

'URF SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM (FIQH) NUSANTARA

Oleh:

M. Noor Harisudin

Institut Agama Islam Negeri Jember

Alamat:

Jl. Mataram No. 1 Mangli Kaliwates Jember. Telp. (0331) 487550

Email: mnharisudininstainjember@gmail.com

Abstract:

This paper would like to see how the customs ('urf) became one of source Indonesian Islamic law. Fiqh Indonesia as reflected in the Compilation of Islamic Law (KHI) in Indonesia contains important fiqh ruling, which not only represents not just the Shafi'i schools, but also madhab four. In addition, another important thing is that it contains KHI customs consideration as a legal basis so that the product appears Gono-gini fiqh treasures which are clearly different to the treasures of fiqh outside Indonesia. Basing on the 'urf is based on the fact that the law change with time, place and circumstances.

Abstraksi:

Tulisan ini ingin melihat bagaimana adat istiadat ('urf) menjadi salah satu sumber hukum fiqh Indonesia. Fiqh Indonesia sebagaimana terefleksikan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia memuat putusan fiqh penting, yang tidak saja mewakili bukan hanya madzhab Shafi'i, melainkan juga madhab empat yang lain. Di samping itu, hal penting lain adalah bahwa KHI ini memuat pertimbangan adat istiadat sebagai pijakan hukum sehingga muncul produk fiqh harta gono-gini yang sangat jelas berbeda dengan khazanah fiqh di luar Indonesia. Pendasaran pada 'urf didasarkan pada kenyataan bahwa hukum itu berubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu dan keadaan.

Keywords: 'Urf, Source of Islamic Law, Fiqh Nusantara

I. Pendahuluan

Abdurrahman Wahid di tahun 1980-an pernah memunculkan gagasan yang ia sebut dengan "Pribumisasi Islam". Pribumisasi Islam sebagai bentuk transformasi unsur-unsur Islam pada unsur-unsur budaya pribumi di Indonesia, sesungguhnya merupakan bentuk akulturasi budaya dimana unsur-unsur dari luar diterima oleh unsur-unsur lokal atau sebaliknya.¹ Menurut Gus Dur, para mubaligh dimasa dulu lebih memilih untuk melakukan pribumisasi

Islam dengan keluar dari arabo-centris² yang cenderung menjadi penafsiran tunggal, melainkan dengan *mematchkan* ajaran Islam dengan *local wisdom* Indonesia dan Jawa.³ Dalam konteks itu, maka Gus Dur mengusulkan mengganti kata Arab "assalamu'alaikum." dengan kata "selamat pagi" yang lebih sesuai dengan kondisi dan adat kebiasaan masyarakat Indonesia.

Dalam bahasa Ushul Fiqh, pribumisasi Islam adalah akomodasi terhadap adat istiadat atau yang juga dikenal dengan 'urf. 'Urf adalah adat kebiasaan yang berlaku di sebuah daerah dan dijadikan salah satu pertimbangan hukum Islam. Sebagaimana maklum, 'urf digunakan sebagai salah satu acuan dalam madzhab fiqh sehingga diktum-diktum fiqh didasarkan pada realitas adat istiadat yang ada. Tak heran jika muncul kaidah: *al-'adatu muhakkamah, ats-tsabitu bi al-'urfi ka ats-tsabiti bin nasshi ma lam yukhalif shar'an, kullu ma warada bis shar'u wala dlabita lahu fihhi wala fil lughati yurjau fihhi ila al-'urfi*, dan sebagainya.⁴ Fiqh yang ada, termasuk fiqh yang berkembang di Indonesia, tidak bisa lepas dari keberadaan adat istiadat ('urf) Indonesia dari Sabang sampai Merauke.

Di kawasan Indonesia dimana fiqh berkembang menjadi karakter Islam, corak fiqh di kawasan ini terlihat memperhatikan apa yang menjadi realitas di masyarakat. Karena, fiqh bagaimanapun tidak terlepas dari ruang dan waktu yang melingkupinya. Termasuk pergumulan fiqh dengan tradisi ('urf) yang berurat-akar dalam masyarakat muslim Indonesia mulai dulu hingga sekarang. Para fuqaha Indonesia dimasa dulu sangat mengakomodasi *local wisdom* pada banyak tempat di kawasan Indonesia. Sehingga corak fiqh di Indonesia sangat terasa kaitannya dengan tradisi-tradisi seperti *tahlilan*, *mauludan*, petik laut, nikah culik (*merarik*) dan sebagainya.

'Urf ini, dalam pandangan penulis, mengukuhkan corak apa yang penulis sebut dengan Fiqh Nusantara.⁵ Sejumlah produk Fiqh Nusantara sebagai hasil pergulatan dengan adat istiadat bisa kita lihat bentuknya antara lain: *halal bi halal*, harta gono-gini, pakaian kebaya ala Shinta Nuriyah Wahid dan sebagainya. Dalam pergulatan yang panjang, akhirnya ditetapkan beberapa produk Fiqh Nusantara sebagaimana dimaksud dengan landasan salah satunya adat istiadat yang berkembang di Indonesia. *Walhasil*, 'urf sangat berperan penting dalam inspirasi pembentukan fiqh Nusantara di negeri ini sebagaimana akan dibahas nanti.

II. 'Urf: Dasar dan Pergumulan dalam Sejarah Islam

Secara bahasa, kata 'urf merupakan derivasi dari kata *'arafa-ya'rifu-'urfan*, yang berarti mengetahui.⁶ Secara terminologis, 'urf dan adat memiliki arti yang sama, meski sebagian jurist Islam ada yang membedakannya.

Abd. Wahab Khalaf menyatakan bahwa 'urf adalah:

مايتعارفه الناس و يسرون عليه غالبا من قول او فعل

“Sesuatu yang dikenal manusia dan dijalankan secara biasa, baik berupa perkataan ataupun perbuatan”.⁷

Tidak jauh berbeda, Wahbah Zuhaili mendefinisikan 'urf sebagai sebagai:

هو ما اعتاده الناس و ساروا عليه من كل فعل شاع بينهم او لفظ تعارفوا اطلاقه علي
معني خاص لا تالفه اللغة ولا يتبادر غيره عند فهمه

“Sesuatu yang dibiasakan oleh manusia, dan dijalannya dari tiap perbuatan yang telah populer di antara mereka, atau juga lafaz yang dikenal dengan sebuah arti khusus yang tidak dicakup bahasa serta hanya (cepat) memungkinkan makna ketika didengarkan”.⁸

Ahmad Fahmi Abu Sunah menyebut 'urf:

هو ما استقر في النفوس عليه بشهادة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول

“Sesuatu yang terpatrit dalam jiwa karena dipandang rasional dan penerimaan watak yang sehat atasnya”.⁹

Abu Sunah menegaskan betapa tidak semua kebiasaan dianggap sebagai 'urf. Di samping karena berulang kali telah dilakukan dan menjadi kebiasaan sebagai bentuk kesepakatan para pelakunya, maka 'urf harus bisa diterima oleh akal sehat atau rasional. Persyaratan ini jelas meminggirkan 'urf negatif atau yang juga disebut dengan 'urf yang *fasid* sebagaimana pembahasan nanti.

Sesungguhnya, pra syarat minimal keberlakuan 'urf hanya dua; ketetapan (*al-istiqrar*) dan kontinuitas (*al-istimrar*). Istiqrar menunjukkan bahwa 'urf harus merupakan sesuatu yang mendapat kesepakatan antar para pelaku-pelakunya. Di pihak lain, adanya *al-istimrar* dimaksudkan agar 'urf dapat dijadikan pedoman hukum yang memadai dan permanen serta tidak berubah-ubah. Karena, bagaimana jadi-nya, jika hukum Islam yang semestinya didasarkan pada prinsip stabilitas hukum (*istiqamat al-hukm*), tiba-tiba harus berubah-ubah dan berwatak temporer dalam tempo waktu yang sangat cepat.¹⁰

Oleh karena itu, Islam hadir tidak sedang memusnahkan 'urf yang tumbuh-berkembang di masyarakat. Justru, Islam hadir dengan keadaan menyeleksi 'urf-'urf yang ada: jika tidak bertentangan dengan Islam, 'urf terus berjalan. Sebaliknya, jika bertentangan, Islam memusnahkan atau memodifikasinya agar sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam. Definisi Abu Sunah di atas harus diarahkan pada 'urf yang ideal dan seharusnya, bukan 'urf yang realistik dan senyatanya yang terdapat dalam masyarakat kita.

Secara historis, akomodasi 'urf dalam Islam adalah sebuah keniscayaan. Bukti menunjukkan beberapa 'urf pada masa sebelum Muhammad diadopsi dalam agama Islam. Muhammad acapkali menetapkan adat-adat Arab yang sudah berkembang secara turun temurun dari nenek moyang mereka. Penetapan ini dalam hadith di sebuah dengan sunah *taqririyah*.¹¹ Ini artinya senyampang tidak bertentangan dengan shari'at Islam, Nabi Saw. lebih mengakomodasi 'urf yang ada di Arab. Nabi Saw. sadar bahwa 'urf ini tidak seketika dapat dihapuskan, namun justru malah dijadikan penguat ajaran Islam dengan melegalkannya.

Setidaknya ada tiga alasan penguat yang mendasari 'urf diterapkan sebagai sumber hukum Islam sebagaimana berikut:

Pertama, apa yang dipraktikkan dimasa Nabi Saw dimana haji dan umrah umat Islam tetap melanjutkan apa yang dipraktikkan jauh sebelum Islam. Berbagai ritual Arab seperti *talbiyah*, *ihram*, *wuquf* dan lain-lain diteruskan untuk diterapkan dalam praktek haji umat Islam, kendati ritual lain dalam haji seperti harus melakukannya dalam keadaan telanjang dihilangkan. Demikian juga dengan hukum qisah dan diyat dimana keduanya merupakan praktek budaya masyarakat pra Islam. Kedua budaya ini lalu diafirmasi menjadi bagian dari ajaran Islam.¹²

Abdul Karim menyebut pola rekrutmen adat-istiadat atau tradisi masyarakat Arab ke dalam hukum Islam mengambil tiga pola. **Pertama**, shari'ah mengambil sebagian tradisi itu dan membuang sebagian yang lain. **Kedua**, Islam mengambil sebagian dan membuang sebagian yang lain dengan melakukan penambahan dan pengurangan sana-sini. **Ketiga**, Islam mengadopsinya secara utuh tanpa ada perubahan bentuk dan identitasnya.¹³ Ketiga pola ini tidak mengganggu pada bentuk, prinsip dan isi shari'ah Islam secara umum.

Kedua, setelah wafatnya Nabi Saw, para sahabat juga mendasarkan hukum-hukum Islam yang ada dengan 'urf masyarakat sekitar. Pada masa dimana Islam melakukan ekspansi besar-besaran, maka terlihat jelas bahwa Islam sangat memperhatikan budaya local masing-masing. Khalifah Umar sebagai missal mengadopsi sistem dewan dan tradisi masyarakat Persia. Di samping itu juga, Umar juga megadopsi system pelayanan pos yang juga menjadi tradisi sasanid dan Kerajaan Byzantium.¹⁴Ini semua mengukuhkan bahwa para sahabat meneruskan langkah Nabi Saw. yang bersikap akomodatif terhadap kearifan local (*local wisdom*).

Ketiga, generasi tabi'in yang hidup setelah sahabat juga memasukkan klausul 'urf dalam sumber hukum Islam. Madzhab Hanafi misalnya membangun fiqhnya atas dasar 'urf. Al-Nu'man ibn Thabit Ibn Zuti yang dikenal dengan Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M) menggunakan tradisi Kufah sebagai dasar penetapan hukumnya yang diakomodir dalam konsep istihsan. Bahkan, Abu Hanifah menolak qiyas demi menggugulkan 'urf.¹⁵ Al-

Syaibani (w. 189 M/805 M), seorang pengikut Abu Hanifah, menyatakan bahwa aturan interpretasi yang sifatnya teoritis dan menunjukkan undang-undang berasal dari 'urf.¹⁶

Abu Yusuf (w. 182 H/795 M) mengatakan bahwa adat menjadi pertimbangan utama dalam system hukum madhhab Hanafi ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan.¹⁷ Masih menurut Abu Yusuf, jika suatu nash yang berasal dari adat kebiasaan atau tradisi tertentu dan kebiasaan tersebut kemudian mengalami perubahan, maka hukum yang ditegaskan oleh nash tersebut menjadi gugur. Hal demikian ini, menurut Abu Yusuf, bukan bentuk pengabaian nash, melainkan merupakan salah satu cara menakwilkannya.

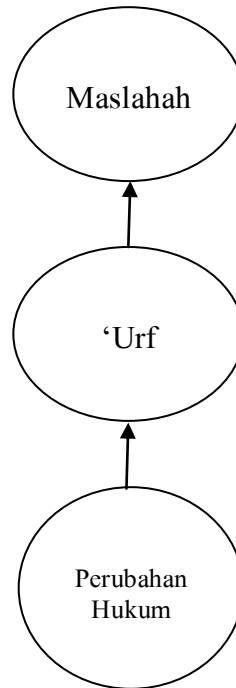
Imam Malik juga menerima 'urf sebagai sumber hukum Islam. Kita bisa melihat beberapa karya Imam Malik seperti al-Muwatta', al-Mudawwanah, dan Fath al-Ali al-Malik mendasarkan hukum-hukumnya pada kemaslahatan umum, dimana a 'urf Ahli Madinah salah satunya. Imam Malik sering menggunakan istilah "praktek yang kita setuju" menunjukkan bahwa 'urf Ahli Madinah dalam pandangan Imam Malik merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat, bahkan lebih kuat daripada hadith Ahad. Karena berdasarkan 'urf Madinah ini, maka Imam Malik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka, karena adat para wanita ningrat di Madinah tidak menyusui anak-anak mereka.¹⁸

Meski nyata-nyata menentang 'urf, Imam Shafi'i ditengarai mempertimbangkan 'urf dalam penetapan sebuah hukum. Ini terlihat ketika Imam Shafi'i meralat pendapatnya dari *qaul qadim* (Irak) ke *qaul jadid* (Mesir). Tegasnya Shafi'i meninggalkan pendapat *qaul qadim* nya diganti dengan *qaul jadid* karena 'urf di Mesir menghendaki demikian.¹⁹ Izzudin Abdus Salam (w. 660 H), seorang pengikut Shafi'i menyatakan bahwa bila suatu masyarakat terdapat 'urf yang sama dengan pernyataan lisan, maka 'urf tersebut dapat menggantikan ucapan dalam tindakan hukum.²⁰

Imam Ibnu Hanbal (164-241 H) terang menolak 'urf sebagai sumber hukum Islam. Namun, para pengikutnya seperti Ibnu Qudamah (w. 620 H) menggunakan keberadaan 'urf sebagai sumber hukum. Ibnu Qudamah mendasarkan diktum-diktum fiqhnya pada adat.²¹ Ibnu Taimiyah, pengikut Ibnu hanbal yang lain, juga menggunakan 'urf sebagai sumber hukum. Ketika menyatakan kaffarat (sangsi) karena melanggar sumpah dengan kewajiban memberi makan orang miskin dengan makanan secukupnya. Menurut Ibnu Taimiyah, kata "makanan secukupnya" dikembalikan pada 'urf setempat.²²

Pada aspek lain, seperti dinyatakan oleh para juris Islam, bahwa 'urf tidak seketika dijadikan sumber hukum Islam, melainkan harus melalui jalur seleksi dengan berbagai pertimbangan sehingga dapat diafirmasi sebagai bagian hukum Islam sebagaimana tergambar dalam skema berikut ini:

Skema 1 'Urf dan Perubahan Hukum



Dengan demikian, semakin jelas bahwa 'urf bukan metode hukum Islam yang mandiri, melainkan harus berdasarkan pertimbangan lain²³. Ketika 'urf ditetapkan sebagai 'urf shahih, maka harus dijumpai adanya dasar lain yang mengatakan demikian. Misalnya *masalah*²⁴ atau *istihsan*²⁵ yang mendasari adanya 'urf tersebut. Oleh karena itu, 'urf yang berlaku di beberapa tempat seperti melangkahi kakak untuk menikah dengan membayar sejumlah uang tertentu, *merarik* (nikah culik), petik laut dan sebagainya harus dikorelasikan dengan kemaslahatan atau kemadlaratan yang diakibatkan oleh 'urf tersebut.

Sebaliknya, ketika menetapkan masalah, maka tidak bisa lepas dari ruang dan waktu. Masalah baru terlihat ketika diletakkan dalam konteks tempat dan waktu tertentu. Karena itu, sebuah masalah dalam ruang dan waktu tertentu belum tentu menjadi masalah pada ruang dan waktu yang lain. Di sinilah, 'urf yang berbeda-beda dapat menetapkan hukum yang berbeda-beda pula, sesuai dengan pertimbangan masalah yang melatarinya.

Walhasil, meletakkan 'urf sebagai sumber hukum Islam merupakan bagian dari desain masalah yang bersifat umum. Menurut Ali Hasbullah, yang dikutip oleh Roibin, bahwa ada dua cara pendekatan yang dikembangkan ulama ushul fiqh dalam istinbat hukum, yaitu melalui pendekatan-pendekatan kebahasaan (teks) dan pendekatan makna atau maksud syari'ah.²⁶ Pendekatan ini memasukkan 'urf yang harus diketahui dalam keadaan dan tempat apa

sebuah diktum fiqh dimunculkan sesuai dengan konteksnya yang berbasis kemaslahatan manusia.

Al-Syarkhasi, seorang pengikut madhab Hanafi, mengatakan bahwa konsep 'urf itu sesungguhnya bagian dari masalah mursalah.²⁷ Masalah mursalah adalah masalah yang didiamkan, tidak disetujui ataupun ditolak. Namun, karena masalah ini memenuhi kriteria seperti masalah yang bersifat umum, benar-benar mengandung masalah serta tidak bertentangan dengan shari'at²⁸, maka yang demikian ini dapat diterima sebagai landasan hukum. Dengan demikian, melihat 'urf adalah sama dengan melihat masalah mursalah itu sendiri.

III. Fiqh Indonesia atau Fiqh Nusantara ?

Secara teoritik, terma Fiqh Indonesia ataupun Fiqh Nusantara sesungguhnya memiliki makna yang sama. Hanya bedanya, Fiqh Indonesia dimunculkan pada tahun 1940-an, oleh Hasbi as-Shidiqi, seorang Guru Besar Hukum Islam di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (sekarang UIN Sunan Kalijaga) dan dijadikan sesuatu yang membedakan dengan fiqh Hijazi, fiqh Mishri, Fiqh Hindi dan seterusnya²⁹. Tema ini diulang kembali oleh Hasbi pada tahun 60-an karena gagasannya di tahun 1940-an tidak mendapat respon yang memadai. Pada tahun inilah, gagasan Hasbi mulai mendapat tempat di masyarakat Indonesia. Ditunjukkan dengan respon luas dan kerja-kerja kongkrit untuk menempatkan hukum Islam dalam lanskap hukum nasional pada etape selanjutnya.

Sementara, Fiqh Nusantara secara konkrit dimunculkan dalam Muktamar NU yang ke-33 di Jombang Jawa Timur pada tahun 2015 yang lalu. Memang, tema yang diangkat masih umum, yaitu Islam Nusantara, namun perdebatan di dalamnya adalah termasuk fiqh Nusantara.³⁰ Meski masih belum matang, sebagai sebuah ide dalam bangunan besar Islam Nusantara, patut diapresiasi dimana fiqh Nusantara menjadi bagian sangat penting dalam masyarakat fiqh di Indonesia. Gagasan fiqh Nusantara pun dilanjutkan pasca muktamar karena pembahasan Fiqh Nusantara pada saat itu tidak dilakukan secara maksimal.

Fiqh Nusantara merupakan fiqh yang berkembang di lingkungan Nusantara dengan karakternya yang khas sesuai dengan adat-istiadat keindonesiaan³¹. Seperti dikatakan Katib Syuriah PBNU (2010-2015), K.H. Afifudin Muhajir:

"Kalau ada Islam Nusantara, maka ada Fiqh Nusantara. Fiqh Nusantara adalah paham dan prespektif keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika teks-teks syariat dan budaya, juga realitas di (daerah) setempat."³²

Lebih lanjut, Afifudin yang juga pengarang kitab *Fath al-Muji>b al-Qari>b* ini menekankan adanya pemahaman kontekstual terhadap teks suci dengan mempertimbangkan adat lokal (*'urf*) demi kemaslahatan tak hanya dari segi ukhrawi tapi juga duniawi sebagai dasar atau pilar dalam Fiqh Nusantara. Nampak sekali Afifudin ingin memberi penekanan terhadap model dan modul Fiqh Nusantara yang memiliki keunikan dan distingsi terhadap Fiqh jenis lainnya yang menjadi *mainstream* pemikiran masyarakat muslim dunia.

Sementara itu, secara historis, Asmawi Mahfudz menyatakan bahwa Fiqh Nusantara berkembang seiring dengan masuknya Islam di bumi Nusantara, mulai zaman penyiari Islam awal (wali songo), masa kolonialisme, masa kebangkitan pasca kemerdekaan, masa orde baru dengan gencarnya arus modernisasi sampai masa milenium sekarang ini. Dari sekian fase atau periodisasi perkembangannya Islam di Indonesia, nampaknya ajaran Islam dapat dipraktikkan dengan subur oleh para pemeluknya.³³

“Misalnya pada masa penyiari Islam nuansa sinkretisme ajaran Islam mewarnai pengamalan Islam. Ini tidak lepas dari kultur dan keyakinan masyarakat penganut agama agama sebelum Islam. Misalnya kejawen, Hindu, Budha dan aliran-aliran keagamaan yang lain. Maka dengan kondisi semacam ini para penyiari Islam juga menyampaikan Islam dengan pendekatan kultural, agar Islam bisa dipahami dan diamalkan secara sederhana tanpa meninggalkan elan ajaran Islam yang asasi. Artinya pilihan Fiqh yang diterapkan oleh para penyiari Islam kala itu juga Fiqh-Fiqh moderat yang dapat bersanding dengan budaya Nusantara”.³⁴

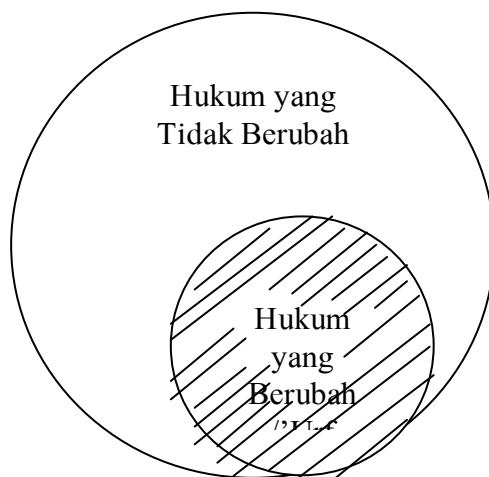
Fiqh Nusantara, oleh karena itu, bukan fiqh untuk orang-orang di Nusantara karena yang demikian ini akan mengecilkan peran fiqh yang sejatinya bersifat *mondial* dan global. Demikian halnya, juga bukan fiqh yang dipahami hanya milik orang-orang di Nusantara karena yang demikian ini akan mengkerdulkan fiqh yang bersifat universal untuk seluruh masyarakat dunia. Tegasnya, jika dipahami fiqh untuk orang-orang Nusantara, maka fiqh ini mengabaikan dimensi Islam *rahmatan lil alamin*.³⁵

Memang, bahwa salah satu perdebatan penting dalam fiqh Nusantara adalah soal universalitas dan juga partikularitas. Mana diantara keduanya yang dipilih: apakah universalitas atautkah partikularitas. Keduanya dipilih karena ada dimensi universalitas pada satu sisi, namun juga ada partikularitas pada sisi yang lain. Ada dimensi universalitas fiqh Nusantara yang dapat bertemu dengan fiqh yang lain. Misalnya konsep-konsep tentang ibadah *mahdlah* seperti ibadah haji, sholat, puasa, dan sebagainya pastinya tidak dapat dilepaskan dari garis besar fiqh secara *mondial* di dunia karena yang demikian ini bersifat universal dan meniscaya.

Aspek universalitas Islam ini sering disebut juga *thawabit*, ajaran yang tetap dan konstan dalam Islam yang tidak lapuk dimakan zaman. Ajaran yang *thawabit* umumnya adalah formulasi ajaran Islam yang bersifat *ta'abbudi* dimana akal tidak mampu menggapainya sehingga dibiarkan saja dalam kemisteriusannya. Ada banyak ibadah yang tidak bisa dimengerti alasan disyari'atkannya, tetapi menuntut untuk dipatuhi dan ditaati umatnya.³⁶ Jika manusia saja seringkali membuat aturan yang tidak masuk akal, namun manusia tetap saja mematuhi, apalagi jika yang membuat aturan tersebut adalah Tuhan, pasti manusiakan lebih mematuhi Tuhan.³⁷

Pada level yang sifatnya partikularitas, maka ajaran dan domain fiqh mengajukan dimensi *mutaghayirat*. *Mutaghayirat* adalah ajaran Islam yang berubah-ubah, sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi yang ada. Di sini berlaku kaidah *taghayuru al-fatwaa wa ikhtilafiha bihasbi taghayyuri a-azminat wa al-amkinah wa al-ahwal wa an-niyat wa al-awaid*.³⁸ (Perubahan fatwa bergantung pada perubahan waktu, tempat keadaan, niat dan motivasi). Lebih subtil lagi, sesungguhnya perubahan itu tergantung pada 'illatnya. (*al-hukmu yaduru ma'a illatihu wajudan wa 'adaman*).

Skema 2 Hukum yang Konstan (*Thawa>bit*) dan Berubah (*Mutagha>yirat*)



Dalam kaitan itu, selain mu'amalah, adat merupakan kategori ajaran Islam yang *mutaghayirat* dimana akan terus berkembang sesuai dengan gerak perubahan zaman. Tidak salah jika karena ini adat dikatakan setara kedudukannya dengan nash selama tidak bertentangan dengan shari'ah. Dalam sebuah kaidah dikatakan: *Ats-Tsabit bi al-'urfi ka ats-tsabiti bin nasshi ma lam yukhalif shar'an*.³⁹ Akomodasi Shari'ah terhadap pada adat merupakan penghargaan terhadap kearifan local (*local wisdom*) yang bertebaran di muka bumi selain juga menunjukkan dimensi *rahmatan lil alaminnya* agama Islam.

Inilah yang juga diajukan oleh Hasbi, sang penggagas Fiqh Indonesia, bahwa ulama Indonesia sangat perlu menyelenggarakan ijtihad dalam *Fiqh* khas Indonesia dimana 'urf dijadikan salah satu pertimbangan hukumnya.⁴⁰ Dengan kata lain, Hasbi ingin menegaskan bahwa bukan hanya tempat dan zaman yang mempengaruhi hukum, melainkan juga situasi dan kondisi tempat hukum tersebut ditetapkan dan diberlakukan.⁴¹ Pasa aspek inilah, ijtihad umat Islam diselenggarakan karena bagi Hasbie, tidak semua hukum Islam dapat berubah, namun hanya yang dapat diijtihadi saja yang berubah.

IV. 'Urf sebagai Sumber Hukum dalam Fiqh Nusantara

Secara realistis, respon fiqh terhadap adat istiadat dapat ditunjukkan dengan akomodasinya secara proporsional terhadap 'urf. Sebagaimana banyak contoh, maka jual beli mu'athah adalah contoh fiqh yang sering dimunculkan. Jual beli mu'athah yang tanpa ijab qabul dan semestinya tidak disahkan ini⁴², tetapi karena berdasar 'urf maka jual beli ini diperbolehkan. Demikian juga dengan jual beli anak kecil yang semestinya tidak sah karena belum baligh, namun karena pertimbangan 'urf, akhirnya diperbolehkan.⁴³

Seorang mujtahid harus paham benar bagaimana 'urf di zamannya karena sekiranya mujtahid hidup di masa yang berbeda dengan 'urf yang sekarang, maka mujtahid harus menyampaikan hukum yang sebaliknya karena perbedaan 'urf ini. Tidak heran jika para ulama mengatakan: "Syaratnya ijtihad bahwa dia harus mengetahui berbagai adat manusia. Karena banyak sekali hukum berubah-ubah karena perubahan zaman. Seandainya mujtahid bersikukuh dengan hukum ini padahal adat sudah berubah, maka yang demikian ini akan menjadikan madlarat dan masyaqqat bagi manusia".⁴⁴

Secara logis, 'urf diamini menjadi bagian dari "shari'at" karena 'urf merepresentasikan akal publik. Akal publik dalam Islam dianggap baik jika akal publik ini mengatakan baik. *Ma raahu al-muslimu>n hasanan fahuwa indalla>hi hasanun*.⁴⁵ Jika akal publik sudah menganggap baik, maka pasti shari'i juga mengatakan demikian. Hanya saja, shar'i tetap memberi batas akal publik selama tidak bertentangan dengan shari'at (*ma lam yukhalif shar'an*). Karena akal publik juga bisa salah seperti ketika akal publik mengatakan bahwa atas nama hak asasi manusia, hubungan sesama jenis itu diperbolehkan.

Dengan demikian, tidak semua 'urf dapat diambil sebagai sumber hukum Islam, melainkan hanya 'urf yang shahih saja yang dijadikan acuan fiqh. Selain 'urf shahih, Abu Zahra menyebut ada 'urf fasid. Jika 'urf fasid adalah adat kebiasaan yang bertentangan dengan shari'at, maka 'urf shahih adalah dat kebiasaan yang tidak bertentangan dengan shari'at, dan oleh karena itu masih tetap digunakan dalam Islam.⁴⁶ 'Urf shahih inilah yang memperkaya hukum Islam di seluruh dunia dengan aneka *local wisdom*nya.

Secara umum, terdapat empat syarat sebuah tradisi dapat dijadikan pijakan hukum, sebagaimana berikut:

Pertama, kebiasaan tersebut berlaku secara umum minimal berlaku pada sebagian besar orang di sebuah tempat. Kalau ada yang tidak mengerjakan urf ini, maka yang demikian hanya sebagian kecil saja. Karena 'urf itu harus didasarkan pada penilaian masyarakat pada umumnya. Jika banyak yang melaksanakan, maka hal ini dipandang sebuah 'urf. Di samping itu, 'urf ini harus berlaku konstan, yaitu sulit sekali untuk berubah-ubah. Jika 'urf mudah berubah, maka tidak akan diterima sebagai 'urf yang shahih.⁴⁷ Ini bisa dipahami karena hal yang juga penting dalam pensyariaan hukum Islam adalah stabilitas hukum (*istiqamat al-hukm*).

Kedua, 'urf sudah terbentuk sebelum atau bersamaan dengan masa penggunanya. Karena itu berlaku kaidah: *La ibrata bi al-Urfi al-Tjari*, kebiasaan yang baru muncul itu tidak diperhitungkan. Sebagai misal, istilah ulama yang secara 'urf dikatakan sebagai ahli Fiqh. Orang yang bukan ahli Fiqh tidak dikatakan ulama menurut 'urf sehingga ketika seseorang mewakafkan tanah pada ulama, maka tanah tersebut harus diberikan pada ahli Fiqh. Demikian ini akan terus berlaku bahkan pada masa berikutnya meskipun istilah ulama itu mengalami pergeseran arti misalnya dengan arti yang lebih luas (bukan hanya ahli Fiqh).

Ketiga, tidak terdapat ucapan atau pekerjaan yang nyata-nyata bertentangan dengan nilai substantial 'urf. Dalam sebuah pasar misalnya, ada tradisi *tasqit ats-tsaman* (pelemparan alat tukar atau uang) sebagai tanda bukti pembayaran tanpa adanya ucapan. Tanpa mengucapkan sebuah kata, penjual dan pembeli menganggap bahwa penetapan harga (*thaman*) sebagai bentuk nyata persetujuan transaksi jual beli. Jika pembeli dia ketika melempar uang, maka jual beli itu sah. Namun jika pembeli mengatakan bahwa tujuan melempar uang itu adalah hanya sekedar iseng, maka jual beli ini tidak sah. Ini sesuai dengan kaidah "*ma yatsbutu bi al-'urfi biduni adz-dzikri, la yatsbutu idza nussa 'ala khilafih*".⁴⁸ Segala sesuatu yang ditetapkan oleh adat tanpa disebutkan, maka bila dilakukan sebaliknya tidak bisa dilegalisasi.

Keempat, 'urf tidak bertentangan dengan teks Shari'ah. Dengan demikian, 'urf tetap memperhatikan nash-nash al-Qur'an dan al-Hadith, sebaliknya tidak sampai menganulir seluruh aspek substantial nash. Bila isi substanti nash tidak teranulir, maka demikian ini tidak dinamakan bertentangan dengan nash karena masih terdapat beberapa nash yang tidak teranulir. Dalam kasus ini, ada dua acuan hukum yang digunakan: acuan hukum yang ditunjukkan nash serta tidak tereliminasi dan acuan hukum berdasarkan 'urf tersebut.⁴⁹

Pada kriteria di atas ini, para ulama menyatakan bahwa 'urf itu dapat dilegalisasi oleh shari'at dengan satu catatan. Yaitu berupa 'urf shahih yang tidak bertentangan dengan dalil nash baik al-Qur'an maupun *al-hadith*.

Selanjutnya, Abu Zahra membagi urf shahih menjadi 'urf am dan 'urf khas. Adat 'urfiah ammah adalah kebiasaan yang sudah berlaku menyeluruh dan tidak mengenal batas waktu, pergantian generasi, atau letak geografis. Tradisi jenis ini bersifat lintas batas, lintas cakupan, dan lintas zaman. Adat 'urfiah ammah bisa berbentuk ucapan (*qawli*) atau pekerjaan (*fi'li*).⁵⁰ Sementara itu, adat 'urfiah khassah ialah sejenis kebiasaan yang berlaku di kawasan atau golongan tertentu, dan tidak tampak pada komunitas lainnya. Tradisi jenis ini bisa berubah dan berbeda disebabkan perbedaan tempat dan waktu. 'Urf khassah juga bisa didefinisikan sebagai sebuah tradisi yang dijalankan golongan tertentu, baik dalam satu kawasan, komunitas intelektual, komunitas profesional, dan lain-lain.⁵¹

Pada level 'urf khassah inilah, pengaruh dalam fiqh Nusantara terlihat dengan jelas dan gamblang. Indonesia yang kaya dengan 'urf secara tidak langsung menjadikan fiqh bergumul dalam kehidupan sehari-hari yang bersinggungan dengan 'urf. Pada masa Kolonialisme di Indonesia, praktik Fiqh sebagai bagian dari Islam juga berhadapan dengan penguasa kolonial kala itu. Ketika itu terjadi tarik ulur kebijakan *receptie* oleh pemerintah belanda sehingga Fiqh masa itu bisa berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum adat. Atau berlaku teori sebaliknya "*receptie in contrario*" yang menyatakan sebaliknya bahwa hukum adat dan praktik hukum Islam (Fiqh) bisa berjalan beriringan untuk masyarakat Nusantara.

Asmawi Mahfudz menyatakan bahwa setelah pasca kemerdekaan dan orde baru serta ketika Islam sudah semakin kuat dan kondisi struktur sosial masyarakat Indonesia juga tertata, maka muncul formulasi Fiqh ke-Indonesiaan oleh Hasbi ash-Shidiqi, Fiqh Sosial oleh Rais 'Am NU, K.H. Sahal Mahfudz dan K.H. Ali Yafie. Selain itu, juga muncul fiqh-fiqh yang lain seperti Fiqh Pluralisme, Fiqh Lingkungan, Fiqh Nisa', dan sebagainya dengan tujuan satu: transformasi sosial ke masyarakat. Semua ini adalah ikhtiyar para pejuang Islam Nusantara dalam rangka menjalankan Fiqh sesuai dengan kondisi masyarakat Nusantara.⁵²

V. Produk Ijtihad Fiqh Nusantara Berdasarkan 'Urf

Pada level produk ijtihad, penulis menyajikan tiga contoh bentuk fiqh Nusantara. Yaitu jilbab penutup aurat, melangkahi nikah kakak dengan membayar untuk memperoleh keridlaan, dan harta *gono-gini*. Ketiganya telah digunakan selama ratusan tahun menjadi *built-in* dalam keseharian dan adat istiadat masyarakat Indonesia, sebagaimana berikut:

Pertama, pakaian penutup aurat. Di Indonesia, berbeda dengan Negara Arab yang penduduknya umumnya menggunakan baju gamis, maka baju penutup aurat di Indonesia tidak sama dengan mereka. Dalam masyarakat Jawa, muslim Jawa lebih senang menggunakan pakaian kebaya. Sementara,

masyarakat Minang lebih senang menggunakan baju kurung dalam kehidupan sehari-hari. Pakaian model ini jelas berbeda dengan pakaian Arab berupa gamis atau jubah panjang dan tentunya juga menjadi adat orang Arab.⁵³

Adat menggunakan pakaian kebaya yang masih membuka wilayah leher perempuan dalam kehidupan sehari adalah 'urf yang diterima masyarakat Indonesia. Demikian juga, ketika sholat, muslim Jawa menggunakan baju koko dan kopyah yang berbeda dengan baju gamis di Arab Saudi. Dalam konteks ini, ketika sholat menggunakan baju ini, maka sholatnya tetap sah karena dipandang telah menutup aurat. Bagaimanapun, substansi menggunakan baju seperti ini adalah menutup aurat, yang oleh karenanya diijinkan meski berbeda dengan pakaian yang digunakan orang-orang di Arab.⁵⁴

Kedua, dalam masyarakat Indonesia, terdapat adat yang berkembang, bahwa seorang adik tidak boleh menikah sebelum mendapat ijin dari kakaknya yang belum menikah. Sehingga untuk menikah, adik ini harus minta restu dan membayar sejumlah uang sebagai tebusan atas kerelaan terhadap kakak yang didahului menikahnya terlebih dahulu. Adat seperti ini tidak ada dalam fiqh-fiqh kita, demikian juga tidak ada dalam tradisi orang Timur Tengah.⁵⁵

Adat istiadat ini diperbolehkan selama pembayaran uang tebusan tersebut tidak memberatkan bagi pihak adik yang diposisikan sebagai calon suami atau istri. Namun jika memberatkan dengan misalnya membayar uang yang sangat mahal sehingga tidak terjangkau pihak adik yang mau menikah dan mendahului kakaknya tersebut, maka demikian ini disebut dengan 'urf *fa'sid* yang harus ditinggalkan.⁵⁶ Selama ini, adat ini yang berkembang di sebagian masyarakat Indonesia.

Ketiga, harta *gono-gini*. Harta *gono-gini*, tidak ada dalam kamus fiqh karena sejak semula harta itu dibedakan sebagai milik istri dan suami. Konsep harta *gono-gini* atau harta bersama muncul dari adat beberapa daerah di Indonesia. Dalam pandangan fiqh, harta bersama atau *gono-gini* ini termasuk kategori *syirkah abdan* antara suami dan istri dalam keluarga. Karena baik suami maupun istri setelah menikah, keduanya bekerja dan berkongsi dalam keluarga sehingga menghasilkan harta yang menjadi milik bersama. Oleh karena itu, sudah selayaknya, harta ini dibagi secara adil dan merata.

Secara yuridis, harta *gono-gini* telah diundangkan dalam hukum positif di Indonesia sehingga memiliki kekuatan hukum yang kuat. Hukum positif tersebut termaktub dalam UU Perkawinan Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991. Dalam Pasal 37 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 96 dan Pasal 97 Kompilasi Hukum dinyatakan bahwa apabila perkawinan putus baik karena perceraian maupun karena kematian, maka masing-masing suami istri mendapatkan separoh dari harta bersama yang diperoleh selama perkawinan berlangsung.⁵⁷

Ketentuan tersebut, sejalan dengan Yurisprudensi Mahkamah Agung RI No. 424.K/Sip.1959 bertanggal 9 Desember 1959 yang mengandung abstraksi

hukum bahwa apabila terjadi perceraian, maka masing-masing pihak (suami istri) mendapat setengah bagian dari harta bersama (gono-gini) mereka. Jika pasangan suami istri yang bercerai, kemudian masalah gono-gini atau harta bersamanya dilakukan dengan cara musyawarah atau pedmaian, maka pembagiannya bisa ditentukan berdasarkan kesepakatan atau kerelaan di antara mereka berdua.

'Urf sebagaimana dibahas ini bukan hanya dipraktekkan menjadi *living laws*, namun juga telah ditetapkan menjadi *positif laws*. Jika sebelumnya tidak memiliki kekuatan yang mengikat, maka dengan menjadi *positif laws*, 'urf ini mengikat pada seluruh masyarakat di Indonesia.⁵⁸ Namanya tidak lagi 'urf namun sebagai hukum positif (*positif laws*). Di masa yang akan datang, 'urf akan akan menjadi mitra dialog fiqh Nusantara sekaligus penyumbang nilai-nilai dalam pembangunan hukum nasional di Indonesia.

VI. Penutup

Kekhasan fiqh Nusantara yang diramu dengan 'urf adalah tidak terbantahkan keberadaannya. 'Urf menjadi pertimbangan utama dalam penentuan fiqh Nusantara. Yakni 'urf shahih yang diafirmasi dalam Islam dan kedudukannya setara dengan nash-nash Shari'at itu sendiri.

Hanya saja, Fiqh Nusantara harus tegas dengan 'urf-'urf fasid yang bertentangan dengan Islam. Sebut misalnya 'urf riba yang berkembang luas di tengah-tengah masyarakat kita. Demikian juga 'urf bersalaman lain jenis yang diijinkan untuk kepentingan mu'amalah, dan lain sebagainya. 'Urf pergaulan bebas antara remaja juga penting itu diawasi. 'Urf-'urf ini, ketika dikatakan fasid, maka harus ditegaskan sebagai bagian 'urf yang dilarang dalam Islam.

Jikapun Fiqh Nusantara pada akhirnya mengafirmasi 'urf fasid, maka 'urf fasid harus dimodifikasi sedemikian rupa agar tidak bertentangan dengan shari'ah. Misalnya tradisi petik laut dengan menghilangkan unsur tabdzir dan syirik, diganti dengan acara sema'an al-Qur'an dan tasyakuran 'ala Islam.

*Wallahu'alam.***

Daftar Pustaka

- Abd al-Salam, Izzu al-Din ibn, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Abu Sunah, Ahmad Fahmi, *al-'Urf wa al-'Adah fi Ra'yi al-Fuqaha*, Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947M.

- Al-Bajuri, *Hashiyah Shaikh Ibrahim al-Bajuri*, Lebanon: Dar alKotob al ilmiyah, 2013 M/1434 H.
- Al-Husaini, Taqiyudin Abi Bakar bin Muhammad, *Kifayatul Akhyar fi halli ghayat al-Ikhtishar*, Surabaya: Syirkah Nur Asia, tt.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajaj, *Ushul al- Hadith, Ulumuha wa Mustalahuhu*, cet.-3, Damaskus: Dar al-Fikr, 1997.
- Al-Ruki, Muhammad, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami min Khilal Kitab al-Ishraf 'ala masa'il al-Khilaf*, Damaskus: 1998, Dar al-Qalam, 1998.
- Al-Sahi, Sauqi Abduh, *Al-Madkhal li Dirasah al-Fiqh al-Islami*, Kairo: al-Maktabah al-Nahdliyah al-Mishriyah, 1989.
- Al-Sarkhasi, *al-Mabsuth*, Jilid XIV, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Shaibani, *al-Siyar al-Kabir*, Jilid I, Kairo: Syirkah Musahamah, 1953.
- Al-Zuhayli, Wahbah, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Vol. II, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Ash-Shiddiqy, Hasbi, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- As-Shidiqie, Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1963.
- Duton, Yasin, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Harisudin, M. Noor, *Ushul Fqih I*, Surabaya: Pena Salsabila, 2015.
- Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an-rabb al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1977, Cetakan ke-2, Juz III.
- Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Jilid VI, Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Jilid III, Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, tt.
- Imam Nahe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Usul al-Fiqh dalam Proses Istinbat Hukum Islam*, Situbondo: Ibrahimy Press, 2010.
- Intruksi Presiden Republik Indonesia nomor 1 tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.
- Karim, Khalil Abdul, *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Keputusan Mentri Agama Republik Indonesia nomer 154 tahun 1991 Tentang Pelaksanaan Intruksi Presiden nomer 1 Tahun 1991.
- Khalaf, Wahab, *Masadir al-Tashri' al-Islami fi Ma Laysa Nashs fih*, Kuwait: Da>r al-Qalam, 1972 M/1392 H.

- Lukito, Ratno, *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001.
- Masyitah, Dewi, "Tinjauan Hukum Islam terhadap Adat Pelangkahan dalam Pernikahan (Studi Kasus di Desa Sakatiga Kecamatan Indralaya Kabupaten Ogan Ilir Provinsi Sumatera Selatan)", Skripsi UIN Yogyakarta, 2009, tidak dipublikasikan.
- Muzadi, K.H. Abd. Muchit, *Fiqh Perempuan Praktis*, Surabaya: Khalista, 2006.
- Nasution, Lahmudin, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Shafi'I*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Ricklefs, M. C., *A History of Modern Indonesia since C. 1200*, Third Edition , London: Palgrave Macmillan, 2001.
- Roibin, *Sosiologi Hukum Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Sirry, Mun'im A, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Zaydan, Abd al-Karim, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Amman: Maktabah al-Batsa'ir, 1994 M/ 1415H.
- Zaydan, Abdul Karim, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Oman: Maktabah al-Batahir, 1994.
- Zulkifli, "al-'Urf dan Pembaruan Hukum Islam", Disertasi, Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, tidak diterbitkan.

Internet

www.nu.or.id

Koran dan Jurnal

- Abdillah, Mudlofir, "Pribumisasi Islam dalam Konteks Budaya Jawa dan Integrasi Bangsa", dalam *Indo-Islamika*, Volume 4, Nomor 1, Januari-Juni, 2014.
- Harisudin, M. Noor, *Menggagas Fiqh Indonesia*, Radar Jember, 29 Maret 2016.
- Harisudin, M. Noor, *The Taqin Of Indonesian Islamic Law Dynamic*, Jurnal JIIS UIN Sunan Ampel Surabaya, Vo. 9 No. 1. 2015.

Harisudin, M.N., "Tradisi Lokal Sebagai 'Urf Progresif", dalam ISLAMICA, Vol. 2, No. 1, September 2007.

Siddiqi, Nouruzzaman, "Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia", *Al-Jami'ah*, No. 35, 1987.

Endnotes

¹ Mudlofir Abdillah, "Pribumisasi Islam dalam Konteks Budaya Jawa dan Integrasi Bangsa", dalam *Indo-Islamika*, Volume 4, Nomor 1, Januari-Juni, 2014.

² Arabisme adalah sikap selalu mengacu pada Arab dalam berbagai hal. Semua yang dari Arab dipandang sebagai kebenaran yang harus diikuti.

³ Islamisasi yang terjadi sejak masuk ke Jawa pada sekitar abad ke-15, adalah melalui proses damai dan penuh kearifan. Tak ada perang; tak ada penaklukan; dan tak ada pemaksaan agama di Jawa selama transformasi Islam berlangsung di sini. Lihat M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C. 1200*, Third Edition (London: Palgrave Macmillan, 2001), 17.

⁴ Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Mesir: al-Haramain, 2004 M/1425 H), 90

⁵ Istilah Fiqh Nusantara, sebagaimana saya maksudkan, adalah bagian dari Islam Nusantara, sebagaimana akan dibahas nanti.

⁶ Ibnu Manzur, Jilid IV, 311.

⁷ Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tashri' al-Islami fi Ma Laysa Nashsh fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972 M/1392 H), 145

⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 828.

⁹ Ahmad Fahmi Abu Sunah, *al-'Urf wa al-'Adah fi Ra'yi al-Fuqaha*, (Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947M), 8.

¹⁰ Lihat, M.N. Harisudin, "Tradisi Lokal Sebagai 'Urf Progresif", dalam ISLAMICA, Vol. 2, No. 1, September 2007

¹¹ Muhammad 'Ajam al-Khatib, *Ushul al-Hadith, Ulumuha wa Mustalahuhu*, cet.-3, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1975), 20.

¹² Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 7-8.

¹³ Khamil Abd Karim, *al-Judhur al-Tarikhiyah li As-Shari'ah al-Islamiyah*. Terj Kamran Asad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), xi-xii.

¹⁴ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), 11.

¹⁵ Al-Syarkhasi, *Al-Mabsuth*, Jilid XII, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 199.

¹⁶ Al-Shaibani, *al-Siyar al-Kabir*, Jilid I (Kairo: Syirkah Musahamah, 1953), 194-198

¹⁷ Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, Jilid V (Kairo: Mathba'ah Mustafa Ahmad, 1937), 282-283.

¹⁸ Yasin Duton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 75-106.

¹⁹ Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Shafi'i*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), 150. Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 107. Lihat juga, Abd. Whab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, 90.

²⁰ Izzu al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 107-119.

²¹ Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid V\I (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 485.

²² Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, tt), 412-413.

²³ Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 837

²⁴ Masalah merupakan tujuan pensyariaan hukum dalam Islam. Masalah berarti kebaikan atau kepantasan yang membawa pada sesuatu yang pantas dan menimbulkan kebaikan. Kebalikan *maslahat* adalah *mafsadah* yang berarti kerusakan. Dalam pembagiannya, masalah ini dibagi tiga. **Pertama**, dlaruri, yaitu masalah yang mesti ada dalam kehidupan. Kalau masalah ini tidak ada, maka rusaklah kehidupan. Sedangkan pada mafsadat, yaitu sesuatu yang tidak boleh ada dalam kehidupan. Kalau ada, maka rusaklah kehidupan. Dengan demikian, dlaruri adalah sesuatu yang paling pokok dalam masalah tujuan hukum Islam. **Kedua**, haji adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan. Dalam kategori masalah, dibutuhkan dalam arti harus ada dan dalam kategori mafsadah, ia harus tidak ada. Sehingga kalau dia tidak ada pada kategori masalah, atau dia ada pada kategori mafsadah, maka terganggu kehidupan walaupun tidak akan membawa pada rusak atau hilangnya kehidupan. **Ketiga**, *tahsini* adalah sesuatu yang menjadi pelengkap dan penyempurna dalam kehidupan. Dalam kategori masalah, keberadaannya diharapkan. Sedangkan pada kategori mafsadah, ia diharapkan tidak ada. Sehingga jika dia tidak ada pada kategori masalah dan dia ada pada kategori mafsadah, maka tidak akan menyebabkan hilang atau rusaknya kehidupan dimaksud. Ketiga kategori masalah dan mafsadah ini erat sekali hubungannya dalam hukum Islam. Lihat, Zulkifli, "al-'Urf dan Pembaruan Hukum Islam", Disertasi, Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, tidak diterbitkan.

²⁵ Secara etimologi, istihsan adalah menaggap sesuatu sebagai kebaikan. Secara terminologi, istihsan adalah berpindahnya seorang mujtahid dari qiyas jali ke qiyas khafi atau dari hukum kulli ke hukum juz'i dengan menggunakan dalil yang menguatkan perpindahan ini. Dengan demikian, ada dua jenis istihsan. Yang **pertama**, berpindahnya seorang mujtahid dari qiyas jali ke qiyas khafi. Contohnya seorang mewakafkan tanah, maka menurut istihsan, termasuk dalam wakaf ini adalah hak minum dan hak lewat meskipun tidak disebutkan dalam akad. Ini karena wakaf diqiyaskan dengan akad sewa (qiyas khafi), bukan jual beli (qiyas jali). **Kedua**, berpindahnya seorang mujtahid dari hukum kulli (umum) menuju hukum juz'i. Contoh hukum kulli adalah barang yang harus ada dalam jual beli, sementara barang yang tidak ada, tidak boleh dijual belikan. Namun, berdasarkan istihsan jual beli atas barang yang tidak ada seperti akad salam diperbolehkan. Baca, M. Noor Harisudin, *Ushul Fiqh I*, (Surabaya: Pena Salsabila, 2015), 87.

²⁶ Roibin, *Sosiologi Hukum Islam*, (Malang: UIN Malang Press, 2008), 89.

²⁷ Al-Sarkhasi, *al-Mabsuth*, Jilid XIV, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 14.

²⁸ Abd. Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 86-87.

²⁹ Dengan artikel yang ditulis pertama kalinya berjudul "Mendedahkan Pengertian Islam", Hasbi pada tahun 1940-an ini menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia. Demikian ini agar fiqh tidak menjadi barang asing dan juga tidak diperlakukan sebagai barang antik. Lihat, Nouruzzaman Siddiqi, "Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia", *Al-Jami'ah*, No. 35, (1987), 50.

³⁰ Lihat, M. Noor Harisudin, *The Taqin Of Indonesian Islamic Law Dynamic*, Jurnal JIIS UIN Sunan Ampel Surabaya, Vo. 9 No. 1. 2015. Secara khusus, Muktamar ke-33 NU di Jombang, 1-5 Agustus 2015 menggunakan tema, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia,". Tema ini mendapat perhatian masyarakat dunia. Jika NU megusung tema besar "Islam Nusantara", maka Muhammadiyah menyodorkan tema "Islam Berkemajuan".

³¹ Pengertian Islam Nusantara merujuk pada Islam yang ada di nusantara, bukan Islam untuk nusantara, atau Islam dari Nusantara. Dalam jejaring sosial, muncul defines Islam Nusantara yang dilantunkan dalam syair-syair berikut:

- (1) *Fa man bihi ja'a islam Nusantara # tis'atu auliyallah fi jawa*
- (2) *Wa man yurafidluhu la ya'lamu fi # babi idhafatin lidzaka fa'rifi*
- (3) *Li annahu al-islam fi Nusantara # nawiyatan fi laysa min au liman*

Arti dari syair tersebut kurang lebih:

Siapa yang membawa Islam Nusantara? # merekalah wali songo di Jawa

Barang siapa yang menolak Islam Nusantara # dia belum mengerti idhafah, maka ketahuilah

Islam Nusantara itu Islam di Nusantara # menyimpan makna fi bukan min atau li

Tiga bait syair di atas menjelaskan Islam Nusantara dari sisi bahasa dimana dalam bait kedua dan ketiga. Bat ini menegaskan Islam Nusantara adalah *tarkib idhafi* yang menyimpan makna *fi* (di dalam), bukan makna *min* (dari) atau *li* (untuk). Sebelum syair tersebut beredar di jagad maya, al-mukarram KH. Musthafa Bisri atau yang akrab disapa Gus Mus sudah terlebih dahulu menegaskan bahwa susunan kalimat Islam dan Nusantara adalah penyandaran idhafi yang menyimpan makna *fi*. Beliau lalu mengilustrasikan dengan istilah "air gelas" yang berarti air di dalam gelas, bukan airnya gelas. Begitu pun Islam Nusantara, ini tak berarti Islamnya Nusantara tetapi harus dipahami dengan Islam di Nusantara. Selain *tarkib idhafi* sebagaimana di atas, susunan kalimat Islam Nusantara juga bisa dijadikan sebagai *tarkib washfi* (*na'at man'ut*). Artinya, Islam dianggap sebagai *man'ut* (yang disifati) dan kalimat Nusantara dijadikan *na'at* (yang menyifati). Dalam kajian bahasa, sifat itu tidak selalu berupa *washf* (isim fa'il atau isim maf'ul), tetapi bisa juga berupa nama tempat atau daerah. Model sifat seperti ini biasanya dengan menggunakan bantuan *ya' nisbah*. Lihat, "Tarkib Islam Nusantara", di www.nu.or.id, diakses 12 September 2016.

³² Apa yang Dimaksud dengan Islam Nusantara?, dalam www.nu.or.id, diakses 15 September 2015.

³³ Asmawi Mahfudz, *Fiqh Madzhab Nusantara*, dalam www.nu.or.id, diakses 17 september 2016.

³⁴ Ibid.

³⁵ "Tentang arti Islam Nusantara", lihat www.nu.or.id Diakses 15 September 2015.

³⁶ K.H. Abd. Muchit Muzadi, *Fiqh Perempuan Praktis*, (Surabaya: Khalista, 2006), 12.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an-rabb al-'Alamin*, Cetakan ke-2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), Juz III, 14.

³⁹ Abd Wahab Khalaf, *Ilm Usul Fiqh*, 90.

⁴⁰ Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syari'at Islam menjawab Tantangan zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 43.

⁴¹ Hasbi as-Shidiqie, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), 102.

⁴² Al-Bajuri termasuk yang mengatakan tidak sah jual beli *mu'atah*. Sementara, Imam Nawawi dan sekelompok ulama mengatakan sahnya jual beli *mu'atah* pada barang yang sudah dibiasakan manusia karena bagi Nawawi, inti jual beli adalah kerelaan dua orang yang berakad. Sebagian ulama lain membolehkan jual beli *mu'atah* pada barang yang remeh temeh seperti roti kecil dan sebagainya. Lihat, Al-Bajuri, *Hashiyah Shaikh Ibrahim al-Bajuri*, (Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2013 M/1434 H), 654. Lihat juga, Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar, *Bughyat al-Murtashidin*, (Surabaya: al-Hida>yah, tt), 124.

⁴³ Jual beli anak kecil diilhaqqkan dengan jual beli *mu'atah* ketika yang demikian itu menjadi 'urf di suatu daerah. Dengan demikian, jual beli anak kecil tetap sah berkaitan dengan hal-hal yang kecil seperti jajan anak-anak, rokok, dan sebagainya. Lihat, Taqiyudin Abi Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifayat Akhyar fi halli ghayat al-Ikhtisar*, (Surabaya: Syirkah Nur Asia, tt), 240.

⁴⁴ Abu Zahra, *Ushul al-Fiqh*, 275. Lihat juga, Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, 835.

⁴⁵ Hadith

⁴⁶ Abu Zahra, *Ushul al-Fiqh*, 275.

⁴⁷ Muhammad al-Ruki, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami min Khilaf Kitab al-Ishraf 'ala Masa'il al-Khilaf* (Damaskus: 1998, Dar al-Qalam, 1998), 218. Sauqi Abduh al-Sahi, *Al-Madkhal li Dirasah al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: al-Maktabah al-Nahdliyah al-Mishriyah, 1989), 292-293.

⁴⁸ Izzudin bin Abd Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Mas'alih al-Anam*, 178.

⁴⁹ Contohnya adalah akad salam. Pada *ghalibnya*, akad ini tidak sah karena termasuk *bai al-ma'dum*, namun karena berdasarkan 'urf, maka akad ini diperbolehkan. Jadi, 'urf berupa akad salam diperbolehkan, meski termasuk *bai al-ma'dum* karena merupakan 'urf. Namun *bai al-ma'dum* yang lain tetap tidak diperbolehkan. Lihat, Abdul Karim Zaydan, *Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Oman: Matkabah al-Batahir, 1994), 256.

⁵⁰ 'Urf *qauli* adalah sesuatu yang telah lumrah dalam sekelompok masyarakat untuk menggunakan satu kata asas makna tertentu yang berbeda dengan makna yang sesungguhnya. Misalnya penggunaan kata *walad* dalam bahasa Arab yang lebih diarahkan pada laki-laki, dan tidak mencakup pada perempuan. Demikian juga, penggunaan kata *lahm* dalam bahasa Arab untuk semua jenis daging hewan selain ikan. Juga kata *dabbah* yang sesungguhnya berarti semua hewan melata tapi secara 'urf diarahkan pada makna hewan berkaki empat saja. Sementara, 'urf *amaly* adalah kebiasaan masyarakat dalam melakukan perbuatan tertentu. Misalnya dalam masyarakat Arab berkembang tradisi yang dicatat dalam Fiqh, yaitu *bai al-mu'atah*. *Bai al-mu'atah* adalah jual beli yang tanpa ijab qabul. Jika menggunakan standard fiqh, sebenarnya tidak sah karena jual beli tanpa ijab qabul yang merupakan rukunnya. Namun,

karena 'urf maka diperbolehkan. Hanya saja, jual beli ini menurut ulama pada *muhqira>t*, barang dengan nominal rendah. Lihat, Imam Nahe'i dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Usul al-Fiqh dalam Proses Istiabat Hukum Islam*, (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), 145-146.

⁵¹ Ibid.

⁵² Asmawi Mahfudz, *Fiqh Madzhab Nusantara*, dalam www.nu.or.id, diakses 17 september 2016.

⁵³ Secara pribadi, sekarang ini, banyak orang Indonesia menggunakan gamis (seperti di Arab Saudi), namun menurut saya masih kurang cocok dengan kondisi Indonesia yang sejuk dan damai. Saya mengatakan, keberadaan gamis di negeri ini lebih condong untuk dipaksakan. Karena itu masih jauh dari terma 'urf sebagaimana dibahas dalam artikel ini.

⁵⁴ Lihat, M. Noor Harisudin, *Menggagas Fiqh Indonesia*, Radar Jember, 29 Maret 2016.

⁵⁵ Dewi Masyitah, "Tinjauan Hukum Islam terhadap Adat Pelangkahan dalam Pernikahan (Studi Kasus di Desa Sakatiga Kecamatan Indralaya Kabupaten Ogan Ilir Provinsi Sumatera Selatan), Skripsi UIN Yogyakarta, 2009, tidak dipublikasikan.

⁵⁶ Lihat, *Intruksi Presiden Republik Indonesia nomor 1 tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*. Juga lihat, *Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia nomer 154 tahun 1991 Tentang Pelaksanaan Intruksi Presiden nomer 1 Tahun 1991*.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Terma *living laws* dan *positif laws* kaitannya dengan 'urf menjadi perbincangan menarik dalam studi hukum Islam dan perkembangannya di Indonesia. Pembahasan lebih lanjut, silahkan baca; M. Noor Harisudin, *The Taqni>n Of Indonesian Islamic Law Dynamic*, Jurnal JIIS UIN Sunan Ampel Surabaya, Vo. 9 No. 1. 2015.