

BAB 3

# **KEDUDUKAN ADAT DALAM PERUNDANGAN ISLAM**

## **SERTA PENGARUH ISLAM TERHADAP ADAT MELAYU**

### **3.1) PENDAHULUAN**

Hukum Islam telah mengiktiraf adat sebagai salah satu sumber perundangannya. Untuk menjadikan adat sesbuah masyarakat sebagai adat yang diakui oleh Islam, penghuraian konsep adat dalam perundangan Islam perlu dinyatakan. Oleh itu, penulisan bab 3 akan memperincikan perbincangan tentang kedudukan adat dalam perundangan Islam dari aspek pengertian, kategori dan kehujahannya.

Penerimaan adat sebagai sumber hukum perlu menepati empat syarat khusus sebagaimana yang terdapat di dalam teori *al-'Urf wa al-'Ādah* iaitu :

- 1) Adat itu tidak bertentangan dengan nas iaitu merupakan adat yang *sahīb*.
- 2) Adat itu hendaklah telah ada terlebih dahulu ketika hendak dilakukan tindakan itu dan ianya berterusan.
- 3) Adat itu hendaklah menyeluruh (غالباً) dan meluas (مطرداً).
- 4) Tiada suatu perkataan atau perbuatan yang secara terang menolak penggunaan adat tersebut.

Penulisan juga akan menyentuh mengenai kepentingan kajian kemasyarakatan terhadap perkembangan Islam serta pembaharuan yang dibawa oleh Islam terhadap perkembangan adat di Tanah Melayu. Penghuraian ini

bertujuan untuk menunjukkan sikap toleransi Islam terhadap budaya masyarakat setempat serta menghargai sumbangan fuqaha tempatan merealisasikan Islam dalam segenap aspek kehidupan orang Melayu.

### **3.2) KEDUDUKAN ADAT DALAM PERUNDANGAN ISLAM**

#### **3.2.1) Sumber hukum Islam.**

Fakta sejarah telah membuktikan bahawa agama Islam pernah mendominasi hampir seluruh benua-benua terkemuka di dunia. Keupayaan ini didasarkan oleh ciri-ciri yang terdapat dalam hukum Islam<sup>1</sup> serta konsep asas yang dimiliki oleh Syariah Islam yang sentiasa meraikan perkembangan semasa dan setempat. Antara unsur yang memainkan peranan penting ialah pemakaian teori *al-'Urf wa al-'Adah*. Malah perundangan Islam itu dilihat sebagai sesuatu yang unik kerana :

*Bukan hanya dapat memenuhi kepentingan setempat dan semasa seperti halnya dengan perundangan buatan manusia, tetapi ianya adalah ciptaan Tuhan untuk seluruh manusia. Makin tinggi pengetahuan manusia dalam perjalanan waktu makin sesuai pula dengan perundangan/syariat tersebut.<sup>2</sup>*

Di dalam penentuan sumber sesuatu hukum, Syariah Islam memperuntukannya kepada dua iaitu yang bersifat primer dan sekunder. Sumber hukum primer terdiri daripada al-Quran dan al-Sunnah dan kedua-duanya

<sup>1</sup> Hukum Islam memiliki tiga elemen utama iaitu *takāmul*, *wasatiyyah* dan *ḥarākah* yang membolehkannya bergerak seiring perubahan zaman. Lihat huraihan lanjut dalam Hasbi al-Siddiqy (1975), *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, h. 105-109.

<sup>2</sup> Zakaria Stapa (1994), *Masyarakat Islam dan Isu Semasa*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islam Malaysia (YADIM), h. 10.

merupakan sumber rujukan asasi kepada sumber hukum sekunder<sup>3</sup> yang terangkum dalam bentuk yang disepakati dan yang tidak disepakati.

Sumber sekunder yang disepakati terdiri daripada *Ijmā'* dan *Qiyās* manakala antara sumber yang tidak disepakati pula ialah *al-Istiṣḥāb*, *al-Istiḥsān*, *Sadd al-Dhārā'i*, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah*, *al-'Urf wa al-'Ādah* dan sebagainya.<sup>4</sup> Penentuan hukum melalui sumber sekunder yang tidak disepakati ini akan sentiasa mengalami perubahan kerana ianya dibentuk berdasarkan kefahaman (*fiqh*) seseorang fuqaha yang rata-ratanya banyak dipengaruhi oleh realiti semasa dan setempat.<sup>5</sup> Mengenai konflik yang timbul tentang sumber sekunder yang tidak disepakati ini pula, ia hanya dari sudut penerimaannya sebagai sumber dasar dalam sejarah metodologi hukum dikalangan tokoh-tokoh mazhab terkemuka. Hakikatnya, dalam konteks sebenar ia masih diterima pakai.

Sumber sekunder terhimpun dalam prinsip ijtihad yang juga dikenali antara lainnya sebagai kaedah berfikir di dalam Islam.<sup>6</sup> Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Sidi Gazalba :

*Dalam hubungan ini Maududi mengertikannya sebagai bentuk riset akademik khusus dan usaha intelektual, yang menghasilkan seluruh proses legislatif. Proses ini membuat sistem legal Islam dinamik, memungkinkannya berkembang dan ber-evolusi dalam keadaan-keadaan yang berubah.*<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (1992), *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, c. 2. Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, h. 39-40.

<sup>4</sup> 'Abd. al-Karim Zaydān (1993M/1414H), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Qaherah: Dār al-Tawzī' wa Nasyar al-Islāmiyah, h. 150.

<sup>5</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (1997), *Hukum Islam Semasa di Malaysia: Prospek dan Cabaran*, *Syarahan Perdana*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, h. 10-11.

<sup>6</sup> Sidi Gazalba (1983), *Islam dan Perubahan Sosiod budaya: Kajian Islam Tentang Perubahan Masyarakat*. Kuala Lumpur: Penerbit Pustaka Antara, h. 139.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 140.

Umumnya ijihad berkait rapat dengan penetapan sesuatu hukum. Ini kerana, di dalam membentuk sesuatu hukum para mujtahid perlu mengambil kira kehendak semasa dan setempat agar hukum yang terhasil sesuai dengan keadaan masyarakat. Tanpa sifat ini, hukum Islam hanya akan dikenang sebagai nostalgia hukum sebagaimana hasil-hasil kemanusiaan yang lain.<sup>8</sup> Implikasinya juga akan menyebabkan timbulnya kejumidan terhadap Syariah Islam yang dianggap tidak berupaya menangani setiap permasalahan masyarakat yang sentiasa berkembang.

Penerimaan konsep ijihad sebagai suatu sumber hukum yang baru telah mula dipraktikkan sejak zaman Rasulullah s.a.w. lagi tetapi ianya tidak diamalkan secara rasmi. Hanya selepas kewafatan Rasulullah s.a.w., ianya diterima sebagai sumber hukum yang tersendiri yang juga dianggap sebagai sumber sokongan atau sampingan yang diciptakan oleh al-Quran dan al-Sunnah sendiri.<sup>9</sup>

### 3.2.2) Adat sebagai salah satu sumber pembentukan hukum Islam.

Konsep adat yang difahami dan diamalkan oleh masyarakat Timur Tengah yang biasanya dikupas dalam ilmu *Uṣul al-Fiqh* adalah berbeza dengan adat yang diamalkan oleh masyarakat Melayu. Antara unsur yang mempengaruhi perbezaan ini adalah kepelbagaiannya corak kefahaman dalam menanggapi sesuatu perkara yang lazimnya dipengaruhi oleh mentaliti dan suasana setempat sesebuah masyarakat yang berbeza.<sup>10</sup> Walaupun begitu, ini tidak bermakna hukum Islam juga turut

<sup>8</sup> Mahmood Zuhdi b. Abdul Majid (1999), "Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun", dalam Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azahari (ed.), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, h. 6.

<sup>9</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (1992), *op.cit.*, h. 76-80.

<sup>10</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (1997), *op.cit.*, h. 11.

berbeza antara satu sama lain<sup>11</sup> kerana nas *syara'* itu adalah rujukan yang perlu diutamakan yang berlainan hanya dari segi pemahamannya sahaja.<sup>12</sup> Tahap kefahaman seseorang itu boleh dikategorikan kepada dua jenis iaitu kefahaman yang berbentuk biasa dan kefahaman yang mendalam (*fiqh*).<sup>13</sup> Berdasarkan kenyataan ini, jelas terdapat perbezaan dalam memahami hukum Islam.

Oleh itu, adat boleh dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Penerimaannya merangkumi kedudukannya sebagai:

- (i) asas penentuan hukum yang bersifat semasa berdasarkan suasana setempat sesebuah masyarakat.<sup>14</sup>

Setiap adat kebiasaan yang telah diamalkan oleh sesebuah masyarakat terutamanya yang berkaitan kehidupan seharian boleh dijadikan sebagai sumber hukum tambahan yang semasa bagi masyarakat tersebut selagi ianya tidak bertentangan dengan nas *syara'* dan syarat-syarat yang terkandung dalam teori *al-'Urf wa al-'Ādah*.<sup>15</sup> Ini kerana, mengabaikan amalan yang telah menjadi kebiasaan akan mendatangkan kerumitan dalam diri manusia.<sup>16</sup> Penerimaan

<sup>11</sup> Muḥammad al-Khaḍar Ḥussayn (1971M/1391H), *al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Ṣalīḥah li Kulli Zamān wa Makān*. T.T.P.: ‘Alī al-Ridā al-Tūnisi, h. 36.

<sup>12</sup> Abū Iṣhāq al-Syāṭibī (1997M/1417H), *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syarī'ah*, j. 2, c. 3. Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 593.

<sup>13</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (1997), *op.cit.*, h.10.

<sup>14</sup> *Ibid.*, h. 13.

<sup>15</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2002), “Adat dan Kesenian Melayu: Satu Tafsiran Dari Perspektif Islam” (Kertas Kerja Seminar Adat dan Kesenian Melayu Mengikut Perspektif Islam di Institut Seni Melaka Malaysia (ISMMA), Melaka, 2 Oktober 2002), h.19.

<sup>16</sup> Muḥammad Salām Madkūr (1963M/1383H), *al-Madkhāl al-Fiqh al-Islāmī*. Qaherah: al-Dār al-Qawmiyyah, h. 81.

konsep adat ini juga merupakan asas yang sangat penting dalam merealisasikan gagasan Fiqh Malaysia.<sup>17</sup>

(ii) asas pentafsiran nas yang berbentuk umum.<sup>18</sup>

'Urf yang berbentuk umum boleh dijadikan panduan untuk mengetahui hukum-hukum fiqh yang tidak dinyatakan secara terperinci di dalam nas *syara'*. Penafsiran segala kandungan nas *syara'* mengikut kehendak 'urf ini berlaku samada dalam bentuk penggunaan atau amalan kebiasaan tanpa perlu merujuknya kepada penggunaan dari sudut bahasa (*lughawiyyah*).<sup>19</sup> Contohnya firman Allah yang bermaksud :

لَيُنِيبِقُ دُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعْيَهُ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيُنِيبِقُ مِمَّا  
عَانَتْهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَعْنَاهَا تَسْيِعُهُ اللَّهُ بَعْدَ عُشْرِ يُسْرًا

Hendaklah ia memberi nafkah dari apa yang diberikan Allah kepadanya (sekadar yang mampu); Allah tidak memberati seseorang melainkan (sekadar kemampuan) yang diberikan Allah kepadanya. (Orang-orang yang dalam kesempitan hendaklah ingat bahawa) Allah akan memberikan kesenangan sesudah berlakunya kesusahan.

Surah al-Talāq (65):7.

Penentuan kadar "mampu" di dalam ayat ini tidak dinyatakan dengan jelas oleh Allah. Oleh yang demikian, fuqaha akan mentafsirkannya berdasarkan

<sup>17</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (2000), "Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran", dalam Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad (ed.), *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, h. 3-19.

<sup>18</sup> al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd. al-Rahmān b. Abi Bakr al-Suyūṭī (1998M/1419H), *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*, j. 1. Lubnan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 219-220.

<sup>19</sup> Husayn Ḥāmid Ḥassan (t.t.), *al-Madkhāl li Dirāsah al-Fiqh al-Islāmī*. Qaherah: Syarīkah al-Tubhī, h. 213.

amalan ‘urf yang diamalkan oleh sesebuah masyarakat.<sup>20</sup> Begitu juga dengan penetapan kadar zakat fitrah yang diamalkan di Malaysia, ianya ditetapkan berdasarkan ‘urf semasa rakyat negara ini.<sup>21</sup>

(ii) asas pentarjihan sebahagian pendapat fuqaha zaman klasik.<sup>22</sup>

Prinsip ini penting terutamanya penentuan hukum berasaskan fatwa.<sup>23</sup> Fatwa melibatkan usaha fuqaha untuk mengeluarkan hukum yang dikemukakan sebagai respon kepada persoalan yang diajukan.<sup>24</sup> Mazhab Syafi‘i merupakan rujukan utama dalam penentuan kebanyakan fatwa di Malaysia. Namun mufti melalui persetujuan sultan dan Majlis Agama Islam diberi kebebasan dalam membuat pentarjihan terhadap pendapat-pendapat yang terdapat dalam mazhab Syafi‘i dan mazhab lain agar ianya bersesuaian dengan realiti masyarakat Malaysia.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Jalāl al-Dīn ‘Abd. al-Rahmān (1992M/1413H), *Għayha al-Wuġġil il-ħa Daqqa’ iq-Ilm al-Uṣūl: al-Adīlha al-Mukhtalaf F’iħxa*. T.T.P.: T.P., h. 356.

<sup>21</sup> Othman Ishak (1985), “Talfiq Dalam Perundangan Islam”, *Islamika*, Bil. 111. Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 95-98.

<sup>22</sup> Sayf al-Dīn Abī al-Ḥassān ‘Alī b. Abī ‘Alī b. Muḥammad al-Āmīdī (t.t.), *al-Iḥkām fi’l-Uṣūl al-Āḥkām*, j. 3-4. Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyyah, h. 460-462.

<sup>23</sup> al-Imām Muḥammad Abū Zahrāh (1997M/1417H), *Uṣūl al-Fiqh*. Qaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabi, h. 244.

<sup>24</sup> Lihat huriajan lanjut dalam Noor Naemah Abdul Rahman (2002), “Ruang Ijtihad Dalam Amalan Fatwa di Malaysia: Sorotan Dari Sudut Pentadbiran”, *Jurnal Syariah*, Jil. 10 Bil. 2 Julai 2002. Universiti Malaya: Bahagian Pengajian Syariah, APIUM, h. 19.

<sup>25</sup> Othman b. Haji Ishak (1981), *Fatwa Dalam Perundangan Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., h. 28-29.

### 3.2.3) Sejarah awal penerimaan adat sebagai sumber hukum.

Di awal pembinaan hukum di zaman Rasulullah s.a.w. hanya terdapat dua jenis sumber hukum sahaja iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Walau bagaimanapun, kenyataan ini tidak menafikan penerimaan sumber-sumber sampingan yang lain dalam perundangan Islam.<sup>26</sup> Penerimaan adat dan ‘urf telah mula dipraktikkan penggunaannya sejak zaman Rasulullah s.a.w. lagi tetapi bukan dalam bentuknya yang tersendiri. Perakuannya diterima dalam bentuk *al-sunnah al-taqri’iyah*.<sup>27</sup> Ini kerana, adat dan ‘urf yang telah menjadi kebiasaan masyarakat Arab ketika itu seperti amalan transaksi *al-muqārabah* dan *al-salam* telah dibenarkan amalannya oleh Rasulullah s.a.w.<sup>28</sup> Pengakuan (*taqrīr*) Rasulullah s.a.w. ini merupakan bukti jelas penerimaan ‘urf sebagai sumber perundangan Islam.

Lantaran itu, konsep adat dalam perundangan Islam boleh diklasifikasikan kepada 3 jenis iaitu :

- (i) Adat yang disokong oleh dalil tertentu yang memperakuinya seperti adat meraikan konsep *al-kafā’ah* di dalam perkahwinan.

<sup>26</sup> Husayn Hāmid Ḥassan (t.t.), *op.cit.*, h. 75.

<sup>27</sup> ‘Ādil b. ‘Abd. al-Qādir b. Muḥammad Waliyy Qūtah (1996), *al-‘Urf, ḥujjiyyatuhu wa Atharuhu fi’ Fiqh al-Mu’āmalāt al-Māliyyah ‘inda al-Hanābilah* (Dirāsah Nazariyyah Ta’ṣīliyyah Taṣbīhiyyah), j. 1. Mekah: al-Maktabah al-Makkīyyah, h. 133. Lihat juga Mohammad Hashim Kamali (1998), *Principles of Islamic Jurisprudence*, c. 2. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd., h. 285.

<sup>28</sup> Niẓām al-Dīn ‘Abd. al-Ḥamīd (1983M/1404H), *Majhūm al-Fiqh al-Islāmī wa Taqawwruhu wa Aṣlātuhi wa Maṣādiruhu al-‘Aqiliyyah wa al-Naqliyyah*. T.T.P.: Muassasah al-Risālah, h. 142.

- (ii) Adat yang disokong oleh dalil yang menolak penerimaannya seperti adat orang Arab jahiliyyah yang berlebih-lebihan ketika berhias (*al-tabarruj*).
- (iii) Adat yang tidak disokong oleh dalil yang tertentu samada memperakuinya atau menafikannya.<sup>29</sup>

Adat dalam kategori ketiga ini merupakan adat yang sering menjadi pertikaian dikalangan para mujtahid samada untuk menerima atau sebaliknya. Walaupun begitu, terdapat kebanyakan mujtahid yang menerima dan menjadikannya sebagai salah satu daripada metodologi hukum terutamanya di dalam metodologi mazhab Maliki, Hanafi dan Hanbali.<sup>30</sup>

Hukum yang dibina berdasarkan ‘urf akan sentiasa berubah apabila berlaku perubahan terhadap sesuatu ‘urf tersebut.<sup>31</sup> Ini bersesuaian dengan kaedah *fiqh* “hukum (fatwa) berubah akibat berubahnya masa, tempat dan suasana”<sup>32</sup>. Oleh yang demikian, di dalam perbincangan hukum *fiqh* pasti akan berlaku perbezaan pandangan fuqaha terkemudian terhadap hukum yang telah ditetapkan oleh fuqaha terdahulu.

<sup>29</sup> Muhammad al-Khaḍar Ḥussayn (1971M/1391H), *op.cit.*, h. 34-35.

<sup>30</sup> al-Suyūṭī (1998M/1419H), *op.cit.*, h. 194.

<sup>31</sup> ‘Ādil b. ‘Abd. al-Qādir b. Muḥammad Waṭīy Qūtah (1996), *op.cit.*, h. 226-227.

<sup>32</sup> al-Sayyid Muhammād Amin Affandi Ibn ‘Ābidīn (t.t), *Majmū‘ah Rasā'il Ibn ‘Ābidīn*, j. 2. T.T.P.: T.P., h. 125.

### 3.3 ) PENGERTIAN ADAT DAN URF

#### 3.3.1) Pengertian adat dari segi bahasa dan istilah.

Adat dari sudut etimologi berasal daripada perkataan ‘awda yang bererti pengulangan.<sup>33</sup> Ia merupakan satu kata nama yang menunjukkan pengulangan sesuatu perbuatan hingga menjadi satu perkara yang mudah dan tertib.<sup>34</sup>

Manakala menurut istilah, adat ditakrifkan sebagai sesuatu yang telah mantap di dalam jiwa manusia dari segi akal fikiran dan diterima oleh tabiat yang sejahtera atau juga sesuatu yang telah menjadi kebiasaan manusia yang mempunyai tabiat-tabiat yang sejahtera lahir dari penghuni sesebuah negara Islam dengan syarat ia tidak berlawanan dengan nas *syara'*.<sup>35</sup>

#### 3.3.2) Pengertian ‘urf dari segi bahasa dan istilah.

Takrif ‘urf pula dari segi bahasa sebagaimana menurut Ibn Manzūr mempunyai beberapa definisi salah satu daripadanya perkataan ‘urf diambil daripada perkataan ‘urf, ‘arifah dan ma ‘ārūf. Ketiga-tiganya mempunyai erti yang sama iaitu sesuatu yang telah diketahui.<sup>36</sup> ‘Urf juga boleh diertikan sebagai

<sup>33</sup> *al-Mu'jam al-'Arabi* ḫ al-Asasī (t.t.), T.T.P.: T.P., h. 875.

<sup>34</sup> Niẓām al-Dīn 'Abd al-Hamīd (1983M/1404H), *op.cit.*, h. 141.

<sup>35</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī (1332H), *al-Muṣṭaqfā min 'Ilm al-Uṣūl*, j. 1. Qaherah: Dār al-Hadīth, h. 17.

<sup>36</sup> Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Makram Ibn Manzūr (t.t.), *Lisān al-'Arab*, j. 1. Lubnan: Dār Lisān al-'Arab, h. 959.

sesuatu yang diketahui oleh seseorang tentang sesuatu perkara yang menjadikannya berasa selesa.<sup>37</sup>

Takrif ‘urf dari segi istilah pula merupakan adat orang ramai atau majoriti sesuatu kaum samada berbentuk perkataan atau perbuatan.<sup>38</sup>

Berasaskan pengertian tersebut, fuqaha mempunyai pandangan yang berbeza mengenai pengertian adat dan ‘urf. Ada yang berpendapat ianya mempunyai persamaan dan ada juga yang mengatakan ianya berbeza. Persamaannya ialah kedua-duanya merupakan satu perkataan yang sama dari segi sebutan<sup>39</sup> manakala perbezaannya pula boleh ditentukan berdasarkan ruang lingkup dan kelompok penggunaanya.<sup>40</sup> Adat dikategorikan sebagai sesuatu yang lebih umum dan di dalamnya terdapat pelbagai jenis adat diantaranya ‘urf kerana adat itu meliputi adat yang berkembang hasil daripada pengaruh unsur semulajadi dan adat perseorangan manakala ‘urf hanya merupakan adat yang dilakukan oleh orang ramai.<sup>41</sup>

### 3.4 ) KATEGORI ‘URF

‘Urf boleh diklasifikasikan kepada beberapa bahagian berdasarkan aspek penggunaan, cakupan dan kaitannya dengan Syariah Islam. Pembahagian ini mempunyai kaitan yang rapat antara satu sama lain.

<sup>37</sup> Abd. al-‘Aziz Khayyāt (1977M/1397H), *Nazariyyah al-‘Urf*. Oman: Maktabah al-Aqsā, h. 21.

<sup>38</sup> Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā’ (1967), *al-Fiqh al-Islāmī fī Thawbih al-Jadīl*. Damsyiq: Maṭābi‘ Alif Bā al-Adib, h. 131.

<sup>39</sup> Ibn ‘Abidin (t.t.), *op.cit.*, h. 114.

<sup>40</sup> Abd. al-‘Aziz Khayyāt (1977M/1397H), *op.cit.*, h. 26.

<sup>41</sup> Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. T.T.P.: T.P., h. 225.

### 3.4.1) Pembahagian ‘urf dari sudut penggunaannya.

Berdasarkan pembahagian ini, ‘urf boleh dikategorikan kepada ‘urf yang berbentuk *qawlī* (perkataan) dan *‘amalī* (perbuatan).

#### a) ‘Urf *qawlī*.

Merupakan suatu lafaz yang sering digunakan oleh orang ramai terhadap makna-makna tertentu dan ianya mudah difahami tanpa memerlukan kepada petunjuk tertentu atau akal fikiran. Contohnya penggunaan lafaz dirham sebagai matawang bagi sesebuah negara. Ianya berbeza dengan pengertian lafaz dirham pada asalnya iaitu matawang yang diperbuat daripada logam perak yang dicetak berdasarkan berat dan nilai yang tertentu.<sup>42</sup> Begitu juga kebiasaan orang ramai menyebut daging ikan itu tidak dikatakan *al-lahm* dan lafaz *al-walad* hanya digunakan untuk anak lelaki sahaja sedangkan kedua-dua kebiasaan ini berbeza dari aspek penggunaan bahasa Arab.<sup>43</sup>

#### b) ‘Urf *‘amalī*.

Setiap perbuatan atau muamalat seharian yang sudah menjadi kebiasaan seperti makan, minum, berpakaian, menunggang,

<sup>42</sup> Sâlih b. Ghânim al-Sadlân (1999M/1420H), *al-Qawâ’id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ*, c. 2. Riyad: Dâr Balnasiyyah li Nasyar wa Tawzî’, h. 362-363.

<sup>43</sup> Badrân Abû al-‘Aynayn Badrân (t.t.), *op.cit.*, h. 226.

menanam dan sebagainya. Manakala contoh muamalat pula seperti jualbeli, nikah dan sebagainya.<sup>44</sup>

### 3.4.2 ) Pembahagian ‘urf berdasarkan ruang cakupan.

‘Urf dari aspek ini dapat dibahagikan kepada dua jenis iaitu :

#### a) ‘Urf ‘āmm.

Merupakan kebiasaan yang diamalkan secara bersama oleh kelompok masyarakat yang berbeza dari segi masa, tempat, mentaliti, kedudukan dan sebagainya.<sup>45</sup> Contohnya amalan jualbeli *al-mu’āfiyah* (jualbeli tanpa akad oleh pembeli, penjual atau seorang sahaja yang berakad sementara seorang lagi tidak).<sup>46</sup> Contoh lain seperti pembahagian mahar samada secara tunai atau tangguh dan menggunakan tandas awam tanpa ditentukan tempoh masa dan had penggunaan air.<sup>47</sup>

#### a) ‘Urf *khāṣ*.

Suatu kebiasaan yang hanya tertentu bagi sesuatu negeri atau golongan tertentu.<sup>48</sup> Sebagai contoh ‘urf yang diamalkan

<sup>44</sup> al-Sadlān (1999M/1420H), *op.cit.*, h. 363.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Yusuf al-Qaraḍāwī (1991), *al-Madkhal li Dirāsah al-Syar'iyyah al-Islāmiyyah*. Qaherah: Maktabah Wahbah, h. 168.

<sup>47</sup> ‘Abd. al-Karim Zaydān (1993M/1414H), *op.cit.*, h. 250.

<sup>48</sup> Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t.), *op.cit.*, h. 227.

dikalangan peniaga mengenai bentuk kerosakan yang perlu diambil kira dalam urusan jualbeli dan penetapan awal bulan bagi penyewa bangunan atau tanah adalah berdasarkan awal bulan Muharram atau awal bulan Januari.<sup>49</sup>

### 3.4.3 ) Pembahagian ‘urf berdasarkan hubungannya dengan Syariah Islam.

#### a) ‘Urf *sabīḥ*.

Amalan kebiasaan orang ramai dan ianya tidak bertentangan dengan nas *syara'* atau *ijmā'*, tidak menghilangkan *mashlahah mu'tabarah*, tidak membawa kepada *mafsadah rājibah*,<sup>50</sup> tidak membatalkan perkara-perkara yang telah diwajibkan dan tidak menghalalkan perkara-perkara yang telah diharamkan.<sup>51</sup> Contohnya seperti kebiasaan mendahulukan wang cagaran dalam akad *al-istiqnā'* (tempahan) dan setiap barang yang diberi oleh pihak lelaki semasa pertunangan dikira sebagai hadiah bukan sebahagian daripada mahar.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> al-Sadiq (1999M/1420H), *op.cit.*, h. 363.

<sup>50</sup> Abd. al-Karim Zaydān (1993M/1414H), *op.cit.*, h. 251.

<sup>51</sup> Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t.), *op.cit.*, h. 227.

<sup>52</sup> al-Sadiq (1999M/1420H), *op.cit.*, h. 363.

b) ‘Urffāsid.

Ialah adat yang bertentangan dengan nas *syara*<sup>53</sup> seperti adat berhutang dengan riba dari individu atau institusi kewangan, adat berjudi dan sebagainya.<sup>54</sup> Adat ini tidak boleh diterima penggunaannya kerana jelas bertentangan dengan hukum Islam.

Berdasarkan pembahagian di atas, jelas menunjukkan bahawa kategori ‘urf mempunyai kaitan yang rapat antara satu sama lain. Ini kerana, ‘urf dalam bentuk *qawlī* atau ‘amalī kadangkala juga merupakan ‘urf dalam bentuk ‘āmm, *khāṣ*, *sahīb* atau *fāsid*. Oleh yang demikian, pembahagian ini tidak memisahkan kaitan adat antara satu sama lain.

### 3.5 ) KEHUJAHAN ‘URF

Fuqaha seperti Ibn ‘Ābidīn dan al-Imām al-Qarāfī telah menerima pakai konsep adat dan ‘urf sebagai asas dalam sistem perundangan Islam. Ini berdasarkan hujah-hujah yang berikut :

i) Firman Allah :

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَهَلِينَ

<sup>53</sup> Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t.), *op.cit.*, h. 227.

<sup>54</sup> ‘Abd. al-Wahhāb Khallāf (1970M/1390H), ‘Ilmu Usūl al-Fiqh, c. 9. Kuwait: Dār al-Qalam, h. 89.

Terimalah apa yang mudah engkau lakukan, dan suruhlah dengan perkara yang baik, serta berpalinglah (jangan dihiraukan) orang-orang yang jahil (yang degil dengan kejahilannya).

Surah al-'Arāf (7):199.

Berdasarkan ayat ini berlaku sedikit perbalahan dikalangan fuqaha untuk berhujah dengannya. Menurut Ibn Kathīr(m.774H), maksud sebenar perkataan *al-'Urf* di dalam ayat ini ialah kata nama bagi setiap perkara yang dilakukan semata-mata untuk mentaati, mendekatkan diri kepada Allah dan berbuat baik kepada manusia. Setiap perkara baik yang disuruh diamalkan dan menjauhi perkara buruk dianggap suatu perkara baik.<sup>55</sup>

Menurut al-Qarāfi(m.1285H) sebagaimana yang dinukilkhan oleh 'Abd. al-Karīm Zaydān, ayat ini tidak boleh dijadikan bukti bagi menyokong penggunaan konsep '*urf* kerana yang dikehendaki dengannya ialah sesuatu perkara yang *ma'rūf*. Dalam erti kata lain, ia adalah merupakan sesuatu perkara yang telah diketahui oleh manusia dan wajib dilakukan.<sup>56</sup>

Namun pendapat ini ditolak oleh Muṣṭafā Alḥmad al-Zarqā' yang berpendapat bahawa '*urf* dalam ayat ini adalah menurut pengertian secara *lughawi* atau bahasa iaitu perkara baik yang menjadi kebiasaan bukan sebagaimana yang difahami pengertianya menurut istilah *fiqh*. Justeru itu, ayat tersebut boleh dijadikan sandaran bagi mengukuhkan pemakaian '*urf* sebagai sumber hukum

<sup>55</sup> al-Imām al-Hāfiẓ 'Imād al-Dīn Abū al-Fida' Ismā'īl b. Kathīr (t.t.), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, j. 2, Beirut: Dār al-Jayl, h. 266.

<sup>56</sup> 'Abd. al-Karīm Zaydān (1993M/1414H), *op.cit.*, h. 251-252.

kerana masyarakat menganggap sesuatu kebiasaan itu suatu yang baik serta dapat memenuhi segala keperluan dan hajat dalam kehidupan sehari-hari.<sup>57</sup>

Pendapat ini disokong oleh al-Imām al-Qādī Ibn ‘Atīyyah dalam penafsirannya yang bermaksud :

*Firman Allah dan suruhlah dengan perkara yang baik ialah dengan perkara yang menjadi kebiasaan dalam diri manusia dan yang tidak bertentangan dengan syariah.*<sup>58</sup>

ii) Terdapat juga sebahagian daripada fuqaha seperti al-Suyūtī, al-Kamāl Ibn al-Humām, al-Sarakhsī dan Ibn Nujaym yang berdalilkan kepada *athar* bagi menyokong penggunaan konsep adat dan ‘urf dalam perundangan Islam iaitu :

فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسْنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسْنٌ وَمَا رَأَوْ سُوءًا فَهُوَ عِنْدَ  
اللَّهِ سُوءٌ<sup>59</sup>

Sesuatu yang dilihat baik oleh orang-orang Islam, maka ianya adalah baik juga disisi Allah. Dan sesuatu yang dilihat buruk oleh orang-orang Islam, maka ianya adalah buruk disisi Allah.

Hadith ini merupakan hadith *mawqūf* kerana ia diucapkan daripada Mas‘ūd r.a dan kedudukan hadith ini disisi *nuqād al-bādih* ialah diantara *sahīh* dan *ḥassan* dan ia tidak boleh dikatakan sebagai hadith *marfū‘* dalam apa jua keadaan.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> al-Zarqā‘ (1967), *op.cit.*, h. 133.

<sup>58</sup> Ibn ‘Atīyyah (t.t.), *Tafsīr Ibn ‘Atīyyah (al-Mubarrar al-Wajīz)*, j. 6. T.T.P.: T.P., h. 186.

<sup>59</sup> al-Imām Ahmad b. Ḥanbal (1991M/1411H), al- Musnad. Mawdū‘ 25, no. hadith 3600.

<sup>60</sup> ‘Ādil b. ‘Abd. al-Qādī b. Muḥammad Waliyy Qūtah (1996), *op.cit.*, h. 188.

Walaupun begitu, menurut al-Āmidi hadith ini adalah tentang penerimaan konsep *ijmā'* bukan '*urf*'. Hadith ini hanya boleh diterima bagi pemakaian konsep adat apabila sandaran *ijmā'* itu adalah '*urf*' yang *sahīh*. Justeru itu, penunjuk hadith atau *athar* ini hanyalah ke atas satu bentuk '*urf*' daripada pelbagai '*urf*' bukan ke atas '*urf*' secara mutlak.<sup>61</sup> Kesimpulannya, hadith atau *athar* ini menurut kebanyakan fuqaha boleh menjadi hujah kepada pengamalan '*urf*'.

iii) Selain daripada itu, penerimaan konsep adat dan '*urf*' juga didasarkan kepada kata-kata Rasulullah s.a.w. kepada Hindun isteri Abū Suffiyān yang mengadu mengenai suaminya yang kedekut dan enggan memberi nafkah sepatutnya.<sup>62</sup> Maka Rasulullah s.a.w. bersabda :

خُذِّ مِنْ مَا لِهِ مَا يَكْفِيكَ وَلَا كِبَالٌ بِالْمَعْرُوفِ<sup>63</sup>

Ambillah olehmu akan hartanya berdasarkan apa yang mencukupi bagimu, anakmu dengan cara makruf.

Hadith ini menunjukkan bahawa Rasulullah s.a.w. telah menjadikan '*urf*' itu sebagai garis panduan yang wajib diikuti kerana ketetapan tentangnya tidak dinyatakan oleh Allah di dalam al-Quran.

iv) Penerimaan '*urf*' terutamanya dalam perkara yang berkaitan dengan urusan muamalat dan pergaulan juga diterima kerana ianya mempunyai

<sup>61</sup> al-Āmidi (t.t.), *op.cit.*, h. 460-461.

<sup>62</sup> Husayn Hjāmid Ḥassan (t.t.), *op.cit.*, h. 217.

<sup>63</sup> Muhammad b. Ismā'īl 'Abd Allāh al-Bukhārī (1999M/1419H), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kitāb al-Nafaqāt, Bāb Idhā Lam Yanfiq al-Rajul fa li al-Mar'ah an Ta'khudh bi Ghayr 'Ilmihi mā Yakfiha wa Waladuhā bi al-Ma'rūf, no. hadith 5364.

*maslahah* yang tertentu.<sup>64</sup> Jika ianya ditegah akan menyebabkan kesusahan dan kemudaratian sedangkan terdapat banyak nas yang mewajibkan memelihara kemaslahatan dan menolak kemudaratian.<sup>65</sup>

Berdasarkan hujah-hujah yang telah dinyatakan dapat disimpulkan bahawa adat dan ‘urf’ boleh dijadikan sumber hukum subsidiari dalam perundangan Islam. Ini bertepatan dengan prinsip *Maqāsid al-Syari‘ah* seperti “menolak kesulitan” dan “tiada kemudaratian dan tidak boleh memudaratkan”.<sup>66</sup> Penolakan adat yang selaras dengan kehendak Islam hanya akan membawa tanggapan buruk terhadap Syariah Islam.

### 3.6) SYARAT-SYARAT PENERIMAAN ‘URF

Penerimaan ‘urf’ dalam konteks kedudukannya sebagai sumber hukum perlu tertakluk kepada syarat-syarat tertentu seperti yang telah ditetapkan oleh fuqaha. Antara syarat tersebut ialah :

#### 3.6.1) ‘Urf itu tidak bertentangan dengan nas iaitu merupakan ‘urf yang *sahīh*.

Maksud kata-kata ‘urf’ itu tidak bertentangan dengan nas ialah perkara atau perbuatan tersebut tidak bertentangan dengan nas al-Quran dan al-Sunnah dari setiap aspek. Sebagai contohnya akad *al-istiṣnā*. Amalan ini pada hakikatnya termasuk dalam akad jualbeli yang dilarang oleh Islam kerana ianya melibatkan

<sup>64</sup> Husayn Ḥāmid Ḥassan (t.t.), *op.cit.*, h. 217.

<sup>65</sup> Abi Muhammad ‘Izz al-Din ‘Abd. al-Aziz b. ‘Abd. al-Sallām (1968M/1388H), *Qawā'id al-Āhkām fi Maṣāliḥ al-Ānām*, j. 1. Qaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, h. 5-9.

<sup>66</sup> al-Syāṭibī (1997M/1417H), *op.cit.*, h. 321-345.

jualbeli barang yang tiada (*al-ma'dūm*). Memandangkan amalan tersebut telah menjadi '*urf* dan diamalkan secara meluas dikalangan orang Arab ketika itu maka ianya dibenarkan dalam Islam.<sup>67</sup>

3.6.2) '*Urf* itu hendaklah telah ada terlebih dahulu ketika hendak dilakukan tindakan itu dan ianya berterusan.

Berdasarkan ketetapan ini, hanya '*urf* yang telah berlaku mendahului waktu tindakan sahaja akan diambil kira dan amalan adat tersebut hendaklah berterusan.<sup>68</sup> Dalam erti kata lain, amalan adat tersebut hendaklah telah diamalkan terlebih dahulu sebelum sesuatu hukum yang berkaitan dengannya dibentuk. Amalan adat ini juga hendaklah berterusan dan syarat ini meliputi '*urf* yang berbentuk perkataan dan perbuatan.<sup>69</sup>

3.6.3) '*Urf* itu hendaklah menyeluruh (غالباً) dan meluas (مطرداً).

Kedua-dua konsep ini pula mempunyai persamaan dari sudut pengertiannya. Adat yang telah diamalkan oleh masyarakat setempat samada yang telah menjadi kebiasaan dikalangan kolompok masyarakat tertentu atau dikalangan penduduk di sesuatu negara akan diterima pakai sebagai rujukan bagi pembinaan hukum selagi ianya masih diamalkan oleh golongan yang ramai.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Ibn 'Ābidīn (t.t.), *op.cit.*, h. 116.

<sup>68</sup> Abd. al-Karīm Zaydān (1993M/1414H), *op.cit.*, h. 254.

<sup>69</sup> Ādil b. 'Abd. al-Qādir b. Muḥammad Waliyy Qūtah (1996), *op.cit.*, h. 239.

<sup>70</sup> *Ibid.*, h. 232.

- 3.6.4) Tiada suatu perkataan atau perbuatan yang secara terang menolak penggunaan ‘urf tersebut.

Berasaskan syarat ini, apabila pihak-pihak yang terlibat dalam sesuatu perkara bersetuju secara terang untuk tidak mengikuti kehendak adat, syarat ini akan diterima pakai.<sup>71</sup> Dalam erti kata lain, jika kedua-dua pihak bersetuju untuk mengenepikan ketetapan sesuatu adat yang telah menjadi kebiasaan dikalangan masyarakat setempat maka ia akan diperakui.

### **3.7) PENGARUH ISLAM TERHADAP ADAT MELAYU**

- 3.7.1) Kajian kemasyarakatan dan kepentingannya terhadap perkembangan Islam di Tanah Melayu.

Fuqaha adalah antara kumpulan berperanan dalam era pembaharuan dunia Islam terutamanya jika pembaharuan tersebut menyentuh persoalan masyarakat Islam.<sup>72</sup> Di Tanah Melayu pada peringkat awal, intelektual luar khususnya para pedagang telah memainkan peranan utama dalam pendakwahan Islam. Di samping menerapkan agama kepada penduduk tempatan dalam masa yang sama juga turut menyebarkan kebudayaan Islam ke dalam kebudayaan Melayu.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t.), *op.cit.*, h. 229-230.

<sup>72</sup> Abdul Rauh Yaacob (1994), “Dunia Islam dan Pembaharuan: Satu Tinjauan Terhadap Reaksi Ulama”, dalam Abdul Rauh Yaacob (ed.), *Lembaran Sejarah dan Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: DBP, h. 90.

<sup>73</sup> Harun Mat Piah (1993), “Tamadun Melayu Sebagai Asas Kebudayaan Kebangsaan: Satu Tinjauan dan Justifikasi”, dalam Ismail Hussein (ed.), Jil. 2, *Tamadun Melayu*. Kuala Lumpur: DBP, h. 420.

Usaha-usaha yang berbentuk pengukuhan ini kemudiannya telah berubah apabila tahap keislaman orang Melayu sudah cukup mendalam. Proses ini kemudiannya diteruskan oleh fuqaha tempatan yang telah mendalami Islam di luar negara khususnya di Timur Tengah. Implikasinya, penyebaran Islam tidak hanya tertumpu kepada satu dimensi sahaja bahkan dipelbagaikan terutamanya pada abad ke-19 banyak kegiatan penulisan yang berkaitan dengan Islam telah berkembang maju.<sup>74</sup> Keberkesanan ajaran Islam bergerak begitu mudah apabila setiap permasalahan dan keperluan sesebuah masyarakat diambil kira dalam proses pendakwahan. Kepentingan memahami kehendak masyarakat ini dihuraikan sebagai ilmu bantu kepada fuqaha sebagaimana ilmu *Uṣul al-Fiqh* yang dianggap sebagai ilmu bantu dalam memahami kandungan syariah.<sup>75</sup>

### 3.7.2 ) Pembaharuan Islam terhadap adat Melayu.

Kedatangan Islam telah membawa suatu perubahan yang menyeluruh dalam kehidupan sesebuah masyarakat sehingga kekuatannya dilihat mampu membentuk sebuah tamadun yang unggul dan sistematik. Pengaruh Islam ini telah diterangkan sebagai :

*Tamadun yang bukan hanya berkembang maju berdasarkan kebenaran ketuhanan tetapi juga keupayaan menterjemahkan inti patinya dengan lebih bermakna dalam kehidupan sehari-hari. Ia bukan hanya merangkumi aspek kerohanian dalam personaliti seseorang tetapi juga turut menyediakan prinsip-prinsip yang*

---

<sup>74</sup> Abdul Kadir b. Haji Muhammad (1996), *Sejarah Penulisan Hukum Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: DBP, h. 32-64.

<sup>75</sup> Rahimmin Affandi Abd. Rahim (2002), "Pengajaran Sosial dan Hubungannya Dengan Pembinaan Hukum Islam Semasa, Satu Analisa", dalam *Monograf Kajian Sosial Dalam Pelbagai Perspektif*, Universiti Malaysia Sabah: Pusat Penataran Ilmu, h. 26.

*menjadi panduan hidup serta keupayaan menterjemahkannya kepada tindakan dan realiti.*<sup>76</sup>

Proses pengislaman akan berlaku setiap kali Islam disebarluaskan terhadap sesebuah masyarakat. Di Tanah Melayu, proses ini boleh dikategorikan kepada tiga peringkat iaitu pengislaman secara zahir dan luaran semata-mata (*nominal conversion*), pengislaman zahir dan batin dan zaman penerusan idea daripada zaman kedua.<sup>77</sup> Dalam mempastikan kelangsungan proses pengislaman ini, pendekatan yang diguna pakai adalah berdasarkan prinsip beransur-ansur (*tadarruj*).<sup>78</sup> Di peringkat awal perlaksanaannya dapat dilihat melalui penerapan nilai-nilai Islam dalam sistem pemerintahan beraja Melayu.<sup>79</sup>

Ini diikuti dengan proses pengislaman terhadap undang-undang adat secara meluas pada abad ke-15 semasa zaman pemerintahan Kesultanan Melayu Melaka.<sup>80</sup> Undang-undang adat Melayu bukan sahaja diterima sebagai salah satu sumber hukum bahkan ia juga merupakan satu-satunya undang-undang adat yang masih dikuatkuasakan di Semenanjung Malaysia sebelum penjajahan kuasa-kuasa Barat melalui penguatkuasaan undang-undang Islam atau Mahkamah Adat bagi adat Perpatih yang diamalkan di Negeri Sembilan.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Sidek Baba (2002), "Islam Dalam Media Barat", *Pemikir: Membangun Minda Berwawasan*, Bil. Oktober-Disember 2002. Kuala Lumpur: Utusan Melayu (M), h. 85.

<sup>77</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2000), "Fiqh Malaysia: Satu Tinjauan Sejarah", dalam Paizah Ismail dan Ridzwan Ahmad (ed.), *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, *op.cit.*, h. 23.

<sup>78</sup> Lihat huriahan lanjut dalam Amir Husin Mohd Nor (2001), "Tadarruj (Beransur-ansur) Dalam Perlaksanaan Hukum Islam Masa Kini", *Jurnal Syariah*, Jil. 9 Bil. 1 Januari 2001. Universiti Malaya: Bahagian Pengajian Syariah, APIUM, h. 4.

<sup>79</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2002), *op.cit.*, h. 9.

<sup>80</sup> Abdullah Alwi Hj. Hassan (2001), "Adat Melayu Mengikut Perspektif Perundangan Islam di Malaysia", dalam Abdul Latiff Abu Bakar (ed.), *Adat Melayu Serumpun: Adat Bersendi Syarak, Syarak Bersendi Kitabulah*. Melaka: Perbadanan Muzium Melaka (PERZIM), h. 55.

<sup>81</sup> Ahmad Ibrahim dan Ahilemah Joned (1992), *Sistem Undang-Undang di Malaysia*. Kuala Lumpur: DBP, h. 27.

Seterusnya dilakukan pula penyelarasan kebudayaan sesebuah masyarakat dengan kebudayaan Islam yang turut melibatkan amalan adat.<sup>82</sup> Proses membudayakan masyarakat Melayu-Islam ini menjadi lebih mudah dengan tertubuhnya institusi pendidikan Islam yang menekankan budaya ilmu pada abad ke-19.<sup>83</sup> Bagi mempastikan adat-adat Melayu ini dipelihara, beberapa penyesuaian telah dilakukan. Perubahan ini penting kerana jika tidak dilakukan adat akan ketinggalan zaman malah akan terus pupus begitu sahaja.<sup>84</sup> Proses penerimaan adat terhadap Islam ini telah dinyatakan dalam perbilangan :

Adat bersendi hukum  
Hukum bersendi Kitabullah  
Kuat adat tak gaduh hukum  
Kuat hukum tak gaduh adat  
Ibu hukum muafakat  
Ibu adat muafakat

Oleh itu, antara pembaharuan yang dibawa oleh Islam terhadap adat Melayu ialah

3.7.2.1 ) Islam menghapus adat Melayu yang bertentangan dan mengubah suai adat Melayu agar selari dengan kehendak Islam.

Gerakan membasmi adat Melayu yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam ini rata-ratanya dipelopori oleh golongan reformis berpendidikan Timur Tengah yang lebih mementingkan hal-hal yang berkaitan halal dan haram, *bid'ah* khususnya yang terkandung dalam adat yang diamalkan oleh orang

<sup>82</sup> Sidi Gazalba (t.t.), *Asas Kebudayaan Islam Bahagian III*. Kuala Lumpur: Perusahaan Offset Burnikita, h. 203.

<sup>83</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2002), *op.cit.*, h. 12.

<sup>84</sup> Abdullah Alwi Hj. Hassan (2001), *op.cit.*, h. 61-62.

Melayu.<sup>85</sup> Di peringkat awal khususnya di sekitar abad ke-19 dan 20, unsur-unsur yang bertentangan dalam adat ini tidak berjaya diubah sepenuhnya kerana kekurangan aktiviti pendakwahan yang dapat menerapkan intipati ajaran Islam secara lebih mendalam.<sup>86</sup> Selain itu, faktor kegagalan ini juga disebabkan oleh sikap segelintir pendakwah yang lebih cenderung untuk berbicara tentang masalah *khilāfiyyah*<sup>87</sup> berbanding dengan penumpuan terhadap penghayatan Islam dikalangan masyarakat setempat.

Implikasinya, masih kedapatan dikalangan orang Melayu yang meneruskan tradisi adat walaupun ianya bertentangan dengan Islam. Ini termasuklah adat yang dibina berdasarkan kepercayaan tertentu yang lazimnya berkaitan kewujudan semangat dan penunggu yang berada di sekeliling contohnya pokok, binatang dan hantu.<sup>88</sup> Begitu juga amalan pantang larang yang dibina berdasarkan kepercayaan tahuul dan khurafat yang jelas bertentangan dengan ajaran Islam.<sup>89</sup>

Apabila Islam mula disebarluaskan secara meluas dan menyeluruh, kebanyakan adat-adat ini telah dihapuskan sama sekali kerana ianya jelas bertentangan dengan akidah Islam. Kepercayaan adat yang dahulunya berdasarkan alam sekeliling mula berubah kepada kepercayaan mentauhidkan Allah.

<sup>85</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim (2000), "Fiqh Malaysia: Suatu Tinjauan Sejarah", dalam Paizah Ismail dan Ridzwan Ahmad (ed.), *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, op.cit., h. 26.

<sup>86</sup> Ismail Hamid (1998), "Agama dan Kepercayaan", dalam Wan Hashim Wan Teh & Ismail Hamid (ed.), *Nilai Budaya Masyarakat Desa: Kajian Etnografi di Wang Klian*, Perlis. Kuala Lumpur: DBP, h. 44.

<sup>87</sup> Abdul Kadir b. Haji Muhammad (1996), op.cit., h. 82-98.

<sup>88</sup> Haji Mohtar b. H. Md. Dom (t.t.), *Kepercayaan dan Pantang Larang*. Kuala Lumpur: Federal Publications, h. 2-3.

<sup>89</sup> Ismail Hamid (1985), *Peradaban Melayu dan Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., h. 13.

Oleh yang demikian, perubahan yang dibawa oleh Islam berkaitan dengan kepercayaan adat ini akhirnya berjaya diubah sepenuhnya kerana sebagai masyarakat Melayu-Islam, aspek akidah perlu dipelihara. Jika ianya terpesong, maka seseorang itu akan dipandang serong malah dianggap sesat oleh masyarakat yang berada di sekelilingnya sekalipun individu tersebut tidak konsisten dalam melaksanakan kewajipan yang telah ditetapkan oleh Islam.

Manakala bagi pengubahsuaian terhadap adat Melayu pula, ianya amat berkait rapat dengan adat istiadat kerana ianya banyak dipengaruhi oleh unsur-unsur luar khususnya budaya Hinduisme. Ini jelas kelihatan dalam adat istiadat pertunangan, adat perkahwinan dan adat bersalin. Dalam adat pertunangan, pengaruh budaya Hindu jelas kelihatan dari sudut penggunaan sirih junjung<sup>90</sup> dan adat merasi.<sup>91</sup> Bagi upacara perkahwinan pula, pengaruh unsur luar ini didapati dalam amalan bersanding, berinai dan upacara menabur beras kunyit.<sup>92</sup> Adat bersalin juga turut diresapi budaya Hinduisme dan kepercayaan karut melalui istiadat mandi Tian dan adat menantu jantina anak yang bakal dilahirkan.<sup>93</sup>

Apabila Islam disebarluaskan, kebanyakan adat-adat Melayu ini telah mengalami proses pengubahsuaian. Perubahan yang dibawa oleh Islam terhadap adat ini adalah mengubahnya agar selari dengan kehendak ajaran Islam. Ia melibatkan perubahan adat yang bertentangan dengan ajaran Islam manakala adat yang selaras dengan Islam dikekalkan. Selain itu, Islam juga turut

<sup>90</sup> Amran Kasimin (1993), *Istiadat Perkahwinan Melayu Yang Bukan Daripada Ajaran Islam*. Kuala Lumpur: Dinie Publisher, h. 95-96.

<sup>91</sup> Amran Kasimin (1995), *Istiadat Perkahwinan Melayu: Satu Kajian Perbandingan*. Kuala Lumpur: DBP, h. 13.

<sup>92</sup> Amran Kasimin (1993), *op.cit.*, h. 94-95.

<sup>93</sup> Zaini binti Abu Hassan (1995), "Adat Istiadat dikalangan Masyarakat Melayu Sebelum dan Selepas Bersalin Menurut Perspektif Islam: Kajian di Mukim Jeram, Kubang Pasu, Jitra, Kedah" (Latihan Ilmiah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaysia), h. 83-84.

memperkenalkan adat istiadat yang berlandaskan ciri-ciri keislaman seperti sambutan awal Muharram, Mawlidur Rasul, hari raya dan sebagainya.<sup>94</sup>

Bagi proses pengislaman yang melibatkan adat istiadat, ianya tidak berjalan dengan berkesan sebagaimana kepercayaan adat. Ini kerana, sehingga kini perkahwinan orang Melayu masih mengamalkan penggunaan sirih junung dan mengekalkan upacara bersanding walaupun ia dianggap warisan Hindu.<sup>95</sup> Malah istiadat ini dianggap suatu kemestian dan bukan sebagai budaya yang berasal daripada pengaruh Hinduisme kerana ia telah diubah suai dan seolah-olah dianggap sebagai warisan budaya orang Melayu yang perlu dipelihara.

### 3.7.2.2 ) Menerima pakai adat yang bersesuaian dengan hukum Islam.

Aspek ini kerap kali dipinggirkan perbincangan tentangnya dikalangan para sarjana. Sarjana Islam khususnya kerap menganggap adat Melayu tidak mempunyai autoriti untuk diiktiraf sebagai adat yang boleh diguna pakai dalam perundangan Islam. Ini kerana, golongan tersebut berpendapat kebanyakan adat Melayu berkembang hasil daripada penyebaran unsur-unsur budaya luar dan tidak terdapat diantaranya yang benar-benar berkembang melalui pengaruh budaya tempatan.<sup>96</sup> Selain itu, terdapat juga dikalangan sarjana ini yang beranggapan orang Melayu terlalu taksub kepada warisan adat melalui kata perbilangan “biar

---

<sup>94</sup> Zainal Abidin Borhan (1996), “Adat Istiadat Melayu”, dalam Zainal Abidin Borhan (ed.), *Adat Istiadat Melayu Melaka*. Kuala Lumpur: Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia (IKSEP), h. 12.

<sup>95</sup> Amran Kasimin (1993), *op.cit.*, h. 14-15.

<sup>96</sup> Rahimmin Affandi Abd. Rahim (2002), *op.cit.*, h. 2-3.

mati anak, jangan mati adat”, sikap yang menyamakan adat Melayu dengan adat Timur Tengah dan sebagainya.<sup>97</sup>

Namun melalui penelitian yang telah dijalankan oleh fuqaha tempatan khususnya golongan sufisme melalui pendekatan yang bersifat terbuka, mesra budaya dan mementingkan ilmu pengetahuan dengan mengakui keabsahan sesuatu tamadun dan kebudayaan masyarakat dengan sikap yang selektif,<sup>98</sup> kedapatan adat Melayu yang boleh diterima pakai sebagai sumber hukum. Penerimaan konsep harta sepencarian adalah contoh nyata penerimaan adat Melayu sebagai sumber hukum yang semasa bersesuaian dengan realiti Malaysia.<sup>99</sup>

### 3.8) KESIMPULAN

Teori adat sebagai sumber perundangan sekunder telah diiktiraf oleh perundangan Islam. Penerimaannya bukan bersifat longgar seperti yang didakwa oleh sesetengah golongan tetapi perlu tertakluk kepada empat syarat yang utama seperti yang telah digariskan di dalam teori *al-'Urf wa al-'Adah*. Kedatangan Islam ke Tanah Melayu telah berjaya membentuk keperibadian orang Melayu sehingga ikatan antara Islam dengan Melayu itu sukar dipisahkan. Pertembungan adat Melayu dengan ajaran Islam telah memberi sumbangan yang amat bernilai terhadap adat Melayu malah Islam telah memperindahkan lagi adat ini dengan ciri-ciri khusus agar ianya selaras dengan ajaran Islam.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (2000), *op.cit.*, h. 15.