

## BAB DUA

### KONSEP PENENTUAN 'URF MENURUT PERSPEKTIF USUL FIQH DAN QAWA'ID FIQHIYYAH

#### 2.1 PENGENALAN

Allah SWT telah menerangkan dengan nyata dan jelas mengenai emas di dalam al-Quran, di mana di dalamnya telah dikhabarkan tentang kewajipan mengeluarkan *sadaqah* dari sumber emas sama ada berbentuk *sadaqah* wajib seperti zakat, iaitu untuk diagihkan kepada lapan golongan asnaf yang termaktub di dalam al-Quran dalam surah al-Tawbah 9 : 60, atau berbentuk *sadaqah* sunat yang berbentuk *sadaqah* biasa bagi tujuan *fi Sabilillah* atau tujuan-tujuan kebajikan yang lain. Selain penjelasan tersebut, al-Quran juga memberi amaran kepada orang-orang yang tidak mahu tunduk kepada perintah zakat dengan memberi khabar gembira kepada mereka dengan azab yang pedih sepertimana yang disebut di dalam Surah al-Tawbah 9 : 34. Di samping itu, sebagai bukti nilai yang terdapat pada emas, al-Quran juga memaparkan tawaran yang Allah SWT berikan kepada orang-orang beriman dan beramal soleh bahawa mereka akan disarungkan dengan gelang-gelang emas sepertimana di dalam Surah al-Haj (22) : 23. Al-quran juga menceritakan bahawa semua penghuni syurga akan diberikan piring-piring dan gelas-gelas emas sepertimana yang dijelaskan di dalam Surah al-Zukhruf (43) : 71.

Al-Quran tidak membahaskan secara terperinci mengenai kadar nisab tertentu sebagai satu keharusan bagi kewajipan mengeluarkan pelbagai jenis zakat yang terdapat dalam syariat Islam dan bentuk perlaksanaannya. Bagaimanapun, perincian tersebut telah dijelaskan oleh Rasulullah SAW melalui pelbagai hadith yang sahih sebagai panduan kepada umat Islam dalam melaksanakan ibadah zakat.<sup>93</sup> Begitu juga dalam konteks hukum-hukum Islam yang lain. Al-Quran dan al-Sunnah adalah merupakan pelengkap antara satu sama lain.<sup>94</sup> Ulama sepakat terhadap kewajipan mengeluarkan zakat emas sepertimana terkandung

---

<sup>93</sup>Muhammad al-Khadari (1968), *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, c. 8. Qāhirah: Dār al-Fikr, h. 46.

<sup>94</sup>Muhammad Nabīl Ghanāyim, 'Abd al-Ṣabūr Syahīn (1988), *al-Risālah li al-Imām al-Syāfi'ī*, c. 1. Qāhirah: hh. 136-137.

di dalam Surah al-Tawbah (9) : 43. Namun zakat emas yang dimaksudkan di dalam ayat tersebut di sisi Jumhur ulama adalah emas yang bukan digunakan sebagai perhiasan kerana terdapat dalil dari al-hadith yang memberikan pengecualian tersebut.<sup>95</sup> Dalam menjelaskan hukum mengenai zakat emas selain perhiasan (simpanan, perniagaan, atau kegunaan-kegunaan lain), maka para fuqaha' telah bersepakat mengatakan bahawa sekalipun zakat emas adalah diwajibkan sepertimana yang dinyatakan oleh *nas*, namun kewajipan zakat gugur sekiranya berat emas yang dimiliki adalah kurang daripada timbangan 20 *mithqal*, kerana ia dianggap sebagai tidak mencukupi nisab.<sup>96</sup> Menurut Ibn. Qudamah, kewajipan zakat atas emas adalah ketetapan yang dibuat secara Ijmak.<sup>97</sup> Berdasarkan itu, Jumhur Fuqaha'<sup>98</sup> telah menetapkan kewajipan mengeluarkan zakat atas emas tersebut sekiranya telah memenuhi syarat nisab sebanyak 20 *mithqal* atau 20 dinar, yang menyamai 85 gram berat timbangan emas ukuran semasa. Ia juga disyaratkan supaya sempurna tempoh *hawl* setahun sepertimana yang telah ditetapkan oleh *nas* berdasarkan juga kepada al-hadith.<sup>99</sup>

Rasulullah SAW bersabda:

فإذا كانت لك مئتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم. ليس عليك الشيء - يعني في الذهب - حتى يكون لك عشرون ديناراً. فإذا كان لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار فما زاد فيحاسب ذلك

<sup>95</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah (2012), *Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qaḍāya al-Mu'aṣirah*, j. 2. Damsyik : Dār al-Fikr, hh. 673-674.

<sup>96</sup> Mithqal adalah merupakan timbangan yang digunakan di Madinah bagi menghitung berat emas. Kadar berat bagi 1 mithqal adalah bersamaan dengan 1 dinar. Oleh itu, kadar timbangan 20 mithqal yang dimaksudkan oleh hadith bagi menetapkan nisab adalah bersamaan dengan 20 dinar. 20 Mithqal atau 20 Dinar adalah sama dengan timbangan 85 gram emas.

<sup>97</sup> Ibn. Qudāmah (1997), *al-Mughnī*, Tahqīq: 'Abd Allah 'Abd al-Muḥsin al-Turkī 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad, j. 4, c. 3. Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, hh. 208-209. Muḥammad Sulayman al-Asyqar (2004), *Abḥath Fiqhiyyah fī Qaḍāyā al-Zakāh al-Mu'aṣirah*, j. 2. Jordan: Dār al-Nafāis, h. 19.

<sup>98</sup> Menurut Ibn Rusyd (520H-595H), terdapat satu *tā'ifah* atau golongan kecil, antaranya ialah al-Ḥasan bin Abī al-Ḥasan al-Baṣrī dan juga kebanyakan aṣḥāb Dawūd bin 'Alī, yang berpegang kepada nisab zakat emas sebanyak 40 dinar dan zakatnya pula adalah sebanyak 1 dinar. Ibn. Rusyd, Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad (2006), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*, Tahqīq: Haytham Jum'ah Hilāl, c. 1. Beirut: Muassasah al-Ma'ārif, h. 246. Pandangan ini juga dipetik oleh Mahmood Zuhdi di dalam bukunya Pengurusan Zakat yang mengatakan bahawa sekalipun ada pendapat terpencil dari Ḥasan al-Baṣrī yang mengatakan beliau berpendapat bahawa nisab emas adalah sebanyak 40 dinar, iaitu berlainan dari apa yang disepakati oleh jumhur ulama. Namun beliau mengatakan bahawa menurut al-Syawkānī dalam *Nayl al-Auṭār* bahawa al-Syawkānī menyebut Ḥasan al-Baṣrī juga berpegang sama seperti yang lain (20 mithqal) tidak sepertimana yang telah diwar-warkan. Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2003), *Pengurusan Zakat*, Kuala Lumpur : Dewan Bahasa & Pustaka, h. 172.

<sup>99</sup> Al-Zuhaylī, Wahbah (1994), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, j. 2. Damsyik: Dār al-Fikr, h. 852. Ibn. Qudāmah (1997), *op. cit.*

“Apabila kamu memiliki 200 dirham (perak) dan telah berlalu hawlnya, maka bagi kamu zakat sebanyak 5 dirham. Tidak ada apa—apa kewajiban atas kamu (yakni emas) sehinggalah kamu memilikinya sebanyak 20 dinar. Maka apabila telah kamu memiliki sebanyak 20 Dinar dan telah berlalu hawlnya, maka dan bagi setiap 20 Dinar itu zakatnya adalah sebanyak setengah Dinar. Maka apa yang lebih dari itu adalah mengikut kiraan yang serupa.”

(Hadith riwayat Abu Daud)<sup>100</sup>

Sekalipun ulama sepakat kewajiban zakat atas emas simpanan dan lain-lain bentuk transaksi emas berdasarkan dalil dari al-Quran, namun ulama berbeza pandangan terhadap kewajiban zakat emas berbentuk perhiasan berdasarkan pula pelbagai dalil dari al-Hadith. (diistilahkan oleh bangsa melayu sebagai barang kemas). Ada golongan yang mewajibkan zakat atasnya sama seperti emas simpanan, namun ada pula pendapat yang berpegang kepada tidak wajib zakat. Malah ada juga yang berpendapat kewajiban zakat atas emas perhiasan adalah sekali seumur hidup.<sup>101</sup> Mazhab yang mewajibkan zakat emas perhiasan sama seperti emas bentuk yang lain adalah mazhab Imam Abu Hanifah dan *ashabnya*.<sup>102</sup> Golongan ulama yang memegang kepada hukum wajib zakat telah menetapkan bahawa kadar nisab bagi emas perhiasan adalah sama sepertimana emas berbentuk simpanan iaitu 85 gram emas. Begitu juga dengan kadar peratusan zakat yang perlu dikeluarkan juga adalah sama iaitu setengah dinar bagi 20 dinar dan ke atas yang dimiliki, atau 2.5 peratus daripada keseluruhan harta tersebut.<sup>103</sup> Pandangan mereka berdalilkan sumber dari al-Quran dalam Surah al-Tawbah (9) : 34, dan juga berdalilkan maksud umum al-hadith yang menyatakan bahawa Rasulullah SAW bersabda:

<sup>100</sup> Abī Dāud Sulayman Ibn al-Asy‘ath al-Sajāstānī (t.t.) *Sunan Abī Dāud*, Ta‘liq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘arif li al-Nasyr wa al-Tawzi‘, Hadith No. 1573, h. 271.

<sup>101</sup> Di samping itu terdapat juga pandangan yang mengatakan bahawa zakat bagi emas perhiasan adalah wajib dikeluarkan sekali sahaja seumur hidup atau dalam tempoh pemilikan. Ia berdalilkan hadith Nabi saw diriwayatkan oleh Anas bin Malik : (ليس في الحلي زكاة وفي رواية اخرى قال يزكي مرة واحدة) Bermaksud: “Tidak ada zakat perhiasan wanita. Dalam riwayat yang lain beliau berkata : *Dizakatkan emas perhiasan hanya sekali sahaja.*” Walau bagaimanapun menurut Nihaya Rabii, dalil bagi hadith ini tidak dijumpai. Nihaya Rabii (2000), “Aḥkām al-Ḥullī fī al-Fiqh al-Islāmī”, (Tesis Master University of Jordan). h. 126.

<sup>102</sup> Ibn Rusyd al-Qurṭubī, Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad (2006), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Taḥqīq: Haytham Jum‘ah Hilāl, Beirut: Muassasah al-Ma‘arif, h. 246.

<sup>103</sup> Pandangan ini dipegang dan oleh Imām Ḥanāfi, mazhab al-Zahiri, Sufyān al-Thawri dan ‘Abd allāh Mubārak. Menurut mereka, zakat diwajibkan atas semua emas perhiasan sama seperti emas simpanan dan lain-lain berdasarkan dalil-dalil nas secara umum tentang kewajiban zakat. Begitu juga pandangan yang sama telah diriwayatkan oleh ‘Umar, Ibn Mas‘ūd, Ibn ‘Abbas, ‘Abd allāh ibn ‘Amrū ibn ‘Asr, Jābir ibn Zayd, ‘Abd allāh ibn. Syaddād, Sa‘īd ibn Musayyab, Sa‘īd ibn Jubayr, Mujāhid, ‘Aṭa’, Ibn Sirīn, Maymūn ibn Mihrān, al-Thawry, Ibn ‘Abbās, al-Zuhri dan yang lain-lain. Sumber dari Ibn. Qudamah (1997), *op.cit.* h. 220.

ليس في اقل من عشرين مثقالا من الذهب ولا في اقل من مائتي درهم صدقة.

*“Tidak dikenakan zakat pada emas yang kurang dari 20 mithqal dan tidak ada zakat juga pada yang kurang dari 200 dirham -logam perak-*

(Hadith riwayat Abu ‘Ubayd)<sup>104</sup>

ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ياخذ من كل عشرين دينارا فصاعدا نصف دينار ومن الاربعين دينارا دينارا.

*“Bahawasanya Nabi s.a.w. mengambil dari setiap 20 dinar dan ke atas sebanyak setengah dinar dan dari 40 dinar sebanyak 1 dinar.*

(Hadith riwayat Ibn Majah)<sup>105</sup>

ان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كتاب عمر في الصدقة ان الذهب لا يؤخذ منه شيء حتى يبلغ عشرون دينارا فاذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار. والورق لا يؤخذ منه الشيء حتى يبلغ مائتي درهم. فاذا بلغ مائتي درهم ففيها خمسة دراهم.

*“Sesungguhnya dalam surat Rasulullah dan surat Umar mengenai zakat telah menyebut bahawa emas tidak diambil zakat darinya kecuali jika ia mencapai 20 dinar. Apabila telah cukup jumlah 20 dinar, maka zakatnya adalah sebanyak setengah dinar. Manakala perak pula tidak diambil zakat darinya kecuali jika telah cukup 200 dirham, dan apabila telah mencukupi 200 dirham, maka zakatnya adalah sebanyak 5 dirham.”*

(Hadith riwayat Abu ‘Ubayd)<sup>106</sup>

Majoriti ulama khususnya di kalangan ulama-ulama mazhab bersetuju kepada hukum tidak wajib zakat kepada emas perhiasan kerana meraikan hak-hak wanita dalam berhias. Ini juga merupakan pandangan dari beberapa sahabat seperti Ibn Umar, Aisyah, Asma’ Abu Bakar, Jabir, Anas dan lain-lain.<sup>107</sup> Menurut Ibn Qudamah (1997), pendapat ini dipegang oleh ramai fuqaha’ dan diimplementasikan secara berturut-turut dari satu generasi ke satu generasi yang lain. Pandangan ini juga dipegang oleh al-Qāsim, al-Syu‘abi, Qatādah, Muhammad ibn. Alī dan ‘Amrah.<sup>108</sup> Mereka berhujah menggunakan dalil dari al-hadith dan

<sup>104</sup>Abū ‘Ubayd (1975), *al-Amwāl*, Qāhirah : Dār al-Fikr, h. 500.

<sup>105</sup>Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwaynī (t.t.), *Sunan Ibn Mājah*, Ta’līq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyāḍ : Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, Hadith 1791, h. 311.

<sup>106</sup>Abū ‘Ubayd (1975), *al-Amwāl*, Qāhirah: Dār al-Fikr, h. 500.

<sup>107</sup> Ibn Qudāmah (1997), *op.cit*, h. 221.

<sup>108</sup>*Ibid.*, Ibn Qudāmah (1997), h. 221. Mahmood Zuhdi Abd Majid (2003), *op.cit*, h.184.

dalil ‘*aqliyyah* (logik) bahawa wanita adalah makhluk ciptaan Allah yang tidak boleh dipisahkan daripada perhiasan. Kecenderungan para wanita kepada perhiasan tidak boleh dinafikan lagi. Perhiasan dapat menjadikan kaum wanita berasa gembira dan bahagia apatah lagi jika ia dipakai bagi tujuan syar‘i. Oleh itu, Mana mungkin sesuatu yang dipakai untuk kegunaan sendiri perlu dikeluarkan zakat sepertimana pakaian, kenderaan dan sebagainya.<sup>109</sup> Menurut al-Qaradawi pandangan yang mengatakan tidak dikenakan zakat adalah merupakan pandangan yang paling kuat dan *rajih* serta lebih *asah*.<sup>110</sup> Pandangan ini juga dirajihkan (dikuatkan) oleh kebanyakan ulama yang lain.

Menurut al-Zuhaylī pula, zakat sepertimana yang telah sedia maklum adalah diwajibkan kepada harta yang boleh memberikan keuntungan kepada pemilik. ‘*Illah* atau sebab mengapa zakat itu wajib dikeluarkan adalah kerana harta tersebut merupakan suatu aset yang boleh berkembang sehingga boleh memberikan penambahan ke atas harta yang dimiliki. Justeru, mana-mana bentuk harta yang dimiliki sama ada dari perhiasan emas, haiwan ternakan, peralatan, kenderaan, pakaian dan sebagainya yang tidak memberi maksud berkembang adalah tidak dikenakan zakat kerana sifatnya bukan lagi bertujuan komersial bagi mendapatkan penambahan ke atas harta.<sup>111</sup> Hujah yang dipegang oleh golongan ini adalah bersandarkan kepada *nas* dari al-Hadith yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqī dan al-Dāraqutnī dengan memetik kata-kata dari sabda Nabi saw :

ليس في الحلبي زكاة

“Tidak dikenakan zakat pada perhiasan emas”.  
(Riwayat al-Bayhaqī dan al-Dāraqutnī)<sup>112</sup>

Mereka juga berpegang kepada riwayat dari al-‘Āisyah seperti berikut:

<sup>109</sup>Ibn ‘Aqīl, ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-‘Azīz (t.t.), *Fatāwā Ibn ‘Aqīl*, j. 1, Dār Ibn Jawzī. hh. 435-436. *Ibid.* Ibn Qudāmah (1997). h. 22 . Ibn Rusyd al-Qurṭubī, Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad (2006). *op.cit.*

<sup>110</sup>Al-Qaradāwī, Yūsuf (2000), *Fiqh al-Zakāh, Dirāsāt Muqāranah li Aḥkāmihā wa Falsafātihā fī Ḍaw’i al-Qurān wa al-Sunnah*, j. 2, c. 24. Beirut: Muassasah al-Risālahh. 292.

<sup>111</sup>Al-Zuhaylī, Wahbah (1994), *op.cit.*, h. 856.

<sup>112</sup>Abī Zakariyyā Yaḥya bin Syaraf al-Nawāwī al-Dimasyqī (1996), *al-Majmu’*, c. 1, j. 6, Beirut: Dar al-Fikr, h. 32. al-Dāraqutnī, al-Imām al-Hāfiẓ ‘Alī bin ‘Umar (1996), *Sunan al-Dāraqutnī*, h. 92.

ان عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم كانت تلي بنات اخيها يتامى في حجرها لهن الحلبي فلا تخرج من حليهن الزكاة

“*Sesungguhnya Aisyah yang merupakan isteri kepada Nabi saw pernah mempunyai anak-anak saudara perempuannya yang yatim di bawah jagaannya, di mana mereka memakai perhiasan emas tetapi beliau tidak mengeluarkan zakat bagi perhiasan tersebut.*

(Diriwayatkan oleh Imam Mālik)<sup>113</sup>

Setelah melihat kepada kecenderungan para ulama dalam membahaskan isu ini, maka dapat disimpulkan bahawa Jumhur secara tegas bersepakat mengatakan bahawa tiada zakat harus dikenakan ke atas emas yang dimiliki oleh wanita sebagai perhiasan. Pandangan ini dipegang oleh imam-imam mazhab yang masyhur iaitu dari Mazhab Maliki yang dirakamkan dalam kitab *al-Muwattaʿa*,<sup>114</sup> begitu juga pandangan yang sama di pegang oleh Hambali atau Ahmad bin Hambal yang dirakamkan dalam kitab *al-Mughnī*,<sup>115</sup> dan juga dipegang oleh Syafiʿi yang dicatatkan di dalam kitab *al-Umm, al-Muhadzhab dan al-Majmūʿ*<sup>116</sup> Mereka mengemukakan hujah mengatakan bahawa apabila emas dijadikan sebagai perhiasan, maka ia tidak lagi berfungsi sebagai harta yang subur dan berkembang, malah tidak mungkin lagi membawa keuntungan kepada pemilik.<sup>117</sup> Walau bagaimanapun, pandangan yang dipegang oleh majoriti ulama mengatakan tidak wajib zakat adalah kekal selagimana emas yang dipakai itu tidak keterlaluan berdasarkan budaya pemakaian setempat. Jika tidak, menurut majoriti para ulama tersebut bahawa ia perlu dizakatkan. Pandangan ini dikeluarkan oleh para ulama dan dipersetujui oleh Jumhur fuqahaʿ setelah mengambil kira pelbagai aspek yang melibatkan objektif-objektif syariah dan faktor-faktor kemaslahatan yang lain. Terdapat juga pandangan dari kalangan ulama lain yang berdalilkan

<sup>113</sup>Mālik bin Anas (1985), *al-Muwattaʿa*, Taʿliq : Muḥammad Fūad ʿAbd al-Bāqī, Beirut : Dār Iḥyaʿ al-Turāth al-ʿArabī, h. 220. Nihaya Rabii (2000), “Aḥkām al-Ḥullī fī al-Fiqh al-Islāmī” (Tesis Master, University Of Jordan) h. 124.

<sup>114</sup>*Ibid.*, Mālik bin Anas (1985), h. 250.

<sup>115</sup>Ibn Qudāmah (1997), *op.cit.* h. 220.

<sup>116</sup>al-Syīrazī, Abī Ishāq (1992), *al-Muhadzhab*, Damsyik : Dār al-Qalam, j. 1, c. 1, h. 520-521. Rifāʿah Fawzi ʿAbd al-Muṭallib (2001), *al-Umm li al-Imām Muḥammad Idrīs al-Syāfiʿī*, Manṣūrah: Dār al-Wafaʿ, c. 1, j. 3, hh. 103-104. Al-Nawāwī, Abī Zakariyyā Mahyū al-Dīn bin Syaraf (1996), *al-Majmūʿ Syarh al-Muhadzhab*, c. 1, j. 6, Beirut : Dar al-Fikr, hh. 25-30.

<sup>117</sup>al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2000), *op.cit.* h. 282. Ibn. ʿAbidin (1966), *Ḥāsyiyah Rad al-Mukhtār*, Qāhirah: al-Ḥalabī, c. 2, j. 2, h. 263.

secara langsung hadith nabi SAW yang mengatakan bahawa tiada dikenakan zakat atas emas perhiasan berdalilkan juga al-hadith yang dipegang oleh Jumhur.<sup>118</sup> Menurut mereka, dalil dari al-hadith dengan jelas telah mengharuskan perhiasan emas secara mutlak tanpa terikat dengan syarat-syarat tertentu, dan tanpa wujud sebarang bentuk pengecualian, malah tidak juga tergantung disebabkan oleh sesuatu yang lain. Oleh itu, adalah menjadi kesalahan apabila mengaitkan sesuatu urusan hukum yang telah jelas dan ditetapkan dalam al-hadith dengan pendapat-pendapat lain yang tidak selari dengan maksud nyata al-hadith. Berdasarkan pandangan ini, maka emas perhiasan walau sebanyak mana sekalipun ia dipakai maka tidak harus dizakatkan sama sekali.<sup>119</sup>

Emas bagi tujuan perhiasan seharusnya tidak terlalu banyak kerana lebih menonjolkan unsur negatif berbanding unsur positif di sisi masyarakat. Perhiasan yang terlalu banyak boleh membawa kepada perasan *riak*, *ta'ajub* dan *tabarruj* yang jelas dilarang dan tidak lagi bersifat perhiasan dan kegunaan semata-mata sepertimana yang termaktub di dalam al-Quran tentang larangan bertabarruj.<sup>120</sup> Kelonggaran yang diberikan oleh syarak adalah khusus untuk perhiasan dan bukan untuk selain itu. Ulama telah menjadian *'urf* sebagai ijthad yang menjadi solusi hukum kepada persoalan yang berkaitan dengan adat masyarakat, supaya hukum yang ditetapkan tidak bercanggah dengan maksud *nas*. Kaedah inilah yang telah digunakan oleh ulama-ulama silam untuk mencari sempadan antara kadar biasa dan kadar melampau bagi menentukan hukum. Ini adalah merupakan satu kaedah yang dicipta oleh ulama terdahulu bagi menetapkan sesuatu hukum berkonsepkan realiti semasa. Menurut para ulama, di dalam al-Quran dan al-Sunnah, terdapat dua jenis dalil yang menjadi sandaran ulama membentuk hukum-hukum dalam agama Islam. Dalil-dalil tersebut adalah yang bersifat putus atau jelas yang dinamakan sebagai hukum *qat'i*, dan juga bersifat tidak putus serta kurang jelas yang dinamakan sebagai hukum *zanni* (perlukan kepada

---

<sup>118</sup> Dalil yang dipakai oleh golongan ini ialah hadith yang menyebut ليس في الحلي زكاة yang bermaksud: "Tidak dikenakan zakat pada perhiasan" Hadith riwayat al-Bayhaqī dan al-Dāraqutnī. Abī Zakariyyā Yaḥya bin Syaraf al-Nawāwī al-Dimasyqī (1996), *op.cit.* h. 32. al-Dāraqutnī, al-Imām al-Hāfiẓ 'Alī bin 'Umar (1996), *op.cit.* h. 92.

<sup>119</sup> *Ibid.* al-Nawāwī (1996).

<sup>120</sup> Sūrah al-Aḥzāb (33) : 33.

ijtihad).<sup>121</sup> Mana-mana isu yang ditunjukkan oleh *nas* melalui pelbagai dalil yang bersifat *qat'ī* maka hukumnya adalah tetap (*mustaqir* dan *thabit*), yang bermaksud tidak boleh berubah atau diubah oleh sesiapa sekalipun oleh para mujtahid. Berbeza pula dengan apa-apa isu yang ditetapkan oleh *nas* secara tidak tetap (*ghair thabit*, *ghair mustaqir* atau bersifat *zanni*) kerana ia sangat perlukan kepada ijtihad. Ini adalah kerana sifatnya yang mempunyai banyak takwil dan tafsiran pelbagai maksud yang amat perlukan kepada pencerahan dan penerangan dari mereka yang ahlinya.<sup>122</sup> Tanpa peranan ijtihad yang menghuraikan maksud sebenar kehendak *nas*, maka penentuan hukum tersebut akan tergantung dan sukar untuk difahami secara langsung kerana dalil *zanni* ini mempunyai pelbagai maksud yang sangat perlukan kepada penjelasan dari kalangan ulama selain kebergantungannya kepada dalil-dalil *nas* yang umum.<sup>123</sup>

Oleh yang demikian, bagi menetapkan hukum bersandarkan kepada dalil *zanni*, maka para ulama telah menyusun dan mencipta beberapa kaedah tambahan sebagai ijtihad mereka untuk dijadikan sebagai hujah dan sumber hukum bagi permasalahan yang mendatang, seperti kaedah *al-'urf* *العرف*, *al-istihsan* *الاستحسان*, *al-Istishab* *الاستصحاب*, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* *المصالح المرسله*, *Sad al-dharā'ī* *سد الذرائع* dan lain-lain lagi. Semua sumber tersebut perlu mendasari syarat yang telah ditetapkan syarak iaitu tidak boleh sama sekali bertembung dengan maksud *nas* sepertimana yang telah dipersetujui oleh Ijmak di kalangan sarjana. Oleh itu, mana-mana hukum berasaskan *'urf* yang berlawanan dengan kandungan *nas* maka tiada keraguan lagi bahawa ianya ditolak oleh Islam.<sup>124</sup>

Selain dari itu, Islam juga meletakkan syariat sebagai rujukan asas dan sandaran hukum bagi menilai sesuatu isu dalam kehidupan manusia. Ini adalah merupakan syarat paling penting yang harus diikuti oleh semua umat Islam supaya agama itu terpelihara dan tidak dirosakkan oleh sebarang bentuk perubahan yang negatif terhadap semua hukum yang

<sup>121</sup> al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1996) *Fī Fiqh al-Awlāwīyyat*, Qāherah: Maktabah Wahbah, h. 76.

<sup>122</sup> Abd al-Wahhāb al-Khallāf (1970), *Maṣādir al-Tasyri' al-Islāmī fī māla Naṣṣa Fīh*, c. 2. Kuwait: Dār al-Qalam, h. 11.

<sup>123</sup> *Ibid.* ' Abd al-Wahhāb al-Khallāf (1970), h. 11.

<sup>124</sup> Sayyid Ṣāliḥ, *Athār al-'Urf fī al-Tasyri' al-Islāmī*, Qāherah: Dār al-Kitāb al-Jāmi'ī. hh. 205-206. Aḥmad Fahmī Abū Sunnah (2004), *al-'Urf wa al-'Ādah fī Ra'yi al-Fuqaha': 'Arḍ Nazzariyyah Fī al-Tasyri' al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Basyāir, c. 3, hh. 101-122.



terkandung di dalamnya. Ia tidak boleh dilanggar oleh sesiapa dengan apa jua alasan. Walaupun asasnya begitu, namun Islam dengan sifat toleransinya tidak pernah menolak adat atau budaya masyarakat selagi ia bersifat positif dan tidak menyalahi asas syariat tersebut. Kedudukannya di sisi Islam adalah terpelihara sehinggalah terbukti ia menyalahi apa-apa yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW melalui al-Quran dan al-Sunnah. Menurut al-Qaradhawi (1997) di dalam kitabnya *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī al-Islāmī*, antara kelebihan yang wujud di dalam aliran wasatiyyah yang diperkenalkan oleh syarak, adalah sifatnya yang konsisten dalam mengklasifikasikan sesuatu isu dengan mengimbangi antara penetapan hukum yang *mustaqir* (tetap) dan *mutaghayyir* (berubah-ubah). Konsep dan kaedah yang ditetapkan sepertimana yang dicetuskan oleh ulama adalah jelas dan boleh difahami, serta dapat diikuti tanpa berlaku sebarang bentuk kecelaruan dari sudut *istinbat* hukum bagi para mujtahid.<sup>125</sup> Ia meliputi pelbagai permasalahan hukum sama ada yang terdapat di dalam aqidah, ibadah, akhlak dan sebagainya. Apa yang perlu diberi perhatian, hukum yang *thabit* dengan dalil *qat’i* yang terkandung di dalam syarak tidak akan sama sekali terdedah kepada perubahan atau sebarang pindaan bermula ia difardhukan hinggalah ke hari ini, seperti contoh kewajipan solat, puasa, haji, zikir, doa, tilawah al-Quran dan sebagainya. Dalam erti kata lain, sepertimana orang-orang terdahulu menunaikan solat, maka seumpama itu juga kaifiat solat yang dilakukan oleh orang-orang terkemudian. Begitu juga dalam konteks ibadat-ibadat yang lain. Sekalipun tidak berlaku apa-apa perubahan pada hukum tersebut secara dasarnya kerana kewajipannya telah jelas di sisi *nas*, namun perubahan tetap juga berlaku kepada skop-skop lain yang berkaitan dengan perkembangan teknologi dan peredaran zaman seperti solat ketika berada di bulan, berpuasa di kawasan kutub utara, ihram bagi orang-orang yang menaiki kapal terbang dan sebagainya. Ia amat menuntut ijtihad para ulama bagi menyelesaikan hukum yang berubah disebabkan oleh peredaran masa.<sup>126</sup> Menurut beliau

---

<sup>125</sup>al-Qaradāwī, Yūsuf (1997), *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī al-Islāmī*, Qāherah: Maktabah Wahbah, h. 51.

<sup>126</sup>*Ibid.* h. 53

juga, dalil al-Quran yang bersifat *mutaghayyir* atau *zanni* itu secara tidak langsung adalah merupakan isyarat dari al-Quran kepada para mujtahid supaya berijtihad terhadap hukum yang tidak disebut secara khusus oleh *nas*. Ijtihad dalam konteks ini adalah untuk menjamin kesinambungan antara kepentingan umum dan objektif syariah.<sup>127</sup>

Pengiktirafan *'urf* di sisi Islam adalah bersifat tambahan kepada sumber utama yang telah sedia ada. Sumber utama yang telah disepakati oleh jumbuh ulama adalah al-Quran, al-Hadith, al-Ijmak dan al-Qiyas yang wajib diikuti oleh semua umat dengan cara mengikut susunan yang pertama, kedua dan seterusnya.<sup>128</sup> Secara lengkap dapat dirumuskan bahawa Al-Quran dan al-Sunnah adalah merupakan sumber yang telah dipersetujui secara total oleh semua barisan ulama dan umat Islam sepanjang zaman tanpa wujud sebarang pertikaian.<sup>129</sup> Manakala al-Ijmak dan al-Qiyas pula adalah sumber yang disepakati oleh majoriti besar para ulama untuk dijadikan sebagai sumber hukum, namun terdapat sebahagian kecil yang menolak untuk berbuat demikian.<sup>130</sup> Golongan kecil yang menolak al-Qiyas untuk dijadikan sumber hukum yang utama adalah di kalangan *al-Ja'fariyyah* (Syiah) dan *al-Zahiriyyah* (Golongan yang fokus kepada zahir ayat).<sup>131</sup> Manakala golongan yang menolak al-Ijmak adalah sebahagian dari *al-Khawa'rij* dan sebahagian dari *al-Mu'tazilah*.<sup>132</sup>

Manakala sumber-sumber yang lain seperti *al-istihsan*, *al-istishab*, *al-masalih al-mursalah* atau *al-istislah*, *al-'urf*, dan sebagainya mengundang beberapa perbezaan pandangan dan merupakan dalil yang tidak disepakati oleh semua barisan ulama.<sup>133</sup> Dalam konteks *'urf*, khilaf yang wujud di kalangan alim ulama bukan kerana menolak kehujahannya tetapi lebih kepada sejauhmana doktrin *'urf* ini mempunyai autoriti sebagai sumber utama bagi menentukan hukum. Kalau dikaji secara menyeluruh berkaitan

---

<sup>127</sup> *Ibid.* h. 51-58. Ahmad Sufyan Che Abdullah, Ab Mumin Ab Ghani (2008), *'urf dan Justifikasinya Dalam Analisis Hukum Fiqh al-Muamalat*, Jurnal Syariah, Jil. 16, Bil. 2(2008) h. 394.

<sup>128</sup> al-Zuhaylī, Wahbah (1998), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, c. 2, j. 1, h. 417.

<sup>129</sup> al-Syātibī (t.t.), *al-Muwāfaqāt*, j. 3, hh. 41-43. ‘Abd al-Karīm Zaydān (2001), *al-Wajīz fī al-Usūl al-Fiqh*, c. 7. Muassasah al-Risālah, h. 148.

<sup>130</sup> *Ibid.* ‘Abd al-Karīm al-Zaydān (2001).

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> ‘Abd al-Wahhāb Khallāf (1995) *‘Ilm Usūl al-Fiqh*, Qāhirah: Madīnah Nasr, Dār al-Fikr al-‘Arabī. h. 85. Al-Zuhaylī(1998), *op.cit.*

penentuan hukum fiqh dalam Islam, maka kita dapat lihat secara tidak langsung bahawa 'urf sebenarnya telah diterima pakai oleh semua mazhab tanpa ada pengecualian.<sup>134</sup> Malah Muhammad Bakar Ismail (t.t.) telah menulis tentang kitab-kitab penting di sisi imam-imam mazhab yang menumpukan kepada ilmu *qawa'id fihiyyah*.<sup>135</sup> Walaupun begitu, penggunaan 'urf sebagai penentu hukum fiqh semasa di kalangan hanafiyyah dan malikiyyah (terhadap isu yang tidak dapat ditentukan oleh *nas*) adalah lebih luas berbanding mazhab yang lain.<sup>136</sup>

## 2.2. DALIL JUMHUR TENTANG 'URF (IJTIHAD)

Tiada keraguan bahawa Syariat Islam adalah merupakan sebaik-sebaik panduan yang paling utama dan sempurna yang dibawa oleh Rasulullah saw sebagai Utusan Allah. Bermula dari penurunan al-Quran kepada manusia sebagai sebuah kitab perlembagaan dengan menerangkan tentang segala-galanya di bumi dan di langit serta menjelaskan tentang perkara-perkara yang ghaib lagi benar menjadi petunjuk serta rahmat kepada sekalian alam berdasarkan Surah al-'Araf (9) : 203, dan Surah al-Baqarah (2) : 2. Seterusnya syariat pula dilengkapi dengan Sunnah Baginda sendiri yang menafsirkan dan menghuraikan apa yang terkandung di dalam kitab suci al-Quran.<sup>137</sup> Peribadi dan akhlak baginda adalah merupakan al-Quran dari sudut praktikal dan realitinya.<sup>138</sup> Kedua-duanya adalah sumber utama yang menjadi rujukan umat Islam seluruh dunia. Setelah itu syariat Islam dikuatkan pula dengan Ijmak dan ijtihad oleh fuqaha'. Ulama berijtihad untuk mengistinbatkan hukum tentang masalah *furu'* yang diambil dari dalil-dalil terperinci bagi menentukan hukum kepada perkara-perkara yang tidak ada *nas* sama ada dari al-Quran atau al-Sunnah. Ini hanya dibenarkan kepada hukum yang melibatkan masalah cabang sahaja tidak kepada masalah

<sup>134</sup>Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad Idrīs al-Qarrāfi (t.t.) *Syarh Tanqīh al-Fusūl fi Ikhtisār al-Maḥsūl fi al-Uṣūl*. Taḥqīq: Ṭahā 'Abd al-Rauf, Qāhirah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhāriyyah. h. 194.

<sup>135</sup>Muḥammad Bakr Isma'īl (t.t.), *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah Bayna al-Iṣlah wa al-Tawjīh*, Qāhirah : Dār al-Manār, hh. 20-29.

<sup>136</sup>al-Imām Muḥammad Abū Zuhrah (2003), *Uṣūl al-Fiqh*, Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 11.

<sup>137</sup>*Ibid.* al-Imām Muḥammad Abū Zuhrah (2003),

<sup>138</sup>Ita adalah merupakan hadith yang diriwayatkan oleh muslim ketika mana Ummu Mukminin Aisyah r.a. ditanya tentang akhlak Baginda saw Maka beliau telah berkata: Sesungguhnya Akhlak Nabi itu adalah al-Quran. (عن ام المؤمنين عائشة لما سئلت رضي الله عنها عن خلق النبي عليه الصلاة وسلم قالت كان خلقه القرآن )

dasar. Jika benar ijthad yang dikeluarkan oleh ulama maka baginya dua pahala, jika salah baginya pula satu pahala.<sup>139</sup> Rasulullah SAW bersabda:

إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر

“Apabila seseorang hakim itu berijtihad, kemudian terbukti ijtihadnya itu benar, maka baginya dua ganjaran, maka apabila dia berijtihad, kemudian terbukti ijtihadnya tersasar maka baginya satu ganjaran.”

(Riwayat Bukhari dan Muslim)<sup>140</sup>

Selepas kewafatan Rasulullah SAW, syariat semakin hari semakin berkembang seiring peredaran zaman dengan pelbagai perubahan dari sudut politik, ekonomi, pembangunan, pendidikan dan sebagainya yang menyumbang kepada peluasan skop hukum yang merentasi pelbagai persoalan sehingga membuka ruang begitu luas bagi ijthad. Ketika Rasulullah saw masih hidup, ijthad tidak begitu berkembang dengan meluas kerana sekalipun para sahabat pernah berijtihad pada perkara-perkara tertentu, namun ijthad tersebut akan dirujuk kembali kepada Rasulullah saw untuk memastikan kesahihannya atau meminta jawapan yang paling baik sekiranya ijthad tersebut tersasar dari landasan yang sepatutnya. Pandangan yang dilontarkan oleh Rasulullah atau jawapan yang diberikan oleh Baginda berhubung isu tersebut, akan terus dijadikan sandaran hukum yang bersifat kekal.<sup>141</sup>

Muhammad Jameel Ghazi (t.t.), pentahqiq kitab karangan Ibn Qayyim yang bertajuk *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah* pernah menyebut di dalam kitab tersebut, bahawa secara faktanya, *al-Fiqh al-Islami* atau *al-Syari‘ah al-Islamiyyah* (Syariat Islam) adalah merupakan suatu khazanah ilmu yang berharga kepada umat Islam di mana ia menuntut sebanyak mungkin *juhud* (kesungguhan) dari kalangan alim ulama dalam berijtihad, demi memastikan khazanah ini terpelihara dengan sempurna dari segala ancaman yang datang dari pelbagai arah. Tuntutannya bukan sekadar *juhud* peringkat sederhana, tetapi perlu kepada *juhud*

<sup>139</sup> Aḥmad Nahrawī ‘Abd al-Salām (t.t.), *al-Imām al-Syāfi‘i fī Madhhabih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Qāhīrah: Maktabah Syabāb, h. 156.

<sup>140</sup> Al-Nawāwī, Maḥyū ad-Dīn Abī Zakariyya Yaḥyā bin Syaraf (1998), *Ṣaḥīḥ Muslim Syarh al-Nawāwī*, c. 1, j. 10. Qāhīrah : Dār al-Manār, h. 373. Muḥammad Bakr Isma‘īl (t.t.), *op.cit*, h 5. *Sunan Al-Tirmizi*, Ta‘līq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘arif li al-Nasyr wa al-Tawzi‘, Hadith No. 1326, h. 313.

<sup>141</sup> Aḥmad Nahrawī ‘Abd al-Salām (t.t.), *op. cit*.

peringkat paling maksimum yang boleh terbangun ciri-ciri kesempurnaan di dalam konteks tersebut. Malah ia mempunyai matlamat yang jelas bagi menjaga kepentingan dan *masalah* hamba Allah di dunia dan di akhirat, serta membawa keadilan kepada semua peringkat manusia sehingga boleh menutup pintu-pintu ekstremisme, pintu-pintu *asabiyyah* atau fanatik yang keterlaluan, serta menutup jua pintu-pintu ikutan secara membuta tuli.<sup>142</sup> Menurut Ibn Qayyim (691H-751H) terdapat banyak permasalahan yang meniti di atas landasan '*urf*' yang diterima di sisi agama sekalipun pada peringkat awal ia tidak dibenarkan. Contohnya, *al-Tābāyū' bi al-Muwaṭṭāh*, iaitu merupakan suatu transaksi dalam jual beli barang yang dibuat tanpa lafaz. Dari perspektif hukum fiqh muamalat, kontrak tersebut dianggap sebagai tidak sah selagimana tidak wujud lafaz jual-beli dari kedua-dua belah pihak sebagai akad. Namun, pada masa kini perbuatan tersebut sudah dianggap sebagai proses jual-beli yang difahami oleh kedua-dua pihak dan akad jual-beli telah dianggap termeterai dengan sendirinya apabila berlaku pertukaran tangan antara wang dan barang walaupun tanpa lafaz. Oleh itu, bersandarkan kepada hukum '*urf*', maka jual beli tersebut dikira sebagai suatu keharusan yang boleh diterima oleh syarak dengan syarat wujud petanda yang menunjukkan *al-Tarāḍī* (Redha Meredhai) antara kedua belah pihak dalam proses jual beli.<sup>143</sup>

Jumhur ulama menerima ijtihad sebagai sumber hukum dalam Islam yang melibatkan sumber tambahan seperti '*urf*' dan sebagainya. Mereka berdalilkan kepada beberapa al-hadith dari Rasulullah SAW yang mengiktiraf sumber ini sepertimana al-hadith yang diriwayatkan oleh Muaz ibn Jabal ketika Rasulullah SAW ingin menghantar beliau menjadi Qadi di Yaman. Berikut adalah merupakan hadithnya.

كيف تقضي يا معاذ اذا عرض لك قضاء؟ قال : اقضي بكتاب الله : قال : فان لم تجد في كتاب الله : قال فبسنة رسول الله : قال : فان لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال : قال اجتهد

<sup>142</sup>Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *al-Ṭuruq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar'īyyah*, Taḥqīq, Muḥammad Jamīl Ghāzi, Dār al-Madānī, h. Muqaddimah dari Pentahqīq.

<sup>143</sup>*Ibid*, h. 24 .

برايي ولا الو - اي لا اقصر في الاجتهاد - فضرِب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره  
وقال : الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى الله ورسوله.

*"Bagaimana kamu menghukum wahai Muaz jika datang kepada kamu sesuatu isu, jawab Muaz : Aku akan menggunakan al-Quran untuk menghukum. Kata Rasulullah : Jika kamu tidak menemuinya dalam al-Quran? Aku akan berhukum dengan Sunnah Rasulullah. Rasulullah bertanya : Jika kamu tidak menemuinya dalam Sunnah Rasulullah? Jawab Muaz : Maka aku akan berjihad menggunakan pandanganku dan aku tidak akan berganjak. Maka Rasulullah meletakkan tangan baginda di atas dada Muaz seraya berkata : Segala puji bagi Allah yang telah memberi jalan kepada utusan Rasulullah yang diredhainya."*

(Hadith riwayat Abu Daud dan al-Tarmizi)<sup>144</sup>

Mereka juga berdalilkan kepada hadith lain yang riwayatkan oleh Ali bin Abi Talib seperti berikut:

بعثني النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن فازى قبائل الناس زبية الاسد فاصبحوا ينظرون اليه وقد وقع فيها فتدافع حول الزبية فخر فيها رجل فتعلق بالذى يليه وتعلق اخر باخر حتى خر فيها اربعة فجرحهم الاسد فتناوله رجل برمح فطعنه واخرج القوم منها فممنهم من مات فيها ومنهم من جرح وهو حي فماتوا جميعا فقالت قبائل الثلاثة لقبيلة الاول هاتوا دية الثلاثة فانه لولا صاحبكم لم يسقط في البئر فقالوا انما تعلق صاحبنا بواحد فنحن نؤدى دية واحد فاختلفوا حتى ارادوا القتال بينهم فسرح رجل منهم الى وهم غير بعيد مني فاتينهم فقلت تريدون ان تقتلوا انفسكم ورسول الله حي وانا الى جنبكم انى قاض بينكم بقضاء فان رضيتموه فهو نافذ بينكم وان لم ترضوه فهو حاجز بينكم فمن جاوزه فلا حق له حتى ياتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو اعلم بالقضاء منى فرضوا بذلك فامر بهم ان يجمعوا دية تامة من الذين شهدوا البئر ونصف دية وثلث دية وربع دية فقضيت ان يعطى الاسفل ربع دية من اجل انه هلك فوَقه ثلاثة ويعطى الذى يليه النصف من اجل انه هلك فوَقه واحد ويعطى الاعلى الذى لم يهلك فوَقه احد الدية فممنهم من رضي ومنهم من كره فقلت تمسكوا بقضاءى حتى تاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقضي بينكم فوافقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموسم فلما قضى الصلاة جلس عند مقام ابراهيم فساروا اليه فحدثوه بحديثهم فاجتبي ببرد عليه وقال انى اقضي عليكم ان شاء الله فقال رجل من اقصى القوم ان علي بن ابي طالب قد قضى بيننا بقضاء اليمن فقال وماهو ؟ فقصوا عليه القصة فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاء كما قضيت بينهم.

<sup>144</sup> Abī Dāud Sulayman Ibn al-Asy'ath al-Sajāstānī (t.t.) *Sunan Abī Dāud*, Ta'liq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tawzi', Hadith No. 3592, h. 644. Al-Tirmizī, al-Imām al-Ḥāfiẓ Muḥammad bin 'Īsa bin Sūrah (1417H.) Ta'liq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tawzi', Hadith No. 1327, *op.cit*, hh. 313-314. Muḥammad al-Khadarī (2000), *Usūl al-Fiqh*, Taḥqīq, Khayrī Sa'id, Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah. h. 6.

“Saidina Ali bin Abi Talib telah meriwayatkan: Pernah satu masa, ketika Rasulullah saw menghantar aku ke Yaman, berlaku di sana satu peristiwa di mana disebabkan oleh sebuah lubang besar yang telah memerangkap seekor singa. Penduduk kampung berpusu-pusu datang dan berebut-rebut serta bertolak-tolakan kerana ingin melihat peristiwa tersebut. Tanpa diduga, akibat bertolakan antara satu sama lain, salah orang penduduk yang berada di situ tiba-tiba terjatuh ke dalam lubang tersebut. Waktu terjatuh, tanpa disengajakan dia pula telah tertarik seorang lagi penduduk ke dalam lubang tersebut, dan orang itu pula tertarik seorang lagi, dan seorang lagi itu pulak tertarik seorang yang lain ke dalam lubang tersebut menyebabkan keempat-empat mereka dibaham oleh singa tersebut sehingga cedera dan meninggal dunia. Semua waris mangsa meminta agar diyat (pampasan) dibayar kepada mereka oleh waris dari mangsa pertama yang terjatuh. Menurut mereka kalau tidak kerana dia, nescaya semua orang yang terjatuh akan terselamat. Walau bagaimanapun mereka hanya ingin membayar satu pampasan sahaja sebab warisnya yang meninggal hanya seorang. Mereka bertelagah sehingga hampir mencetus peperangan. Aku dipanggil oleh seseorang, kerana kebetulan berada berhampiran dengan tempat kejadian. Aku datang dan terus berkata-kata kepada semua, Adakah kamu hendak berbunuh-bunuhan sedangkan Rasulullah masih hidup dan aku berada bersama dengan kamu? Oleh kerana aku Qadi di sini, maka aku sendiri yang akan menentukan hukum tentang permasalahan ini. Sekiranya kamu bersetuju dengan keputusanku maka kamu boleh melaksanakannya, jika tidak maka tunggulah sehingga kamu bertemu dengan Rasulullah saw kerana baginda lebih alim dalam soal ini. Maka mereka pun bersetuju dengan cadangan tersebut. Aku meminta mereka menyediakan diyat (pampasan) diambil dari semua yang ada ditempat kejadian dikumpulkan dan dibahagikan menjadi empat bahagian iaitu diyat penuh, 1/2, 1/3 dan 1/4. Maka aku putuskan bahawa orang pertama yang terjatuh diberikan 1/4 kerana disebabkan dia 3 orang telah meninggal. Kemudian orang kedua diberikan 1/3 kerana menyebabkan 2 orang meninggal. Kemudian orang yang ketiga diberikan 1/2 kerana menyebabkan seorang meninggal dan orang terakhir diberikan diyat penuh kerana tidak menyebabkan sesiapa meninggal. Setelah mendengar keputusan tersebut maka di kalangan mereka ada yang bersetuju dan ada yang tidak. Maka aku terus berkata: peganglah kamu dengan keputusan ini sehingga kamu bertemu Rasulullah untuk memutuskan hukum yang lain. Mereka pun datang berjumpa Rasulullah pada satu musim di mana ketika itu Rasulullah sedang duduk di tepi maqam Ibrahim setelah selesai menunaikan solat. Maka mereka terus menemui Baginda di sana dan salah seorang yang dihormati di kalangan mereka bertanya kepada Rasulullah tentang hukum yang telah dibuat oleh Ali bin Abi Talib ketika berada di Yaman. Beliau telah menceritakan segala-galanya kepada Rasulullah sepertimana yang telah berlaku dahulu. Setelah mendengar cerita sebenar mengenai hukum tersebut, akhirnya Baginda s.a.w telah memutuskan bahawa apa yang aku lakukan pada waktu tersebut adalah benar dan Baginda telah mengesahkan dan mengiktiraf hukum tersebut sepertimana yang telah aku berhukum dengannya.”

(Diriwayatkan oleh Saidina ‘Ali)<sup>145</sup>

Mereka juga beralasan apa yang pernah dibuat oleh khalifah Islam pertama Saidina Abu Bakr al-Siddiq ketika di era pemerintahannya. Menurut sejarah *Khulafa’ al-Rasyidin*,

<sup>145</sup> Ahmad ‘Abd al-Mun‘im (1965) *Tārikh al-Qada’ fi al-Islām*, Lajnah al-Bayān. hh. 71-72.

apabila Saidina Abu Bakr *al-Siddiq* didatangi dengan sesuatu persoalan daripada masyarakat, maka beliau akan terus merujuk kepada al-Quran. Sekiranya hukum tersebut tidak ada di sana, beliau akan merujuk pula kepada al-Sunnah. Jika hukum tersebut masih tidak ditemui setelah merujuk kedua-dua sumber utama tersebut, maka beliau akan memanggil dan meminta pula pandangan dari kalangan pemimpin-pemimpin Islam dan para mujtahid yang ada pada ketika itu untuk menetapkan hukum. Sekiranya mereka semua bersetuju terhadap hukum tersebut, maka beliau terus akan mengambil pandangan itu dan menjadikannya sebagai penetapan hukum di dalam pentadbiran beliau. Selepas kewafatan Saidina Abu Bakr *al-Siddiq*, langkah-langkah ini dilaksanakan pula oleh Saidina ‘Umar dan sahabat-sahabat yang lain di dalam pemerintahan mereka. Keadaan ini sememang telah wujud sekian lama dan diperakukan oleh majoriti kaum muslimin ketika itu.<sup>146</sup> Inilah metode yang dipraktikkan oleh ulama-ulama silam dan diperturunkan kepada ulama semasa bagi menjawab segala permasalahan hukum yang timbul di tengah masyarakat. Ia terbukti sangat berkesan untuk memelihara kepentingan ummah dan dilihat amat signifikan bagi pelbagai urusan agama yang berkaitan dengan persoalan sosial.<sup>147</sup>

Menurut Muḥammad al-Khadari dan Abu Zuhrah (2000),<sup>148</sup> sepertimana yang telah diketahui, secara tidak langsung hukum berdasarkan ijtihad ini sebenarnya telah lama wujud sejak dari zaman Rasulullah saw dan para sahabat berdasarkan kepada al-Hadith tentang Muaz bin Jabal ketika Baginda saw hendak mengutuskan beliau sebagai Qadhi di Yaman.<sup>149</sup> Begitu juga dengan kata-kata yang pernah diungkapkan oleh Saidina ‘Umar *al-Khattab* ketika melantik Abu Hasan al-Asy‘ari sebagai Qadhi.<sup>150</sup> Namun penyusunan secara

---

<sup>146</sup> al-Zuhaylī, Wahbah (1998), *op.cit.* h. 418. Muḥammad Khadarī (1968), *op.cit.* h. 96.

<sup>147</sup> al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān (1966), *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syar‘ah al-Islāmiyyah*, Damsyik: al-Maktabah al-Umawiyyah, h. 81.

<sup>148</sup> Muḥammad al-Khadarī (2000), *Usūl al-Fiqh*, Taḥqīq, Khayrī Sa‘īd, Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah. h. 5-8.

<sup>149</sup> al-Āmidī, al-Imām ‘Alī bin Muḥammad (2003), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, c. 1, j. 2. Beirut: Dār Ibn Ḥizām, hh. 200-215.

<sup>150</sup> *Ibid.* Muḥammad al-Khadarī (2000), h. 6-7. Menurut penulis, Sayyidinā ‘Umar al-Khaṭṭāb pernah mengatakan sesuatu kepada Abū Mūsā al-Asy‘ari seperti berikut:

“... Kefahaman itu ialah hati engkau teragak-agak dalam sesuatu perkara yang tidak ada di dalam Kitab dan Sunnah, Justeru, hendaklah engkau mengetahui ilmu tentang al-Asybah (Isu yang serupa), wa al-Amthal (contoh-contoh kes terdahulu) dan kiaslah isu-isu baharu kepada perkara-perkara tersebut, Akhirnya bersandarlah kepada sesuatu yang lebih dekat dengan Allah dan lebih prisis kepada kebenaran.”



langsung dalam bentuk yang lebih formal dan sistematik adalah dipelopori oleh al-Imam al-Syafi'i yang meninggal di Mesir pada tahun 204H. Beliau telah menulis di dalam kitabnya *al-Risalah* dengan mengupas tentang kandungan al-Quran, al-Sunnah dan al-Ijtihad dengan pelbagai bab yang mendalam. Setelah itu diikuti oleh ulama-ulama selepas beliau hinggalah kini dengan membuat beberapa penambahbaikan dan menyusun semula kaedah yang sedia ada dalam bentuk yang lebih kemas dan merentasi skop yang lebih luas. Hasil dari usaha tersebut, segala persoalan semasa yang timbul di kalangan masyarakat dari pelbagai generasi dapat diselesaikan dengan mudah berpandukan kepada ijtihad yang telah disediakan.<sup>151</sup>

## 2.3 PENGERTIAN AL-'URF DAN AL-'ADAH

### 2.3.1. Definisi al-'Urf

Ibn Manzūr (1990) dalam dalam kitabnya *Lisān al-'Arab*<sup>152</sup> telah menjelaskan bahawa secara etimologi kalimah *al-'urf* adalah kata nama yang berasal dari kalimah Arab *'arafa* – *ya'rifu* – *'urfan* (عرف يعرف عرفا) yang memberi maksud sesuatu yang telah diketahui oleh semua. Perkataan ini juga diguna pakai untuk menunjukkan sesuatu perkara yang baik dalam kehidupan seharian seorang muslim yang dikenali sebagai *al-ma'ruf*. Malah kalimah *al-ma'ruf* juga telah dikenali dan guna pakai di dalam masyarakat Melayu yang membawa maksud yang sama iaitu merupakan suatu perkara yang baik. Dari segi etimologi, kalimah *al-'urf* mempunyai pelbagai erti dan maksud sepertimana yang terdapat dalam beberapa ayat al-Quran, Contohnya:

- Pertama: Etimologi yang memberi maksud *a'ala al-Syaie* (اعلى الشيء) iaitu: Sesuatu yang mempunyai fizikal lebih tinggi dari yang lain. Dengan kata lain, ia adalah merupakan sesuatu material atau benda yang menonjol di sesuatu tempat disebabkan ketinggian yang dimiliki olehnya sehingga ia dapat dilihat dari jarak yang jauh. Perumpamaannya adalah seperti sebuah dinding, kubah atau tembok yang besar di

<sup>151</sup>al-Āmidī, al-Imām 'Alī bin Muḥammad (2003), c. 1, j. 1. *op.cit.* hh. 5-8. *Ibid.* Muḥammad al-Khaḍarī (2000), h. 7-8. al-Imām Muḥammad Abū Zuhrah (2003), *op.cit.* h. 14.

<sup>152</sup>Ibn Manzūr, Jamāl al-dīn Muḥammad (1990), *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār al-Fikr, j. 9, h. 239.

sesuatu kawasan yang menjadi tumpuan mata-mata di sekelilingnya.<sup>153</sup> Firman Allah SWT:

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ... ﴿٦٦﴾

“Dan di antara keduanya (Syurga dan Neraka) ada **tembok al-‘Araf sebagai (hijab) pendinding**. Dan di atas tembok al-‘Araf itu ada sebilangan orang-orang lelaki yang mengenali tiap-tiap seorang (dari ahli-ahli Syurga dan Neraka) itu, dengan tanda masing-masing”

Surah al-‘Araf (7) : 46

- Kedua: Etimologi yang memberi erti *al-tatabu‘* (التتابع) iaitu diterjemahkan sebagai mengikut-ikut, berturut-turut atau bersambung-sambung antara satu sama lain.<sup>154</sup> Ia terkandung di dalam al-Quran sepertimana Firman Allah SWT:

وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ﴿١﴾

“Demi (makhluk-makhluk) yang dihantar secara **berturut-turut** (bagi menjalankan tugas).”

Surah al-Mursalat (77) : 1

- Ketiga : Etimologi yang memberi erti *al-‘Iktiraf* (الاعتراف) iaitu merupakan suatu pengiktirafan atau sebuah penghargaan sepertimana kata-kata orang Arab : **Lahu** ‘*alayyā miatu ‘urfan* (له علي مائة عرفا) diterjemahkan dan membawa maksud : Bagi dia atas aku seratus ‘urfan atau seratus pengiktirafan)<sup>155</sup>.

Menurut Ibrahim Anis dan sahabat-sahabatnya (1972)<sup>156</sup> dalam *al-Mu‘jam al-Wasīf* bahawa perkataan *al-‘urf* diambil dari huruf **ع**, **ر**, **ف** membawa pelbagai erti dan maksud yang banyak dan bermacam-macam, antaranya ialah yang memberi maksud mentadbir atau mengurus, seperti:

عرف فلان على القوم - عرافة.

“Seorang lelaki itu telah mentadbir urusan kaumnya dan menguruskan siyasah mereka”.

<sup>153</sup> al-Zuhaylī, Wahbah (1998), *op.cit.* h. 829.

<sup>154</sup> *Ibid.*, al-Zuhaylī, Wahbah (1998).

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> Ibrahim Anīs (1972), *al-Mu‘jam al-Wasīf*, Qāhirah. h. 624-625.

Ia juga memberi maksud sabar iaitu **عارف**, atau maksud masyhur iaitu **معروف**, atau maksud ‘Arafah iaitu **عرف الحجاج**, atau maksud ihsan iaitu **عارفة** atau jamaknya **عوارف** dan sebagainya.<sup>157</sup>

Menurut al-Zuhaylī (1998), secara terminologi pula, *al-’urf* ialah:

هو ما اعتاده الناس, وساروا عليه, من كل فعل شاع بينهم او لفظ تعارفوا  
اطلاقه على معنى خاص لا تالف اللغة ولا يتبادر غيره عند سماعه, وهذا  
يشمل العرف العملي والعرف القولي.

*“Apa sahaja yang menjadi kebiasaan manusia (sesebuah masyarakat), setelah itu mereka berjalan (menggunakannya) di atas landasan tersebut sehingga akhirnya menjadi amalan mereka melalui perbuatan (tindak-tanduk atau pergerakan) yang masyhur dan makruf di kalangan mereka. Dan ia juga memberi maksud lafaz atau perkataan tertentu yang hanya mereka sahaja mengetahuinya antara satu sama lain iaitu terhadap makna-makna sesuatu perkara yang khusus, tentang hal ehwal mereka, dan ia merangkumi ‘urf qauli dan ‘amali.”<sup>158</sup>*

Menurut ‘Abd al-‘Aziz Muhammad ‘Izam (1998), di dalam kitab karangannya *Qawa’id al-Fiqh al-Islami*, bahawa ‘urf itu ialah :

الاستمرار على شئ مقبول للطبع السليم والمعاودة اليه مرة بعد اخرى وقد  
اعتبر الفقهاء العادة في استعمالاتهم والمجتهد في استنباط الاحكام  
والقاضى فيما يرفع اليه من الدعاوى اذا ما اصبحت العادة معهودة وجارية  
بين الناس.

*“Konsisten atas sesuatu perkara yang diterima oleh akal dan sifat semulajadi yang baik, dan ia diaplikasikan secara berterusan di mana para fuqaha’ menjadikan ‘adah sebagai kegunaan (dalam ilmu fiqh). Para mujtahid pula menggunakannya untuk mengistinbatkan hukum-hukum, manakala para Qadhi menggunakan ‘adah ketika menyelesaikan kes yang timbul, (maka ‘adah diterima ) dengan syarat ‘ia sudah lama terpatri dan masih berjalan di tengah masyarakat.”<sup>159</sup>*

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> Al-Zuhaylī (1998), *op. cit.*, h. 829

<sup>159</sup> ‘Abd ‘Azīz Muḥammad ‘Izām (1998), *Qawā’id al-Fiqh al-Islāmī, Dirāsah ‘Ilmiyyah Taḥlīliyyah Muqarranah*, ‘Ayn Syams: Maktabah al-Risālah al-Dawliyyah li al-Ṭibā‘ah wa al-Kambiyutar. h. 244.

Definisi yang sama diberikan oleh al-Zarqā' (meninggal 1938) di dalam kitab *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*.<sup>160</sup> Begitu juga definisi yang pernah dicatatkan oleh al-Ghazali dan al-Jurjani dalam kitab-kitab mereka yang sering dirujuk oleh penulis-penulis tentang 'urf, bahawa *al-'urf* dari segi istilah adalah membawa maksud: “Apa-apa atau sesuatu, yang telah mendasari jiwa atau yang telah melekat dan sehati di dalam diri melalui akal, dan ia diterima oleh tabiat semula jadi manusia.”<sup>161</sup>

### 2.3.2. Definisi al-'Adah

Istilah adat diambil dari perkataan Arab *al-'adah* (العادة) dan ia telah diterima pakai dan digunakan di kalangan masyarakat melayu secara meluas dengan tidak merujuk kepada pengertian yang lain kecuali merujuk secara khusus kepada makna asal dari bahasa Arab tanpa perlu kepada penjelasan dan huraian.<sup>162</sup> Secara etimologi kalimah al-'adah (العادة) diambil dari perkataan *al-'Aud* (العود)<sup>163</sup> atau *al-Mu'āwadah* (المعاودة)<sup>164</sup> yang memberi makna berulang-ulang atau berpatah balik, dan kedudukannya adalah bersifat konsisten. Justeru, setiap perkara yang telah dibiasakan sehingga menjadi sesuatu perbuatan tanpa perlu kesungguhan dan pemerhatian, maka ia adalah al-'adah (العادة) sepertimana Firman Allah SWT :

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ  
يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾

*“Dan orang-orang yang menziharkan isteri mereka, Kemudian mereka berbalik dari apa yang mereka ucapkan (bahawa isterinya itu haram kepadanya) maka hendaklah (suami itu) memerdekakan seorang hamba sebelum mereka berdua bercampur.”*

Surah al-Mujadalah (58) : 3.

<sup>160</sup> Al-Zarqā', Syaikh Aḥmad bin Syaikh Muḥammad (2012), *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, bi qalam Muṣṭafā Aḥmad Zarqā' (Ibn Muallif), c. 2. Damsyik: Dār al-Qalam. h. 219.

<sup>161</sup> Al-Ghazālī (1356H), *al-Mustafā min 'Ilm al-usūl*, c. 1, j. 2, h. 138. Al-Jurjānī (1283H), *Kitab al-Ta'rīfāt*, Qāhirah, h. 99.

<sup>162</sup> 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.

<sup>163</sup> Muḥammad Ibn Abū Bakr 'Abd al-Qādir al-Rāzī (1995), *Mukhtar al-Ṣiḥḥah*, Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, h. 193.

<sup>164</sup> Aḥmad Ṣidqī (2002), *op.cit.* h. 273.

Secara Terminologi pula, *al-‘adah* dari sudut tatabahasanya adalah merupakan kata nama bagi perbuatan yang *tikrar*, iaitu bermaksud sesuatu perkara yang berlaku berulang-ulang. Merupakan tindak balas sesuatu perkara yang terhasil daripada kebiasaan di sisi masyarakat sehingga akhirnya ia menjadi mudah dan tidak kekok. Al-‘Adah juga terdapat di dalam kata-kata orang Arab iaitu: “*Al-‘Adah Ṭabī‘ah Thānīyah*” (العادة طبيعية ثانية) yang bermaksud: “*Adat adalah tabiat manusia yang kedua.*”<sup>165</sup>

Subjek dan kandungan al-‘adah adalah meliputi ulangan sesuatu perkara atau kebiasaan yang seringkali dilakukan secara konsisten dan mengikut logik akal. Justeru, berdasarkan fakta ini juga, mana-mana situasi yang menyalahi kebiasaan dan menyimpang dari hukum adat adalah tidak diharuskan kecuali kepada perkara-perkara yang ada kaitan dengan mukjizat para nabi dan karamah para wali sahaja.<sup>166</sup>

Adat juga adalah merupakan sesuatu perbuatan atau tindak-tanduk yang dilakukan oleh seseorang berasaskan kepada kemunasabahan (rasional) atau logik akal, di mana ia dilakukan secara berulang-ulang kali namun bukan sebagai satu bebanan atau takalluf dari sudut agama. Justeru, ibadah seharian yang dilaksanakan secara *istiqamah* oleh umat Islam bersumberkan kepada dalil al-Quran dan al-Hadith adalah tidak diklasifikasikan sebagai adat kerana adat tidak terikat dengan *takkalluf*.<sup>167</sup>

### 2.3.3. Perbezaan Antara Al-‘Urf Dan Al-‘Adah

Setelah melihat kepada definisi *al-‘urf* dan *al-‘adah* yang diberikan oleh para ulama, maka berdasarkan kepada pengertian tersebut didapati tidak timbul perbezaan ketara antara keduanya dari sudut pemahaman dan perbincangan mengenai budaya masyarakat. Kebanyakan ulama berpendapat *al-‘urf* dan *al-‘adah* adalah merupakan dua perkataan yang mempunyai maksud dan pengertian yang sama. Persamaan yang terdapat pada *‘urf* dan *‘adah* di sisi ulama yang menulis tentang *qawa‘id fiqh*, dapat dilihat daripada perbincangan yang amat ringkas tentang perbezaan yang dimuatkan di dalam

---

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> Zayn al-‘Ābidīn Ibrāhīm (1985), Syarh Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ḥamāwī, *Ghamz ‘Uyūn al-Baṣā‘ir Syarh Kitāb al-Asybah wa al-Nazā‘ir*, c. 1, j. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 295.

<sup>167</sup> Muḥammad Rawwās Qal‘ahjī (1996), *Mu‘jam Lughāt al-Fuqahā’*. Beirut : Dār al-Nafā‘is. h. 269.

penulisan mereka. Malah ada yang tidak menulis langsung perbezaan antara keduanya kerana keakraban makna antara *'urf* dan *'adah* telah pun difahami dari awal, apatah lagi ia tidak langsung memberi kesan kepada pengubalan hukum.

Ulama lain pula berpendapat bahawa sekalipun kedua-duanya ada persamaan dari sudut makna dan kefahaman, namun kalimah *al-'urf* sebenarnya memberi fokus yang lebih luas berbanding *al-'adah*. Menurut mereka, sekalipun kelihatan sama, namun *al-'urf* meliputi perkataan dan perbuatan, manakala *al-'adah* hanya terhad kepada perbuatan semata-mata tanpa melibatkan perkataan.<sup>168</sup> Istilah adat lebih dekat dan lebih difahami oleh masyarakat melayu berbanding *'urf*.

#### 2.4 'URF DALAM PERSOALAN PELBAGAI HUKUM SYARAK

Islam adalah suatu agama yang mudah dan tidak pernah menyusahkan manusia dengan sesuatu yang luar dari kemampuan mereka sepertimana firman Allah SWT di dalam surah al-Baqarah (2) : 286. Dunia yang kini sentiasa bergerak maju ke hadapan dengan perubahan pelbagai teknologi yang canggih, sudah tentu amat memerlukan kepada transformasi terhadap penafsiran dan huraian teks-teks agama yang lebih dinamik khususnya yang melibatkan urusan sosial masyarakat yang sentiasa berkembang dan bertukar corak dari semasa ke semasa. Pengabaian dalam konteks menghubungkan antara syariat dan kemajuan, akan mengakibatkan Islam dilabelkan sebagai agama yang sempit dan jumud seterusnya menyumbang kepada pelbagai aktiviti yang tidak syariat. Oleh yang demikian, segala manhaj yang ulama telah cipta bagi menghadapi situasi ini adalah sungguh berperanan di tengah masyarakat. Keperluan kepada penentuan hukum yang bersifat syumul, unggul dan fleksibel adalah sangat diperlukan bagi memenuhi kehendak masyarakat selagi mana tidak bertentangan dengan *nas* syariat. Ia juga bertujuan supaya hukum yang terbentuk dari sumber tersebut dapat diamalkan dengan penuh harmoni tanpa menyusahkan masyarakat dengan sesuatu yang sudah lapuk ditelan zaman. Antara manhaj yang berjaya dibentuk oleh

---

<sup>168</sup> al-Suyūfī, al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd Rahmān bin Abī Bakr (1998), *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī qawā'id wa furū' fiqh al-Syāfi'iyyah*, c. 1, j. 1. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah. h. 194.

sarjana Islam bagi tujuan ini adalah prinsip *'urf* yang terbukti memainkan peranan terhadap pelbagai persoalan syarak semasa yang suatu masa dahulu tiada penyelesaiannya. Syariat yang selama ini dilihat sebagai *Ṣāliḥah li Kullī al-Zamān Wa al-Makān* (sesuai sepanjang zaman dan di mana-mana tempat) amat memerlukan kepada huraian dan penjelasan hukum agama yang lebih segar dan berkembang dengan menjadikan syariat sebagai akarnya. Fungsi *'urf* dalam merealisasikan hukum bersifat sejagat berdasarkan dalil *zanni* adalah terdapat di dalam ilmu *usūl al-fiqh* dan juga *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Ini dapat dibuktikan dengan perbincangan *'urf* yang termaktub di dalam fasal-fasal tertentu yang dimuatkan dalam ilmu-ilmu tersebut merupakan panduan kepada umat Islam bagi menjaga kepentingan mereka berdasarkan situasi yang timbul supaya tidak terkubur disebabkan oleh ijtihad yang beku.

#### **2.4.1. Kandungan Hukum al-'Urf di dalam Qawa'id Fiqhiyyah dan Usul al-Fiqh**

Di dalam disiplin ilmu *qawa'id fiqhiyyah*, para ulama telah meletakkan kaedah *'urf* menjadi salah satu kaedah-kaedah utama (القواعد الكبرى), sebagai petunjuk kepada peranannya yang besar terhadap pembentukan hukum dalam Islam. Kalimah *'urf* sekalipun tidak digunakan dalam kaedah tersebut secara lafzi, tetapi digantikan dengan kalimah yang menunjukkan makna yang sama iaitu al-'adah serta dipatenkan menjadi prinsip utama yang pertama dan dikenali sebagai *al-'Adatu Muhakkamah (العادة محكمة)* yang memberi maksud: "*Adat Sebagai Penentu Hukum*". Kedudukannya adalah meliputi *'urf 'amalī* (berbentuk perbuatan) dan *'urf qawālī* (berbentuk lafaz)<sup>169</sup> dan juga meliputi *'urf khāṣ* (khusus) dan *'urf 'amm* (umum). Berasaskan kepada empat pembahagian *'urf* yang disebutkan di atas telah membentuk pula *'urf ṣaḥīḥ* (budaya positif yang diterima oleh syarak) dan *'urf fāsid* (adat negatif yang ditolak oleh syarak).<sup>170</sup>

##### **2.4.1.1. 'Urf 'Amali**

*'urf 'amali* adalah kebiasaan manusia atas sesuatu perbuatan dan tingkah laku yang berbentuk konsisten. Sepertimana kebiasaan manusia yang menjadikan hari-

<sup>169</sup> Muḥammad al-Khaḍarī (2000), *op.cit*, h. 223.

<sup>170</sup> Abd al-Karīm Zaydān (2001), *op.cit*, h. 252.

hari tertentu dalam seminggu sebagai hari cuti (Sabtu dan Ahad) maka ia dikira sebagai adat atau *'urf* yang diketahui umum dan diiktiraf. Contoh lain adalah seperti membeli barang-barang yang berat di kedai seperti perabot rumah, maka dari sudut adatnya (telah diketahui umum) bahawa menjadi tanggungjawab penjual untuk menghantar barang-barang tersebut ke rumah pembeli sekalipun tidak disebut di dalam akad. Hukum ini akan terbatal sekiranya dinyatakan di dalam akad tersebut hukum sebaliknya. Demikian juga dengan contoh-contoh lain yang melibatkan *'urf* yang berada di tengah masyarakat seperti urusan sewaan, pajakan, jualan, perjanjian, sumpah, pernikahan dan sebagainya. Semua adat dan kebiasaan bagi maksud tersebut telah menjadi hukum di sisi syarak dan termasuk dalam kategori *'urf 'amali* berdasarkan *'urf* yang sah di kalangan masyarakat.<sup>171</sup> Begitu juga dengan contoh-contoh lain yang dekat dengan kehidupan sesuatu bangsa dan masyarakat.

#### 2.4.1.2. 'Urf Qawli atau Lafzi

*'urf qawli* pula adalah istilah yang digunakan oleh masyarakat terhadap sesuatu lafaz yang khusus sehingga dapat difahami terus oleh orang ramai hanya sekadar mendengarnya sahaja tanpa perlu diperjelaskan maksudnya lagi. *'urf* ini di sisi al-Hanafiah dan al-Syafi'iyyah dinamakan sebagai *'urfan Mukhassisan*. Contoh bagi *'urf* ini ialah apabila berlaku urusan jual-beli kereta di Egypt, maka dari segi *'urf*, matawang yang dimaksudkan adalah berdasarkan matawang Egypt iaitu *al-Junaih* sekalipun tidak disebut dalam akad. Sekiranya urusan jual-beli itu berlaku di Malaysia, maka sudah tentu matawang yang dimaksudkan pula adalah ringgit. situasinya adalah sama sekiranya berlaku di negara-negara lain kecuali jika dinyatakan matawang tertentu yang berlainan dari sudut *'urfnya* di dalam akad yang telah dipersetujui. Kedudukan ini telah menjadikan *'urf* sebagai penentu

---

<sup>171</sup>Abd al-'Azīz Muḥammad 'Izām (1998), *Qawā'id al-Fiqh al-Islāmī, Dirāsah 'Ilmiyyah Taḥlīliyyah Muqāranah*, 'Ain Syams: Maktabah al-Risālah al-Dawliyyah, Jāmi'ah al-Azhār h. 258.



hukum bagi masalah tersebut khusus untuk tempat-tempat tertentu.<sup>172</sup> Begitu juga dalam hal-hal yang lain seperti lafaz daging yang hanya digunakan kepada ayam, lembu dan lain-lain secara *'urf*, tetapi tidak kepada ikan sedangkan ikan termasuk dalam kategori daging sepertimana yang terdapat di dalam al-Quran. Berdasarkan itu, sesiapa yang bersumpah untuk tidak memakan daging, maka dia tidak dikenakan *kaffarah yamin* dengan memakan ikan kerana *'urf* telah mengasingkan ikan dari kategori daging.<sup>173</sup> Begitu juga dengan lafaz *al-mar'ah*, yang memberi maksud wanita atau perempuan. Kalimah *al-mar'ah* dari segi *'urfnya* adalah khusus untuk perempuan yang merdeka sahaja, sedangkan dari sudut bahasa ia merangkumi juga perempuan di kalangan hamba sahaya. Maka hukum yang terpakai atas kes ini adalah yang berdasarkan *al-'urf*.<sup>174</sup>

#### 2.4.1.3 Al-'Urf Al-Khas

*Al-'urf al-khas* ialah suatu adat atau perbuatan yang telah menjadi kebiasaan secara khusus sekian lama oleh penduduk sesebuah negara atau negeri atau di mana sahaja, tetapi tidak menjadi adat kebiasaan di tempat-tempat yang lain. Kebiasaan tersebut adalah tentang sesuatu isu yang telah difahami oleh sesebuah masyarakat tanpa perlu kepada penjelasan. Contohnya seperti adat dan budaya masyarakat Islam di Malaysia bahawa memasuki rumah samaada rumah sendiri atau rumah orang lain dengan tidak menanggalkan kasut adalah dianggap sebagai satu aib yang besar. Malah merupakan adab yang tidak sopan kepada tuan rumah dan perlu dihindari bagi menjaga silaturrahim sesama masyarakat, sedangkan di negara-negara yang lain tidak begitu.<sup>175</sup>

#### 2.4.1.4 Al-'Urf Al-'Am

*Al-'urf al-'am* pula ialah sesuatu perbuatan atau perkataan yang sudah menjadi kebiasaan bagi majoriti penduduk-penduduk kebanyakan negara Islam di dalam

---

<sup>172</sup>*Ibid.*, h. 259

<sup>173</sup>Zayn al-'Ābidīn Ibrāhīm (1985), *op.cit*, h. 303.

<sup>174</sup>al-Zuhaylī (1998), *op. cit*, h. 833.

<sup>175</sup>Abd Latif Muda dan Rosmawati Ali (1997), *Pengantar Usul Fiqh*, Ilham Abati Enterprise, hh. 136-137.

satu-satu masa. Contohnya ialah memasuki masjid atau musolla dengan berkasut tanpa menanggalkannya terlebih dahulu adalah dikira sebagai menghina kemuliaan dan kesucian tempat ibadah yang khusus untuk umat Islam. ‘urf dalam keadaan ini adalah bersifat sejagat dan sah digunakan walau di mana sahaja, malah perlu diikuti oleh semua umat Islam dalam semua keadaan.<sup>176</sup> Begitu juga dengan perkataan nazar yang telah dikenali oleh seluruh dunia Islam di mana hukum melaksanakan nazar adalah wajib dengan syarat tidak bernazar kepada perkara yang haram seperti meninggalkan solat, memakan najis dan sebagainya.<sup>177</sup>

## 2.5 KEHUJAHAN ‘URF

Ulama telah menjadikan ‘urf sebagai salah satu asas pembinaan hukum dalam Islam. Menurut mereka, kehujahan ‘urf dapat dilihat dari kaedah *al-‘Ādah Muḥakkamah* (العادة محكمة) dan *al-Ma‘rūf ‘urfān ka al-Masyrūt Syarṭan* (المعروف عرفا كالمشروط شرطا) yang termuat di dalam ilmu *qawā'id fiqhiyyah*. Di samping itu juga, ada yang berhujah menggunakan dalil al-Quran yang diambil dari surah al-‘Araf (7) : 199.<sup>178</sup> Namun hujah ini dianggap lemah oleh ulama usul kerana ‘urf yang dimaksudkan oleh ayat ini bukan secara total memberi maksud adat atau kebiasaan masyarakat, tetapi ia lebih cenderung kepada perkara-perkara baik yang dikenali sebagai amal maaruf di sisi masyarakat melayu. Ada sebahagian ulama yang menggunakan hujah bersandarkan kepada hadith Nabi saw seperti berikut:<sup>179</sup>

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآوا سيئا فهو عند الله سيئ

“Apa-apa yang dilihat oleh umat Islam sebagai satu perkara yang baik maka ia juga disisi Allah adalah suatu kebaikan, dan apa yang dilihat (umat Islam) sebagai satu perkara yang buruk maka di sisi Allah juga buruk.”<sup>180</sup>

<sup>176</sup> *Ibid.* h. 136

<sup>177</sup> *Ibid.* h. 308.

<sup>178</sup> Al-Qarrāfi (t.t.), *Kitāb Al-Furūq*, j. 3, h. 149

<sup>179</sup> Zayn al-‘Ābidīn Ibrāhīm (1985), *op.cit.* h. 295.

<sup>180</sup> Aḥmad bin Muḥammad bin Hambal (1995), *al-Musnad*. Syarh: Aḥmad Muḥammad Syākir, j. 3. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth. No. Hadith 3600. hh. 505-506.

Hujah ini juga dianggap tidak tepat kerana ada beberapa ulama yang mengatakan bahawa hadith ini adalah *mawquf* kepada Ibn Mas‘ud dan hujah yang dikemukakan ini adalah merupakan dalil untuk al-Ijmak dan bukan dalil khusus untuk ‘urf.<sup>181</sup> Apa yang jelas ialah, authoriti ‘urf sememangnya telah diterima oleh syarak dan diguna pakai bagi proses hukum melalui pelbagai dalil antaranya ialah:

### **2.5.1. Amalan Ulama Terdahulu Berhujah Dengan Al-‘Urf**

Sejarah Islam membuktikan bahawa ‘urf telah menjadi hujah yang dipegang oleh ulama bagi tujuan berjihad terhadap persoalan yang ada kaitan dengan masyarakat. Ia adalah dalil yang jelas kepada kesahihan penggunaannya. Ini adalah kerana amalan ‘urf yang dipegang oleh ulama terdahulu adalah mengambil tempat *al-ijma’ al-sukuti* (iaitu amalan kebiasaan yang wujud di tengah masyarakat dan disedari oleh para ulama dan dipersetujui secara diam oleh mereka kerana tidak pernah wujud sebarang bantahan terhadapnya).<sup>182</sup> Apatah lagi terdapat juga kenyataan secara lisan yang menyebut tentang perkara ini tanpa bantahan dari mana-mana pihak. Berdasarkan itu maka ‘urf dalam konteks ini adalah terbukti berdalilkan kepada *Ijmak* ulama.<sup>183</sup>

### **2.5.2. Pengiktirafan Syarak Terhadap Muamalat Masyarakat Arab**

Antara dalil yang menguatkan hujah penerimaan ‘urf sebagai penentu hukum, ialah realiti yang wujud berkaitan pengiktirafan syarak terhadap adat di kalangan masyarakat Arab. Ini dapat dibuktikan melalui penerimaan syarak terhadap pelbagai jenis muamalat yang baik dan telah lama diamalkan oleh masyarakat arab iaitu dengan meraikan *al-mudharabah*, *al-buyu’*, *al-ijarah* dan sebagainya.

Namun syarak juga telah mengecualikan jenis-jenis perniagaan lain yang berlegar

---

<sup>181</sup> Abd al-Karīm Zaydān (2001), *al-Wajīz fī al-Usūl al-Fiqh*, c. 7. h. 254.

<sup>182</sup> Menurut Zaydān, Sekiranya amalan ini tidak diterima oleh para ulama pada ketika itu, maka sudah tentu akan kedengaran suara-suara dan pendapat-pendapat yang memprotes adat ini dan mempertikaikan statusnya di sisi Islam. Namun, tidak pernah dicatatkan sebarang kekhilafan atau kritikan masyarakat sejak dari dahulu berhubung status ‘urf dan perlaksanaannya di zaman tersebut. Ini menunjukkan dalil yang jelas mengesahkan kewujudan ‘urf dalam *al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. ‘Abd al-Karīm Zaydān (2001), *op.cit*, h. 255.

<sup>183</sup> *Ibid.*

di dalam kehidupan dan adat masyarakat arab kerana mempunyai unsur-unsur yang batil dan menzalimi. Begitu juga dengan bidang-bidang selain muamalat seperti pengambilan anak angkat yang tidak dipanggil dengan nama bapa asal, mengeluarkan bahagian wanita dalam pewarisan harta dan sebagainya.<sup>184</sup>

### 2.5.3. Keseragaman Al-'Urf Terhadap Maqasid Syar'iyah

Hakikat sebenar yang dapat dilihat berkenaan 'urf ialah dalilnya diambil dari dalil-dalil syarak sama seperti al-Ijmak. Apabila al-Ijmak telah mengiktiraf hukum ini maka secara tidak langsung 'urf juga telah diiktiraf oleh al-Ijmak. Ini adalah kerana kuasa yang ada pada 'urf terhadap diri anggota masyarakat adalah sungguh besar dalam membawa kemudahan dan menolak kesusahan yang fasad terhadap kehidupan mereka. Al-Sarqasyi telah menulis dalam kitabnya *al-mabsūd*, bahawa sesungguhnya telah *thabit* apa yang terkandung di dalam hukum 'urf berdasarkan kepada dalil-dalil syarak, kerana *al-'urf* telah memisahkan segala jenis kesulitan yang jelas dalam urusan agama sepertimana yang terdapat dalam objektif syariah. Meninggalkan adat atau 'urf sebagai sandaran hukum akan mengakibatkan berlaku kesusahan dan kesukaran yang nyata.<sup>185</sup>

لان الثابت فى العرف ثابت بدليل شرعي ولان فى النزوع عن العادة الظاهرة  
حرجا بينا

“*Sesungguhnya apa yang telah dinyatakan di dalam 'urf adalah thabit berdasarkan dalil syarak. Dan sesungguhnya membelakang 'urf adalah suatu kesulitan yang besar dan nyata.*”

## 2.6 SYARAT PENERIMAAN 'URF

Ulama usul telah bersepakat mengatakan bahawa 'urf adalah merupakan salah satu sumber tasyrik dalam Islam. Penggunaannya di kalangan al-Hanafiyyah dan al-Malikiyyah adalah lebih luas berbanding mazhab-mazhab yang lain.<sup>186</sup> Para ulama menggunakan 'urf untuk bersandar kepada banyak persoalan berkaitan hukum fiqh seperti ibadah, al-muamalat,

<sup>184</sup>*Ibid.*

<sup>185</sup>Al-Sarkhasy, *Al-Mabsud*, j. 13, *op.cit*, h. 14.

<sup>186</sup>al-Zuhaylī (1998), *op. cit.* h. 835.

*ahwal syakhsyiyah* (Kekeluargaan), *al-ta'zir*, *al-qazaf* dan sebagainya.<sup>187</sup> Sekalipun 'urf dijadikan antara sumber hukum yang utama dalam pelbagai mazhab, namun penerimaannya sebagai sumber perlulah menepati beberapa kriteria dan syarat-syarat yang telah ditetapkan supaya hukum yang terbentuk dari sumber 'urf dapat menjaga kepentingan masyarakat tanpa membelakangkan syarak.<sup>188</sup> Oleh yang demikian, sesuatu adat itu boleh dijadikan sebagai dalil dalam menghasilkan bentuk sesuatu hukum sekiranya telah memenuhi syarat-syarat seperti berikut:<sup>189</sup>

### **2.6.1. Tidak Menyalahi Nas Syarak Dan Dalil Yang Qat'i Dalam al-Quran**

Ini adalah syarat paling penting yang perlu ada dalam kriteria 'urf untuk diterima sebagai proses dalam menetapkan hukum. Syarat ini adalah mutlak dan wajib menjadi sandaran kepada semua sarjana bagi mendapatkan 'urf yang benar-benar menepati kehendak syarak. Tanpa syarat ini 'urf tidak mempunyai sebarang nilai di sisi agama. Pertembungan ini tidak boleh berlaku sama ada antara 'urf dengan al-Quran, atau 'urf dengan al-Sunnah. Pertembungan ini juga tidak boleh berlaku di antara 'urf dan juga prinsip-prinsip syarak yang telah diputuskan secara *qat'i* oleh *nas*. Apabila berlaku percanggahan antara keduanya, maka secara automatik kedudukan 'urf akan menjadi rosak dan tidak boleh lagi diterima sebagai sumber hukum sekalipun sudah lama menjadi tradisi. Ini kerana status *nas* dan *mabadi' al-syara'* (prinsip-prinsip syarak) adalah berada di hadapan 'urf.<sup>190</sup> Contoh dalam perkara ini ialah seperti pengambilan anak angkat di zaman jahiliyyah. Sudah menjadi budaya dan tradisi masyarakat arab zaman pada ketika itu, memanggil anak angkat dibinkan atau dibintikan terus kepada bapa angkat yang baharu dengan menghilangkan langsung silsilah anak tersebut dengan keluarga

---

<sup>187</sup> *Ibid.* hh. 835-836.

<sup>188</sup> al-Zarqā', Muṣṭafā Aḥmad (1978), *al-Madkhal al-Fiqh al-Āmm*, Damsyik: Dār al-Fikr. h. 873.

<sup>189</sup> Terdapat banyak kitab-kitab usul yang ditulis oleh ulama-ulama silam dan kontemporari yang membahaskan tentang syarat-syarat penerimaan al-urf bagi memastikan adat dalam masyarakat menepati kehendak syarak dan boleh dijadikan hukum. Tanpa syarat-syarat ini, maka 'urf tersebut dianggap rosak dan tidak boleh dijadikan sebagai sandaran hukum bagi apa-apa isu. Sekalipun terdapat banyak syarat yang ditetapkan oleh ulama, namun di sisi majoriti ulama usul menjadikan empat perkara sebagai syarat-syarat utama yang perlu ada sebagai ciri-ciri penerimaan al-'urf di sisi syarak.

<sup>190</sup> al-Zuhaylī (1998), *op. cit.* h. 849.

kandungnya. Islam secara tegas melarang perbuatan tersebut dan menolak langsung *'urf* yang menjadi budaya masyarakat pada ketika itu kerana menyalahi hukum syarak sedia ada yang jelas termaktub di dalam al-Quran.

Selain itu, Islam juga menolak adat-adat lain yang tidak baik dan menimbulkan pelbagai kerosakan kepada masyarakat seperti amalan meminum arak, aktiviti pendedahan aurat, kebebasan yang tiada batas, menggunakan riba' sebagai transaksi perbankan dan sebagainya. Justeru, *'urf* dalam situasi ini adalah tertolak dan tidak boleh lagi dijadikan sebagai amalan. *Asbab* mengapa *'urf* tidak boleh diguna-pakai dalam konteks ini adalah kerana ia tidak lagi bersifat menjaga kepentingan ummah dan juga tidak memberi faedah kepada masyarakat, malah mendorong ke arah yang negatif dan menuju kepada kemudharatan dan kemaksiatan.<sup>191</sup> Sekalipun Islam menolak secara total pertentangan antara *'urf* dan *nas* dalam konteks penetapan hukum, namun ada beberapa pertentangan dari sudut yang lain yang boleh diterima dan sah digunakan di sisi syarak kerana statusnya tidak memberi kesan kepada kerosakan *'urf*. Perincian mengenai pertentangan antara *al-'urf* dan syarak adalah seperti berikut:

#### **2.6.1.1 Pertentangan Al-'Urf dan Syarak Tanpa Bergantung Dengan Hukum.**

Apabila wujud pertentangan antara *'urf* dan syarak dalam keadaan tidak bergantung dengannya sebarang hukum atau *taklif*, maka pada ketika itu hendaklah didahulukan *'urf* berbanding syarak. Sebagai contoh seseorang yang bersumpah tidak akan duduk di atas hamparan atau karpet, maka pada ketika itu tidak dikira melanggar sumpah sekiranya beliau duduk di atas bumi, sekalipun Allah SWT menamakan bumi sebagai hamparan.<sup>192</sup> Begitu juga sekiranya seseorang itu bersumpah tidak akan duduk di bawah cahaya atau sinaran lampu. Dalam keadaan ini orang yang bersumpah

---

<sup>191</sup>Zayn al-‘Ābidīn Ibrāhīm (1985), *op.cit*, hh. 295-324. ‘Abd al-Karīm al-Zaydān (2001), *op.cit*. h. 256. *Ibid.* al-Zuhaylī (1998).

<sup>192</sup>Sūrah al-Nūḥ (71) : 19. *Ibid.* Zayn al-‘Ābidīn Ibrāhīm (1985), h. 302-303.

tidak juga dianggap melanggar sumpahnya sekiranya beliau duduk di bawah sinaran matahari sekalipun di dalam al-Quran<sup>193</sup> Allah namakan matahari sebagai lampu (siraj).<sup>194</sup> Seseorang yang bersumpah tidak akan meletakkan kepala atau jasadnya di atas sebuah pasak atau benteng, maka tidak dikenakan kaffarah atau dianggap sebagai melanggar sumpahnya jika sekiranya beliau meletakkan kepala atau jasadnya di atas bukit sekalipun al-Quran menyebut bukit sebagai pasak atau benteng.<sup>195</sup>

### **2.6.1.2 Pertentangan Al-‘Urf dan Syarak Dan Bergantung Dengan Hukum**

Jika berlaku keadaan di mana wujud pertembungan antara *al-‘urf* dan syarak serta terikat dengan hukum, maka pada ketika itu hendaklah didahulukan syarak berbanding *‘urf*. Contohnya, jika seorang fulan berkata “Demi Allah! Aku tidak akan bernikah sampai bila-bila.” Maka pada ketika itu dianggap sebagai melanggar sumpah sekiranya dia telah selesai menjalankan upacara akad nikah sekalipun belum mempergauli isterinya, kerana menurut syarak nikah dari sudut syarak adalah membawa maksud akad, sedangkan nikah dari sudut *‘urf* memberi maksud persetubuhan.<sup>196</sup> Begitu juga seseorang yang bersumpah tidak akan menunaikan solat, maka dia tidak dikira sebagai menunaikan solat sekiranya sekadar melakukan rukuk sahaja atau sujud sahaja kerana solat dari sudut syarak membawa erti perkataan dan perbuatan yang dimulai dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam serta terikat dengan syarat-syarat tertentu. Dalam keadaan ini, adat tidak lagi berperanan kerana syarak menjadi hukum kepada persoalan tersebut.<sup>197</sup>

---

<sup>193</sup>Surah al-Nuh (71) : 16. *Ibid.*

<sup>194</sup>Abd al-‘Azīz Muḥammad ‘Izām (1998), *op.cit.* h. 268.

<sup>195</sup>Sūrah al-Naba’, (78) : 7. Zain al-‘Abidin Ibrahim (1985), *op.cit.*

<sup>196</sup>Abd al-‘Azīz Muḥammad ‘Izām (1998), *op.cit.* h. 268.

<sup>197</sup>*Ibid.*

### 2.6.1.3 Pertentangan Al-‘Urf dan Syarak Secara Khusus dan Umum

Sekiranya lafaz di dalam *al-‘urf* itu memberi maksud umum dan di dalam syarak pula memberi maksud khusus, maka dalam keadaan ini hendaklah didahulukan makna khusus disisi syarak melebihi maksud umum disisi ‘urf. Sebagai contoh, jika seseorang yang bersumpah tidak akan memakan daging binatang, maka tidak dikira sebagai melanggar sumpah sekiranya memakan bangkai. Ini adalah kerana sekalipun bangkai termasuk dalam kategori daging menurut ‘urf secara umum, namun menurut syarak secara khusus, bahawa hanya daging yang halal dimakan sahaja yang termasuk dalam prinsip sumpah.<sup>198</sup> Begitu juga situasinya dalam masalah wasiat. Seseorang yang mewasiatkan harta kepada waris-warisnya, maka wasiatnya itu dikategori sebagai tidak sah dan tidak boleh dilaksanakan, kerana terikat dengan pengkhususan syarak berbanding umum lafaz yang menyatakan dengan jelas dalam hadith, bahawa waris yang mendapat pembahagian harta si mati adalah tidak ada hak dari wasiat walaupun sedikit.<sup>199</sup> Ini dapat dibuktikan melalui hadith yang diriwayatkan oleh Abu Amamah yang berbunyi:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ان الله اعطي كل ذي حق حقه  
فلا وصية لوارث

*“Aku telah mendengar Rasulullah s.a.w. telah bersabda bahawa sesungguhnya Allah S.W.T. telah memberikan hak kepada orang-orang berhak, maka oleh itu tidak ada wasiat bagi waris si mati (yang ada bahagian dalam harta pusaka).”*

(Hadith riwayat oleh Abu Amamah)<sup>200</sup>

### 2.6.2 Hendaklah Al-‘Urf Itu Berterusan dan Menjadi Kebiasaan

Ini adalah syarat kedua yang harus dimiliki secara wajib oleh ‘urf yang berlegar di kalangan masyarakat sebagai syarat sah penerimaannya untuk diangkat menjadi

<sup>198</sup> *Ibid.*, hh . 269 - 270.

<sup>199</sup> *Ibid.*, h. 270

<sup>200</sup> al-Syawkānī (1999), *Nayl al-Awtār*, Manṣūrah: Maktabah Imān, j. 6, h. 46.



hukum di dalam Islam. Menurut ulama, tanpa syarat wajib ini, *'urf* tersebut dianggap tidak sah dan tidak diiktiraf untuk dijadikan sebagai sandaran hukum kerana menyalahi maksud konsep sebenar *'urf* dari segi istilah. Dalam konteks ini, *'urf* yang hendak dipegang sebagai sumber hukum perlu menjadi amalan dan kebiasaan masyarakat secara berterusan tanpa terhenti dalam tempoh-tempoh tertentu yang lama, atau sudah lama ditinggalkan sehingga *'urf* tersebut telah digantikan dengan *'urf* yang lain. Malah *'urf* tersebut selain sudah sehati dalam hidup masyarakat, ia juga perlu menyeluruh dan meluas serta menjangkau kepada semua aktiviti dan urusan seharian. Sekiranya pengamalan sesuatu *'urf* di dalam sebuah masyarakat itu tidak menyeluruh secara majoriti, maka ia tidak boleh dianggap sebagai *'urf* masyarakat. Jika sekalipun ada sebahagian masyarakat yang tidak beramal dengan *'urf* tersebut, maka ia hanya melibatkan dalam jumlah yang kecil. Status dan syarat ini terpakai kepada semua jenis *'urf* yang meliputi *'urf* secara *lafzi* dan *'amali*, meliputi juga *'urf* secara khusus dan umum<sup>201</sup>.

### **2.6.3. Hendaklah Al-'Urf Itu Wujud Lebih Awal Sebelum Kontrak**

Selain itu, Adat yang hendak dijadikan sebagai ketentuan hukum, harus memenuhi syarat di mana adat atau budaya tersebut perlu wujud terlebih dahulu sekian lama dan diamalkan secara turun temurun oleh sesebuah masyarakat sebelum perbincangan mengenainya timbul. Dengan kata lain, adat tersebut perlu diamalkan terlebih dahulu berbanding kes yang hendak dihukumkan. Sekiranya adat tersebut datang selepas sesuatu hukum itu timbul, maka ia tidak boleh dianggap sebagai *'urf*, malah tidak boleh diguna pakai sebagai hukum kerana masih belum menjadi budaya. Sesuatu perkara yang datang di tengah-tengah masyarakat masih tidak dianggap sebagai *'urf* sepertimana yang diisyaratkan oleh ulama, sekiranya masih baharu dan tidak pernah diamalkan sebelum ini. Ini hanya dianggap sebagai *trend* yang datang silih ganti tanpa memberi kesan yang melekat

---

<sup>201</sup> Abd al-Qādir Muḥammad Walī Quṭah (1997), *al-'urf: Ḥujjiyatuh wa Āthāruh fī Fiqh al-Mu'āmalāt al-Māliyyah 'inda al-Ḥanābilah*, j. 1, Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Makkiyyah, h.231.

dalam kehidupan masyarakat secara konsisten dan berpanjangan. Malah, hasil daripada perkembangan dunia tanpa sempadan menyebabkan arus perubahan berlaku secara drastik menjadi sukar untuk diklasifikasikan sebagai budaya sendiri. *'Urf* juga tidak boleh menjadi sumber hukum sekiranya budaya tersebut hanya dilakukan pada waktu dan tempoh masa yang terhad, malah mungkin telah berhenti sekian lama dan tidak lagi diamalkan untuk waktu ini, pada ketika itu ia tidak diiktiraf sebagai *'urf*.<sup>202</sup>

#### **2.6.4. Hendaklah Al-'Urf Tidak Bertentangan Dengan Lafaz Yang Jelas**

*'Urf* tidak boleh dijadikan sebagai sumber penetapan hukum kepada sesuatu permasalahan yang berkaitan dengan akad atau kontrak, sekiranya *sighah* yang diungkapkan oleh kedua-dua pihak dalam kontrak tersebut telah difahami dan dipersetujui, serta dinyatakan dengan jelas apa yang wujud dan terkandung disebaliknya. Akad dalam kes ini adalah merupakan penentu kepada hukum tersebut dan tidak lagi boleh bersandar kepada *'urf*. *'Urf* hanya berperanan sekiranya akad yang termeterai oleh kedua-dua pihak adalah mengikut adat yang sedia ada. Sebagai contoh, jika berlaku urusan atau kontrak sewaan rumah atau kedai. Sekiranya menurut *'urf* di tempat tersebut bahawa penyewalah yang perlu membayar yuran penyelenggaraan bulanan, maka secara automatik *'urf* tersebutlah yang akan menjadi penentu kepada hukum sekiranya tidak dinyatakan dalam akad. Namun jika dinyatakan sebaliknya di dalam akad yang berlawanan dengan apa yang menjadi amalan, maka pada ketika itu *'urf* tidak boleh berfungsi lagi.<sup>203</sup>

## **2.7 KAEDAH-KAEDAH FIQH YANG BERSUMBERKAN AL-'URF**

Ilmu *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* adalah merupakan himpunan hukum-hukum dalam Islam yang *mutasyabihat* (yang hampir sama) dan disusun semula secara sistematik oleh para ulama, dan diletakkan di bawah kategori kaedah-kaedah tertentu bagi memudahkan umat

---

<sup>202</sup> Abd al-Karīm Zaydān (2001), *al-Wajīz fī al-Usūl al-Fiqh*, *op.cit.* h. 256.

<sup>203</sup> *Ibid.* h. 257

Islam merujuk semua persoalan yang timbul berkaitan masalah fiqh semasa.<sup>204</sup> Ia disusun menjadi 5 kaedah besar dan disepakati oleh semua mazhab-mazhab fiqh.<sup>205</sup> Ia juga disusun dan dikembangkan menjadi kaedah-kaedah kecil, yang meliputi pelbagai persoalan yang rumit bagi manfaat masyarakat.<sup>206</sup> Sehubungan itu, para ulama juga telah menyusun beberapa kaedah di dalam *qawā'id fiqhiyyah* yang mempunyai kaitan dengan 'urf untuk dijadikan sebagai sumber hukum semasa. Antara kaedah tersebut adalah seperti berikut<sup>207</sup>:

- العادة المحكمة “Adat Sebagai hukum.”<sup>208</sup>
- الحقيقة تترك بدلالة العادة “Hakikat ditinggalkan sekiranya datang dalil dari adat”.<sup>209</sup>
- استعمال الناس حجة يجب العمل بها “Apa yang digunakan dalam masyarakat sebagai hujjah adalah wajib diamalkan.”<sup>210</sup>
- المعروف عرفا كالمشروط شرطا “Apa yang diketahui secara 'urf adalah sama seperti apa yang disyaratkan dalam syarat”. (orang yang membeli sebuah kereta dikira juga membeli beserta kuncinya sekalipun tidak disebut dalam akad).<sup>211</sup>
- التعيين بالعرف كالتعيين بالنص “Apa yang thābit hukum dengan 'urf adalah sama seperti apa yang dithābitkan dengan nas”.<sup>212</sup>
- لا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان “Tidak ditegah perubahan hukum akibat perubahan masa.”<sup>213</sup>

<sup>204</sup> Abd al-‘Azīz Muḥammad ‘Izām (1998), *op.cit.*, h. 19.

<sup>205</sup> Ṣāliḥ Ghānim al-Sadalān (1417H), *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa mā Tafarra'a 'anhā*, c. 1, Riyād: Dār al-Balansiyyah, h. 9.

<sup>206</sup> al-Qaraḍāwī (2000), h. 308. al-Nawāwī (1996), *al-Majmū' Syarh al-Muḥazdhab*, c. 1, j. 6, Beirut: Dār al-Fikr, h. 40.

<sup>207</sup> Muhammad Salleh Ahmad, *Usūl Fiqh dan Qawā'id Fiqhiyyah*, c. 3, Pustaka Abdul Majid, hh. 643-645. Mohd Saleh Ahmad (1999), *Pengantar Syariat Islam*, Pustaka Abdul Majid, hh. 238-239. Penulis mengambil semua kaedah-kaedah ini dari kitab-kitab qawā'id fiqhiyyah yang ditulis oleh ulama-ulama yang masyhur seperti 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Syihāb al-Dīn al-Qarrāfī, *Kitab al-Furūq*, Tāj al-Dīn Taqī al-Dīn, *al-Asybah wa al-Nazā'ir*, al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazā'ir*, dan sebagainya.

<sup>208</sup> Ahmad Muḥammad Zarqā' (1989), *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, c. 2, Damsyik: Dār al-Qalam, hh. 219-222. Maḥmūd 'Abd allāh al-'Ukāzī (1996), *Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhār, h. 59.

<sup>209</sup> *Ibid.*, Ahmad Muḥammad Zarqā' (1989), hh. 231-232.

<sup>210</sup> *Ibid.*, h. 223

<sup>211</sup> Ṣāliḥ Ghānim al-Sadalān (1417H), *op.cit.*, h. 390.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Ibid.*

- كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف “*Setiap hukum yang syara’ datangkan secara mutlak dalam situasi tidak ada garis panduan yang terperinci pada syara’ dan bahasa maka hendaklah dirujuk kepada ‘urf.*”<sup>214</sup>
- تنزل دلالة العادات وقرائن الاحوال منزلة صريح الاقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما “*Diletakkan dalil adat dan petunjuk keadaan sama taraf seperti perkataan yang jelas dalam mengkhususkan yang umum dan mengikat yang mutlak dan selain dari keduanya.*”<sup>215</sup>
- حمل الالفاظ على ظنون مستفادة من العادات لمسيب الحاجة الى ذلك “*Ditafsirkan lafaz-lafaz berasaskan zan yang difahamkan dari adat-adat kerana desakan hajat kepada perkara tersebut.*”<sup>216</sup>
- كل ما يثبت بالعرف اذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح *thābit dengan ‘urf, apabila dua orang yang berakad secara terang mengenyikannya dan bersetuju dengan syarat yang selari dengan maksud kontrak, maka akad itu menjadi sah.*”<sup>217</sup>
- الحمل على الغالب والاغلب في العادات “*Penafsiran hendaklah berdasarkan kebiasaan dan luar biasa pada adat.*”<sup>218</sup>
- المعروف بالعرف كالمعروف بالنص “*Sesuat yang diketahui berdasarkan ‘urf adalah sama seperti perkara yang diketahui berdasarkan nas.*”<sup>219</sup>
- الثابت بالعرف ثابت بدليل الشرع “*Hukum yang tsabit berdasarkan ‘urf tsabit juga berdasarkan dalil syarak.*”<sup>220</sup>
- العرف بالشرع له اعتبار “*urf dari kacamata syarak adalah perlu diambil kira.*”<sup>221</sup>

<sup>214</sup>Muhammad Salleh Ahmad, *op. cit.* hh. 643-645.

<sup>215</sup>Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Salām (1999), *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anam*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, j. 2, h. 83.

<sup>216</sup>*Ibid.* h. 90

<sup>217</sup>Mohd Saleh Ahmad, *op.cit.* h. 239

<sup>218</sup>Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Salām (1999), *op.cit.* h. 93

<sup>219</sup>*Ibid.* Muhammad Salleh Ahmad, *op.cit.* hh. 643-645.

<sup>220</sup>*Ibid.*

<sup>221</sup>*Ibid.*

## 2.8 'URF SEBAGAI INDIKATOR ZAKAT EMAS PERHIASAN

Emas bagi tujuan perhiasan seharusnya tidak terlalu banyak dan tidak perlu melampaui dari batas yang normal. Perhiasan yang terlalu banyak boleh membawa kepada satu pemborosan dan tidak lagi bersifat perhiasan dan kegunaan semata-mata. Perhiasan yang melebihi had pembaziran maka ia perlulah disucikan dengan zakat. Ini adalah kerana kelonggaran yang diberikan oleh syarak adalah khusus untuk perhiasan wanita semata-mata dan bukan untuk selain dari itu. Dan apabila sesuatu keharusan itu melampaui had yang dibenarkan maka hukumnya telah menjadi makruh dan boleh membawa kepada pengharaman bagi sesetengah ulama.<sup>222</sup> Allah SWT berfirman:

يٰۤاَيُّهَاۤ اٰدَمَ خُذُوۤا زِيۡنَتَكُمْ عِنۡدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوۡا وَاشْرَبُوۡا وَلَا تُسْرِفُوۡا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيۡنَ ﴿٣١﴾

*“Wahai anak-anak Adam, Pakailah kamu pakaian yang indah tiap-tiap kali kamu menuju ke Masjid (untuk beribadah).Makanlah dan minumlah, dan jangan kamu melampau-lampau. Sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang melampaui batas.”*

Surah al- ‘Araf (7) : 31.

Telah bersabda Nabi saw :

كلوا واشربوا والبسوا من غير سرف ولا مخيلة

*"Makanlah, dan minumlah, dan pakailah dalam keadaan tidak membazir dan tidak berlebih-lebihan serta tidak beremosi."*

(Riwayat Ibn Majah)<sup>223</sup>

Berdasarkan informasi ini maka jumhur di kalangan ulama bersepakat mengatakan bahawa emas yang dipakai tidak dikenakan zakat sehinggalah kadar tersebut melebihi corak pemakaian emas setempat atau satu pemakaian yang dianggap sebagai pemborosan dan pembaziran. Kadar lebihan itulah yang dijadikan nisab sebagai penentu hukum kepada

<sup>222</sup> Abu Hamid telah berkata ; *Bahawasanya perhiasan emas itu diharuskan sekiranya timbangannya tidak sampai kepada 1000 mithqal, maka jika sekiranya sampai kepada timbangan 1000 mithqal, hukumnya adalah haram dan diwajibkan zakat atasnya.* Ibn. Qudāmah (1997), *op.cit.* h. 222.

<sup>223</sup> Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwaynī (t.t.), *Sunan Ibn Mājah*, Ta‘līq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyāḍ : Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, No. Hadith 3605, h. 601

masalah ini. Ulama bersetuju mengatakan bahawa penentu hukum kepada kadar nisab tersebut adalah melalui kaedah *'urf*.

### 2.8.1 Had Nisab Menurut *'Urf*

Ulama telah menjadikan *'urf* sebagai penentu hukum kepada persoalan yang berkaitan dengan adat. *'urf* yang sahih dan diamalkan secara turun-temurun oleh sesebuah masyarakat adalah diterima baik oleh syarak selagimana tidak bercanggah dengan ajaran Islam. Berhias dengan koleksi barang kemas adalah merupakan budaya yang telah sekian lama menjadi *trend* kepada kebanyakan wanita. Islam mengiktiraf perhiasan ini selagimana tidak digunakan untuk tujuan maksiat. Islam juga memelihara budaya ini selagimana tiada unsur pembaziran dan unsur persaingan yang boleh merosakkan sesuatu adat yang pada asalnya baik. Perhiasan dalam kadar biasa dapat menyerlahkan kecantikan wanita khususnya di mata suami. Ini sememangnya dianjurkan oleh Islam bagi membentuk suasana harmoni antara pasangan suami isteri. Perhiasan yang berlebih-lebihan hanya menyerlahkan keegoan dan hasad dengki yang memberikan impak yang tidak baik kepada manusia. Bagi tujuan memelihara wanita dari terus khayal dalam dunia perhiasannya, maka Islam tampil dengan satu kaedah mewajibkan zakat sekiranya pemakaiannya bukan lagi bertujuan syar'ī. al-Qaradhawi (2000) dalam kitabnya yang masyhur *Fiqh al-Zakah* telah menjelaskan bahawa penentu hukum kepada masalah ini adalah berdasarkan kepada *'urf* masyarakat iaitu menilai situasi sebenar pemakaian emas di sesuatu tempat, bahkan beliau juga menegaskan bahawa tidak hairan jika sekiranya kadar nisab yang diperolehi bersumberkan *'urf* tersebut akan berbeza antara satu tempat dengan tempat yang lain. Berikut adalah merupakan ungkapan beliau sepertimana yang terkandung di dalam kitab tersebut:

ان حد ذلك - فيما ارى - يختلف باختلاف الاشخاص والبيئات والاحوال , فحلي  
بالف دينار قد يكون مناسباً لثرية او زوجة ثري في بلد غني مثل امريكا . وقد يكون

نصفه او ريعه او دون ذلك اسرافا في بعض البلاد التي لا يجد الانسان فيها قوت  
يومه الا بشق النفس , فلا بد من النظر في الاباحة الي ثراء الفرد و ثراء الامة معا .  
والحكم في هذا هو العرف

*“Sesungguhnya batas bagi permasalahan tersebut (kadar nisab) sepertimana yang aku lihat bahawa kedudukannya sudah tentu berbeza-beza antara satu sama lain berdasarkan perbezaan antara individu-individu, perbezaan dari sudut keadaan dan perbezaan dari sudut persekitaran. Perhiasan sebanyak nilai seribu dinar mungkin sesuai bagi seorang wanita kaya atau isteri orang kaya di negara kaya seperti Amerika, Sedangkan separuh dari itu atau suku atau kurang dari itu sudah dianggap melampau di negara-negara yang sangat miskin. Oleh sebab itu, pengukuran tentang had yang dibenarkan (tidak dikenakan zakat) perlulah berasaskan kepada taraf hidup individu dan taraf hidup dalam negaranya juga. Dan hukum bagi ketentuan tersebut perlulah bersumberkan ‘urf atau kebiasaan.”<sup>224</sup>*

Hukum yang tidak melihat dan mengambil kira realiti dan kehendak semasa jika dikekalkan dan terus diamalkan tanpa dipinda atau dirombak mengikut kehendak syarak, akan mengakibatkan berlaku kesulitan dan kemudharatan terhadap orang awam. Ini bertentangan sekali dengan prinsip yang ditekankan oleh Islam yang mementingkan kemudahan dan keringanan kepada semua penganutnya dengan menolak sebarang bentuk *darar* ke atas mereka. Oleh itu, status penentuan nisab menurut perspektif ulama adalah berbentuk fleksibel dan perlu merujuk kepada realiti pemakaiannya di kalangan wanita di sesebuah tempat. Inilah yang dinamakan sebagai hukum ‘urf atau adat yang sifatnya terlalu subjektif, namun penilaian dan pertimbangan tentang ‘urf tidak boleh sewenang-wenangnya dibuka kepada umum untuk menilai mengikut kacamata sendiri, dan seterusnya menetapkan hukum bersifat individu dengan menggunakan hujah akal tanpa bersandar kepada hujah *nas*. Sekiranya ketentuan hukum mengenai perkara tersebut dikembalikan secara total kepada semua individu dalam masyarakat untuk membuat penilaian masing-masing, maka sudah tentu ia akan

<sup>224</sup>al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2000), *Fiqh al-Zakāh, Dirāsāt Muqāranah li Aḥkāmihā wa Falsafātihā fī Ḍaw‘i al-Qurān wa al-Sunnah*, j. 2, c. 24, Beirut: Muassasah al-Risālah, hh. 309 - 310.

mengundang pelbagai perpecahan dan membentuk persekitaran negatif yang tidak diinginkan. Oleh yang demikian, berdasarkan fakta ini, maka ulama fiqh menyatakan bahawa penentuan hukum terhadap nisab emas perhiasan adalah dengan semata-mata merujuk kepada 'urf setempat dan bukan sekadar membuat sesuatu andaian. Jika 'urf berbeza, maka nisabnya juga akan berbeza. Ini sememangnya telah diakui oleh para ulama yang mengarang kitab-kitab usul. Namun para ulama sendiri tidak menulis secara terperinci tentang metode yang boleh digunakan bagi mengukur 'urf masyarakat terhadap pemakaian tersebut. Kalau pun ada, hanya sekadar penulisan secara umum yang tidak mendasari metode yang diperlukan. Walau bagaimanapun terdapat juga sebahagian ulama yang meletakkan kadar tertentu sebagai nisab bagi kegunaan masyarakat Islam ketika itu. Contohnya al-Imam al-Nawawi yang beraliran mazhab syafi'i dalam kitab penulisannya al-Majmu', yang menyatakan bahawa kadar nisab bagi emas perhiasan adalah sebanyak 200 dinar, iaitu 10 kali ganda berbanding nisab emas selain perhiasan.<sup>225</sup> Namun, terdapat juga ulama tertentu yang menetapkan lebih dari itu, bahkan berganda-ganda lebih dari kadar yang ditentukan oleh ulama lain.<sup>226</sup> Melihat kepada realiti ini, maka dapat diketahui bahawa tidak ada metode khusus yang ditetapkan oleh ulama bagi tujuan menunjukkan 'urf sebenar tentang pemakaian emas di kalangan masyarakat bagi menentukan zakat. Penentuan hukum zaman terdahulu bagi persoalan ini adalah berdasarkan kepada kacamata ulama sendiri bagi mengimbangi antara dua pecahan hukum yang dipegang oleh ulama iaitu ketetapan tidak wajib dan juga wajib atas zakat emas perhiasan. Bertitik-tolak dari dua situasi inilah yang menyebabkan para ulama khususnya di kalangan jumah memberikan penentuan hukum sepenuhnya kepada kebijaksanaan sarjana Islam semasa bagi menilai 'urf masyarakat setempat supaya

---

<sup>225</sup>al-Nawāwī (1996), j. 6, *op.cit.* h. 37. Jād al-Haq 'Alī Jād al-Haq (2005), *al-Fatāwā al-Islāmiyyah*, c. 1. Qāhirah: Dār al-Fārūq. h. 132. al-Zuhayli, Wahbah (2012), *Mawsu'ah al-Fiqh al-Islami*, *op.cit.* h. 674.

<sup>226</sup>Ibn. Qudāmah (1997), *op.cit.* h. 222.



sesuai dengan realiti sebenar yang berlegar di tengah masyarakat. Inilah kaedah paling tepat yang dianjurkan oleh para ulama supaya hukum yang bakal ditentukan nanti sentiasa segar dan berkembang mengikut peredaran masa tanpa mengorbankan perkara-perkara dasar dalam syarak.

### **2.8.2 Kaedah Penilaian 'Urf**

Sepertimana huraian sebelum ini, maka majoriti para ulama bersetuju bahawa hukum emas bagi tujuan kegunaan atau perhiasan wanita adalah tidak perlu dizakatkan kecuali jika melebihi batas normal dan adat kebiasaan semasa, dan ia perlu dirujuk seluruhnya kepada status *'urf*. Sekalipun ulama sendiri tidak menghuraikan metode yang tertentu secara terperinci, namun terdapat juga ulama yang menyentuh mengenai proses ini secara umum iaitu dengan mengambil kira beberapa faktor-faktor utama dalam masyarakat untuk dijadikan sandaran kepada pembentukan hukum. Apa yang dapat difahami dalam isu ini ialah, para ulama telah menyediakan satu platform atau landasan yang sangat kemas dan sistematik kepada umat Islam supaya berhukum bersandarkan kepada *'urf*. Namun tanggungjawab untuk mengkaji secara menyeluruh dan menyusun formula yang standard untuk sesuatu tempat adalah kembali kepada ulama masa kini. Hukum ini perlu diselaraskan untuk sesebuah masyarakat supaya keseragaman dalam konteks agama ini dapat dipelihara sampai bila-bila dan mengelak dari unsur-unsur negatif yang boleh memecah-belahkan masyarakat. Amanah ini wajar dipikul oleh pakar-pakar agama yang dilantik oleh pemerintah supaya proses yang dilaksanakan nanti benar-benar adil dan menepati kehendak syarak demi menjaga kemaslahatan umum. Dalam kaedah fiqh ada menyebut (حكم الحاكم يرفع الخلاف) yang memberi maksud hukum yang dikeluarkan oleh pemerintah dapat menghilangkan perbalahan. Untuk itu, dalam konteks Malaysia, bagi mengelak sebarang perbalahan maka semua proses bagi penilaian *'urf* haruslah dirujuk kepada

institusi-institusi agama yang dilantik oleh pemerintah. Antara proses yang boleh yang boleh dipraktiskan ialah:

### **2.8.2.1 Realiti Pemakaian Emas Di Kalangan Masyarakat**

Ini adalah faktor utama yang perlu dikaji dan diletakkan paling atas bagi mendapatkan hukum yang tepat. Bagi mencari *'urf* dalam konteks ini, maka perlulah dilihat kepada budaya pemakaian emas yang wujud di kalangan majoriti kaum hawa. Inilah kaedah asas yang perlu dibuat bagi menghitung kadar sebenar yang sering dipakai oleh wanita. Ia juga perlu mengambil kira pelbagai persoalan seperti saiz, bilangan unit dan berat perhiasan yang dipakai oleh kebanyakan wanita bagi sesuatu tempat. Ada wanita di negeri tertentu yang mengenakan emas begitu banyak berbanding wanita di negeri yang lain. Maka tentulah nisab bagi negeri tersebut adalah lebih tinggi dan lebih berat jika dibandingkan di tempat lain. Oleh itu penilaian dan penelitian dari sudut corak pemakaian sesuatu tempat adalah sangat penting bagi meninjau dan menentukan jumlah sebenar kadar nisab yang perlu dizakatkan.

### **2.8.2.2 Proses Istiqra'**

*Istiqra'* adalah merupakan proses soal-selidik dan tinjauan secara menyeluruh terhadap masyarakat berkaitan sesuatu isu.<sup>227</sup> Hasil yang terbentuk dari proses ini adalah sangat bertepatan dengan kehendak dan kemaslahatan ummah. Ini melibatkan kajian bersifat lapangan. Menurut ulama, proses *istiqra'* harus dijalankan bagi menentukan hukum berdasarkan *'urf*, namun untuk menjalankan proses *istiqra'* secara total iaitu mencapai sehingga tahap 100% proses temubual dan soal-selidik terhadap setiap individu dalam masyarakat adalah mustahil, kerana ia adalah terlalu sukar dan perlukan kepada tempoh masa yang lama bagi

---

<sup>227</sup>Fārūq Aḥmad Abū Dunyā (1999), *Muḥādharāt Fī Usūl Al-Fiqh*, Damanhūr: al-Azhār. hh. 103-104.

mengelak keciciran dan sebagainya. Namun peratus yang ditetapkan adalah harus mencapai tahap melebihi paras *zanni* iaitu 80 peratus bagi mengurangkan risiko kesilapan dalam menetapkan hukum.<sup>228</sup> Sebenarnya *istiqra'* yang dijalankan oleh ulama silam dalam menetapkan hukum fiqh bersifat lapangan, adalah sempurna dan adil untuk semua masyarakat sekalipun proses temubual yang dijalankan adalah sekadar melepasi peringkat *zanni* sahaja. Ini adalah kerana ulama terdahulu begitu teliti dalam banyak perkara yang melibatkan soal hukum sehingga dapat mengelak dari sebarang bentuk kesilapan yang besar. Adalah mustahil untuk mendapatkan kerjasama dan reaksi setiap individu dalam masyarakat tentang sesuatu isu, namun proses soal-selidik yang dijalankan harus kemas dan bersistematik serta meluas sehingga mampu menghasilkan bentuk hukum yang sangat hampir dengan masyarakat, dan diterima oleh syarak berdasarkan kemampuan yang ada. Sekalipun sukar untuk dilaksanakan, namun proses ini juga masih perlu dijalankan kerana penentuan hukum tersebut tidak dinyatakan oleh nas secara putus dan tetap. Hanya realiti dan adat sahaja yang dapat menentukan hukumnya.<sup>229</sup> Dalam konteks penentuan hukum mengenai umur baligh al-Imam al-Syafi'i juga menggunakan pendekatan melalui proses *istiqra'* kerana ia melibatkan soal realiti hidup masyarakat. Proses tersebut telah menghasilkan hukum yang hampir tepat dan diiktiraf oleh syarak serta digunakan oleh semua pengikut mazhab syafi'i sejak sekian lama. Melalui proses tersebut juga telah menghasilkan hukum yang jelas berkaitan umur baligh.<sup>230</sup> Begitu juga dengan hukum-hukum yang lain seperti penetapan

---

<sup>228</sup> Abd al-'Aziz Muḥammad 'Izām (1998), *op.cit.* h. 248. al-Nawāwī (1996) j. 6, h. 37.

<sup>229</sup> al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj, Syarh al-Minhāj*, Misr: Matba'ah al-Halabī, j. 1, h. 324. *Ibid.*, 'Abd al-'Aziz Muḥammad 'Izām (1998), h. 248.

<sup>230</sup> Melalui proses *istiqra'* al-Imām al-Syāfi'ī telah menemukan hukum dan menetapkan bahawa umur baligh bagi lelaki adalah di antara 12 hingga 15 tahun dan seseorang itu dikira baligh sekiranya melalui salah satu dari dua proses iaitu sama ada bermimpi hingga mengeluarkan mani atau mencapai umur 15 tahun sekalipun tidak

umur haid dan tempoh haid bagi seorang perempuan, termasuk juga dengan penetapan tempoh nifas yang wajib difahami oleh semua mukallaf.<sup>231</sup> Kesemua hukum-hukum tersebut adalah berdasarkan proses *istiqra* yang terkandung di dalam *'urf* masyarakat.

### 2.8.2.3 Peningkatan Taraf Hidup

Menurut Mahmood Zuhdi (2010), Ijtihad dalam konteks harta dan wang ringgit yang melibatkan peredaran masa dan peningkatan taraf hidup semasa adalah amat diperlukan dalam masyarakat. Ini adalah kerana wang semakin hari nilainya semakin mengecil. Seribu ringgit pada masa dahulu dikira sebagai banyak sedangkan pada masa kini ia hanya boleh digunakan dalam tempoh seminggu atau kurang dari sebulan. Inilah realiti yang perlu difahami dan juga cabaran yang perlu dihadapi oleh ulama semasa tanpa terikat dengan keagungan fikah klasik sehingga menolak sebarang bentuk ijtihad baru. Jika ini berterusan, tidak mungkin permasalahan semasa yang sentiasa baru mampu dijawab oleh ulama *mu'asirin* (kontemporari). Sekalipun ijtihad terdahulu mampu menyelesaikan masalah yang timbul pada ketika itu, namun ia tidak semestinya sesuai digunakan untuk waktu ini. Keperluan kepada ijtihad kontemporari adalah satu hakikat yang tidak dapat dinafikan lagi untuk masa kini.<sup>232</sup>

### 2.8.3 Jumlah Peratus Yang Perlu Dikeluarkan Zakat

Islam adalah sebuah agama yang mengiktiraf hak pemilikan harta individu dan sesiapa sahaja di dalam sesebuah negara, namun pada masa yang sama Islam juga

---

pernah bermimpi langsung. Al-Suyūfī, al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd Rahmān bin Abī Bakr (1998), *op.cit.* h. 194. *Ibid.*, 'Abd al-'Azīz Muḥammad 'Izām (1998), h. 248.

<sup>231</sup>Melalui proses *istiqra* juga al-Imām al-Syāfi'ī telah menemukan hukum dan menetapkan bahawa umur haid bagi seorang perempuan adalah di antara 9 hingga 15 tahun dan tempoh kedatangan haid pula adalah di antara sehari semalam hingga membawa ke 15 hari. Manakala 6 ke 7 hari adalah merupakan kebiasaan haid bagi perempuan. Tempoh nifas pun begitu juga, sekurang-kurangnya nifas adalah satu lahzah dan sebanyak-banyaknya adalah enam puluh hari dan kebiasaannya adalah empat puluh hari. Semua hukum ini dibentuk oleh *'urf* melalui proses *istiqra*. *Ibid.*, al-Suyūfī, al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd Rahmān bin Abī Bakr (1998). *Ibid.*, 'Abd al-'Azīz Muḥammad 'Izām (1998)

<sup>232</sup>Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2010), *Transformasi Fikah Semasa*, PTS Islamika, hh. 75-79

amat menjaga kepentingan masyarakat dan kedaulatan negara melalui kaedah zakat yang adil dan harmoni. Kadar zakat yang dikenakan oleh syarak terhadap harta yang dimiliki oleh seseorang adalah terlalu sedikit dan sifar daripada segala bentuk kezaliman dan penindasan kepada individu dan masyarakat. Peratusan kadar zakat yang tinggi dan tidak munasabah boleh menzalimi golongan tertentu dan melemahkan kegiatan ekonomi serta membantutkan keazaman seseorang untuk lebih berusaha dan menjadi kaya. Bahkan Islam juga tidak mewajibkan zakat atas harta yang diperolehi kurang daripada had nisab. Inilah bukti keadilan yang dibawa oleh Islam bagi menjamin pula hak pemberi zakat.

Sepertimana jumlah peratusan zakat yang perlu dikeluarkan atas emas simpanan, begitu juga dengan jumlah peratusan yang perlu dikeluarkan atas emas perhiasan. Kedua-duanya adalah sama dari sudut peratus pengeluaran tetapi berbeza dari sudut kadar nisabnya. Penetapan ini adalah berdasarkan kepada hadith-hadith sebelum ini iaitu 1/40 atau *rubu' usyur* yang menyamai kadar 2.5 peratus jumlah pengeluaran dari nilai perhiasan yang dimiliki.<sup>233</sup> Ini bermakna sekiranya barang kemas yang dimiliki itu melebihi batas kebiasaan yang normal, atau mungkin juga lebih banyak dari itu, maka peratusan zakat yang harus dikeluarkan oleh pemilik tersebut adalah sama dan tidak berubah. iaitu hanya melibatkan 2.5 peratus sahaja dari keseluruhan barang kemas yang dimiliki tanpa ada sebarang penambahan.<sup>234</sup>

Dalam konteks Malaysia, terdapat dua kaedah kiraan yang digunakan oleh institusi agama bagi menghitung kadar yang perlu dikeluarkan zakat. Kiraan pertama ialah dengan menggunakan kaedah penolakan 2.5 peratus dari jumlah keseluruhan nilai emas yang dipakai melebihi *'urf*. Sebagai contoh, sekiranya kadar nisab adalah 500 dinar dan jika seseorang memiliki emas sebanyak 600

---

<sup>233</sup> al-Syarbīnī, Syams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khaṭīb (t.t.), *al-Iqnā' fī Hal Alfāz Abī Syuja'*, j. 1. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. hh. 444-445. Abī Zakariyyā Yaḥya bin Syaraf al-Nawāwī al-Dimasyqī (1996), *al-Majmu'*, c. 1, j. 6. Beirut: Dar al-Fikr, h. 4.

<sup>234</sup> Aḥmad al-Syarbasyī (t.t.), *Yas alūnaka fī al-Dīn wa al-hayāh*, Beirūt: Dār al-Jayl. h. 171.

dinar maka pada ketika itu kadar yang perlu dikeluarkan adalah 2.5 peratus dari nilai 600 dinar.<sup>235</sup>

Manakala kaedah kiraan kedua yang diamalkan ialah dengan menolak dahulu kadar nisab yang ditetapkan, dan seterusnya baki dari kadar tersebut sahaja yang perlu dikeluarkan zakat sebanyak 2.5 peratus. Sebagai contoh, Sekiranya kadar nisab adalah 500 dinar, Maka jika seseorang itu memiliki emas seberat 600 dinar, maka ia perlu menolak terlebih dahulu jumlah tersebut dengan kadar nisab (600 dinar - 500 dinar = 100 dinar ), kemudian baharu didarabkan dengan kadar 2.5 peratus untuk mendapatkan jumlah yang perlu dizakatkan. Berdasarkan kiraan ini, maka jumlah 100 dinar yang merupakan baki dari kadar tersebut sahaja yang diperlu dihitung untuk dikeluarkan zakatnya. Kiraannya adalah seperti berikut :

$$600 \text{ dinar (Emas yang dimiliki)} - 500 \text{ dinar (Kadar Nisab)} = 100 \text{ dinar X}$$

$$2.5\% \text{ (peratus zakat)} = 2.5 \text{ dinar.}$$

Secara ringkasnya, daripada jumlah 600 dinar emas yang dimiliki oleh individu terbabit, maka kadar zakat yang perlu dikeluarkan oleh beliau pada setiap tahun adalah sebanyak 2 dinar setengah sahaja.<sup>236</sup>

## 2.9 RUJUKAN HUKUM DI MALAYSIA

Malaysia adalah merupakan sebuah negara yang mengangkat darjat institusi agama ke suatu tempat yang berwibawa dan mempunyai kuasa bagi menguruskan hal ehwal Islam mengikut peruntukan undang-undang yang diberikan oleh pemerintah. Ini adalah kerana bangsa melayu yang merupakan majoriti penduduk negara ini adalah merupakan penganut agama Islam. Bahkan agama Islam diangkat menjadi agama rasmi persekutuan dan menjadi tanggungjawab Yang Dipertuan Agong untuk memastikan Hak keistimewaan orang Melayu

---

<sup>235</sup>Lembaga Zakat Selangor (MAIS), dicapai pada 1 Februari 2013, <http://www.e-zakat.com.my/zakat-harta/zakat-emas-perak>. Majlis Fatwa Kebangsaan, dicapai pada 1 Februari 2013, <http://www.e-fatwa.gov.my>. Ghazali Ibrahim (2009) *op. cit*, h. 146. Hamizul Abdul Hamid (2011) *op. cit*, h. 279.

<sup>236</sup>*Ibid.* Ghazali Ibrahim (2009) h. 148.

terus terpelihara dan Islam dapat diamalkan secara harmoni dan penuh tenteram.<sup>237</sup> Mengikut amalan di Malaysia, semua perkara yang berkaitan dengan bidang kefatwaan adalah di bawah kuasa mufti. Tanggungjawab mufti adalah memastikan fatwa dapat dikeluarkan mengikut keperluan dari semasa ke semasa berhubung sebarang persoalan agama yang samar. Fatwa juga dapat mengikat masyarakat supaya bersatu dalam perkara-perkara *furu'* seperti penetapan zakat fitrah, hukum pemakaian emas putih, hukum beramal dengan tawasul dan termasuk juga hukum berkaitan penetapan *'urf*. Berpandukan kepada amalan di Malaysia, semua bentuk pandangan atau fatwa yang dikeluarkan oleh sarjana Islam berkaitan permasalahan fiqh bagi kegunaan umat Islam di Malaysia adalah perlu merujuk dan bersandarkan kepada mazhab al-Imam al-Syafi'i.<sup>238</sup> Perkara ini tertulis dan termaktub di dalam Enakmen Pentadbiran Undang-Undang Islam di kebanyakan negeri-negeri Persekutuan Tanah Melayu<sup>239</sup> kecuali Perlis yang terkenal dengan negeri *ahlul-Sunnah* iaitu hanya menjadikan al-Quran dan al-Sunnah sahaja sebagai rujukan hukum.<sup>240</sup> Melihat kepada realiti di Malaysia, pengiktirafan kepada mazhab al-Imam al-Syafi'i telah lama menjadi ikutan dan sandaran hukum sejak dahulu lagi sehingga mendarah daging dan sehati di dalam kehidupan masyarakat Melayu turun-temurun di dalam pelbagai bidang untuk dijadikan sebagai asas utama dalam penentuan hukum, mengeluarkan fatwa, dan menafsirkan teks-teks agama.<sup>241</sup> Para mufti yang mengeluarkan fatwa akan bersandarkan terlebih dahulu kepada pandangan mazhab syafi'i atau aliran syafi'iyah sebelum merujuk kepada pandangan yang lain sekiranya pandangan tersebut didapati tidak sesuai dengan keadaan semasa di Malaysia, seperti contoh pertukaran dari beras kepada duit dalam

<sup>237</sup> Artikel 153 Perlembagaan Persekutuan dan Perkara 3. Agama bagi Persekutuan. Perlembagaan Malaysia dikensli juga sebagai Perlembagaan Persekutuan adalah undang-undang tertinggi di Malaysia. Dibentuk berasaskan dua dokumen terdahulu iaitu Perjanjian Persekutuan Tanah Melayu 1948 dan Perlembagaan Kemerdekaan Tahun 1957.

<sup>238</sup> Artikel yang ditulis oleh Ahmad Ibrahim dalam Abdul Monir Yaakob (1998), *Mufti dan Fatwa di Negara-Negara Asean*, Kuala Terengganu: Percetakan Yayasan Islam Terengganu. hh. 96-97.

<sup>239</sup> Lihat enakmen-enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri-Negeri di Pulau Pinang (1959) seksyen 37(1), Negeri Sembilan (1991) seksyen 35(1), Selangor (1989) seksyen 361(1), Terengganu (1986) seksyen 26(1), Perak (1992) seksyen 39(1), Pahang (1991) seksyen 41(1), Melaka (1991) seksyen 35(1), Kedah (1962) seksyen 38, Sabah (1992) seksyen 40(1),

<sup>240</sup> Seksyen 7 (4) Enakmen Pentadbiran Agama Islam (1963) menyatakan bahawa pentadbiran hukum di Negeri Perlis adalah berdasarkan kepada Al-Quran dan al-Sunnah.

<sup>241</sup> Abdul Halim al-Muhammadi (1986), *Perbezaan Aliran Mazhab Fekah, Perkembangan dan Masalah*, Keluaran Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), h. 42.

membayar zakat fitrah atau berjual-beli tanpa menyebut aku beli dan aku jual.<sup>242</sup> Menurut al-Syatibi (Meninggal Tahun 790H), kedudukan mufti di kalangan masyarakat adalah seperti bayangan nabi kerana ulama memikul tugas para nabi dalam semua perkara sepertimana yang disabdakan oleh Rasulullah saw bermaksud : “*Sesungguhnya para ulama itu adalah pewaris pada Nabi.*”<sup>243</sup>

Bagi Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Akta Pentadbiran Agama Islam Seksyen 39 ada menyebut bahawa semasa mengeluarkan fatwa atau mengendalikan sebarang pendapat, Mufti hendaklah pada lazimnya mengikut qaul muktamad mazhab Syafi’i.<sup>244</sup> Bagaimanapun masih ada ruang kepada pandangan selain dari aliran ini dalam membentuk hukum di Malaysia iaitu melalui peruntukan undang-undang yang membenarkan pandangan mazhab-mazhab yang lain dalam menafsirkan dan mengeluarkan fatwa. Ini boleh berlaku sekiranya pendapat dari mazhab Syafi’i tidak bersesuaian dengan realiti dan berlawanan dengan kemaslahatan penduduk negeri.<sup>245</sup> Dalam konteks kajian ini, organisasi yang perlu dirujuk bagi mendapatkan jawapan dan maklumat terperinci mengenai ‘urf emas perhiasan setempat adalah jabatan mufti negeri yang bertindak sebagai organisasi yang bertanggungjawab bagi mengkaji mengenai perkara ini dan mengeluarkan fatwa yang tepat dan bersesuaian dengan keperluan masyarakat dan kehendak *nas*. Seterusnya menjadi tanggungjawab Jabatan Agama Islam Negeri di bawah pengurusan zakat bagi melaksanakan fatwa yang telah dikeluarkan oleh Jabatan Mufti. kedua-dua jabatan ini perlu saling bekerjasama untuk memantau dan memastikan fatwa ini dipatuhi seterusnya digubal sekiranya wujud perubahan dari sudut ‘urf pemakaian.

---

<sup>242</sup> al-Qaradāwī, Yūsuf (2000), *Fiqh al-Zakāh. Op.cit.*

<sup>243</sup> al-Syātibī, Abū Ishāq, Ibrāhīm bin Mūsā (2005), *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syarī‘ah*, Beirut : Dār al-kutub al-‘Ilmiyyah, c. 7, j. 3, h. 178.

<sup>244</sup> Akta Pentadbiran Agama Islam Wilayah Persekutuan (1984) Seksyen.39 (2).

<sup>245</sup> Seksyen 39(2) Akta Pentadbiran Agama Islam Wilayah Persekutuan (1984) ada menyatakan bahawa Jika Mufti berpendapat bahawa dengan mengikut qaul muktamad mazhab Syafi’i akan membawa keadaan yang berlawanan dengan kepentingan awam, maka mufti bolehlah mengikut qaul muktamad mazhab Hanafi, Maliki atau Hambali. Rujukan kepada selain mazhab Syafi’i juga dibenarkan oleh negeri-negeri yang lain sepertimana tertera dalam akta dan enakmen negeri masing-masing. Ada yang menghadkan kepada mazhab yang masyhur sahaja dan ada juga yang meluaskannya kepada pandangan lain selain mazhab yang empat seperti Terengganu yang menyatakan bahawa bagi maksud masalah dan kebajikan orang-orang Islam. Maka bolehlah ia mengeluarkan fatwa atau kaedah pengertian berpandukan kepada mana-mana mazhab yang empat atau mazhab yang difikirkan sesuai oleh jawatankuasa fatwa.



## 2.10 KESIMPULAN

Setelah mengkaji dan melihat pandangan ulama berhubung perkara ini maka dapat diputuskan bahawa pandangan jumur ulama mazhab adalah lebih sesuai dalam konteks menjaga kepentingan umum dan *maqasid syar'iyah*. Dalam konteks menjaga kepentingan umum ialah pandangan yang mengatakan tidak wajib zakat bagi emas perhiasan yang dipakai oleh wanita kerana ia seperti kegunaan harian, manakala dalam konteks menjaga *maqasid syar'iyah* pula ialah wajib zakat sekiranya pemakaian tersebut melebihi dari 'urf setempat bagi mengelak daripada menyuburkan sifat-sifat negatif dalam berhias. Manusia perlukan kebebasan untuk hidup, namun kebebasan secara mutlak boleh merosakkan diri manusia itu sendiri atau boleh merosakkan diri orang lain juga. Ini adalah amat merbahaya kerana kebencian sebenarnya boleh membunuh kerasionalan dan membawa kepada kemusnahan. Oleh kerana penentuan 'urf sesuatu tempat adalah berbeza mengikut status sosial dan corak pemakaiannya, maka hukum bagi menentukan kadar tersebut adalah tergantung dan hanya boleh diputuskan berdasarkan kepada penelitian yang berhati-hati terhadap kehidupan masyarakat. Peningkatan taraf hidup dan peredaran masa yang pantas menyebabkan hukum bagi masalah ini perlukan kepada perubahan dari semasa ke semasa yang lebih mesra rakyat supaya keadilan dari sudut hukum dapat mengalir kepada semua lapisan masyarakat. Budaya yang baik di kalangan masyarakat adalah merupakan satu 'urf yang diraikan oleh syarak dan diterima menjadi hukum selagimana dapat dibuktikan sunyi dari sebarang pertentangan dengan *nas*. 'Urf yang baik inilah yang menjadi faktor utama kepada penentuan hukum dalam konteks mencari kadar nisab bagi zakat emas perhiasan. Kaedah ini juga membentuk kaedah *al-'adah muhakkamah* dalam ilmu *qawa'id fihiyyah* yang sememangnya digunakan oleh ulama terdahulu bagi menjawab semua persoalan berkaitan budaya masyarakat. Penerimaan 'urf sebagai sumber hukum sekalipun bersifat tambahan, bukan sahaja bermatlamatkan menjaga kepentingan dan kemaslahatan ummah semata-mata, tapi dalam masa yang sama ia juga berperanan untuk menghilangkan kesulitan dan mengangkat kemudharatan yang boleh menggugat kestabilan *ummah islamiyyah*.

Di Malaysia, penentuan *'urf* zakat emas perhiasan adalah tertakluk fatwa yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Kerajaan Negeri dan seterusnya diaplikasikan oleh Pusat Zakat Negeri berdasarkan kepada peruntukan undang-undang yang telah sedia ada. Kedua-dua institusi ini sekalipun berbeza dari sudut organisasi tetapi saling bekerjasama antara satu sama lain. Peranan paling besar yang dimainkan oleh Jabatan Mufti adalah mengeluarkan fatwa terkini yang relevan untuk kegunaan penduduk negeri di bawah kuasanya dan seterusnya memastikan semua fatwa tersebut diwartakan dan diaplikasikan oleh jabatan agama negeri terbabit sebagai sandaran dalam sesuatu operasi