

KEDUDUKAN *AL-‘ADAH WA AL-‘URF* DALAM BANGUNAN HUKUM ISLAM

Imron Rosyadi

Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta



ABSTRAK

Dalam makalah ini penulis mengkaji tentang al-‘adah wa al-‘urf dalam bangunannya dengan hukum Islam. Dari paparan yang dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa kedudukan adat dalam bangunan hukum Islam menjadi salah satu bahan untuk menetapkan hukum Islam. Para Imam mazhab telah menggunakan adat menjadi bagian tak terpisahkan dari hukum yang akan ditetapkan. Bahkan hukum dapat berubah karena adanya perubahan adat dalam zaman dan tempat yang berbeda.

Selanjutnya, dari pembahasan tentang posisi adat dalam penetapan hukum Islam di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran hukum Islam, baik dalam bentuk fatwa, keputusan pengadilan, undang-undang yang dibuat untuk masyarakat muslim dan hukum yang terdapat dalam kitab-kitab fikih, sedikit banyak ada unsur al-‘adah. Dengan demikian, pemikiran-pemikiran hukum ini telah menjadi turats. Dengan kata lain, hukum Islam yang akan diterapkan untuk masyarakat dewasa ini harus memperhatikan setting social masyarakat.

Kata Kunci: *al-‘adah wa al-‘urf, hukum Islam, setting sosial.*

Pendahuluan

Dalam kajian-kajian ushul fikih, *al-‘adah wa al-‘urf* dipergunakan untuk menjelaskan tentang suatu kebiasaan

yang berkembang di tengah masyarakat. Para ulama ushul fikih (*ushuliyyun*) mempergunakan dua kata ini secara bergantian dalam menjelaskan kebiasaan:

kadang memakai *al-‘adah* (selanjutnya ditulis adat) dan kadang memakai *al-‘urf*. Adat didefinisikan sebagai suatu perbuatan yang dikerjakan secara berulang tanpa hubungan rasional (Musthafa Ahmad al-Zarqa’, 1978: 838-839).

Sedangkan *al-‘urf* dimaknai sebagai kebiasaan mayoritas umat, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Dengan kata lain, *al-‘adah wa al-‘urf* itu adalah sesuatu yang telah biasa berlaku, diterima dan dianggap baik oleh masyarakat (Al Syatibi, tt: 197).

Melihat pemetaan seperti dalam pengertian di atas, Mushtafa Ahmad al-Zarqa, membuat kesimpulan bahwa *al-urf* itu bagian dari adat karena adat lebih umum daripada *al-‘urf* (Musthafa Ahmad al-Zarqa’, 1978: 843-844). Namun, bila memperhatikan kaidah yang terkait dengan *al-‘adah wa al-‘urf* ini, maka dijumpai berbagai kaidah yang menggunakan dua kata ini yang memiliki makna yang sama. Sebut saja sebagai misal, kaisah *al-‘Adah Muhkamah* dan *al-Tsabit bi al-‘Urf ka Tsabit bi al-Nash*. Berdasarkan fakta ini, maka dalam konteks tulisan ini, adat dan *al-‘urf* dimaknai sama. Adat atau *al-‘urf* yang kemudian menjadi salah satu aspek penting dalam penetapan hukum Islam itu bukan merupakan perilaku individual tetapi sudah berlaku pada kebanyakan masyarakat di daerah tertentu. Misalnya, di daerah tertentu dalam menetapkan keperluan rumah tangga yang diambilkan dari mahar yang diberikan suami. Kalau

kebiasaan ini sudah menjadi bagian dari cara kehidupan masyarakat tertentu maka kebiasaan seperti ini dapat dijadikan sebagai kaidah untuk menetapkan kebolehan penggunaan mahar yang itu sebetulnya menjadi milik istri.

Macam-macam Adat

Dalam kajian ushul fikih, seperti dibahas oleh para *ushuliyyun*, adat sebagai sasaran kajian, dipilah menjadi tiga, *pertama*, adat dilihat dari sisi bentuk materialnya; *kedua*, adat dilihat dari segi cakupannya; dan *ketiga*, adat dilihat dari segi keabsahannya sebagai dalil untuk dijadikan sebagai salah satu sumber hukum Islam.

Kajian adat dilihat dari segi bentuk material. Dilihat dari aspek ini, adat dapat dibedakan menjadi dua, yaitu adat dalam bentuk ungkapan (*qauli*) atau *lafadh* dan adat dalam bentuk praktik (*‘amali*) (Abdul Wahab Khallaf, 1970: 145). Adat pertama (*qauli*) merupakan kebiasaan masyarakat dalam menggunakan ungkapan tertentu untuk mengungkapkan sesuatu sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami masyarakat. Menurut Ibn al-Thayyib al-Mu‘tazily, banyak sekali *lafadh* di dalam al-Quran yang harus dipahami berdasarkan adat waktu itu. Misalnya, *lafadh hurrima* pa-da ayat: dan (Ibn al-Thayyib al-Mu‘tazily, tt: 192).

Sedangkan yang dimaksud dengan adat dalam bentuk praktik (*‘amali*) adalah kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan biasa atau

mu'amalah keperdataan. Yang dimaksudkan dengan perbuatan biasa di sini adalah perbuatan masyarakat dalam masalah kehidupan mereka yang tidak terkait dengan kepentingan orang lain, seperti kebiasaan masyarakat tertentu memakan makanan khusus atau meminimum minuman tertentu, atau kebiasaan masyarakat dalam memakai pakaian tertentu dalam cara tertentu. Adapun adat yang berkaitan dengan mu'amalah perdata adalah kebiasaan masyarakat dalam melakukan akad atau transaksi atau lainnya dengan cara tertentu. Misalnya, kebiasaan masyarakat dalam berjual beli yang kemudian barang-barang yang dibeli diantarkan ke rumah pembeli oleh penjualnya bila barangnya itu berat dan besar. Contoh lain adalah kebiasaan masyarakat dalam berjual beli dengan cara mengambil barang dan membayar uang tanpa adanya akad secara jelas, seperti di pasar swalayan (Al-Zarqa', 1978: 857-872 dan Al-Suyuti, tt: 99-123).

Kajian adat dari segi cakupan.

Dari segi cakupannya, adat terbagi menjadi dua, adat yang bersifat umum (*'am*) dan adat yang bersifat khusus (*khas*). Dimaksud adat yang umum di sini adalah kebiasaan tertentu yang berlaku secara luas di seluruh masyarakat dan di seluruh daerah (Muh. Abu Zahrah, 1958: 217). Misalnya, dalam jual beli mobil, maka seluruh alat yang diperlukan untuk memperbaiki mobil seperti kunci, tang, dongkrak, dan ban cadangan, termasuk dalam harga jual tanpa akad tersendiri.

Adapun dimaksudkan dengan adat yang khusus adalah kebiasaan yang berlaku di daerah tertentu dan dalam masyarakat tertentu. Misalnya, kebiasaan yang berlaku di kalangan para pedagang apabila terdapat cacat tertentu pada barang yang dijual, maka konsumen dapat mengembalikannya, namun pada daerah lain cacat yang terdapat dalam barang yang sama, konsumen tidak dapat mengembalikan barang itu (Zahrah, 1978: 216-217).

Kajian adat dilihat dari segi keabsahannya. Dari segi ini, adat dapat dibedakan menjadi dua, yaitu adat yang *shahih* dan adat yang *fasid* (Wahbah al-Zuhaili, 1978: 381). Dimaksudkan dengan adat yang *shahih* adalah kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat yang tidak bertentangan dengan *nash*, tidak menghilangkan kemaslahatan dan tidak pula membawa kemudaratan (Zahrah., 1978: 217). Misalnya, dalam masa pertunangan, pihak laki-laki memberikan hadiah kepada pihak wanita, tetapi hadiah itu tidak dianggap sebagai mahar.

Adapun adat yang *fasid* adalah kebiasaan yang bertentangan dengan dalil syara' dan kaidah dasar dalam syara'. Misalnya, kebiasaan manusia menghalalkan riba. Contoh lain adalah soal sogok-menyogok untuk memenangkan perkaranya, seseorang memberi sejumlah uang kepada hakim.

Kehujjahan adat

Memperhatikan uraian yang dipaparkan di atas, para *ushuliyyun* sepakat

bahwa adat yang tidak menyalahi dalil syara', baik adat yang 'am maupun yang *khas*, *lafdhi* maupun yang *qauli* dapat dijadikan *hujjah* dalam menetapkan hukum Islam. Imam al-Qarafi, seorang mujtahid yang beraliran Maliki, misalnya, menyatakan bahwa seorang mujtahid dalam menetapkan suatu hukum harus terlebih dahulu meneliti kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat setempat sehingga hukum yang ditetapkan itu tidak bertentangan atau menghilangkan kemaslahatan masyarakat tersebut (Abdul Aziz Dahlan, dkk, 201: 1878).

Senada dengan al-Qarafi, Imam al-Syatibi dan Ibn Qayyim al-Jauziyah, berpendapat bahwa adat bisa diterima sebagai dalil untuk menetapkan hukum Islam. Namun, kedua Imam tersebut memberikan catatan, apabila tidak ada *nash* yang menjelaskan hukum suatu masalah yang dihadapi. Misalnya, seseorang yang mempergunakan jasa pemandian umum dengan harga tertentu padahal lamanya ia dalam kamar mandi itu dan berapa jumlah air yang terpakai tidak jelas. Sesuai dengan ketentuan umum hukum Islam tentang suatu akad, kedua hal itu harus jelas. Tetapi karena perbuatan seperti ini telah memasyarakat, maka seluruh ulama mazhab menganggap sah akad tersebut. Menurut mereka, adat seperti ini termasuk adat dalam bentuk 'amali.

Penetapan adat sebagai *hujjah* oleh para ulama seperti disebutkan di atas, banyak didukung oleh beberapa hadis yang di dalamnya mengukuhkan

adat sebelumnya yang telah berkembang di masyarakat. Misalnya, kebolehan jual beli yang sudah ada sebelum Islam. Hadis-hadis Rasulullah SAW. juga banyak sekali yang mengakui eksistensi adat yang telah berlaku dalam masyarakat, seperti hadis yang berkaitan dengan jual beli *salam* (pesanan). Dalam sebuah riwayat dari Ibn Abbas dikatakan bahwa ketika Rasulullah SAW hijrah ke Madinah, Rasulullah SAW melihat penduduk setempat melakukan jual beli *salam*. Lalu Rasulullah SAW bersabda, siapa yang melakukan jual beli *salam*, maka hendaklah ditentukan jumlahnya, takarannya dan tenggang waktunya (al-Bukhari).

Mencermati posisi adat dan berbagai kasus adat yang dijumpai dalam hadis, para *ushuliyyun* kemudian membuat kaidah-kaidah yang terkait dengan adat ini yang pada intinya adat bisa dijadikan sebagai dasar hukum. Kaidah-kaidah tersebut adalah (1) *al-Adat Muhkamah* (adat kebiasaan itu bisa menjadi landasan hukum), (2) *La Yungkaru Taghayyur al-Ahkam bi Taghayyur al-Azminah wal al-Amkinah* (tidak diingkari bahwa perubahan hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat), (3) *al-Ma'ruf Urfan ka al-Masyrut Syarthan* (yang baik itu menjadi adat, sebagaimana yang disyaratkan itu menjadi syarat), dan (4) *al-Tsabit bi al-Urf ka al-Tsabit bi al-Nas* (yang ditetapkan melalui *al-'urf* [adapt] itu sama dengan yang ditetapkan melalui *nash*), *al-Haqiqah Tutraku bi Dilalah al-'Adah* (makna hakiki dapat

digantikan dengan makna berdasarkan adat) (Al-Zarqa', 1978: 135-136).

Syarat Adat sebagai Dalil

Para ulama *ushuliyyun* sepakat bahwa tidak semua adat bisa dijadikan sebagai dalil untuk menetapkan hukum Islam. Suatu adat baru dapat dijadikan sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum Islam apabila memenuhi syarat sebagai berikut: (Al-Zarqa', 1978: 873-881). (1) suatu adat, baik yang khusus dan umum maupun yang '*amali* dan *qauli*, berlaku secara umum. Artinya, adat itu berlaku dalam kebanyakan kasus yang terjadi dalam masyarakat dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas masyarakat tersebut.

(2) adat yang akan dijadikan sebagai dalil hukum Islam adalah adat yang telah berjalan sejak lama di suatu masyarakat ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu muncul. Artinya, adat yang akan dijadikan sandaran hukum itu lebih dahulu ada sebelum kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Dalam kaitan ini, ulama usul fikih dapat menjadikannya sebagai sandaran hukum dalam menyelesaikan kasus hukum yang telah terjadi.

(3) adat yang akan dijadikan sebagai dasar penetapan hukum tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas oleh para pihak dalam masalah yang sedang dilakukan. Sebagai contoh, antara penjual dan pembeli ketika melakukan transaksi jual-beli telah menyepakati bahwa dengan kesepa-

katan secara jelas bahwa barang yang dibeli akan dibawa sendiri oleh pembeli ke rumahnya. Padahal adat yang berlaku adalah barang yang dibeli akan diantar-kan penjualnya ke rumah pembeli. Ini berarti bahwa ada pertentangan antara adat dan yang diungkapkan secara jelas dalam transaksi tersebut. Bila demikian keadaannya, maka adat yang berlaku di masyarakat tidak bisa dijadikan sebagai dasar untuk menetapkan hukum dalam jual beli tersebut.

(4) suatu adat dapat diterima sebagai dasar hukum Islam manakala tidak ada *nash* yang mengandung hukum dari permasalahan yang dihadapi. Artinya, bila suatu permasalahan sudah ada *nash*nya, maka adat itu tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum Islam.

Pertentangan Adat dengan Dalil Syara'.

Adat yang berlaku di tengah masyarakat adakalanya bertentangan dengan *nash* dan dalil hukum Islam lainnya. Dalam konteks ini, *ushuliyyun* memberikan perincian sebagai berikut: *pertama*, pertentangan adat dengan *nash* yang bersifat khusus atau terperinci. Jika pertentangan itu menyebabkan tidak berfungsinya hukum yang ditunjuk oleh *nash* itu sendiri, maka adat seperti ini jelas tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum Islam. Contoh untuk konteks ini, misalnya tentang mengadopsi anak. Seperti diketahui bahwa kebiasaan di zaman jahiliyah dalam mengadopsi anak, maka anak yang diadopsi itu statusnya

sejajar dengan anak kandungnya. Kesejajaran ini membawa implikasi pada anak angkat itu mendapatkan warisan apabila ayah angkatnya meninggal dunia.

Kedua, pertentangan adat dengan *nash* yang bersifat umum. Menurut al-Zarqa, apabila adat itu telah ada ketika *nash* yang bersifat umum itu datang, maka harus dibedakan antara adat *lafdzi* dan adat *'amali*. Apabila adat tersebut adalah adat *lafdzi*, maka adat *lafdzi* itu bisa diterima sebagai dalil untuk *mentakhsis*, sehingga *nash* yang umum itu *makhsus* oleh adat *lafdzi* yang telah berlaku tersebut, dengan syarat tidak adanya indikator yang menunjukkan bahwa *nash* yang *'am* itu tidak dapat dikhususkan oleh suatu adat yang berlaku. Sebagai contoh, kata-kata salat, puasa, haji dan jual beli diartikan oleh masyarakat dengan makna adat yang berlaku di masyarakat kecuali ada indikator yang memang menunjukkan bahwa kata-kata itu dimaksudkan sesuai dengan makna terminologinya.

Bagaimana kalau pertentangan dengan *nash* bersifat umum itu adalah adat *'amali*? Dalam menyikapi hal ini, para *ushuliyyun* berbeda pendapat tentang kehujjahannya. Ulama mazhab Hanafi berpendapat bahwa jika adat *'amali* itu bersifat umum, maka adat tersebut dapat mengkhususkan *nash* yang umum, karena pengkhususan *nash* tersebut tidak membuat *nash* itu tidak dapat diamalkan. Pengkhususan itu, menurut ulama mazhab Hanafi, hanya sebatas adat *'amali* yang berlaku; di luar

itu, *nash* yang bersifat umum itu tidak berlaku. Misalnya dalam sebuah hadis dikatakan bahwa Rasulullah melarang menjual sesuatu yang tidak dimiliki manusia dan memberi keringanan dalam jual beli pesanan (HR. al-Bukhari dan Abu Daud). Hadis Rasulullah ini bersifat umum dan berlaku untuk seluruh bentuk jual beli yang barangnya belum ada kecuali dalam jual beli pesanan. Termasuk dalam larangan ini adalah akad *istishna'* (akad yang berkaitan dengan produk suatu industri). Tetapi karena akad seperti ini sudah menjadi adat dalam berbagai masyarakat di berbagai daerah, maka ijhtihad para ahli usul fikih, termasuk jumhur ulama membolehkannya sesuai dengan adat yang berlaku.

Ketiga, adat yang telah berkembang di masyarakat itu terbentuknya lebih kemudian dibandingkan dengan *nash* yang ada, dan adat ini bertentangan dengan *nash* umum. Apabila suatu adat terbentuk setelah datangnya *nash* yang bersifat umum dan antara keduanya terjadi pertentangan, maka seluruh ulama fikih sepakat bahwa adat seperti ini, baik yang bersifat *lafdzi* maupun yang bersifat *'amali*, tidak dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum Islam. Karena seakan-akan adat itu membatalkan *nash*, padahal suatu adat itu tidak bisa membatalkan. Akan tetapi, apabila *'illat* suatu *nash* adalah adat itu sendiri, dalam artian bahwa *nash* itu ketika turun didasarkan atas adat *'amali* sekalipun adat itu baru tercipta, maka *'illat* *nash* itu hilang, hukumnya pun berubah. Dengan demi-

kian, apabila 'illat yang menjadi 'illat hukum yang dikandungnya itu berubah, maka hukumnya pun berubah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Abu Yusuf, seorang murid Abu Hanifah.

Misalnya dalam sebuah hadis dikatakan bahwa tanda-tanda kerelaan anak gadis ketika diminta izinnya untuk dikawinkan oleh walinya adalah diamnya (al-Bukhari dan Muslim). Artinya bahwa, apabila ayah anak gadis itu mengatakan "saya akan menikahkan kamu dengan Fulan, lalu anak gadis itu diam saja, maka diamnya ini menunjukkan kerelaannya, karena sudah tabiat wanita bahwa mereka malu untuk menyatakan kehendaknya secara terus terang. Akan tetapi sesuai dengan perkembangan zaman, para wanita tidak malu lagi untuk menyatakan kehendaknya untuk kawin dengan seseorang kepada ayahnya. Menurut ulama, adat anak gadis pada saat ini telah berubah. Dengan demikian, untuk menikahkan anak gadis, apabila diminta izinnya lalu ia diam saja, tidak dapat lagi diamnya ini dikatakan sebagai persetujuan. Oleh karena itu, hukumnya pun harus berubah. Akan tetapi jumhur ulama tidak sepakat dengan tersebut.

Dalam hal pertentangan antara adat dan ijtihad, seperti *qiyas*, *istihsan* dan *al-maslahah al-mursalah*, terdapat pula perbedaan pendapat di antara para ulama. Mazhab Hanafi dan Maliki berpendapat bahwa apabila terjadi pertentangan antara adat dengan *qiyas*, maka yang diambil adalah adat karena mereka menganggap adat menempati

posisi ijma' menurut syara' ketika *nash* tidak ada. Penguatan adat daripada *qiyas* menurut kedua mazhab itu, adalah melalui metode *istihsan*. Demikian juga, mendahulukan adat daripada *al-maslahah al-mursalah* yang tidak didukung oleh *nash* secara khusus, juga sangat dipengaruhi oleh adat karena kemaslahatan itu sendiri berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat (Al-Zarqa', 1978: 914).

Mazhab Syafi'i dan Hanbali, sebagaimana yang dikemukakan Mustafa al-Zarqa, secara prinsip juga lebih mendahulukan adat daripada *qiyas* dan *al-maslahah al-mursalah*, karena keduanya bukanlah *nash*, hanya dalam penerapannya ada beberapa perbedaan dengan mazhab Hanafi dan Maliki. Adapun dalam pertentangan adat dengan *istihsan*, karena mazhab Syafi'i dan Hanbali tidak menerima *kehujjahan istihsan*, maka dengan sendirinya mereka lebih mendahulukan adat daripada *istihsan*. Misalnya, dalam masalah menjual buah-buahan di pohon sebelum seluruhnya matang. Berdasarkan metode *qiyas*, jual beli seperti ini tidak sah karena barang yang dijual dalam kasus ini tidak jelas jumlahnya dan buah-buahan itu sendiri belum matang semuanya dan belum dipetik. Akan tetapi, karena jual beli seperti ini telah menjadi adat di tengah masyarakat, maka ulama mazhab sepakat mengatakan bahwa jual beli ini boleh. Muhammad Baltaji, seorang guru besar Universitas Kairo, mengatakan bahwa ketika Imam Syafi'i berada di

Mesir dan setelah mengamati adat yang berlaku di sana, ia banyak sekali mengeluarkan fatwa yang didasarkan pada adat tersebut bahkan banyak di antara fatwanya ini berbeda dengan fatwanya ketika masih tinggal di Hijaz dan Irak (Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi*, 1879).

Selanjutnya, Imam Syafi'i juga meninggalkan metode *qiyas* berdasarkan hasil induksi dari pengalamannya sendiri setelah mengamati adat yang berkembang. Sebagai contoh, metode *qiyas* dalam masalah maksimal masa kehamilan seorang wanita. Menurut kaidah *qiyas*, kehamilan itu adalah 9 bulan, karena menurut kebiasaan selama inilah masa kehamilan wanita. Akan tetapi, Imam Syafi'i berpendapat bahwa maksimal masa kehamilan seorang wanita itu adalah 4 tahun. Fatwanya ini didasarkan pada penelitian dan pengalaman pribadinya setelah mengamati adat di daerah-daerah yang dikunjunginya. Oleh sebab itu, menurut Baltaji, tidak mengherankan apabila Imam Syafi'i banyak fatwa yang telah dikeluarkannya setelah ia mempelajari kebiasaan masyarakat di daerah-daerah yang dikunjunginya dan dari sinilah munculnya *qaul qadim* dan *qaul jadid* Imam Syafi'i.

Pada mazhab Hanbali juga terdapat banyak hukum yang didasarkan kepada adat. Bahkan Ibn Qayyim al-Jauziyah mengatakan bahwa suatu fatwa bisa berubah karena perubahan zaman, tempat, lingkungan, niat dan adat kebiasaan manusia. Oleh sebab itu,

menurut Muhammad Baltaji dan Mustafa al-Zarqa, seluruh ulama mazhab menjadikan adat sebagai dalil dalam menetapkan hukum ketika *nash* yang menentukan hukum tersebut tidak ada. Bahkan dalam pertentangan adat dengan metode ijtihad lainnya, ulama mazhab juga menerimanya, sekalipun kuantitas penerimaan tersebut berbeda. Mazhab Maliki dan Hanafi menerapkan konsep adat secara luas, tetapi mazhab Syafi'i dan Hanbali tidak demikian (Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi*, 1880).

KESIMPULAN

Dari paparan yang dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa kedudukan adat dalam bangunan hukum Islam menjadi salah satu bahan untuk menetapkan hukum Islam. Para Imam mazhab telah menggunakan adat menjadi bagian tak terpisahkan dari hukum yang akan ditetapkan. Bahkan hukum dapat berubah karena adanya perubahan adat dalam zaman dan tempat yang berbeda.

Penerimaan adat sebagai bagian dari upaya untuk menetapkan hukum Islam oleh para Imam Mazhab di atas menarik untuk dicermati. Fenomena ini menunjukkan bahwa para Imam Mazhab dalam menetapkan hukum Islam selalu berangkat dari kenyataan empiris yang berkembang di masyarakat. Tampaknya, para Imam Mazhab dalam penetapan fatwa dimaksudkan untuk membimbing masyarakat sehingga adat yang berkembang di masyarakat harus dijadikan sebagai bagian dari bahan

penetapan fatwanya. Cara seperti ini mengingatkan pada Basam Tibi, seorang pemikir Muslim kontemporer yang menjadikan realitas umat Islam sebagai dasar pijak untuk mengentas memajukan Islam.

Para Imam Mazhab dengan demikian memberikan contoh yang baik terhadap kita bahwa fatwa hukum yang dikeluarkan dengan memperhatikan adat dapat dilaksanakan dengan baik. Posisi adat dalam proses penetapan fatwa yang penting tersebut karena adat telah dianggap menjadi kesadaran masyarakat, adat telah menjadi bagian dari denyut nadi kehidupan masyarakat. Bahkan, dalam memahami *nash*, baik ayat maupun hadis, khususnya penggunaan kata (*lafadz*), wajib untuk merujuk pada adat setempat sehingga dapat menemukan makna yang benar. Dari perlunya merujuk pada adat ini, sebetulnya para Imam Mazhab tengah mengajarkan kepada kita tentang apa yang disebut dengan pendekatan historis dalam kajian-kajian keagamaan.

Selanjutnya, dari pembahasan tentang posisi adat dalam penetapan hukum Islam di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran hukum Islam, baik dalam bentuk fatwa, keputusan pengadilan, undang-undang yang dibuat untuk masyarakat muslim dan hukum yang terdapat dalam kitab-kitab fikih, sedikit banyak ada unsure *al-'adah*. Dengan

demikian, pemikiran-pemikiran hukum ini telah menjadi *turats*. Oleh karena itu, diperlukan pembaruan atas *turats* ini kalau hendak dipraktikkan dalam masyarakat disebabkan tempat dan waktu yang berbeda dengan pemikiran hukum Islam yang dibuat oleh para ulama terdahulu. Dengan kata lain, hukum Islam yang akan diterapkan untuk masyarakat dewasa ini harus memperhatikan *setting social* masyarakat.

Dalam konteks Indonesia, gagasan untuk menjadikan *setting social* dalam produk-produk pemikiran hukum Islam di Indonesia telah dilakukan oleh misalnya, Hasbi as-Siddiqie dan Hazairin. Kedua tokoh ini dengan gigih memperjuangkan apa yang mereka sebut dengan fikih Indonesia. Menurut keduanya, masyarakat muslim Indonesia membutuhkan aturan hukum yang didasarkan pada basis masyarakat muslim Indonesia sendiri. Oleh karena masyarakat muslim Indonesia itu memiliki kompleksitas yang berbeda dengan masyarakat di luar Indonesia, maka adalah suatu yang dipaksakan bila hukum diterapkan untuk masyarakat muslim Indonesia itu hukum Islam yang diambilkan dari hukum Islam yang ditetapkan berdasarkan adat masyarakat lain. Apa yang dikemukakan oleh Hasbi dan Hazairin itulah yang otentik untuk Indonesia. *Wallahu A'lam bi al-Shawab*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Aziz Dahlan, dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), Jilid 6.
- Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islamy fi Ma La Nashsha Fih* (Kairo: Dar al-Qalam, 1970).
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999).
- Abdul Wahab Khalaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 135-136.
- Ibn al-Thayyib al-Mu'tazily, *Al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tth.).
- Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i* (Bandung: Rosda, 2001).
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Adaby, 1958).
- Musthafa Ahmad al-Zarqa', *Al-Mazkhal al-Fiqhy al-'Am* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1978), Jilid I dan II.
- Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), Jilid II.
- Al-Suyuti *Al-Asybah wa al-Nadhair* (Singapura: Sulaiman Mar'i, tth.).
- Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Kitab, 1978).