*, juz II: 830.

¹⁵Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm al-Ushûl...*, 89.

¹⁶Abd al-Azîz al-Khayyâth, *Nadzariyyah...*, 52-57.

tampak tidak sejalan. Garis besar perbedaan pandangan para ulama- sebagai pemetaan awal – dapat disimpulkan sebagai berikut:¹⁷

No	'URF	DALIL LAWAN	KEBERLAKUAN	PENGANUT
01.	'Urf	Nash <i>khâsh</i>	Nash <i>khâs</i> berlaku	Ittifâq
02.	'Urf lafdzî	Nash 'âm	Takhshîsh atas nash 'âm dengan 'urf	Ittifâq
03.	'Urf 'amalî	Nash 'âm	Takhshîsh atas nash 'âm dengan 'urf	Hanafiyah
04.	'Urf 'amalî	Nash 'âm	'Urf tidak berlaku, yang berlaku nash	Al-Qarafi
05.	'Urf yang muncul sesudah Nash	Nash 'âm	'Urf tidak berlaku	Ittifâq
06.	'Urf sebagai 'Illat	Nash	Nash tergantung 'illat.	Jumhûr
07.	'Urf	Qiyâs (Tidak ada nash)	'Urf yang berlaku atas dasar <i>istihsân</i>	Hanafiyah dan Malikiyah
08.	'Urf	Maslahah mursalah	'Urf didahulukan	Malikiyah
09.	'Urf	Maslahah mursalah dan qiyas	Pada prinsipnya 'urf didahulukan, tapi dalam penerapannya ada beberapa perbedaan dengan Hanafiyah dan Malikiyah	Syafi'iyah dan Hanabilah
10.	'Urf	Istihsân	Memakai 'urf karena tidak menerima <i>istihsân</i>	Syafi'iyah dan Hanabilah

Kesimpulan umumnya adalah bahwa berbagai kemungkinan perubahan hukum dengan mempertimbangkan 'urf adalah hukum-hukum yang didasarkan pada ijtihad, seperti melalui *qiyâs*, *istihsân*, dan *maslahah mursalah* berikut dalil-dalil *dhannî*. Sedang yang

¹⁷Dimodifikasi dari beberapa sumber, antara lain al-Zarqa', *Al-Madkhal...*, 900 dan al-Zuhaylî, *Ushûl...*, 833

didasarkan pada dalil *qath'î* tetap berlaku universal melintasi batas ruang dan waktu. Seluruh ulama madzhab sepakat atas hal ini.

Signifikansi `Urf dalam Bentuk Tradisi Lokal

Pengakuan atas `urf sebagai salah satu dasar hukum berarti juga menunjukkan tidak adanya maksud membangun masyarakat yang sama sekali baru dalam segala aspeknya. Hukum Islam masih mengakui “kontinuitas” dengan masa lalu di satu sisi dan “perubahan” serta “pengembangan” di sisi lain dalam aspek hukum, adat istiadat, sistem nilai dan pola hidup, baik Arab atau wilayah-wilayah lainnya.

Sejarah membuktikan adanya dialektika Islam dengan tradisi sebelumnya yang sangat beragam. Apresiasi tersebut secara umum dapat dibagi menjadi empat kategori:¹⁸ (1) apresiasi negatif, berupa penolakan atas segala bentuk tradisi yang dianggap menyimpang secara prinsip, seperti praktik transaksi berbunga; (2) apresiasi duplikatif, berupa penerimaan secara utuh atas tradisi atau ajaran sebelumnya seperti adopsi hukum rajam dari Yahudi, (3) apresiasi modifikatif, dengan mengambil tradisi dengan disertai modifikasi seperti tradisi poligami; (4) apresiasi purifikatif, penerimaan tradisi yang disertai pemurnian karena dinilai mengandung unsur menyimpang seperti ibadah haji.

Pengakuan atas `urf—berupa tradisi lokal—dalam sejarah hukum Islam tampak pada penerimaan atas tradisi Arab, Yahudi dan Nasrani. Berbagai tradisi diakomodir secara kreatif dan menjadi bagian integral hukum Islam. Proses dialogis antara pesan samawi dengan kondisi aktual bumi ini juga terlihat pada sikap para ulama dalam ijtihadnya. Imam Malik menjadikan *'amal ahl al-madînah* yang merupakan `urf sebagai dasara hukum, Imam Syafi'ie memiliki *qaul qadîm* dan *qaul jadîd* karena—salah satunya—perbedaan `urf dalam ruang dan waktu yang berbeda.¹⁹

¹⁸Khalil Abd al-Karîm dalam *Al-Judzûl al-Târikhiyyah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, membagi apresiasi Islam atas tradisi Arab menjadi tiga: (1) mengambil sebagian dan menolak sebagian (2) mengambil setengah-setengah dengan disertai modifikasi, (3) mengambil secara utuh. Lihat Khalil Abdul Karim, *Historisitas Syari'ah Islam*, Terj. M. Faisol Fatawi, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), 12.

¹⁹Bani syarif Maula, “Realitas Hukum Islam...,”

Dalam kehidupan masyarakat Nusantara juga terdapat sistem budaya (*cultural system*) berupa gagasan atau ajaran dan sistem sosial (*social system*) berupa perilaku dan tindakan yang beragam dan telah berakar kuat karena telah ada jauh sebelum Islam datang. Sebagiannya sesuai dengan esensi ajaran Islam, sebagiannya lagi tidak dan sebagiannya lagi berbaur antara yang sesuai dengan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dalam hal ini, para penyebar Islam menyikapinya dengan bijak dengan seleksi, dialog dan kolaborasi dengan Islam yang dilakukan secara bertahap dan perlahan.²⁰ Bahkan menurut N.J. Coulson, kolaborasi Islam dan tradisi lokal sudah biasa terjadi di kawasan yang berpenduduk mayoritas muslim. Ia mencontohkan hal itu dapat dilihat di Maroko, India, Tunisia, masyarakat Kabylie di Algeria, masyarakat Youruba di Nigeria, Yaman, dan masyarakat Jawa.²¹

Dengan demikian, gagasan tentang Islam *kaffah*, universal dan tidak mentolerir tradisi lokal disertai dikotomi Islam “tradisi besar” (*great tradition*) dan “tradisi kecil” (*little tradition*) tidak produktif, apalagi anggapan bahwa Islam non-Arab sebagai “Islam pinggiran” dan “Islam sinkretik”.²² Gagasan yang semarak dan hadir dalam bentuk gerakan radikal yang mengusung “Islam otentik” di segala ruang dan waktu sama sekali mengingkari ‘urf sebagai salah satu sumber hukum yang diakui para mujtahid sejak era *al-salaf al-shâlih*.

Pengingkaran terhadap ‘urf dengan islamisasi yang lebih bercorak arabisasi dalam bentuk penyeragaman dalam segala aspeknya sulit dibenarkan dengan pertimbangan antara lain: (1) bertentangan dengan prinsip al-Qur’an dan hadits yang mentolerir perbedaan dan mengakui tradisi lokal, (2) berseberangan dengan sunnatullah bahwa menjadikan satu umat di seluruh dunia adalah mustahil (Q.S. 16: 93), dan (3) tidak sejalan dengan “sunnah” para ulama sejak awal Islam. Hal itu diperparah oleh keyakinan bahwa

²⁰Baehaqi, Ja’far, “Pengaruh Islam dan Budaya dalam Pembentukan Hukum di Indonesia,” *Jurnal Al-Ihkam*, Vol. 11, No. 2, (Desember 2016), 230-231 .

²¹Murdan, “Pluralisme Hukum (Adat Dan Islam) Di Indonesia,” *Jurnal Mahkamah*, Vol. 1, No. 1 (Juni 2016), 52.

²²Aswab Mahasin, “Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukadimah” (Kata Pengantar) dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, Mizan, Bandung, 1995, hlm. XI. Bandingkan dengan Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, (Washington: Georgetown University, 1986), 21-22.

Islam yang dianut adalah satu-satunya bentuk Islam yang benar dan yang lain salah. Padahal tanpa disadari, Islam yang dibawa ke kawasan lain tidak jarang bercorak budaya Arab yang mengidap lokalitas dan historisitas.²³ Karena itu, gerakan tersebut sejatinya hendak memaksakan universalisasi kultur lokal tertentu (Arab) ke seluruh penjuru dunia.

Keterbukaan Islam yang diwujudkan melalui `urf dalam hukum Islam menjadi bagian dari epistemologi hukum Islam, karena bagaimanapun *nash* tetaplah terbatas dan tidak merinci segala hal. Ditambah dengan kehidupan yang terus berkembang dan melahirkan tradisi berikut persoalan baru.²⁴ Untuk itulah diperlukan integrasi *ijtihâd intiqâ'i* yang bertumpu pada tarjih berbagai sumber dan *ijtihâd insyâ'i* dengan merumuskan pandangan baru karena tidak ditemukan penjelasannya.²⁵ Sementara di sisi lain `urf sangat terkait dengan kemaslahatan suatu masyarakat yang memiliki `urf tersebut. Tetap memberlakukan `urf merupakan bagian dari upaya memelihara *maslahah*. Karena salah satu bentuk kemaslahatan adalah tidak merombak tradisi positif yang telah berlaku dan akrab di tengah masyarakat dari generasi ke generasi.²⁶ Keterbukaan atas perbedaan dan perubahan dengan `urf ini justru menguatkan teori adaptabilitas hukum Islam seperti dianut kaum reformis semacam Suhbi Mahmarshani dan peneliti Barat semisal Linant de Bellefonds.²⁷

²³Itu terlihat dari penampilan sehari-hari yang sering menggunakan simbol-simbol Arab baik dalam cara berpakaian atau aksesorisnya dan disertai pemahaman tekstual terhadap pesan Kitab Suci yang sering hanya berobjek bicara masyarakat Arab dalam kultur 15 abad lalu.

²⁴Jargon para ulama tentang ini adalah *al-nushûsh mutanâhiyah wa al-waqâ'i' ghair mutanâhiyah* (teks itu terbatas sedang realitas tidak terbatas). Al-Syahrastânî, *Al-Milal wa al-Nihal*, Vol. 1, (Kairo: Musthafâ Bâb al-Halabî, 1967), 199.

²⁵Sudirman, "Yusuf Qardawi: Pembaru Fiqih Islam Kontemporer," *Jurnal El-Qisth*, Volume 2, Nomor 1 (September 2005), 48.

²⁶Yûsuf al-Qaradlâwi, *Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 169.

²⁷Teori ini berseberangan dengan teori kebadian hukum Islam yang menyatakan bahwa dalam konsepnya sesuai dengan perkembangan serta metodologinya, hukum Islam adalah abadi dan karenanya tidak dapat diadaptasikan dengan perubahan sosial. Penganut teori ini antara lain C. S. Horgronje dan J. Schacht serta para ahli hukum muslim tradisional. Lihat M. Khalid Masood, *islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (Delhi: International Islamic Publisher, 1989), 1-2.

Menjadikan *'urf* sebagai bagian dari epistemologi hukum Islam merupakan bagian dari "prinsip pergerakan" (*principle of movement*) hukum Islam yang sangat penting untuk menghadapi masa depan.²⁸

Memang tidak semua *'urf* dapat dipertahankan dan itu diakui oleh para ulama dari dulu sampai kini. Tapi ia tetap merupakan potensi epistemologis yang menjanjikan karena, di samping *nash* tidak menjelaskan rincian segala hal dan memelihara *'urf* adalah bagian dari perwujudan kemaslahatan, ia juga dapat memfungsikan *nash* dengan lebih baik, ketika (1) *'urf* menjadi *'illat* dari suatu *nash* sehingga ketika *'urf* itu berubah, hukum juga berubah dan *nash* tidak berlaku; (2) dapat menjadi *takhshîsh* atas *nash 'âm* sehingga bisa saja berseberangan dengan *nash*.²⁹

Dengan demikian, *'urf* meniscayakan pemahaman yang tidak harfiah atas *nash*. Pemahaman yang diperlukan harus menyentuh *maqâshid al-syarî'ah*. Maka *'urf* yang diakui – walaupun berseberangan dengan makna harfiah *nash* tapi tidak berseberangan dengan *maqâshid al-syarî'ah* – diyakini dapat mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudaratatan. Karena itu hukum Islam akan lebih fleksibel dan dapat menyentuh persoalan yang lebih luas.

Dengan itu diharapkan eksistensi hukum Islam yang tidak hanya berfungsi sebagai "kontrol sosial", tapi juga "rekayasa sosial", dengan memahaminya secara lebih dalam.³⁰ Melalui *'urf*, umat Islam dapat: (1) memanfaatkan potensi tradisi lokal yang sangat kaya dan berakar kuat sebagai wujud "pribumisasi", (2) memasukkan nafas Islam ke dalam tradisi yang mengandung unsur penyimpangan sebagai wujud "negosiasi", serta (3) membuang tradisi yang secara prinsip berseberangan dengan prinsip ajaran Islam sebagai wujud "Islamisasi". Dengan demikian, upaya memasyarakatkan Islam dapat

²⁸Agus Triyanta, "Prospek Hukum Islam di Indonesia," *Jurnal Hukum*, No. 8, Vol.5 (1997), 10.

²⁹Seperti aturan transaksi (hadits) agar barang-barangnya jelas, sementara dalam masyarakat tertetu biasa terjadi penjualan buah di pohon yang belum jelas jumlahnya.

³⁰M. A. Sahal Mahfudz, *Fiqih Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*, pidato penerimaan Gelar Doktor Honoris Causa Bidang Fiqih Sosial, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003, 38-39.

menghindari “konflik” antara ajaran dan tradisi lokal yang telah mapan yang justru sangat tidak menguntungkan.³¹

Penerapan ‘urf sebagai salah satu sumber hukum memerlukan kesiapan para intelektual untuk: (1) terbuka atas perbedaan budaya dan memandangnya sebagai kekayaan yang harus dikelola dengan baik, (2) keterbukaan untuk tidak melihat model Islam lain sebagai Islam yang “sesat” dan “lumbang bid’ah”, (3) untuk itu diperlukan pemahaman yang mementingkan prinsip syari’at daripada makna harfiahnya, sekaligus (4) menyadari bahwa hukum Islam yang hadir dalam kehidupan bukan sepenuhnya hukum Tuhan yang abadi dan universal, tapi juga tafsir manusia dalam lokalitas dan historisitasnya. Tradisi lokal adalah wujud penafsiran suatu masyarakat tertentu berdasar cara berpikir dan kepentingan tradisi tertentu.

Strategi Pengembangan melalui ‘Urf

Fiqh didefinisikan sebagai ilmu yang membahas hukum-hukum syariat yang bersifat praktis yang didasarkan pada dalil-dalil berupa *nash* yang dianalisis secara detail.³² Karena itu, *nash* ditempatkan pada posisi yang dominan. Dominasi *nash* semakin menguat ketika kehidupan keagamaan semakin mengarah pada aspek formal. Kedudukan *nash* yang sedemikian penting ini tidak jarang disikapi secara tidak proporsional oleh sebagian pihak. Sikap tersebut muncul dalam bentuk: (1) pembacaan harfiah terhadap *nash* sehingga tidak jarang hukum Islam menjadi kaku, anti perubahan, dan resisten terhadap perkembangan budaya; (2) semangat pencarian dalil *nash* yang berlebihan sehingga tidak jarang menimbulkan

³¹Empat pola tersebut (islamisasi, pribumisasi, negosiasi dan konflik) merupakan tipologi hubungan Islam dan budaya lokal. Joko Surjo dkk., *Agama dan Perubahan Sosial; Studi Tentang Hubungan Antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial-Politik Indonesia*, Pusat Studi Antar Universitas-Studi Sosial UGM. Yogyakarta, 1993. Tipologi ini juga digunakan oleh Abdul Munir Mulkan dalam melihat hubungan antara Islam murni dan budaya lokal di Wuluhan. Lihat Abdul Munir Mulkan, *Islam Murni dan Masyarakat Petani*, Benteng Budaya, Yogyakarta, 2000, hlm. 29-30. Lihat juga Abdul Munir Mulkan, “Muhammadiyah dan Keragaman Budaya Lokal,” dalam Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutohharun Jinan, *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), 216.

³²Subhî Mahmashanî, *Falsafat al-Tasyrî’ fi al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 196), 21.

“pemaksaan” terhadap dalil dan berakibat pada keluarnya *nash* dari makna dan konteksnya, (3) pengabaian pada konteks ketentuan dan hikmah atau *maqâshid syari’ah* yang tidak selalu disebutkan secara verbal dalam *nash* sehingga hukum Islam terperangkap dalam hikmah yang semu atau bahkan menyimpang dari tujuan luhurnya.

Untuk ini, yang diperlukan adalah memposisikan *nash* secara proporsional di satu sisi dan menegaskan posisi ‘urf di sisi lain dengan beberapa langkah. *Pertama*, memahami *nash* secara hati-hati sebagai sumber hukum dan bukan hukum itu sendiri. Karena *nash* tidak selalu jelas walaupun tampak mudah dipahami. Karena itu, para ulama membuat klasifikasi *muthlaq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, *’âm-khâsh*, *haqîqah-majâz*, *qath’î-dzannî*, *sharîh-manthûq* dan lain sebagainya.³³ Masing-masing masih dibagi lagi menjadi sub-sub bahasan yang lebih detail. Kompleksitas itu juga terkait dengan konteksnya sehingga *asbâb al-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd* menjadi sesuatu yang niscaya dalam memahami *nash*.

Sikap tidak proporsional terhadap *nash* dapat menyebabkan hilangnya kehati-hatian dan berganti sikap terburu-buru dalam mengambil kesimpulan dengan mengabaikan kompleksitasnya. Sikap seperti ini dapat dilihat dalam banyak fatwa baik personal atau institusional. Tapi di sisi lain, sikap tidak proporsional itu muncul dari keterbatasan penguasaan atas ilmu-ilmu metodologis seperti ushul fiqh, ilmu tafsir, ilmu hadits, bahasa Arab, dan sejarah Islam. Keduanya sama-sama membuka ruang yang amat besar atas kesalahan penarikan kesimpulan dan penetapan makna *nash* atau pemaksaan atas *nash* untuk menjadi dasar dari hukum tertentu.

Kedua, memahami bahwa fiqh adalah hasil ijtihad para mujtahid yang bersifat manusiawi dan historis sedang syariah adalah ajaran yang ilahi dan transhistoris. Syariah terdiri dari aturan-aturan yang bersifat prinsip baik menyangkut aturan umum atau sebagian teknisnya. Dalam ajaran yang terkait dengan ritual (*’ubûdiyyah*) banyak aturan yang diatur sampai detail dengan teknisnya oleh Alquran dan hadits. Di sini yang ditekankan adalah kepatuhan penghambaan (*ta’abbudî*) sehingga tidak sepenuhnya bisa dipahami secara rasional (*ghair ta’aqqulî*). Sedang dalam ajaran yang terkait dengan kehidupan sosial (*mu’âmalah ijtima’iyyah*) umumnya bersifat prinsip umum tanpa

³³Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-’Arabi, t.t.), 115 dst.

ketentuan teknis dan bisa dipahami secara rasional (*ta' aqqulî*), karena terkait langsung dengan kemashlahatan kehidupan yang dijalani oleh manusia di dunia.³⁴

Untuk uraian detail dan hal-hal yang memerlukan pembahasan, para ulama melakukan ijtihad. Sebagai usaha manusiawi, hasil ijtihad dalam bentuk hukum fiqih tidak selalu bertumpu pada *nash*, tapi juga mempertimbangkan hal-hal lain yang dikenal dengan *mashâdir al-tasyrî' al-khârijiyyah* (sumber penetapan hukum eksternal), salah satunya adalah '*urf*'.³⁵ '*Urf* merupakan unsur realitas historis di mana *nash* senantiasa berdialektika dengannya. Dalam konteks ini, peran sentral manusia yang menentukan dialektika antara nas dan tradisi. Karena *nash* itu tak bisa berdiri sendiri dalam membentuk kehidupan manusia. Dengan demikian tradisi adalah kompatriot *nash* yang disandingkan oleh para ulama untuk membangun peradaban umat menjadi islami.³⁶

Secara teoritis, seorang mujtahid tidak hanya disyaratkan untuk mengetahui *nash* berikut perangkat metodologisnya, tapi ia juga mengetahui berbagai tradisi (*ma'rifat' âdat al-nâs*). Bahkan mufti juga patut memperhatikan tradisi yang telah berjalan dalam kehidupan masyarakat yang menjadi sasaran fatwa. Secara praktis, hukum Islam memberi ruang kepada '*urf* sebagai dasar yang bersanding dengan *nash*. Karena itu, mengabaikan '*urf* dengan hanya mendasarkan pada *nash* telah menyalahi teori dan praktik para ulama sejak zaman dulu kala.

Ketiga, menegaskan posisi *urf* yang secara normatif diakui oleh *nash*. Para mujtahid dipersyaratkan untuk mengetahui tradisi suatu masyarakat karena mereka tahu bahwa mempertimbangkan tradisi dalam bentuk '*urf* memiliki landasan *nash*. Secara lebih tegas, ketika para mujtahid mendasarkan ijtihadnya berdasarkan '*urf* bukan berarti mengabaikan *nash*, justeru ia sedang mendasarkan kepada *nash* karena *nash* sendiri yang menegaskan bahwa '*urf* atau '*adat* harus dipertimbangkan dan dapat menjadi dasar. Al-Sarakhsî menegaskan

³⁴Subhî Mahmashanî, *Falsafat al-Tasyrî'...*, 199.

³⁵*Ibid.*, 198.

³⁶Nasr Hâmid Abû Zayd, *Ma'fûm al-Nash*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1996), 9.

bahwa “yang tetap berdasar tradisi seperti yang tetap berdasar *nash* (*al-tsâbit bi al-‘urf ka al-tsâbit bi al-nash*).³⁷

Tradisi terbentuk berdasar nalar publik yang sehat atau yang dikenal *al-‘urf al-shahîh* (tradisi positif). Tradisi dapat berupa sesuatu yang telah nyaman dijalani oleh masyarakat, membuat kehidupan sosial berjalan lancar, mampu menggerakkan unsur-unsur sosial bahkan menjamin kehidupan duniawi mereka. Dengan fungsi itu, mengabaikan tradisi dapat mempersulit kehidupan masyarakat, membuat unsur-unsurnya tidak berjalan baik, merenggangkan kohesi sosial, dan akhirnya dapat mengganggu dakwah dan pelaksanaan ajaran agama. Semua itu justru berseberangan dengan prinsip syariah yang ditegaskan oleh Alquran *mâ ja’ala Allâh ‘alaikum fi al-dîn min haraj* (Allah tidak menjadikan atas kalian kesulitan dalam agama).

Penegasan Ibn Mas’ûd, seorang sahabat terkemuka, bahwa segala yang dianggap baik oleh orang-orang Islam maka ia menurut Allah juga baik (*mâ ra’âhu al-muslimûn hasan fa huwa ‘inda Allâh hasan*)³⁸ merupakan salah satu landasan ‘urf. Dengan ini pula, suatu tradisi yang sudah dipandang baik oleh orang Islam dapat menjadi dasar hukum tanpa harus memaksakan *nash* kalau memang tidak ada *nash* yang terkait langsung. Apa yang dikatakan Ibn Mas’ûd adalah kesimpulan mendalam dari apresiasi positif Islam atas tradisi dan sikap itu diajarkan berdasar *nash*. Bahkan Nabi Muhammad mendorong umat Islam untuk membuat tradisi baru melalui haditsnya *man sanna fi al-islâm sunnat hasanat fa lahû ajruhâ wa ajru man ‘amila bihâ ba’dahû* (barang siapa yang merintis suatu tradisi baik dalam Islam, ia mendapat pahalanya dan pahala orang yang melakukannya sesudahnya).³⁹

Dalam kaitannya dengan *nash*, ‘urf tidak hanya dipilah dengan *shahîh* (baik) dan *fâsid* (buruk) atau memilah ajaran dengan *‘ibâdah* (ritual) dan *mu’âmalah* (sosial-transaksional), tapi juga *ushûl* (prinsip) dan *furû’* (uraian). *Ushûl* adalah prinsip ajaran yang terdiri dari aturan yang bersifat umum yang ditetapkan oleh *nash*. Termasuk di ranah ini

³⁷Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh...*, 73.

³⁸Berdasar *takhrîj* para ulama, ia bukan hadits Nabi seperti diduga oleh tokoh-tokoh Hanafiyah, tapi ia adalah pernyataan ‘Abd Allah ibn Mas’ûd. Lihat Subhî Mahmashanî, *Falsafat al-Tasyrî’...*, 241.

³⁹Riwayat Muslim. Hadits ini dikutip oleh K.H. Muhammad Hasyim Asy’ari dalam *Risâlah Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah*, (Tebuireng: Maktabah al-Turats al-Islami, t.t.), 22.

adalah ajaran-ajaran yang bersifat mutlak (*syarî'ah mutlaqah*) baik berupa *'ibâdah* atau *mu'âmalah*. Sedang *furû'* meliputi uraian dari prinsip yang meliputi aturan-aturan teknisnya yang juga meliputi *'ibâdah* dan *mu'âmalah*. Ketetapan *nash* terhadap prinsip dan uraian teknisnya, tidak dapat dimodifikasi oleh tradisi. Namun jika *nash* hanya berbicara prinsipnya yang umum atau *muthlaq*, tradisi dapat ditawarkan untuk teknis operasionalnya, baik ritual atau sosial serta memberi ruang kreativitas dan upaya pengembangannya. Memperbanyak baca shalawat sebagai *ashl*, pelaksanaannya secara teknis sebagai *furû'* dapat memanfaatkan tradisi seperti melalui perkumpulan di waktu tertentu dan menetapkan jumlah tertentu. Karena *ushul* tidak menetapkan uraian teknis pelaksanaannya.

Dalam contoh lainnya, ketika *nash* tidak membicarakan secara langsung terkait hukum sesuatu, *'urf* dapat menjadi pedoman penetapannya dengan kembali pada prinsip umum syariah, salah satunya adalah kemaslahatan umat manusia (*mashlah al-nâs*). Karena itu tidak perlu memaksakan suatu *nash* untuk menjadi dalil tradisi yang tidak dijelaskan secara langsung oleh *nash*. Karena selama tidak ada larangan langsung atau berseberangan dengan prinsip syariah, segala hal adalah boleh. Memberikan sejumlah barang dalam lamaran (*khithbah*) adalah tradisi di daerah tertentu, sementara tidak ada *nash* yang memerintahkan atau melarangnya. Tradisi ini bisa dibenarkan untuk dilakukan bahkan dapat dianjurkan karena dinilai baik oleh masyarakat sesuai tradisi yang telah berjalan. Tradisi sebagai salah satu faktor determinan ikatan sosial, menjaganya adalah bagian dari menjaga stabilitas sosial yang dapat mengantarkan pada kemaslahatan yang menjadi tujuan akhir suatu ketetapan hukum. Stabilitas dan kemaslahatan sosial merupakan cita-cita ajaran Islam melalui hukum-hukum yang ditetapkannya. Dengan itu, *urf* tertentu memiliki orientasi dan peran yang searah dengan syariat Islam.

Keempat, negosiasi antara *nash* dengan tradisi. Strategi ini penting terutama terkait dengan tradisi yang dinilai menyimpang dari *nash* sehingga dapat disebut *'urf fâsid* (kebiasaan yang jelek). Tradisi tidak bisa begitu saja dibuang atau diharamkan secara fiqih. Karena bisa jadi suatu tradisi yang dinilai menyimpang disebabkan oleh adanya unsur-unsur yang menyimpang yang bisa dipilah tanpa harus menafikan seluruh tradisi tersebut. Karapan sapi sebagai salah satu contohnya, dapat saja dikategorikan tradisi yang jelek sehingga

bisa disimpulkan haram. Dalam menyikapi ini, perlu dipilah unsur apa yang membuatnya menjadi haram. Argumentasinya karena adanya penyiksaan terhadap binatang (sapi). Dalam strategi negosiasi, argumen ini bisa diterima tapi tidak berarti harus membuang tradisinya secara keseluruhan. Karena unsur yang membuatnya haram yaitu penyiksaan binatang dapat saja dibuang tanpa harus melenyapkan tradisi kerapan sapi. Dengan demikian, dapat terjadi kerapan sapi dalam bentuk lomba pacuan sapi tanpa penyiksaan terhadap binatang seperti lomba pacuan kuda atau binatang lainnya. Dalam hal ini tradisi dijaga dan hukum Islam ditegakkan. Hukum Islam tidak melenyapkan tradisi dan tradisi tidak melanggar hukum Islam.

Proses negosiasi antara agama dan tradisi juga terlihat dalam tradisi *ruwatan* di kalangan masyarakat Jawa yang pada mulanya terdiri dari *ruwatan* bumi yang dianggap *sangar*, *ruwatan* desa yang dianggap menyandang *sukerto* dan *ruwatan gimbel* dengan sesaji untuk anak *bajang*. Ritual tersebut ada yang dijaga dengan modifikasi, dipertahankan, atau diganti dengan ajaran Islam. Islam dan tradisi lokal tidak saling meniadakan, tapi justru saling mendukung dengan modifikasi melalui masuknya ajaran-ajaran seperti *shalawatan*, pengajian agama, doa-doa, bacaan dzikir dan lainnya.⁴⁰ Dengan masuknya nilai-nilai Islam, *ruwatan* menjadi sesuatu yang baik dan hukumnya bisa naik dari *mubah* ke *sunnah*.

Kelima, penerjemahan *syari'ah muthlaqah* (ajaran yang bersifat mutlak), berupa ajaran yang tidak disertai petunjuk teknis yang mengikat,⁴¹ melalui penciptaan tradisi baru. Umat Islam memang diberi ruang untuk melakukan inovasi positif (*sunnah hasanah*). Bila inovasi itu diikuti oleh orang lain, maka yang merintis mendapat pahalanya. Ajaran Islam mengajarkan untuk melayat kepada orang yang ditinggal mati anggota keluarga. Sebagai orang yang ditimpa musibah, orang lain dianjurkan untuk datang mendoakan, menghibur dan meringankan bebannya. Bentuk meringankan beban itu diterjemahkan dengan membawa beras atau makanan pokok lain bagi

⁴⁰Muhammad Roy Purwanto, "Akulturasi Islam" ..., 35-57.

⁴¹Sebagai lawan dari *syari'ah muqayyadah*, yaitu ajaran agama yang telah menetapkan petunjuk teknis pelaksanaannya secara mengikat seperti jumlah rakaat shalat, jumlah shalat dalam sehari semalam, nishab dan kadar zakat.

yang melayat. Karena dengan itu, ia juga dapat meringankan beban konsumsi para tamu yang melayat. Penerjemahan tersebut menjadi adat yang dapat menjadi hukum memperbolehkan atau menganjurkan orang yang melayat untuk membawa beras dan sejenisnya. Penerjemahan ajaran mutlak dalam kehidupan sehari-hari sehingga menjadi tradisi dapat memperkaya hukum Islam dalam bentuk perilaku yang dapat ditetapkan sebagai sumber hukum.

Penutup

`Urf dalam bentuk tradisi lokal yang tidak bertentangan langsung dengan *nash* dapat dipertimbangkan sebagai sumber hukum Islam. Hal ini penting karena tantangan gerakan Islam yang tidak ramah terhadap tradisi lokal dan memaksakan pemahaman tekstual terhadap *nash*, bahkan penggunaan *nash* ke persoalan di luar konteksnya. Sementara keberadaan `urf sendiri diakui secara oleh *nash* sebagai dasar hukum dan digunakan oleh para ulama sejak era salaf. Pengetahuan tentang `urf menjadi syarat mujtahid atau mufti dalam menetapkan hukum dan telah dibahas secara detail klasifikasi, kriteria dan cara penggunaannya.

Hukum Islam (fiqih) sendiri sebagai produk ijtihadi manusiawi tidak lepas dari kehidupan sosial umat manusia sehingga harus mempertimbangkan aspek-aspek kebudayaan, bukan hanya *nash*. Aspek lainnya yang penting mendapat perhatian adalah melakukan negosiasi antara doktrin dengan tradisi. Upaya ini berfungsi untuk mempertahankan tradisi yang divonis menyimpang dengan memilah unsur-unsurnya antara yang menyimpang dan tidak. Dengan demikian, hukum haram terhadap suatu tradisi, hilang karena tradisinya telah mengalami modifikasi dan berganti dengan tradisi lain yang status hukumnya sudah berubah menjadi *mubah* atau bahkan *sunnah*. Upaya penguatan tradisi ini juga penting dilakukan dengan menciptakan tradisi baru dengan menerjemahkan doktrin-doktrin yang bersifat mutlak. Dengan munculnya tradisi baru tersebut hukum Islam akan memiliki landasan `urf yang kaya dan beragam serta sesuai dengan perkembangan kehidupan umat manusia.

Daftar Pustaka

Asad, Talal, *The Idea of an Anthropologi of Islam*, Georgetown University, Washington, 1986.

- Abû Zayd, Nasr Hâmid, *Maḥûm al-Nash*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1996.
- Diab, Ashadi L., "Dinamika Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia dan Tantangannya," *Jurnal Al-'Adl*, Vol. 8 No. 2 (Juli 2015).
- Henninger, Joseph, "Pre-Islamic Bedouin Religion," dalam Marlyn L. Swartz (ed. & trans.) *Studies on Islam*, Oxford University Press, New York, 1981.
- Ja'far, Baehaqi, "Pengaruh Islam dan Budaya dalam Pembentukan Hukum di Indonesia," *Jurnal Al-Ihkam*, Vol. 11, No. 2 (Desember 2016).
- Khaldûn, Abd al-Rahmân Ibn, *Muqaddimah li Kitâb al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtadâ wa al-Khabar fi Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Âsharahum min Dzawi al-Shulthân al-Akbar*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1992.
- Karim, Khalil Abdul, *Historisitas Syari'ah Islam*, Terj. M. Faisol Fatawi, Pustaka Alief, Yogyakarta, 2003.
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, Dar al-Qalam, Kairo, 1978.
- Khayyâth, `Abd al-Azîz al-, *Nadzariyyat al-'Urf*, Maktab al-Aqsha, Amman, t.t.
- Mahasin, Aswab, "Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukadimah" (Kata Pengantar) dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, Mizan, Bandung, 1995
- Mahfudz, M. A. Sahal, *Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*, pidato penerimaan Gelar Doktor Honoris Causa Bidang Fiqih Sosial, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.
- Masood, M. Khalid, *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, International Islamic Publisher, Delhi, 1989.
- Maula, Bani Syarif, "Realitas Hukum Islam Dalam Konfigurasi Sosial dan Politik di Indonesia (Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia)," *Jurnal Hermeneia*, Vol. 2, No. 2 (Juli-Desember 2003).
- Mulkhan, Abdul Munir, *Islam Murni dan Masyarakat Petani*, Benteng Budaya, Yogyakarta, 2000.

- , "Muhammadiyah dan Keragaman Budaya Lokal," dalam Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutoharun Jinan, *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, Surakarta, 2003.
- Murdan, "Pluralisme Hukum (Adat Dan Islam) Di Indonesia," *Jurnal Mahkamah*, Vol. 1, No. 1 (Juni 2016).
- Peters, F.E., *Mohammad and the Origin of Islam*, State University of New York State, New York, 1995.
- Purwanto, Muhammad Roy, "Akulturasi Islam dan Budaya Jawa pada Tradisi Ruwatan di Kalangan Muslim Yogyakarta," *Jurnal Istiqro'*, Volume 07, Nomor 01, (2008).
- Qaradlâwi, Yûsuf al-, *Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Maktabah Wahbah, Kairo, 2001.
- Qarafi, Syihâb al-Dîn al-, *Anwâr al-Burûq fî Anwâ' al-Furûq*, Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, Kairo, 1344 H.
- Schacht, J., *Introduction to Islamic Law*, Clarendon, Oxford, 1966.
- Sudirman, "Yusuf Qardawi: Pembaru Fiqih Islam Kontemporer," *Jurnal El-Qisth*, Volume 2, Nomor 1 (September 2005).
- Sunnah, Ahmad Fahmi Abû, *Al-'Urf wa al-'Âdat fî Ra'y al-Fuqahâ'*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Mesir, t.t.
- Surjo, Joko, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial; Studi Tentang Hubungan Antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial-Politik Indonesia*, Pusat Studi Antar Universitas-Studi Sosial UGM. Yogyakarta, 1993.
- Agus Triyanta, "Prospek Hukum Islam di Indonesia," *Jurnal Hukum*, No. 8, Vol. 5 (1997).
- Watt, Montgomery, *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford University Press, New York, 1961.
- Zarqâ', Mushthafâ, *al-Madkhal 'alâ al-Fiqh al-'Âm*, Dar al-Fikr, Beirut, 1968.
- Zahid, Moh., "Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat (Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)," *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 1, No. 1 (Juni 2006).
- Zuhayli, Wahbah al-, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986)