

INSTRUMEN 'URF DAN ADAT MELAYU SEBAGAI ASAS PENETAPAN HUKUM SEMASA DI MALAYSIA

Mohd Anuar Ramli

PENGENALAN

Syariat Islam memelihara 'urf manusia dengan syarat tidak berlaku kerosakan dan tidak hilang kepentingan (*maṣlahah*) kehidupan.¹ Terminologi 'urf² mempunyai hubungan yang erat dengan terminologi adat di mana kebanyakan sarjana Islam tidak membezakan di antara keduanya³. Kedua-dua terminologi ini merupakan sebahagian daripada unsur-unsur pola kebudayaan. Dalam penggunaan bahasa Melayu terminologi 'urf jarang diguna pakai berbanding dengan perkataan adat.⁴

KONSEP 'URF DAN ADAT

Definisi 'Urf

Secara etimologinya perkataan 'urf berasal dari perkataan Arab 'arafa yang bererti mengetahui. Al-Jurjānī (m. 816H) di dalam kamus istilahnya *al-Ta'rifāt*, menjelaskan istilah 'urf

¹ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, (1966), *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah Fī al-Syari'at al-Islāmiyyah*, Damsyik : al-Maktabah al-Umawiyyah, hlm. 81.

² Terdapat dua entri perkataan "'urf" dalam al-Qur'ān, iaitu 7 : 199 dan 77 : 1, manakala perkataan "'arafa" pula 38 entri, iaitu 2 : 178, 180, 228, 229, 231, 231, 232, 233, 233, 234, 235, 235, 240, 241, 263; 3 : 104, 110, 114; 4 : 5, 6, 8, 19, 25, 114, 7 : 157; 9 : 67, 71, 112; 22 : 41; 31 : 15, 17; 33 : 6, 32; 47 : 21; 60 : 12; 65 : 2, 2, 6;. Lihat Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (1994) *Al-Mu'jam Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, cetakan keempat, Beirut : Dār al-Ma'rifah, hlm. 582-583.

³ Muhammad Hashim Kamali (1998), *Principles Of Islamic Jurisprudence*, Kuala Lumpur : Ilmiah Publishers, hlm. 283. Lihat al-Ghazālī, (1998), *al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut : Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, jld. 2, hlm. 138; Dr. 'Abd al-Wahhāb al-Khallāf, (1972) *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī Fī Mā Lā Naṣ Fīhī*, Cetakan ketiga, Kuwait : Dār al-Qalam, hlm. 145 dan banyak lagi dalam penulisan *Uṣūl al-Fiqh* kontemporari.

⁴ Terdapat tiga pandangan ulama usul mengenai hubungan antara 'urf dengan adat. Pandangan pertama menyatakan doktrin 'urf sinonim dengan adat. Ini merupakan pandangan al-Nasafī dan Ibn 'Ābidīn dan kebanyakan ulama. Pandangan kedua menjelaskan 'urf lebih umum dari adat. Pandangan ini dipelopori oleh Ibn al-Hummām dan al-Bazdawī manakala pendapat ketiga menghuraikan adat lebih umum daripada doktrin 'urf. Begitu juga terdapat huraian lain. 'Urf merujuk kepada kebiasaan yang berkaitan dengan perkataan dan perbuatan manakala adat pula berkaitan dengan tingkahlaku ataupun perbuatan. Muhammad Hassan Muhammad Hassan Ismail ketika menyunting buku *al-Asybah Wa al-Nazā'ir* karangan al-Suyūṭī menyatakan adat lebih umum daripada 'urf kerana kadang-kala 'urf berlaku kepada seseorang manakala adat berlaku pada semua orang. Penulis lebih cenderung untuk memilih pandangan 'urf identik dan sinonim dengan adat.

sebagai perbuatan atau kepercayaan dalam mana orang berpegang teguh dengan persetujuan kekuatan mental dan tabiat semula jadi mereka juga mahu menerimanya sebagai benar.⁵

Wahbah al-Zuhaylī menukilkan pandangan al-Ghazālī dari bukunya *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*⁶ yang menghuraikan 'urf sebagai sesuatu kebiasaan hidup yang diterima akal dan tabiat murni.⁷ Muṣṭafā Dib al-Bughā mendakwa kenyataan tersebut adalah pandangan 'Abd Allāh Aḥmad al-Nasafī dalam karangannya *al-Mustasfā fī al-Fiqh*.⁸ Seterusnya al-Zuhaylī mendefinisikan 'urf sebagai kebiasaan yang diterima umum dan berakar umbi dalam masyarakat. Manakala Abū Zahrah menghuraikan 'urf sebagai perkara yang menjadi kebiasaan orang ramai dalam transaksi (*mu'āmalah*) dan mereka bersikap konsisten dalam urusan mereka.⁹

Justeru, sesuatu perbuatan atau tindak tanduk yang dilakukan secara berulang kali, baik oleh individu atau masyarakat akan membentuk satu kebiasaan. Apabila kebiasaan itu diterima secara meluas, ia akan membentuk 'urf.¹⁰ Apabila 'urf berakar umbi akan terhasillah pola budaya.

Definisi Adat

Istilah adat mengalami proses perkembangan yang dinamik dalam pemikiran orang Melayu. Pada peringkat awalnya, istilah adat identik dan sinonim dengan istilah kebudayaan. Adat secara tradisi merupakan satu cara hidup (*the way of life*) suatu masyarakat. Istilah ini dapat ditemui dalam karya Melayu klasik. Misalnya dalam *Sejarah Melayu* ada menyatakan :

⁵ 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī (1405), *al-Ta'rifāt*. Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 193.

⁶ Ramai sarjana yang menyebut pandangan tersebut dari kitab *al-Mustasfā*. Mereka keliru di antara kitab *al-Mustasfā fī al-Fiqh* karangan 'Abd Allāh Aḥmad al-Nasafī dengan kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* karya Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī. Semoga pandangan al-Nasafī yang benar kerana pengkaji tidak mendapati konsep ini dijelaskan oleh al-Ghazālī walaupun beliau ada menyebut istilah 'urf dan adat dalam karangan *uṣūl al-fiqh* beliau.

⁷ Wahbah al-Zuhaylī (1998), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. (cetakan kedua), Damsyik : Dār al-Fikr, j. 2, h. 830.

⁸ Muṣṭafā Dib al-Bughā (1999), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fihā fī al-Fiqh al-Islāmī*. (cetakan ketiga), Damsyik : Dār al-Qalam, j. 2, h. 242.

⁹ Muḥammad Abū Zahrah (1958), *Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 216.

¹⁰ Tidak termasuk dalam kategori 'urf perbuatan atau tindak tanduk yang berasaskan naluri (*al-gharīzah*), secara kebetulan (*al-ṣadafah*) dan juga tingkah laku yang jarang dilakukan (*al-nadr*) sebaliknya pengambilkiraan 'urf adalah berasaskan akal yang sejahtera (*al-salimah*)

“Maka sembah Menteri Jana Putera,: "Tuanku, akan **adat** kami Islam....”¹¹

Istilah adat dalam frasa tersebut merujuk kepada cara hidup iaitu kebudayaan. Kenyataan ini dikuatkan lagi dengan pernyataan Abdul Samad Ahmad (Asmad) bahawa istilah kebudayaan mula dikenali oleh masyarakat umum di negara ini kira-kira pada awal tahun 40-an. Sebelum itu, perkataan atau istilah yang terpakai dalam percakapan dan tulisan adalah adat dan adat istiadat.¹²

Istilah adat¹³ sebenarnya berasal dari perkataan Arab *al-‘awd* yang bererti berulang-ulang.¹⁴ Menurut Ibn Manẓūr perkataan adat sinonim dengan *al-daydan* iaitu kebiasaan.¹⁵ Istilah adat diterima pakai dalam masyarakat Alam Melayu Nusantara¹⁶ secara meluas dan mendalam¹⁷ pada peringkat awal merangkumi keseluruhan cara hidup sehinggalah kebiasaan yang terkecil seperti cara makan atau duduk.¹⁸ Kepelbagaian ini dapat dilihat dalam definisi para sarjana dan budayawan.

Pengarang *Mu‘jam Lughāt al-Fuqahā’* menjelaskan adat sebagai perbuatan yang dilakukan oleh manusia berasaskan rasional berulang kali tanpa bebanan (*takalluf*). Sehubungan dengan itu, perkara yang konsisten dilakukan oleh manusia sebagai melaksanakan *naṣṣ syara’* bukanlah dari adat.¹⁹

¹¹ Muhammad Haji Salleh (ed.) (1997), *Sulalat al-Salatin Ya'ni Perteturun Segala Raja-Raja (Sejarah Melayu Tun Seri Lanang)*. Kuala Lumpur : Yayasan Karyawan & Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 81.

¹² Abdul Samad Ahmad (1990), *Kesenian Adat, Kepercayaan dan Petua*. Melaka : Associated Educational Distributors, h. pengantar.

¹³ Menurut M. Rasjid Manggis menegaskan perkataan adat berasal dari perkataan Sanskrit iaitu “a” dan “dato”. “A” bermakna tidak sedangkan “dato” bererti bersifat kebendaan. Oleh itu adat adalah sesuatu yang tidak bersifat kebendaan, lihat M. Rasjid Manggis (1971), *Minangkabau : Sejarah Ringkas dan Adatnya*. Padang : Sridharma, h. 85. manakala D. Darwas Dtk. Rajo Melano mendakwa terminologi adat berasal dari perkataan Yunani di mana “a” : tidak dan “dat” : nyata. Justeru, adat adalah sesuatu yang tidak nyata tetapi terasa seperti norma, etika, budi dan kemanusiaan. Lihat D. Darwas Dtk. Rajo Melano (1979), *Filsafat Adat Minangkabau*. Minangkabau : Lembaga Studi Minangkabau, h. 20.

¹⁴ Muḥammad b. Abī Bakr ‘Abd al-Qādir al-Rāzī (1995), *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*. Beirut : Maktabah Lubnan Nāsyirūn, h. 193.

¹⁵ Muḥammad b. Mukrim b. Manẓūr (1990), *Lisān al-‘Arab*. Beirut : Dār Ṣādir, j. 3, h. 316.

¹⁶ Zainal Kling (1996), “Adat”, dalam Zainal Abidin Borhan *et al.* (eds.), *Adat Istiadat Melayu Melaka*. Kuala Lumpur : Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia, h. 2.

¹⁷ Sutan Takdir Alisjahbana (1982), *Perkembangan Sejarah Kebudayaan Indonesia Pilihan dari Jurusan Nilai-nilai*. (cetakan ketiga), Jakarta : PT. Dian Rakyat, h. 19.

¹⁸ *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. (1999), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, j. 1, h. 83.

¹⁹ Muḥammad Rawwās Qal‘ahjī *et al.* (1996), *Mu‘jam Lughāt al-Fuqahā’*. Beirut : Dār al-Nafā’is, h. 269.

Kassim Salleh menghuraikan adat sebagai sesuatu yang menjadi kebiasaan manusia dan mengalaminya dalam bentuk perkataan, perbuatan atau meninggalkan tindakan tertentu. Perkara itu berlaku berulang-ulang sehingga mempengaruhi diri manusia dengan memberi kepuasan dan perkara itu juga diterima akal.²⁰

Abdul Samad Idris mendefinisikan adat sebagai satu-satu amalan yang ghalib atau biasa dilakukan oleh sesuatu kelompok masyarakat dalam mengatur cara hidupnya sehari-hari.²¹ Sama seperti konsep yang diutarakan oleh Asmad yang mana adat dikenali sebagai suatu perbuatan atau perlakuan menurut kebiasaan masyarakat atau bangsa yang berkenaan.²² Begitu juga adat dikonsepsikan sebagai peraturan yang sudah diamalkan turun temurun dalam sesuatu masyarakat sehingga merupakan hukum yang harus dipatuhi.²³ Selain itu, adat juga dihuraikan sebagai realiti kehidupan sosial yang tidak bercanggah dengan syariah.²⁴

Sebelum sesuatu tingkah laku itu menjadi adat, perlakuan itu mestilah diperakukan, diamalkan seterusnya diperturunkan kepada generasi-generasi berikutnya. Adakalanya penerimaan sesuatu perlakuan itu akan diperkuatkan oleh hukum adat. Mereka yang melanggar adat akan didenda atau dikenakan isbat sosial.²⁵

Secara umumnya, definisi adat dalam pemikiran orang Melayu boleh disimpulkan dalam beberapa pengertian;²⁶

- i. Amalan, perbuatan, kelakuan, tingkah laku yang menjadi kebiasaan. Seperti jual-beli secara unjukkan, harta sepencarian dan sebagainya.

²⁰ Kassim Salleh (1989), *Ijtihad : Sejarah dan Perkembangannya*. Petaling Jaya : al-Rahmaniah, h. 111.

²¹ Abdul Samad Idris (1994), "Secebis Mengenai Adat Perpatih, Nilai dan Falsafahnya", dalam Abdul Samad Idris *et al.*, *Negeri Sembilan, Gemuk Dipupuk Segar Bersiram : Adat Merentas Zaman*. Seremban : Jawatankuasa Penyelidikan Budaya Negeri Sembilan & Kerajaan Negeri Sembilan, h. 42.

²² Abdul Samad Ahmad (1990), *Op.cit.*, h. 1.

²³ *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. (1999), *Op.cit.*, h. 83.

²⁴ H.A.R. Gibb *et al.* (1979), *Encyclopaedia of Islam*. (edisi baharu), Leiden : E. J. Brill, j. 1, h. 170.

²⁵ Norazit Selat (1997), "Adat : Antara Tradisi dan Kemodenan", dalam Norazit Selat *et al.*, *Meniti Zaman : Masyarakat Melayu Antara Tradisi dan Moden*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 34.

²⁶ Antara konsep adat yang lain ditegaskan melalui empat tahap. Pertama adat yang sebenar adat. Kedua, adat yang teradat dan ketiga adalah adat yang diadatkan. Manakala yang terakhir merupakan adat istiadat. Lihat Hilman Hadikusuma (1977), *Ensiklopedia Hukum Adat dan Hukum Budaya Indonesia*. Bandung : Penerbit Alumni, h. 12; Soerjono Soekanto (1978), *Kamus Hukum Adat*. Bandung : Penerbit Alumni, h. 11; Ali Akbar Navis (1984), *Alam Berkembang Jadi Guru : Adat dan kebudayaan Minangkabau*. Jakarta : Grafiti Pers, hh. 88-89; Rahim Syam & Norhale (1985), *Mendekati Kebudayaan Melayu*. Petaling Jaya : Fajar Bakti, hh. 79-80.

- ii. Norma hukum dan peraturan pemerintahan yang dilaksanakan dalam masyarakat, contohnya Adat Perpatih dan Adat Temenggung.²⁷
- iii. Prinsip alam semula jadi. Seperti adat api membakar dan adat air basah.
- iv. Upacara atau adat istiadat dalam bidang kehidupan seperti perkahwinan, kelahiran, kematian, kepercayaan dan sebagainya.²⁸
- v. Susunan atau sistem masyarakat dan institusi kemasyarakatan seperti sistem kekerabatan, kehartaan, politik dan sebagainya. Contohnya, bentuk kekerabatan matrilokal, unilokal, struktur politik matrilineal, patrilineal dan sebagainya.²⁹

Untuk memudahkan huraian selanjutnya, pengkaji merumuskan *'urf* dan adat merupakan istilah yang sinonim dan identik dari segi praktiknya walaupun terdapat perbezaan dari segi etimologinya dalam penggunaan bahasa Arab dan Melayu. Selaras dengan pandangan Ibn 'Ābidīn (1252H) dalam artikelnya *Nasyr al-'Urf fī Binā' Ba'd al-Aḥkām 'alā al-'Urf* yang menyamakan kedua-dua instrumen tersebut.³⁰ Perbezaan di antara dua etimologi ini adalah berasaskan lokalitinya. Istilah *'urf* banyak digunakan di bahagian Timur Tengah sebagai contoh dalam penulisan ulama-ulama klasik sedangkan adat lebih popular dan meluas penggunaannya di kawasan Nusantara.³¹

Justeru, *'urf* dan adat merupakan satu bentuk tingkah laku yang diamalkan berulang kali sehingga menjadi kebiasaan yang diketahui dan diterima oleh masyarakat tetapi tidak berlawanan dengan *naṣṣ syara'*.³²

²⁷ Lihat Nordin Selat (1982), *Sistem Sosial Adat Perpatih*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Utusan Publications; Abdullah Jumain Abu Samah (1995), *Asal-usul Adat Perpatih dan Adat Temenggung*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

²⁸ Zainal Abidin Borhan (1996), *Op.cit.*, h. 10.

²⁹ *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. (1999), *Op.cit.*, h. 84. Selain itu, rujuk pentakrifan adat yang bervariasi dalam Abdullah Siddik (1975), *Pengantar Undang-undang Adat di Malaysia*. Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya, hh. 2-3.

³⁰ Muḥammad Amīn b. 'Umar b. 'Ābidīn (t.t.), *Majmū'ah Rasā'il Ibn 'Ābidīn : al-'Ilm al-Zāhir fī Naf' al-Nasb al-Ṭāhir*. (t.t.p.) : (t.p.), h. 112.

³¹ Pengkaji lebih cenderung untuk memilih pandangan *'urf* identik dan sinonim dengan adat. Penggunaan salah satu dari perkataan adat atau *'urf* dalam perbincangan selanjutnya adalah merujuk kepada kedua-dua istilah tersebut.

³² Pengkaji menambah frasa “tidak berlawanan dengan *naṣṣ syara'*” untuk mengecualikan *'urf fāsid* (rosak) kerana akal semata-mata bukan piawai yang tepat untuk mempertimbangkan antara perkara yang baik dengan tidak baik. Kebanyakan perkara positif dilihat oleh akal sebaliknya realiti sosial dan keagamaan tidak menggambarkan sedemikian. Jadi, ikatan (*qayd*) syarak sebagai penyelamat dari tergelincir dalam pertimbangan yang dilakukan.

'*Urf* dan adat adalah satu aspek atau ciri yang terpenting dalam kebudayaan semua bangsa. Ia bukanlah mempersulit kehidupan malah berperanan dalam mengatur tata hidup bermasyarakat dan juga kehidupan setiap anggota masyarakat itu.³³ Pada umumnya, rakyat Malaysia masih berpegang kepada adat dan tradisi masyarakatnya terutama hal-hal yang bersangkutan dengan kehidupan bermasyarakat. Dari semasa ke semasa adat resam yang tidak jelas tujuan dan maksudnya akan ditinggalkan oleh masyarakat yang berkenaan.³⁴

Dalam kajian *fiqh*, banyak sekali masalah yang rujukannya ialah tradisi dan kebiasaan. Misalnya masalah usia haid, baligh, keluar mani, batas minimum, umum dan maksimum haid, nifas dan suci, ukuran sedikit atau banyak dalam perkara tampalan, perbuatan yang membatalkan solat, najis yang dimaafkan kerana sedikit, ukuran lama atau sebentar dalam masalah *muwālah wudūk*...³⁵ dan sebagainya.

Sehubungan dengan itu, '*urf* dan adat mempunyai signifikan yang tersendiri sebagai sumber dan instrumen hukum dalam sesebuah masyarakat. Berasaskan kenyataan tersebut, '*urf* dan adat perlu diambilkira sebagai nilai tempatan yang menjadi asas kepada pembentukan hukum Islam. Untuk menjadi asas yang kuat dalam pembentukan sesuatu hukum, '*urf* dan adat tertakluk kepada kriteria tertentu yang perlu dipenuhi bagi menjamin keabsahannya dalam masyarakat.

RELEVANSI 'URF MELAYU SEBAGAI ASAS PENETAPAN HUKUM

'*Urf* tempatan sesuatu masyarakat perlu diambilkira dalam penetapan hukum semasa yang tiada *naşş* yang jelas. Namun begitu, sumber subsidiari ini masih diragui keujahannya dalam menyelesaikan persoalan semasa. Justeru, proses pembentukan syarat pengambilkiraan yang ditetapkan oleh *fuqahā'* silam dalam '*urf* dan adat perlu ditinjau dan dinilai semula berasaskan realiti masa kini. Proses ini amat signifikan dalam pembinaan kerangka *fiqh* yang berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan.³⁶ Pengkaji mendapati pembentukan syarat tersebut berasaskan kepada beberapa faktor. Di antaranya;

³³ Abdul Samad Ahmad (1990), *Op.cit.*, h. 18.

³⁴ Abdul Samad Ahmad (1990), *Seni Kehidupan dan Masyarakat*. Melaka : Associated Educational Distributors, h. 5.

³⁵ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī (1998), *Al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, hh. 194-195.

³⁶ Lihat proses reaktualisasi fiqh dalam Atho' Mudzhar (1994), "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Budhi Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta : Yayasan Paramadina, h. 369.

- i. Epistemologi hukum Islam Timur Tengah yang dibangun melalui *engine uṣūl al-fiqh* hasil gabungan antara wahyu Ilahi (unsur ketuhanan) dan akal fikiran (unsur kemanusiaan) yang bersifat lokal (nilai tempatan). Secara umumnya akal atau kefahaman manusia boleh dibahagikan kepada tahap biasa yang mewajibkan *taḳlīf syar'ī* (tanggungjawab agama). Dan tahap mendalam yang eksklusif untuk para *faqīh* (sarjana Islam). Tahap kefahaman yang mendalam perlu dalam proses menginterpretasikan kandungan *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* di samping bertindak menyusun akal dengan sistematik melalui *engine uṣūl al-fiqh*. Proses ini signifikan dalam menghasilkan metode *qiyās*, *maṣlahah*, *istiḥsān* dan sebagainya. Selain itu, kefahaman mendalam perlu untuk mengetahui tuntutan budaya setempat dalam mengeluarkan hukum. Justeru peranan tersebut perlu dijana oleh sarjana Islam setempat dalam menyelesaikan permasalahan tempatan.
- ii. Warisan dan hasil manifestasi daripada zaman keunggulan tamadun intelektual Islam pada abad 1H hingga 6H, sedangkan Islam yang datang ke Tanah Melayu dalam keadaan zaman kejatuhan keintelektualan umat Islam. Zaman ini dikenali sebagai zaman gelap (*dark ages*) bagi masyarakat Islam.³⁷ Umat Islam terpengaruh dengan *sufism*³⁸ dan Islam popular³⁹ yang dibawa oleh golongan pendakwah,⁴⁰ gejala *taqlīd* selepas penutupan pintu ijtihad⁴¹

³⁷ Zaman kegelapan ini terjadi selepas kemusnahan yang telah dilakukan oleh orang kafir terhadap umat Islam pada abad ke-6 dan ke-7 Hijrah, penaklukan kaum Tartar dari Timur dan tentera perang Salib dari Barat, menyebabkan para pemimpin Islam kehilangan semangat dan keyakinan diri sendiri. Memikirkan dunia mereka bagai terserah untuk kemusnahan lantas mereka menjadi terlalu konservatif dan mencari jalan untuk menjaga identiti mereka serta harta yang tidak ternilai harganya iaitu Islam. Caranya ialah dengan menentukan segala pengubahsuaian dan mentaati secara yang tegas kepada syariah. Lihat Ismā'īl Rājī al-Fārūqī (1997), *Islamization of Knowledge : General Principles Workplan*. (terj.) Mustafa Kassim, (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 24.

Jika dikaji pemikiran ilmu fiqh pada zaman kegelapan ini, terdapat tiga ciri utama. Pertama, karya-karya yang dihasilkan hanya berupa *syarḥ*, *ḥāsyiyah* atau *ḥāmisy*. Keduanya, sungguhpun karya-karya ini bertujuan untuk mentafsir dan memudahkan kefahaman terhadap matannya, namun yang berlaku bukanlah ia lebih mudah difahami tetapi bertambah sulit dan rumit. Ciri yang ketiga, karya yang tidak mencantumkan dalil daripada *al-Qur'ān* dan hadis kecuali kitab-kitab *Ḥanafiyah* sahaja. Lihat Abdul Rahman Abdullah (1990), *Pemikiran Umat Islam di Nusantara : Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad Ke-19*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 79-80; Nurcholish Madjid (1994), "Tradisi Syarah dan Hasyiah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", dalam Budhi Munawar Rachman (ed.), *Op.cit.*, h. 311.

³⁸ Muhammad Abdul Rauf (1964), *A Brief History of Islam With Special Reference to Malaya*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 83.

³⁹ Unsur Islam popular seperti keramat. Lihat Mohd Taib Osman (1987), "Unsur-unsur Islam Popular Dalam Kepercayaan Orang Melayu", dalam Mohd. Taib Osman & Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (eds.), *Kajian Budaya dan Masyarakat di Malaysia*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 110.

⁴⁰ Syed Naquib berpendapat golongan sufi sebagai pengembang ajaran Islam di Tanah Melayu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism : As Understood and Practised Among the Malays*. Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 21.

pada abad keenam Hijrah.⁴² Selain itu, masyarakat Melayu terpengaruh dengan budaya popular mubaligh⁴³ yang lebih merupakan *baggage cultural*. Pengaruh negatif ini memberi kesan kepada cara hidup masyarakat Melayu.

- iii. Berasaskan budaya masyarakat Timur Tengah dalam kelompok *Caucasian* yang berbeza dengan *Melayo-Polinesia*.⁴⁴ Berasaskan teori ras,⁴⁵ masyarakat Melayu yang berada dalam kumpulan *Melayo-Polinesia* mempunyai ciri-ciri hubungan sosial yang berbeza dengan masyarakat selainnya terutama komuniti Arab yang berada dalam kumpulan *Caucasian* yang menjadi pusat implementasi *al-Qur'ān* dan medan interpretasi *al-Sunnah*.

Perkara ini ditekankan oleh Ibn Khaldūn yang mana perbezaan sikap manusia berhubungan dengan perbezaan iklim.⁴⁶ Begitu juga perbezaan alam sekeliling.⁴⁷ Ketidaksamaan ini melahirkan bibit-bibit dan tingkah laku yang berlainan,⁴⁸ seterusnya mencetuskan 'urf dan adat yang berbeza.⁴⁹ Perbezaan kelompok ras yang besar ini melahirkan 'urf dan adat yang bervariasi. Kelompok *Caucasian* (kulit putih) khususnya bangsa Arab mempunyai cara

⁴¹ Wael Hallaq menyangkal dakwaan penutupan pintu ijtihad dalam Islam. Lihat Wael B. Hallaq (2000), "Was the Gate of Ijtihad Closed?" dalam *Laws and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot : Ashgate, h. 33.

⁴² Peristiwa ini terjadi setelah *fuqahā' Sunnī* secara bersama-sama menyetujui ditutupnya pintu ijtihad dan merasa cukup dengan empat mazhab sunnah yang ada, iaitu mazhab *Ḥanafī*, *Mālikī*, *Syāfi'ī* dan *Ḥanbalī*. Sebagai akibatnya pemikiran Islam mati sama sekali dan timbul gejala *taqlīd*. Lihat Ṣubḥī Maḥmasanī (1984), "Penyesuaian Islam Dengan Keperluan Masyarakat Moden", dalam John J. Donohue & John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition : Muslim Perspectives*. (terj.) Machnun Husein, *Islam dan Pembaharuan*. Jakarta : PT. C.V. Rajawali, h. 324.

⁴³ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993a), *Analisis Sejarah Budaya : Budaya Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise, h. 36.

⁴⁴ Wan Hashim Wan Teh (1991), "Dunia Melayu dan Tersebar Luasnya Rumpun Bangsa Melayu" dalam Mohd Yusof Hasan (ed.), *Dunia Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 4.

⁴⁵ Berasaskan teori ras yang terpengaruh dengan aliran evolusi, terdapat 6 kelompok manusia, iaitu; i. Caucasoid, ii. Negroid, iii. Mongoloid, iv. Austroloid, v. Red Indian dan vi. Melayo-Polinesia. Lihat Wan Hashim Wan Teh (1995), "Teori Migrasi dan Asal-usul Ras Melayu", dalam *Pemikir*. Julai-September, Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 32.

⁴⁶ 'Abd al-Raḥmān b. Khaldūn (t.t.), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 68; Jurjī Zaydān (t.t.), *Tārīkh al-Tamadun al-Islāmī*. Kaherah : Dār al-Hilāl, juz. 3, h. 11.

⁴⁷ Raymond Firth (1966), *Human Types*, (terj.) B. Mochtan & S. Puspanegara, *Ciri-ciri dan Alam Hidup Manusia : Suatu Pengantar Antropologi Budaya*. (cetakan kelima), Bandung : Penerbitan Sumur, h. 42.

⁴⁸ Zakariyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwaynī (1960), *Āthār al-Bilād wa Akhbār al-'Ibād*. Beirut : Dār al-Ṣādir, hh. 9-10.

⁴⁹ Sidi Gazalba (1967), *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Bandung : PT. al-Ma'arif, h. 295.

hidup dan kebiasaan tersendiri berbanding dengan kelompok *Melayo-Polinesia* yang berwarna coklat (sawo matang).⁵⁰

Secara umumnya, ciri-ciri khusus masyarakat Melayu⁵¹ yang menjadi teras pembentukan bangsa Malaysia adalah;

- i. Bersikap alamiah⁵² ataupun mesra alam dan menghormati alam.⁵³ Menurut ‘Abd al-Majīd Ersān al-Kaylānī, manusia yang membina hubungan positif dengan alam secara sadar memperoleh pengalaman luar biasa yang memberi pengaruh mendalam kepada perjalanan hidup.⁵⁴ Dalam interaksi akal budi atau minda manusia Melayu dengan alam sekitar tabii dan alam ghaibnya ternyata sudah berlaku suatu pertembungan yang amat mesra.⁵⁵ Budaya tempatan berkembang berasaskan kepada pengalaman individu-individu dalam masyarakat dari semasa ke semasa. Pengalaman dan penyesuaian cara hidup dengan alam sekeliling menjadikan budaya itu semakin berkembang. Manusia berusaha menguasai dan menyesuaikan dengan alam sekeliling⁵⁶ selain memastikan keharmonian ekosistem yang amat *symbiotic* (saling bergantung) antara masyarakat manusia dan alam tabii.⁵⁷ Sikap

⁵⁰ Ahli antropologi membahagikan ras manusia kepada empat iaitu Caucasoid, Mongoloid, Negroid dan ras khusus. Lihat Alfred Louis Kroeber (1928), *Anthropology*. New York : Harcourt Brace, h. 52. Pandangan lain, lima kelompok, iaitu Caucasian, Mongolian, Negroid, Red Indian dan Melayo-Polinesia.

⁵¹ Selain dari keistimewaan tersebut, faktor iklim juga perlu ditekankan. Kedudukan pada garisan Khatulistiwa mempengaruhi kadar suhu, taburan hujan, jenis pokok, tumbuhan, tanaman, hasil bumi, tabiat pemakanan dan pemakaian. Begitu juga dengan penemuan baru kesan kemajuan dan perkembangan sains dan teknologi tempatan. Lihat Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2000), “Fiqh Malaysia : Konsep dan Cabaran”, dalam Paizah Hj. Ismail & Ridzwan Ahmad (eds.), *Fiqh Malaysia : Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hh. 16-17.

⁵² Istilah alamiah ertinya masyarakat berinteraksi dengan alam untuk memenuhi keperluan sehariannya dengan mesra dan penuh hormat tanpa melakukan kerosakan yang besar. Perkataan pengalaman dengan akar kata “alam” membawa maksud untuk menghubungkan dengan sesuatu yang dirasai dan ditempuhi atau dengan erti kata lain, belajar dengan alam. Misalnya perbilangan adat “alam terkembang jadi guru”. Berbeza dengan masyarakat Barat yang mendakwa alam tidak mampu mengajar manusia erti ketuhanan dan alam dilayan seperti pelacur, hanya mengambil manfaat tanpa perasaan tanggungjawab terhadapnya. Lihat Seyyed Hossein Nasr (1968), *Man and Nature : The Spiritual Crisis of Modern Man*. London : George Allen & Unwin, h. 18.

⁵³ Mustafa Haji Daud (1995), *Budi Bahasa Dalam Tamadun Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka & Kementerian Pendidikan Malaysia, h. 21.

⁵⁴ ‘Abd al-Majīd Ersān al-Kaylānī (1997), *Muqawwamāt al-Syakhṣiyyah al-Muslimah aw al-Insān al-Ṣāliḥ*. (terj.) Muhammad Firdaus, *Mendidik Peribadi Muslim*. Kuala Lumpur : Berita Publishing, h. 57.

⁵⁵ Zainal Kling (1997), “Adat : Dasar Budaya Melayu”, dalam Boris Parnickel (ed.), *Kebudayaan Nusantara : Kepelbagaian Dalam Kesatuan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 54.

⁵⁶ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993a), *Op.cit.*, h. 33.

⁵⁷ Zainal Abidin Borhan (1996), “Adat istiadat Melayu”, dalam Zainal Abidin Borhan *et.al.* (eds.), *Adat Istiadat Melayu Melaka*. Kuala Lumpur : Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia, h. 4.

positif ini dapat dilihat dalam hasil genre Melayu yang banyak mengeksploitasi alam sekeliling dalam hasil karya mereka⁵⁸ dan yang pentingnya, ia menggambarkan *world-view* serta *Weltanschauung* orang Melayu.⁵⁹ Sifat alamiah dan keindahan ini sudah sehati dan itulah jiwa orang Melayu dan asas ketahanannya.⁶⁰

- ii. Mengamalkan cara hidup yang lemah lembut, berbudi⁶¹ dan pentingkan hidup bermasyarakat⁶² serta hubungan sosial antara anggota komuniti. Dalam penghidupan Melayu, teras kesedaran yang wujud dan menjadi dorongan untuk menentukan budi berasaskan kepada hakikatnya bahawa seseorang itu tidak dapat hidup secara sendirian dalam kelompok dan masyarakat. Seseorang itu hidup dalam kelompok yang saling memerlukan antara satu sama lain.⁶³

Pembinaan budi di kalangan orang Melayu berlandaskan kepada penghidupan tradisi yang amat menekankan kepada perhubungan sosial. Bagi mengisi tuntutan sosial, seorang itu perlu membina perlakuan yang bersesuaian dengan nilai-nilai yang dipupuk oleh anggota-anggotanya. Budi yang menentukan penghidupan orang Melayu sejak lama dahulu. Melalui pengalaman dan penyesuaian dengan alam sekitar, budi Melayu terangkum dalam satu keseluruhan penghidupan mereka.⁶⁴ Melalui cara hidup ini kita dapat mengenali tentang perlakuan dan penghasilan budaya Melayu sekaligus menggambarkan pemikiran dan falsafah hidup mereka. Jelas bahawa budi adalah salah satu karakter orang Melayu.⁶⁵

⁵⁸ Sebagai contoh, perbilangan adat “*bulat air dengan pembuluh, bulat kata dengan muafakat*”. Dalam perbilangan tersebut, air sebagai unsur alam yang mempunyai sifat khusus merupakan pilihan orang Melayu sebagai lambang permuafakatan untuk mencapai kata sepakat yang sungguh-sungguh bulat.

⁵⁹ Untuk melihat huraian lanjut mengenai alam dalam pemikiran orang Melayu, rujuk Haron Daud (2001), *Mantera Melayu : Analisis Pemikiran*. Minden, Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia, h. 265.

⁶⁰ S. Othman Kelantan (2002), “Estetika Melayu Dalam Kehidupan” dalam *Sastera dan Budaya, Berita Harian*. 31 Januari 2002, h. 5.

⁶¹ Mustafa Haji Daud (1995), *Op.cit.*, h. 5. Lihat juga Mustafa Haji Daud & Fuziah Shaffie (1996), “Nilai Budi Dalam Masyarakat Melayu” dalam Ahmad Fawzi Basri *et al.* (eds.), *Nilai Orang Melayu*. Sintok : Sekolah Pembangunan Sosial Universiti Utara Malaysia, h. 44.

⁶² Norazit Selat (1997), “Adat : Antara Tradisi dan Kemodenan”, dalam Norazit Selat *et al.* (eds.), *Meniti Zaman : Masyarakat Melayu Antara Tradisi dan Moden*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 36.

⁶³ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993b), *Budi Sebagai Asas Budaya Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise, h. 27.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Norazit Selat (2001), “Adat Melayu : Kesenambungan dan Perubahan”, dalam Abdul Latif Abu Bakar (ed.), *Adat Melayu Serumpun*. Melaka : Kerajaan Negeri Melaka & Perbadanan Muzium Melaka, h. 89.

- iii. Masyarakat yang dinamik⁶⁶ dan terbuka dengan pengaruh luar tetapi fanatik dengan warisan peribumi hasil pengaruh golongan cerdik pandai tempatan (*local genius*).⁶⁷ Masyarakat Melayu mengalami interaksi dengan pelbagai pengaruh luar untuk menjamin penakatan masa hadapan mereka. Bermula dengan gelombang pertama (*first wave*) pengaruh Hindu-Buddha bersama seni estetikanya,⁶⁸ diikuti gelombang kedua agama Islam seiringan dengan semangat rasional dan saintifik⁶⁹ serta berakhir dengan gelombang imperialis Barat berserta fahaman material sekular. Namun begitu, masyarakat Melayu tidak pupus dan tenggelam dalam arus pertembungan sebaliknya terus perkasa mendepani cabaran. Sepertimana timbul persoalan-persoalan baru setelah berlaku perluasan kekuasaan Islam pada era sahabat r.a.h. masyarakat Melayu juga tidak terkecuali mengalami pelbagai permasalahan yang serupa.
- iv. Sistem kekeluargaan yang unik. Masyarakat Melayu mengamalkan sistem bilateral⁷⁰ atau dwisisi (kognatik)⁷¹ bukannya berbentuk patriaki atau matriaki (khusus masyarakat Minangkabau sahaja). Sistem kekeluargaan bilateral menekankan peranan ibu dan bapa sama penting. Justeru, kaum ibu bekerjasama dengan bapa untuk mencari rezeki. Berbeza dengan masyarakat Arab yang didominasi kaum bapa. Justeru ciri ini mempunyai implikasi hukum yang signifikan. Sebagai contoh, amalan Harta Sepencarian. Perbezaan antara adat Tanah Arab dengan Tanah Melayu dapat dilihat dalam huraian Hazairin. Beliau menjelaskan *al-Qur'ān* anti-unilateral sebaliknya pro-masyarakat bilateral. Masyarakat Arab merupakan masyarakat patriaki sedangkan masyarakat Melayu bilateral di mana

⁶⁶ Hashim Haji Musa (2001), *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam : Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 133.

⁶⁷ Mohd Taib Osman (1988), *Rampai Kebudayaan Melayu*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 39. Syed Muhammad Naquib al-Attas merujuk teori otoktoni (*autochthony*) di mana beliau menolak penggunaan teori berkenaan yang menganggap sesuatu itu telah sedia ada, sejak purbakala sebagai kepunyaan atau sifat kebudayaan sesuatu masyarakat. Misalnya ilmu tasawwuf dianggap telah sedia ada sejak purbakala. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1990), *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Petaling Jaya : Angkatan Belia Islam Malaysia, h. 25.

⁶⁸ Syed Othman Syed Omar (1987), *Arah Pemikiran Sastera Malaysia*. Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 142.

⁶⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1990), *Op.cit.*, h. 20.

⁷⁰ M.B. Hooker (1976), *The Personal Laws of Malaysia : An Introduction*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 62.

⁷¹ Wan Abdul Halim Othman (1993), "Hubungan Kekeluargaan Dalam Masyarakat Melayu", dalam Wan Abdul Halim Othman (ed.), *Psikologi Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 64.

peranan ibu bapa adalah sama. Justeru berlaku konflik antara adat dengan hukum *fiqh ahl al-Sunnah*.⁷²

Begitu juga, dalam persoalan perkahwinan. Kaum wanita di Tanah Melayu boleh mengahwinkan diri sendiri tanpa memerlukan wali berasaskan *fiqh Ḥanafī*.⁷³ Ini kerana dalam masyarakat Tanah Melayu peranan bapa sama dengan ibu, malah masyarakat Minangkabau peranan ibu lebih kuat daripada bapa dalam rumah tangga. Berbeza dengan masyarakat Arab yang mana tersusun dari garis bapa. Bapa mendominasi urusan rumahtangga. Justeru, *fiqh Syāfi'ī*⁷⁴ yang memerlukan perwalian lebih sesuai dipraktikkan di Tanah Arab.⁷⁵

Berasaskan beberapa ciri-ciri khusus yang terdapat dalam masyarakat Melayu sebagai paksi utama bangsa Malaysia, pengkaji merumuskan beberapa unsur dalam pengambilkiraan dan penetapan adat masyarakat tempatan sebagai sumber hukum subsidiari, di antaranya;

- i. Adat tersebut melibatkan unsur akidah ataupun *transcendent* dan syariah. Tiada dikotomi antara adat yang melibatkan persoalan usuluddin (akidah) dengan syariah. Pensyarahan ini perlu diambilkira kerana adat merupakan tingkah laku atau perbuatan yang dilakukan secara berulang-ulang sehingga menjadi kebiasaan kadangkala melibatkan elemen akidah dan syariah. Dalam erti kata lain, adat masyarakat tidak terbatas dalam konotasi sempit syariah semata-mata bahkan terdapat juga dalam bidang usuluddin.
- ii. Adat yang diamalkan bersifat rasionalistik. Adat baik (*ṣaḥīḥ*) yang rasional perlu diambilkira sebagai asas penetapan hukum sebaliknya menolak adat buruk (*fāsid*) yang berunsur tahayul, khurafat, bid'ah⁷⁶ dan luar batas pemikiran manusia. Rasionaliti sesuatu adat merupakan syarat penting dalam mengambilkira adat setempat kerana terdapat adat yang berlandaskan magis dan perkara-perkara yang di luar kemampuan akal manusia.

⁷² Hazairin (1967), *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran dan Hadith*. (cetakan keempat), Jakarta : Tintamas, hh. 1-2; Hazairin (1950), *Hukum Baru di Indonesia*. Jakarta : Bulan Bintang, hh. 13-15.

⁷³ Lihat penjelasan lanjut dalam penulisan *fiqh Ḥanafī*, sebagai contoh Kamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid b. al-Hummām (t.t.), *Fatḥ al-Qadīr Syarḥ al-Hidāyah*. Kaherah : Maṭba'ah Muṣṭafā Muḥammad, j. 2, h. 391.

⁷⁴ Lihat huraian dalam *fiqh Syāfi'ī*, sebagai contoh Abū Ishāq al-Syīrāzī (t.t.), *Al-Muḥadhdhab*. Kaherah : Maṭba'ah al-Bābī al-Ḥalabī, j. 2, h. 35; Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī (t.t.), *Mughnī al-Muḥtāj Syarḥ al-Minhāj*. Kaherah : Maṭba'ah al-Bābī al-Ḥalabī, j. 3, h. 147.

⁷⁵ Hazairin (1967), *Op.cit.*, hh. 14-15.

⁷⁶ Abdullah Yusof (2000), "Beberapa Aspek 'Urf Fāsid Dalam Budaya Melayu dan Kesannya Terhadap Hukum", dalam (Kertas kerja Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangsaan anjuran Jabatan Fiqh & Usul Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 2.

- iii. Adat perlu bersifat *societal* atau kemasyarakatan⁷⁷ yang mana ia diterima, dipraktikkan dan diamalkan dalam masyarakat Melayu. Adat yang melibatkan kelompok minoriti dan amalan peribadi tidak perlu diambilkira.
- iv. Adat yang diguna pakai mestilah berasaskan epistemologi masyarakat setempat bukannya epistemologi masyarakat lain khususnya Timur Tengah. Adat tersebut diamalkan oleh orang tempatan dalam kelompok mereka dan sesuai dengan latar belakang realiti dan mentaliti mereka.

Justeru, para pengkaji adat tempatan dan hukum Islam perlu mengambil kira elemen-elemen tersebut yang menjadi tunjang dan asas kekuatan metode *'urf* dan adat agar proses kebiasaan setempat yang membentuk *'urf* dan adat boleh dipraktikkan keabsahannya.

SYARAT-SYARAT PENGAMBILKIRAAN 'URF DAN ADAT

Sarjana *uṣūl* telah menggariskan beberapa syarat dalam pengambilkiraan *'urf* dan adat sebagai asas hukum. Ini bagi memastikan nilai yang diterimapakai tersebut tidak bertentangan dengan objektif syariah untuk merealisasikan dan mengoptimumkan segala kebaikan dan meminimumkan kemudaratan. Syarat-syarat tersebut adalah;⁷⁸

- i. *'Urf* itu tidak berlawanan dengan *naṣṣ syara'*, sebaliknya jika ia berlawanan dengan *naṣṣ*, maka *'urf* tersebut tidak boleh diambilkira dan diamalkan seperti transaksi berunsur riba, pendedahan aurat dan sebagainya.
- ii. *'Urf* itu telah diamalkan secara menyeluruh dan meluas oleh masyarakat. Kalaupun ada yang tidak mengamalkannya hanya dalam jumlah yang minimum.

⁷⁷ M. Nasroen (1957), *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*. Jakarta : Penerbit Pasaman, h. 48.

⁷⁸ Syarat-syarat pengambilkiraan metode *'urf* dan adat banyak dibincangkan dalam kitab *uṣūl fiqh* sama ada yang klasik mahupun kontemporari. Kebanyakan sarjana *uṣūl* menggariskan empat syarat sahaja, contohnya, 'Ādil b. 'Abd al-Qādir b. Muḥammad Walī Qūṭah (1997), *Al-'Urf: Ḥujjiyatuhu, wa Atharuhu Fī Fiqh al-Mu'āmalāt al-Māliyyah 'ind al-Ḥanābilah*. Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Makiyyah, juz. 1, h. 231. Walau bagaimanapun Aḥmad Fahmī Abū Sunnah mendetilkan dan meletakkan enam syarat dalam penerimaan metode *'urf* dan adat sebagai hujah. Dua syarat tambahan tersebut sebenarnya telah terangkum di dalam empat syarat yang pertama. Lihat Aḥmad Fahmī Abū Sunah (2004), *Al-'Urf wa al-'Ādah fī Ra'y al-Fuqahā': 'Arḍu Naẓariyyatin Fī al-Tasyrī' al-Islāmī*. c. 3, Mesir: Dār al-Baṣā'ir, hh. 101-122.

- iii. *'Urf* atau adat yang akan dirujuk dalam sesuatu tindakan itu sudah wujud ketika hendak dilakukan tindakan itu. Ertinya, *'urf* itu telah mendahului waktu tindakan dan berterusan sehingga masa berlakunya tindakan itu.
- iv. Tidak wujud sesuatu perkataan atau perbuatan yang berterus terang menyalahi *'urf*. Maka tidak harus berpegang kepada *'urf* sekiranya terdapat perkataan dan perbuatan yang mengetepikan penggunaan *'urf* dan adat.
- v. Pengamalan *'urf* tersebut mestilah umum merangkumi seluruh negara. Yang zahir pada kaitan ini hanya khusus kepada *'urf* yang membatasi yang umum dan mengikat yang mutlak.
- vi. *'Urf* itu hendaklah dimestikan (*mulzaman*) di mana wajib beramal dengannya pada pandangan manusia. Syarat ini terdapat dalam *fiqh Mālikī* dan *Ḥanafī*.

Justeru, para sarjana *uṣūl al-fiqh* menggariskan beberapa garis panduan⁷⁹ dan kriteria yang menjadi standard piawaian sebelum menerimapakai metode tersebut sebagai sumber berautoriti dalam *fiqh* Islam.

MAXIM-MAXIM '*URF* DAN ADAT DALAM PERBENDAHARAAN Fiqh KLASIK

Para sarjana *uṣūl* telah mengungkapkan beberapa kaedah atau *maxim*⁸⁰ berkaitan dengan adat dan *'urf* yang menjadi asas kepada pembinaan hukum terutamanya hukum *furū'*. Di antara kaedah-kaedah tersebut adalah⁸¹;

- i. العادة محكمة

Ertinya : Adat diperakui sebagai nilai hukum.⁸²

⁷⁹ Ismail Mat (1985), *Adat and Islam in Malaysia : A Study in Legal Conflict and Resolution*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms. hh. 292-300.

⁸⁰ The sententious expression of an established rule of law in a short form or a legal axiom. Lihat; James Mark Baldwin (1960), *Dictionary of Philosophy and Psychology*. (cetakan keempat), Gloucester Mass : Peter Smith, j. 2, h. 55.

⁸¹ Md. Saleh Haji Md. @ Ahmad (2000), "*'Urf* dan Adat Semasa di Malaysia Sebagai Asas Penentuan Hukum yang Tidak Dinaskan", dalam Paizah Ismail & Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia : Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hh. 116-118.

ii. استعمال الناس حجة يجب العمل بها

Ertinya : Amalan manusia dikira sebagai hujah yang wajib diamalkannya.⁸³

iii. المتنع عادة كالممتنع حقيقة

Ertinya : Perkara yang dilarang pada adat sepertimana yang dilarang pada realitinya.⁸⁴

iv. لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Ertinya : Tidak boleh disangkal berlaku perubahan hukum dengan sebab perubahan masa (perubahan adat dan 'urf).⁸⁵

v. الحقيقة تترك بدلالة العادة

Ertinya : Makna yang hakiki ditinggalkan kerana ada petunjuk adat.⁸⁶

vi. إنما تعتبر العادة إذا طردت أو غلبت

Ertinya : Sesungguhnya adat hanya diambilkira apabila ia diamalkan secara menyeluruh dan meluas.⁸⁷

vii. العبرة للغالب الشائع لا للنادر

Ertinya : Pengambilkiraan hanyalah 'urf yang diamalkan secara menyeluruh bukannya yang jarang diamalkan.⁸⁸

viii. المعروف عرفا كالمشروط شرطا

Ertinya : Perkara yang diketahui secara 'urf seperti yang disyaratkan sebagai syarat.⁸⁹

⁸² Al-Suyūṭī (1998), *Op.cit.*, j. 1, h. 193; *Majallah al-Aḥkām al-‘Adliyah*. (1968), (cetakan kelima), (t.t.p.) : (t.p.), Perkara 36, h. 20; ‘Alī Aḥmad al-Nadwī (2000), *Al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. (cetakan kelima), Damsyik : Dār al-Qalam, h. 293.

⁸³ *Ibid.*, Perkara 37; Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā (1995), *Syarḥ al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. (cetakan kedua), Damsyik : Dār al-Qalam, h. 223.

⁸⁴ *Ibid.*, Perkara 38.

⁸⁵ *Ibid.*, Perkara 39; *Ibid.*, h. 227.

⁸⁶ *Ibid.*, Perkara 40; *Ibid.*, h. 231.

⁸⁷ *Ibid.*, Perkara 41; *Ibid.*, h. 233.

⁸⁸ *Ibid.*, Perkara 42; *Ibid.*, h. 235.

⁸⁹ *Ibid.*, Perkara 43; h. 21; *Ibid.*, h. 237.

ix. المعروف بين التجار كالمشروط بينهم.

Ertinya : 'Urf yang berlaku diamalkan kalangan peniaga sama seperti yang disyaratkan di kalangan mereka.⁹⁰

x. التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

Ertinya : Penentuan sesuatu hukum berdasarkan 'urf sama seperti penentuan hukum dengan *naşş*.⁹¹

xi. كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف.

Ertinya : Setiap hukum yang *syara* ' datangkan secara mutlak, sedangkan tiada garis panduan terperinci pada *syara* ' dan juga pada bahasa, maka hendaklah dirujuk kepada 'urf.

xii. كل ما يثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح.

Ertinya : Setiap hukum yang sabit dengan 'urf apabila dua orang yang berkontrak telah berterus terang mengetepikannya dan bersetuju dengan syarat yang selari dengan maksud kontrak, maka sah kontrak dan syarat.

xiii. المعروف بالعرف كالمعروف بالشرط.

Ertinya : Perkara yang diketahui berdasarkan 'urf sama seperti perkara yang diketahui berdasarkan *naşş*.

xiv. الثابت بالعرف ثابت بدليل الشرع.

Ertinya : Hukum yang sabit berdasarkan 'urf sabit berdasarkan dalil *syara* '.

xv. العرف بالشرع له اعتبار.

Ertinya : 'Urf pada pandangan *syara* ' diambilkira.

xvi. نزل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما.

Ertinya : Petunjuk adat dan petunjuk keadaan diletakkan sama seperti perkataan-perkataan yang jelas (*şariḥ*) dalam mengkhususkan yang umum dan mengikat (*taqyīd*) yang mutlak dan selain dari keduanya.⁹²

⁹⁰ *Ibid.*, Perkara 44; *Ibid.*, h. 239.

⁹¹ *Ibid.*, Perkara 45, h. 21; *Ibid.*, h. 241.

xvii. حمل الألفاظ على ظنون مستفادة من العادات لمسيس الحاجة إلى ذلك

Ertinya : Ditafsirkan lafaz-lafaz berasaskan *ẓann* yang difahamkan dari adat-adat kerana desakan hajat kepada perkara tersebut.⁹³

xviii. الحمل على الغالب والأغلب في العادات

Ertinya : Pentafsiran hendaklah berdasarkan kebiasaan dan luar biasa pada adat.⁹⁴

Maxim-maxim yang lahir dari *‘urf* dan adat menunjukkan betapa *‘urf* dan adat sebagai satu sumber hukum sekunder telah diberi perhatian sewajarnya dan diambilkira oleh para sarjana *uṣūl* dalam menyelesaikan permasalahan yang timbul dalam masyarakat. Walaupun begitu, dalam khazanah budaya Melayu, terdapat juga pelbagai pepatah yang menjadi pegangan hidup bersama, contohnya, “biar mati anak, jangan mati adat”, “lain padang, lain belalang”, “masuk kandang kambing mengembek” dan seumpamanya. Pendek kata, orang Melayu juga mempunyai pepatah-pepatah yang boleh dijadikan landasan dalam mewarnai hukum Islam semasa dan setempat. Pepatah ini juga boleh dikaji sebagai pegangan yang mendasari cara hidup orang Melayu.

KESIMPULAN

Pengambilkiraan suatu *‘urf* dan adat perlu berasaskan world-view masyarakat tersebut. Kesilapan para pengkaji kerana melihat adat masyarakat Melayu berasaskan *Arabocentric* dan menisbahkan segala-galanya yang berkaitan dengan Islam dengan latar belakang masyarakat Timur Tengah. Tidak dinafikan masyarakat Timur Tengah sebagai medan interpretasi al-Qur’ān dan medan implementasi al-Sunnah. Namun ia bukan sebagai unsur teokratik yang menghalang sifat sebenar Islam yang mesra budaya. Justeru, para pengkaji hukum Islam perlu mengambilkira instrumen *‘urf* dan adat sebagai asas penetapan dan penyelesaian masalah semasa yang tiada nas yang jelas.

⁹² Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Aziz b. ‘Abd al-Salām (1999), *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, j. 2, h. 83.

⁹³ *Ibid.*, h. 90.

⁹⁴ *Ibid.*, h. 93.