

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Teori Persepsi Masyarakat

Persepsi masyarakat merupakan proses kompleks ketika individu maupun kelompok sosial menginterpretasikan realitas berdasarkan stimulus yang diterima melalui pancaindra. Persepsi tidak hanya dipengaruhi faktor internal seperti pengalaman, tingkat pendidikan, dan pengetahuan, tetapi juga dipengaruhi faktor eksternal berupa lingkungan sosial, budaya, struktur adat, serta otoritas keagamaan yang hidup dalam suatu komunitas. Persepsi terbentuk melalui proses kognitif yang melibatkan penilaian (judgment), penafsiran (interpretation), dan pemaknaan (meaning-making) atas suatu fenomena.¹⁶

Dalam konteks masyarakat adat dan pedesaan, persepsi sering kali terbentuk secara kolektif melalui transmisi nilai yang diwariskan lintas generasi.¹⁷ Hal ini membuat persepsi masyarakat tidak hanya mencerminkan pendapat individual, tetapi juga mencerminkan karakter budaya dan pola interaksi sosial yang telah mengakar kuat. Persepsi kolektif tersebut turut memengaruhi cara masyarakat memaknai ibadah qurban sebagai ritual keagamaan sekaligus tradisi sosial.

B. Keharmonisan Rumah Tangga

Keharmonisan rumah tangga merupakan kondisi ideal di mana hubungan antara suami, istri, dan anggota keluarga lainnya terjalin dalam

¹⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007, h. 51–52.

¹⁷ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009, h. 84.

suasana aman, tenteram, saling menghargai, serta minim konflik. Para ahli keluarga menjelaskan bahwa keharmonisan tidak tercipta secara tiba-tiba, tetapi merupakan hasil interaksi jangka panjang yang dipengaruhi oleh faktor psikologis, sosial, ekonomi, budaya, dan spiritual.¹⁸ Keharmonisan rumah tangga juga dianggap sebagai salah satu indikator kesejahteraan sosial pada tingkat mikro, karena keluarga yang harmonis akan membentuk masyarakat yang stabil dan produktif.

Secara teoritis, keharmonisan rumah tangga dapat dilihat melalui empat aspek utama. Pertama, komunikasi interpersonal, yang merupakan fondasi penting dalam hubungan suami-istri. Komunikasi yang efektif, terbuka, dan empatik mampu mengurangi kesalahpahaman serta membangun rasa saling percaya.¹⁹ Komunikasi yang baik juga mempengaruhi persepsi dan sikap anggota keluarga terhadap kegiatan-kegiatan religius seperti pelaksanaan qurban yang dilakukan bersama.

Kedua, kerjasama dan pembagian peran. Harmoni keluarga bergantung pada sejauh mana anggota keluarga mampu berbagi peran secara proporsional. Suami, istri, dan anak-anak yang terlibat bersama dalam aktivitas domestik dan aktivitas sosial-keagamaan seperti mempersiapkan hewan qurban, memproses daging, dan membagikannya kepada masyarakat, akan memperkuat hubungan emosional dan menciptakan rasa kebersatuan.²⁰

¹⁸ Soelaeman, *Kehidupan Rumah Tangga dalam Perspektif Sosiologi Keluarga*, Jakarta: Bumi Aksara, 2005, h. 44.

¹⁹ DeVito, Joseph A., *Interpersonal Communication*, New York: Harper Collins, 2013, h. 98–105.

²⁰ Nurhayati Djasas, *Psikologi Keluarga*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011, h. 121–122.

Aktivitas kolektif tersebut memunculkan hubungan yang lebih erat berdasarkan nilai kebersamaan dan gotong royong.

Ketiga, nilai dan aktivitas spiritual keluarga, yang berperan sebagai penguat utama keharmonisan. Banyak penelitian menunjukkan bahwa keluarga yang menempatkan nilai agama sebagai pedoman hidup cenderung memiliki tingkat keharmonisan lebih tinggi.²¹ Hal ini karena agama menjadi sumber pedoman moral, pembentukan karakter, dan stabilitas emosional. Dalam konteks ibadah qurban, nilai spiritual seperti syukur, keikhlasan, dan pengorbanan mendorong terciptanya suasana psikis yang damai dalam keluarga. Ritual qurban menjadi ruang internalisasi nilai-nilai ketakwaan yang berpengaruh langsung pada hubungan antaranggota keluarga.

Keempat, kemampuan keluarga dalam mengelola konflik dan tekanan hidup. Konflik merupakan bagian alami dalam rumah tangga, tetapi keluarga yang harmonis mampu menyelesaikannya dengan cara yang konstruktif. Nilai religius dalam ibadah qurban seperti semangat berbagi, pengendalian diri, dan ketundukan pada ketentuan agama dapat memperhalus karakter anggota keluarga sehingga lebih mampu menghindari konflik destruktif.²²

Sedangkan konsep *al-'urf*, dan keharmonisan rumah tangga menunjukkan bagaimana nilai-nilai syariat, budaya, dan relasi sosial dalam keluarga saling berkelindan membentuk praktik keagamaan yang hidup dalam masyarakat. Qurban sebagai ibadah sosial tidak hanya merupakan pelaksanaan syariat semata, tetapi juga sebuah proses internalisasi nilai moral seperti

²¹ Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2012, h. 73–74.

²² Friedman, Marilyn M., *Family Nursing: Research, Theory, and Practice*, New Jersey: Prentice Hall, 2003, h. 112.

keikhlasan, pengorbanan, kepedulian, dan keadilan dalam keluarga.²³ Nilai-nilai tersebut berpotensi memperkuat hubungan suami istri karena ibadah qurban dapat menjadi ruang dialog, kerja sama, dan pembagian peran yang saling melengkapi dalam rumah tangga. Ketika suami istri bersama-sama merencanakan, mengelola keuangan, dan menentukan hewan qurban, maka tercipta komunikasi yang konstruktif sehingga mengurangi potensi konflik.

Dari perspektif *al-'urf*, praktik qurban dalam masyarakat sering kali tidak hanya bergantung pada teks normatif, tetapi juga dipengaruhi adat, kebiasaan, dan praktik turun-temurun. *Al-'urf* mengakomodasi praktik lokal sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.²⁴ Dalam konteks Desa Semundam, adat Melayu Mukomuko yang menjunjung tinggi kebersamaan, gotong royong, dan penghormatan kepada pemuka adat berpengaruh signifikan terhadap cara masyarakat memahami dan melaksanakan qurban. Hal tersebut menunjukkan bahwa *al-'urf* menjadi jembatan antara syariat dan realitas sosial, sehingga pelaksanaan qurban menjadi lebih diterima, bermakna, dan selaras dengan struktur budaya lokal.²⁵

Integrasi qurban dan *'urf* juga memberikan kontribusi langsung terhadap keharmonisan rumah tangga. Masyarakat meyakini bahwa ibadah qurban mengandung nilai keberkahan yang berdampak pada ketenangan psikologis keluarga, sementara *'urf* memberikan kerangka sosial yang menegaskan bahwa keluarga yang aktif dalam kegiatan sosial-keagamaan

²³ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Udhiyah wa al-Dzakāh*, (Doha: Wahbah Publishing, 2015), h. 45.

²⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), h. 828.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2013), h. 295.

dipandang lebih terhormat dan lebih harmonis. Dalam banyak komunitas adat, keluarga yang tidak melaksanakan qurban meskipun mampu sering dianggap menyimpang dari norma sosial, sehingga dapat memicu disharmoni internal akibat tekanan sosial. Dengan demikian, pemahaman masyarakat terhadap qurban melalui lensa *'urf* berperan sebagai mekanisme sosial yang menjaga harmoni keluarga sekaligus keharmonisan sosial.²⁶

Lebih jauh, nilai pengorbanan yang terkandung dalam qurban menjadi simbol penting dalam membangun keluarga sakinah. Nilai pengorbanan mengajarkan bahwa hubungan rumah tangga bukan sekadar kontrak emosional, tetapi juga komitmen untuk saling menopang. Ketika nilai tersebut dikontekstualisasikan dalam kebiasaan masyarakat melalui *'urf*, maka tercipta pola relasi keluarga yang lebih adaptif, kooperatif, dan solutif dalam menghadapi berbagai persoalan rumah tangga. Dengan kata lain, integrasi qurban dan *'urf* tidak hanya menciptakan keteraturan sosial, tetapi juga menjadi instrumen moral untuk menjaga stabilitas dan keharmonisan rumah tangga dalam masyarakat tradisional seperti Desa Semundam.²⁷

C. Ibadah Qurban

1. Dasar Hukum, Syarat Sah, dan Perbandingan Mazhab.

Ibadah qurban (*udhhiyah*) secara teologis merupakan bentuk ketundukan hamba kepada pencipta-Nya yang memiliki landasan hukum primer dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Namun, dalam tataran praktis, para

²⁶ Ahmad Baso, *Islam Nusantara dan Tradisi Lokal*, (Jakarta: Pustaka Afkar, 2017), h. 151.

²⁷ Siti Zalfa, "Peran Ritual Keagamaan dalam Harmonisasi Rumah Tangga," *Jurnal Psikologi Islam*, Vol. 6 No. 1, 2021, h. 54.

ulama berbeda pendapat mengenai kedudukan hukumnya. Mayoritas ulama (Jumhur) dari kalangan Syafi'iyah, Malikiyyah, dan Hanabilah memandang qurban sebagai Sunnah Muakkadah, sedangkan madzhab Hanafiyah menetapkannya sebagai kewajiban (wajib) bagi setiap muslim yang mampu dan mukim. Perbedaan ini memberikan ruang luas bagi masyarakat dalam memahami urgensi qurban bukan sekadar tradisi, melainkan tanggung jawab keagamaan yang berkonsekuensi hukum.²⁸

Praktik qurban memiliki akar historis yang jauh mendahului risalah Nabi Muhammad ﷺ, bermula dari peristiwa monumental Nabi Ibrahim AS dan putranya Ismail AS sebagaimana diabadikan dalam Q.S. al-Shaffat [37]: 102-107. Peristiwa ini bukan sekadar narasi historis, melainkan fondasi teologis yang menjelaskan makna qurban sebagai simbol ketaatan tertinggi (*taslim*) seorang hamba, sekaligus penegasan bahwa Islam menolak praktik pengorbanan manusia yang lazim ditemukan pada tradisi purba, digantikan dengan penyembelihan hewan sebagai *fidyah* (tebusan) dari Allah SWT.²⁹

Pada masa kenabian Muhammad ﷺ di Madinah, qurban dilembagakan sebagai syariat tahunan yang terintegrasi dengan pelaksanaan shalat Idul Adha. Beberapa riwayat sahih menggambarkan praktik langsung Rasulullah ﷺ: Diriwayatkan oleh Anas bin Malik RA bahwa Nabi ﷺ berkurban dengan dua ekor kambing kibas yang bertanduk, berwarna putih bercampur hitam (*amlahain*), disembelih dengan tangan beliau sendiri sembari membaca basmalah dan takbir, serta meletakkan kaki beliau di sisi leher hewan

²⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 4, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), h. 270-271

²⁹ Sayyid Quthb, *Fi Zhilal al-Qur'an*, Jilid 5, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1992), h. 3005-3007.

tersebut.³⁰ Riwayat lain dari Jabir bin Abdillah RA menyebutkan bahwa Rasulullah ﷺ pernah berkorban dengan seekor unta untuk tujuh orang dan seekor sapi untuk tujuh orang, menunjukkan legitimasi qurban patungan (*isytirak*) bagi hewan besar.³¹ Praktik ini juga menegaskan dimensi sosial qurban pada masa Nabi, di mana daging dibagikan kepada keluarga, tetangga, dan kaum fakir sebagai wujud solidaritas sosial-keagamaan (*takaful ijtima'i*), sebagaimana termaktub dalam hadits riwayat Ibnu Umar RA tentang anjuran membagi tiga bagian: untuk keluarga, untuk disedekahkan, dan untuk dihadiahkan.³²

Keabsahan qurban juga sangat bergantung pada kriteria hewan yang disembelih. Hewan tersebut harus masuk dalam kategori An'am (unta, sapi, kerbau, atau kambing) dengan batas usia yang telah ditentukan syariat: dua tahun masuk tahun ketiga untuk sapi/kerbau, dan satu tahun masuk tahun kedua untuk kambing. Secara fisik, hewan tersebut wajib bebas dari cacat (*as-salamah minal 'uyub*) yang dapat mengurangi kuantitas atau kualitas daging, seperti buta sebelah, pincang, sakit yang nyata, atau sangat kurus hingga tidak bersumsum. Syarat ini menjadi standar normatif untuk menilai apakah hewan yang "didandani" di Desa Semundam telah memenuhi kriteria fisik yang ditetapkan oleh syara'.³³

³⁰ HR. Bukhari, No. 5558; HR. Muslim, No. 1966.

³¹ HR. Muslim, No. 1318.

³² HR. Ibnu Majah, No. 3160; dinilai hasan oleh al-Albani.

³³ Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari, *Fathul Mu'in bi Syarhi Qurratil 'Ain*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), h. 310

2. Adab, Tata Cara, dan Filosofi Ihsan dalam Penyembelihan

Islam mengatur tata cara penyembelihan dengan sangat detail yang bersumber dari prinsip Ihsan (profesionalitas dan kebaikan). Nabi SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah mewajibkan berbuat baik (*ihsan*) atas segala sesuatu... jika kalian menyembelih, maka sembelihlah dengan cara yang baik." (HR. Muslim). Landasan ini menuntut agar alat sembelih tajam, hewan tidak melihat pisau saat diasah, serta proses penyembelihan dilakukan dengan cepat untuk memutus jalan napas dan jalan makan.

Secara filosofis, memperlakukan hewan dengan baik sebelum disembelih adalah anjuran syariat. Namun, fikih memberikan batasan antara "memperlakukan dengan baik" (*ihsan*) dengan "membebani diri" (*takalluf*). Ritual di Desa Semundam yang menggunakan bedak, sisir, dan cermin perlu ditinjau melalui teori Maqashid Syariah. Jika praktik tersebut dipahami masyarakat sebagai bentuk penghormatan simbolis terhadap syiar Allah (*ta'zhim sya'airillah*), maka ia memiliki sandaran nilai. Namun, jika dianggap sebagai bagian integral dari syarat sah qurban yang bersifat wajib, maka hal tersebut dapat terjebak dalam praktik bid'ah idhafiyyah (perbuatan yang dasarnya ada tetapi tata caranya tidak berdasar).³⁴

3. Hikmah-hikmah Qurban

ibadah qurban memiliki dimensi sosial-solidaritas yang sangat kuat melalui distribusi daging kepada kaum fakir dan miskin, sehingga qurban berfungsi sebagai mekanisme redistribusi ekonomi berbasis ibadah. Secara

³⁴ M. Shatibi, *Al-I'tisham*, (Kairo: Musthafa Muhammad, t.th), h. 160

teoretik, dimensi ini menautkan spiritualitas dengan keadilan sosial dan menegaskan bahwa Islam menolak dikotomi antara kesalehan ritual dan kesalehan sosial, sebuah kerangka yang dapat dihubungkan dengan konsep *takaful ijtima'i* dalam ekonomi Islam. Beriringan dengan itu, dari perspektif pedagogis qurban mengandung dimensi pendidikan karakter (*tarbiyah khuluqiyah*) yang menginternalisasi nilai keikhlasan, kedermawanan (*al-sakha'*), kesabaran, dan pengorbanan (*tadhhiyah*). Narasi Ibrahim dan Ismail dalam hal ini berfungsi sebagai model keteladanan (*uswah*) sekaligus kurikulum karakter berbasis keluarga yang memperlihatkan relasi keteladanan orang tua, ketaatan anak, serta dialog pembentukan kesadaran spiritual bersama. Pada aras yang lebih luas, qurban juga menghadirkan dimensi syiar dan identitas kolektif sebagai bentuk *ta'zhim sya'a'irillah* atau pengagungan syiar Allah, ibadah ini turut memperkuat kohesi sosial dan identitas keumatan.³⁵

D. Konsep 'Urf

1. Konsep dan Definisi 'Urf

Secara etimologis, kata '*urf*' (العرف) berasal dari akar kata '*arafa*-ya '*rifu*' yang bermakna "mengetahui" atau "sesuatu yang dikenal." Dari akar yang sama lahir kata *ma'ruf*, yakni segala hal yang dinilai baik dan diterima oleh akal sehat serta fitrah manusia sebagaimana termaktub dalam perintah *al-amr bi al-ma'ruf*. Keterkaitan derivatif ini secara implisit menunjukkan bahwa dalam kesadaran linguistik Arab, sesuatu yang telah dikenal dan menjadi

³⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), h. 430

kebiasaan kolektif pada dasarnya beririsan dengan sesuatu yang dipandang baik.

Secara terminologis, para ulama ushul memberikan sejumlah rumusan yang saling melengkapi. Abd al-Wahhab Khallaf mendefinisikan '*urf*' sebagai sesuatu yang telah dikenal, dibiasakan, dan dijalankan oleh masyarakat, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun sikap meninggalkan sesuatu.³⁶ Adapun Mushthafa Ahmad al-Zarqa merumuskannya sebagai kebiasaan mayoritas suatu kaum, baik dalam ucapan maupun perbuatan, yang telah mapan dan terpatrit dalam kesadaran mereka. Dari beragam definisi tersebut dapat disintesis sebuah pemahaman bahwa '*urf*' adalah kebiasaan kolektif suatu masyarakat baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan yang berulang, mapan, dan diterima oleh akal sehat, sehingga menjadi acuan bersama dalam interaksi sosial mereka.

2. Distingsi '*Urf*' dan '*Adah*'

Dalam kajian ushul fikih, istilah '*urf*' kerap dipertautkan bahkan dipertukarkan dengan istilah '*adah*' (العادة/ kebiasaan). Sebagian ulama memandang keduanya sinonim (*mutaradif*), sebagaimana tampak pada perumusan kaidah fikih *al-'adah muhakkamah*. Namun sejumlah ushuliyyin membedakan keduanya secara cermat.³⁷ '*Adah*' dipahami lebih luas dan mencakup kebiasaan yang dapat bersifat individual maupun kolektif, termasuk

³⁶Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, cet. ke-8 (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 1968), 89. Bandingkan dengan Mushthafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), 2:h. 841.

³⁷Al-Zarqa, *al-Madkhal*, bandingkan Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), 153–154, yang menegaskan bahwa setiap '*urf*' adalah '*adah*', namun tidak sebaliknya.h.841

kebiasaan yang lahir dari faktor alamiah; sedangkan *'urf* secara spesifik merujuk pada kebiasaan yang bersifat kolektif dan telah menjadi kesepakatan diam-diam dalam kesadaran suatu komunitas. Dengan demikian, setiap *'urf* pada hakikatnya adalah *'adah*, tetapi tidak setiap *'adah* dapat disebut *'urf*. Distingsi ini penting secara metodologis untuk menegaskan bahwa objek kajian *'urf* dalam istinbath hukum adalah kebiasaan yang bercorak sosial-komunal, bukan kebiasaan personal yang tidak mengikat.

3. Landasan Normatif dan Dalil *'Urf*

Sebagai salah satu *dalil* yang diperhitungkan dalam penetapan hukum, *'urf* memiliki sandaran normatif yang kokoh, baik dari Al-Qur'an, Sunnah, maupun praktik sahabat. Dari Al-Qur'an, ayat yang paling sering dijadikan sandaran adalah firman Allah dalam QS. al-A'raf [7]: 199, "Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf" Kata *al-'urf* pada ayat ini oleh sebagian mufasir dimaknai sebagai segala kebaikan yang telah dikenal dan diakui oleh jiwa manusia.³⁸ Selain itu, prinsip *'urf* juga tersirat dalam sejumlah ayat mu'amalah yang menggunakan frasa *bi al-ma'ruf*, seperti dalam persoalan nafkah (QS. al-Baqarah [2]: 233) dan pergaulan suami-istri (QS. al-Nisa' [4]: 19).

Dari Sunnah, para ulama merujuk pada atsar yang masyhur dari 'Abdullah bin Mas'ud: "Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka

³⁸QS. al-A'raf [7]: 199. Lihat penafsirannya dalam Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), pada tafsir ayat tersebut.

ia baik pula di sisi Allah.”³⁹ Adapun dari praktik generasi awal, Nabi SAW membiarkan (*taqrir*) berlangsungnya sejumlah tradisi Arab pra-Islam yang tidak bertentangan dengan prinsip syariat, sebagaimana beliau meneguhkan sistem *diyat*, akad *salam*, dan sejumlah praktik mu‘amalah yang telah mengakar. Sikap *taqrir* ini menjadi bukti historis bahwa syariat tidak menegasikan tradisi secara total, melainkan menyeleksi berdasarkan kesesuaian dengan nilai-nilai fundamental Islam.

4. Klasifikasi ‘Urf

Untuk kepentingan analisis, para ulama mengklasifikasikan ‘urf ke dalam beberapa kategori yang saling bersilangan. Ditinjau dari objek atau bentuknya, ‘urf terbagi menjadi ‘urf *qauli* (kebiasaan verbal), yakni kebiasaan masyarakat dalam menggunakan lafaz atau ungkapan tertentu dengan makna khusus yang berbeda dari makna kebakasaannya misalnya penggunaan kata “daging” (*lahm*) yang secara ‘urf tidak mencakup ikan; dan ‘urf *fi’li* atau ‘*amali* (kebiasaan praktis), yakni kebiasaan masyarakat dalam melakukan perbuatan tertentu, seperti praktik jual beli tanpa ijab-kabul verbal (*bai’ al-mu’athah*) yang lazim di pasar.⁴⁰

Ditinjau dari cakupan berlakunya, ‘urf dibedakan menjadi ‘urf ‘*amm* (kebiasaan umum) yang berlaku pada mayoritas masyarakat di berbagai wilayah dan lintas zaman, dan ‘urf *khass* (kebiasaan khusus) yang hanya

³⁹Atsar dari ‘Abdullah ibn Mas‘ud, diriwayatkan oleh Ahmad dalam *al-Musnad*. Sebagian ulama menilainya sebagai perkataan sahabat (*mauquf*); lihat Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha’ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), h. 89.

⁴⁰Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, 90–91; al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, 2:830.

berlaku pada komunitas, wilayah, atau profesi tertentu, seperti kebiasaan yang berlaku di kalangan pedagang, akademisi, atau masyarakat suatu daerah.

Ditinjau dari penilaian syariat dan inilah klasifikasi yang paling menentukan secara hukum *'urf* terbagi menjadi dua. Pertama, *'urf shahih* (kebiasaan yang absah), yaitu kebiasaan yang tidak bertentangan dengan nash syariat, tidak menghalalkan yang haram, dan tidak membatalkan kewajiban; jenis inilah yang dapat dijadikan pertimbangan hukum. Kedua, *'urf fasid* (kebiasaan yang rusak), yaitu kebiasaan yang bertentangan dengan prinsip dan dalil syariat, seperti praktik transaksi ribawi yang membudaya atau tradisi yang mengandung kemudharatan; jenis ini wajib ditinggalkan dan tidak memiliki daya hukum apa pun.⁴¹ Klasifikasi terakhir ini menegaskan bahwa Islam menempatkan tradisi bukan sebagai otoritas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai objek yang senantiasa tunduk pada penilaian syariat.

5. Syarat-Syarat *'Urf* sebagai Landasan Hukum

Agar suatu *'urf* dapat diakui dan dijadikan pertimbangan dalam istinbath hukum, para ulama menetapkan sejumlah syarat yang bersifat kumulatif. Pertama, *'urf* tersebut harus bernilai *shahih*, yakni tidak berbenturan dengan nash syariat yang qath'i maupun prinsip-prinsip fundamentalnya. Kedua, *'urf* itu bersifat *muththarid* atau *ghalib*, yaitu berlaku secara konsisten dan dominan di tengah masyarakat, bukan kebiasaan yang jarang atau bersifat kasuistik. Ketiga, *'urf* tersebut telah eksis pada saat perbuatan atau transaksi dilakukan (*muqararan*), bukan kebiasaan yang baru

⁴¹Klasifikasi *'urf shahih* dan *'urf fasid* dielaborasi dalam Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, 89–90; lihat pula A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta: Kencana, 2006), 84–85.

muncul kemudian. Keempat, tidak terdapat pernyataan atau kesepakatan eksplisit para pihak yang bertentangan dengan *'urf* tersebut; sebab apabila para pihak telah menetapkan syarat yang berbeda, maka kesepakatan eksplisit itulah yang berlaku, karena *'urf* pada dasarnya berfungsi sebagai kesepakatan implisit.⁴²

6. Kedudukan *'Urf* dalam Struktur Sumber Hukum Islam

Secara metodologis, *'urf* tidak berdiri sebagai *dalil* yang independen dan sederajat dengan Al-Qur'an dan Sunnah, melainkan berkedudukan sebagai *dalil* pendukung (*dalil tab'i*) yang bekerja dalam kerangka pemeliharaan kemaslahatan. Mayoritas ulama terutama dari kalangan Hanafiyah dan Malikiyah menjadikan *'urf* sebagai salah satu pertimbangan penting dalam istinbath, khususnya pada ranah mu'amalah yang tidak diatur secara rinci oleh nash. Imam Malik bahkan mengembangkan konsep *'amal ahl al-Madinah* (praktik penduduk Madinah) sebagai bentuk khusus dari otoritas tradisi. Di sisi lain, *'urf* memiliki keterkaitan erat dengan *mashlahah mursalah* dan *istihsan*, karena ketiganya sama-sama berorientasi pada pencapaian kemaslahatan dan penghindaran kemudharatan.⁴³

Penting untuk ditegaskan bahwa daya ikat *'urf* tidak bersifat mutlak, melainkan relatif dan dinamis. Fikih mengenal kaidah bahwa hukum yang berlandaskan *'urf* dapat berubah seiring perubahan *'urf* itu sendiri (*la yunkaru taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman wa al-amkinah* tidak diingkari

⁴²Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, 2:831–832; Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1998), 253–254.

⁴³Mengenai kedudukan *'urf* dalam kaitannya dengan *mashlahah mursalah* dan *istihsan*, lihat Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 2:8–12.

perubahan hukum karena perubahan zaman dan tempat).⁴⁴ Kaidah ini menempatkan *'urf* sebagai instrumen yang memungkinkan syariat merespons dinamika sosial secara fleksibel tanpa kehilangan otentisitasnya.

7. 'Urf dalam Bingkai Kaidah Fikih

Otoritas *'urf* dalam bangunan fikih terkristalisasi dalam sejumlah kaidah fikih (*al-qawa'id al-fiqhiyyah*) yang menjadi rujukan operasional. Kaidah induknya adalah *al-'adah muhakkamah* (“kebiasaan itu dapat dijadikan hukum”), yang termasuk salah satu dari lima kaidah asasi (*al-qawa'id al-khams*) dalam fikih.⁴⁵ Dari kaidah induk ini bercabang sejumlah kaidah turunan, di antaranya *al-ma'ruf 'urfan ka al-masyruth syarthan* (“sesuatu yang telah dikenal secara *'urf* berkedudukan sama dengan sesuatu yang disyaratkan”), *al-ta'yin bi al-'urf ka al-ta'yin bi al-nash* (“penentuan berdasarkan *'urf* setara dengan penentuan berdasarkan nash”), serta *al-haqiqah tutraku bi dalalat al-'adah* (“makna hakiki dapat ditinggalkan karena petunjuk kebiasaan”). Kaidah-kaidah ini memperlihatkan bahwa *'urf* bukan sekadar wacana teoretis, melainkan telah terintegrasi ke dalam mekanisme praktis penetapan hukum, terutama dalam menafsirkan maksud para pihak dalam akad dan transaksi.

⁴⁴Kaidah *la yunkaru taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman wa al-amkinah*; lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 3:11–12.

⁴⁵Kaidah *al-'adah muhakkamah* merupakan satu dari lima kaidah asasi (*al-qawa'id al-khams*); lihat al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, 89; bandingkan A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, 79–89.

8. Reformulasi dan Aktualisasi ‘Urf dalam Konteks Kontemporer

Pada tataran kontemporer, teori ‘urf mengalami perluasan cakupan dan penajaman fungsi seiring dengan kompleksitas kehidupan modern. Para pemikir ushul kontemporer memandang ‘urf sebagai salah satu pintu utama bagi fleksibilitas dan kontekstualisasi hukum Islam. Yusuf al-Qaradhawi, misalnya, menegaskan pentingnya *fiqh al-waqi’* (fikih realitas) yang menuntut mujtahid memahami konteks sosial-budaya masyarakat sebelum menetapkan hukum.⁴⁶ Dalam kerangka ini, ‘urf berfungsi sebagai jembatan antara idealitas normatif syariat dan realitas empiris masyarakat.

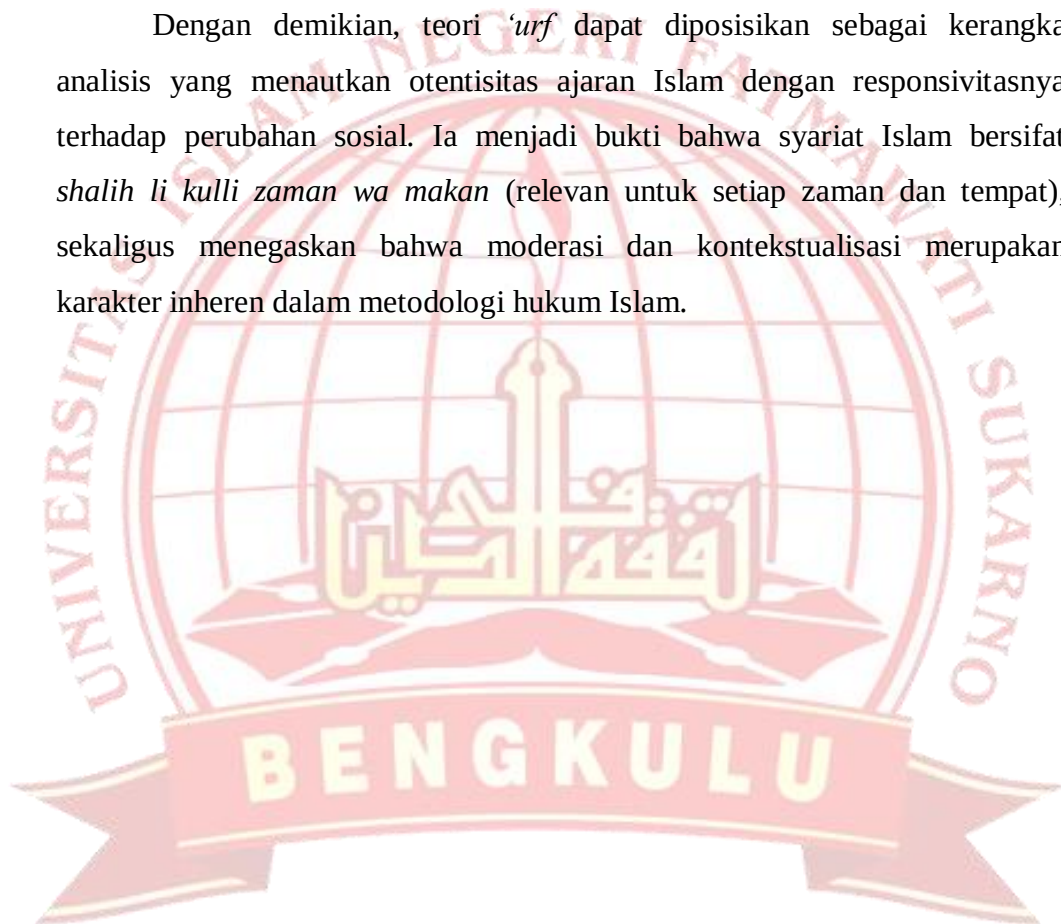
Dalam konteks keindonesiaan, teori ‘urf memiliki relevansi yang sangat signifikan. Kekayaan tradisi dan budaya Nusantara menjadikan ‘urf sebagai instrumen metodologis yang strategis dalam proses pribumisasi atau kontekstualisasi Islam sebuah gagasan yang antara lain diusung oleh para pemikir Islam Indonesia dalam wacana “fikih Nusantara,” “Islam berkembang,” dan “Islam Nusantara.”⁴⁷ Akomodasi ‘urf yang *shahih* memungkinkan praktik keislaman berdialog secara harmonis dengan tradisi lokal, sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip fundamental syariat. Pada tataran kelembagaan, penggunaan ‘urf sebagai pertimbangan hukum tampak nyata dalam produk fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), keputusan *Bahtsul Masail* Nahdlatul Ulama, ijtihad *Majelis Tarjih* Muhammadiyah, serta dalam

⁴⁶Yusuf al-Qaradhawi, *‘Awamil al-Sa‘ah wa al-Murunah fi al-Syari‘ah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2010), 45–52. Lihat pula gagasan *fiqh al-waqi’* dalam Yusuf al-Qaradhawi, *Fi Fiqh al-Aulawiyat* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996).

⁴⁷Mengenai kontekstualisasi Islam di Indonesia, lihat antara lain Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001); dan Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008).

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengintegrasikan sejumlah tradisi lokal ke dalam norma hukum keluarga.⁴⁸ Lebih jauh, dalam bidang ekonomi syariah kontemporer, *'urf* menjadi salah satu pertimbangan dalam merumuskan akad-akad dan instrumen keuangan modern yang belum memiliki preseden dalam fikih klasik.

Dengan demikian, teori *'urf* dapat diposisikan sebagai kerangka analisis yang menautkan otentisitas ajaran Islam dengan responsivitasnya terhadap perubahan sosial. Ia menjadi bukti bahwa syariat Islam bersifat *shalih li kulli zaman wa makan* (relevan untuk setiap zaman dan tempat), sekaligus menegaskan bahwa moderasi dan kontekstualisasi merupakan karakter inheren dalam metodologi hukum Islam.



⁴⁸Lihat Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagaimana diberlakukan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, khususnya buku I tentang hukum perkawinan yang mengakomodasi sejumlah tradisi lokal. Bandingkan dengan produk fatwa Majelis Ulama Indonesia dan keputusan *Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*.