Jurnal Hukum Keluarga
Volume 05 Nomor 02 Tahun 2024
E-ISSN : 2723-8024
Available online at
https://ejournal.uas.ac.id/index.php/mabahits

https://doi.org/10.36835/mabahits.v5i02 1995

PENGARUH *'URF* DALAM HUKUM PEMINANGAN DAN AKAD NIKAH, STUDI KOMPARASI KHI DI INDONESIA DENGAN *QĀNŪN AL-AHWĀL AL-SHAKHṢIYYAH* DI YAMAN

Muhammad Zainal Abidin [1], Ahmad Zuhairuz Zaman [2]
[1] Dirosat Islamiyah lil Wafidin di Al-Ahgaff University Hadramaut, Yaman [2] Universitas Al Falah As Sunniyah, Jember Indonesia
muhammadzainalabidin891@gmail.com [1], zuhenk@gmail.com[2]

Received: 29-10-2024 Revised: 11-10-2024 Accepted: 25-11-2024

Info Artikel

Keywords:
'Urf, Marriage, Engagement, KHI, Personal Status Law.

Abstract

One of the sources of Islamic law is the 'urf argument. The use of this argument is often found in cases where there are no provisions in the Qur'an or hadith. This paper examines the role of 'urf in the articles of the Compilation of Islamic Law in Indonesia and the Personal Status Law in Yemen, particularly in the articles related to the law of engagement and marriage contracts. This research is a qualitative study with a literature review type. (library research). Using a legislative approach and also a comparative approach with a Micro Comparison scale. The main sources used are the KHI book and the Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah al-Yamani, which were then analyzed qualitatively to determine the extent of the role of 'urf in those articles. The conclusion of this research is: 1. The importance of considering 'urf in marriage law legislation, taking into account Islamic legislation which is largely absorbed from fiqh schools with different societal 'urf settings. 2. In the context of marriage proposal and marriage contract law, the application of 'urf in the Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah of Yemen receives more emphasis than the KHI of Indonesia. Proven by the recitation of Surah Al-Fatiha and the exchange of gifts in Article (2), and the mention of the formula of offer and acceptance using phrases that mean "marriage" according to 'urf in the text of the Article. (7). Also, the Personal Status Law of Yemen opens the possibility of marriage contracts via letter, telephone, or video conference. Meanwhile, the KHI places more emphasis on the use of delegation to avoid the process of remote marriage contracts.

Kata Kunci:
'Urf, Pernikahan, Peminangan, KHI, *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah.*

Abstrak

Salah satu dalil sumber hukum Islam adalah dalil *'urf.* Penggunaan dalil tersebut sering ditemukan dalam kasus-kasus yang tidak terdapat ketentuannya dalam al-Qur'ān maupun hadith. Tulisan ini mengkaji bagaimana peran *'urf* dalam pasal-pasal Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* di Yaman, khususnya dalam pasal-pasal yang berkaitan dengan hukum pemingangan dan akad nikah. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan jenis pustaka (*library research*). Menggunakan pendekatan perundang-undangan dan juga perbandingan (*comparative approach*) dengan jenis skala *Micro Comparison.* Sumber utama yang digunakan adalah buku KHI dan *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah al-Yamani*, lalu dianalisa secara kualitataif untuk mengetahui sejauh mana peran *'urf* dalam pasal-pasal tersebut. Kesimpulan penelitian ini adalah:1. Pentingnya pertimbangan *'urf* dalam perundang-undangan hukum perkawinan, menimbang perundang-undangan Islam yang banyak diserap dari madzhab fiqh dengan setting *'urf* masyarakat yang berbeda. 2. Dalam konteks hukum peminangan dan akad nikah, penerapan *'urf* dalam *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* Yaman mendapat porsi yang lebih banyak daripada KHI Indonesia. Terbukti dengan adanya pembacaan *Surat Al-Fātiḥah* dan pertukaran hadiah dalam Pasal (2), dan penyebutan *ṣīghat* ijab dan kabul yang menggunakan kalimat yang bermakna *"menikah"* secara *'urf* dalam redaksi Pasal (7). Juga *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* Yaman membuka peluang terjadinya akad nikah via surat, telepon, atau

	video conference. Sementara pada KHI lebih menekankan penggunaan *tawkil* untuk menghindari proses akad nikah jarak jauh.

PENDAHULUAN

Para *fuqaha'* dari generasi ke generasi telah bersepakat menetapkan bahwa hukum *sharī'at* ditetapkan berdasarkan Al-Qur'ān, *Sunnah*, *ijmā'*, dan *qiyās*. Dinyatakan oleh Imam Al-Shāfi'i dalam kitab "*Al-Risālah*": *"Inti ilmu agama adalah informasi yang tertuang dalam Al-Qur'ān dan Sunnah, lalu ijmā', dan qiyas"*.[1] Dan selain dari empat dalil tersebut terdapat beberapa dalil lain yang masih dipersengketakan ke-*ḥujjah*-annya oleh para ulama, yaitu antara lain: *istiḥsān, shar'u man qablanā, maṣlaḥah mursalah, 'urf*, dan lain-lain.

Keberadaan dalil-dalil yang masih *debatable* ini, yang mana diantaranya adalah dalil *'urf,* meskipun sebagian ulama tidak mengakui ke-*ḥujjah*-annya, namun sulit bagi seorang *mujtahid* untuk tidak mempertimbangkannya dalam mengukur banyak permasalahan hukum *sharī'at*. Dan Fiqh sebagai produk ijtihad, sejatinya tidak hanya memuat detail-detail hukumnya. Melainkan juga mengandung prinsip-prinsip umum yang melatarinya. Oleh karenanya, fiqh juga mengandung ide besar yang bertumpukan pada *al-maṣlaḥah al-'ämmah* (kemaslahatan umum) dan *'urf* (adat kebiasaan), yang senantiasa mengalami perubahan di sepanjang denyut nadi zaman.

Melihat konteks yang melatari penetapan hukum, maka kita mendapati Arab - dengan segala adat kebiasaannya - adalah *mäddah* yang menjadi asal mula, sumber dan pilarnya hukum Islam. Nabi Muhammad *'alayhi al-ṣalāh wa al-salām,* - dalam kapasitasnya sebagai pemegang otoritas hukum - seringkali menetapkan aturan yang melegalkan kebiasaan masyarakat Arab. Konsep *sunnah taqrīriyyah* adalah sebagai bukti yang nyata bahwa Nabi memang membiarkan keberlakuan beberapa *'urf* dan kebiasaan setempat yang bisa diterima.[2]

Bisa dilihat, betapa Imam Malik bin A*naṣṣ* dalam menetapkan hukum selalu berpegangan pada *‘amal ahl al-Madīnah* (kebiasaan yang terjadi di masyarakat Madinah). Bahkan *‘amal ahl al-Madīnah* bisa mengalahkan posisi hadith *āḥād* sebagai sumber hukum. Hal ini diamini oleh para pengikut setia Madzhab Māliki. Misalnya, Al-Qarafi menegaskan bahwa seorang *mujtahid* dalam menetapkan suatu hukum terlebih dulu harus meneliti dan mengetahui adat kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat setempat, sehingga hukum yang akan diputuskannya tidak bertentangan atau bahkan menghilangkan kemaslahatan masyarakat itu sendiri.[3]

Dengan perubahan situasi, kondisi, dan tempat, hukum yang ditetapkan berdasarkan ‘*urf* dapat mengalami perubahan. Hal ini adalah salah satu yang melatar belakangi Imam Shafi‘i merubah *ijtihād*-nya di Irak dalam berbagai persoalan hukum setelah menetap di Mesir. *Ijtihād* Imam Shafi’i ketika di Irak disebut *qawl qadim* dan kemudian *ijtihād*-nya di Mesir disebut *qawl jadid*.[4]

Pengaruh perubahan ‘*urf* tampak pula dalam ijtihād Imam Abu Hanifah. Pendiri Madzhab Hanafi ini membolehkan memutuskan suatu perkara dengan saksi yang sifat dan keadaannya tidak diketahui, karena pada masanya termasuk periode *tābi'i al-tābi'in*, dimana

[1] Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'i, *Al-Risālah*, (Cairo: Mustafa al-Babiy al-Halabiy, 1938), 39
[2] Ahmad Zuhairuz Zaman, Pengaruh ‘Urf dalam Perubahan Hukum Menurut Imam Ibn ‘Abidin, *Mahabits: Jurnal Keluarga Islam*, Vol. I No. 01, (Mei, 2020), 2-3.
[3] Abdul Wahhab Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmi fī Mā Lā Naṣṣ fīhi,* (Beirut: Dar al-Qalam, 1978), 149.
[4] Muhammad ‘Ali al-Sayis*, Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, vol. 4, (Mesir: M. ‘Ali Shubih, 1953), 162.

keadilan seseorang cukup dilihat dari segi lahiriah. Sejalan dengan perubahan masa, Abu Yūsuf dan Muḥammad bin al-Ḥasan sebagai pengikut Madzhab Ḥanafi menolak saksi yang demikian, karena mulai sedikit orang-orang yang adil dan jujur pada masa mereka.[5]

Paparan di atas menunjukkan bahwasanya fiqh merupakan produk penalaran yang dilakukan oleh *mujtahid*, baik yang dilakukan secara individual maupun kolektif. Fiqh merupakan sebuah proses pengembangan yang berlaku secara gradual. Pengembangan fiqh adalah dialektika sebuah gugusan hukum agama yang berlangsung secara dinamis. Butir-butir rumusan hukum yang termaktub dalam karya -karya ulama besar masa lampau sarat adanya kecenderungan untuk melakukan proses penyesuaian dengan keadaan setempat tanpa mengorbankan prinsip umum agama itu sendiri.[6]

Berdasarkan pokok-pokok pikiran di atas, maka patut diasumsikan bahwa *'urf* juga merupakan pertimbangan perumusan hukum Islam, termasuk di Indonesia. Hukum Islam di Indonesia telah ada sejak sebelum masa penjajahan Belanda. Pada masa kerajaan Islam, telah terbentuk Peradilan Agama atau Mahkamah Syariah sebagai lembaga pelaksana hukum Islam. Namun hingga tahun 1991, lembaga peradilan agama belum mempunyai pedoman yang seragam pelaksanannya untuk seluruh wilayah Indonesia. Sebagaimana KUHP, KUHPer yang dijadikan pedoman pokok dalam peradilan umum.

Baru kemudian pada bulan Maret 1985 ditandatangani SKB Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tentang Pembentukan Proyek Kompilasi Hukum. Tujuan pokoknya adalah dalam rangka untuk membangun hukum Islam Indonsia melalui penyusunan tiga rancangan buku hukum untuk menjadi pegangan yang seragam bagi para hakim agama di seluruh tanah air.[7]

Pada bulan Desember 1987, proyek yang diketuai oleh Prof. Dr. Busthanul Arifin, SH. telah berhasil menyusun tiga rancangan buku tersebut. Selanjutnya diselenggarakan lokakarya pada bulan Februari 1988 dengan menghadirkan para ahli hukum Islam, ahli hukum umum, para ulama, dan pimpinan pusat ormas-ormas Islam terkemuka yang berakhir dengan respon positif dari para peserta atas rancangan buku yang disusun. Pada akhirnya, pada tanggal10 Juni 1991, pemerintah melalui Intruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 kepada Menteri Agama melegalisasi rancangan buku tersebut dengan nama Kompilasi Hukum Indonesia (KHI). Dan secara resmi dapat dipergunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya melalui Keputusan Menteri Agama Nomor 154 tanggal 22 Juli 1991.[8]

Yahya Harahap menyatakan, bahwa salah satu pendekatan dalam perumusan KHI adalah pendekatan kompromi dengan hukum adat, terutama untuk mengantisipasi perumusan nilai-nilai hukum yang tidak dijumpai aturannya dalam *naṣṣ* Al-Quran dan Hadith. Hal ini dipandang perlu karena dalam kehidupan masyarakat Indonesia telah hidup dan diterapkan hukum adat jauh sebelum kedatangan Islam.[9]

Begitu juga hal yang sama terdapat pada hukum positif di Yaman, Keputusan Republik Undang-Undang Nomor (14) Tahun 2002 tentang Hukum Perdata dalam Bab Satu, Aturan Mendasar, Umum dan Universal dalam Penerapan Hukum, Pasal (1) menyatakan bahwa:

---

[5] Ali Hasballah, *Usul al-Tasyri' al-Islami,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976), 106.
[6] Abdurrahman Wahid, Pengembangan Fiqh yang Kontekstual, *Jurnal Pesantren*, Vol. II, No.02, (1985), 3-7.
[7] Munawir Sjadzali, *"Proyek Kompilasi Hukum Islam",* dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, ed. Muhamad Wahyuni Nafis, et. al. (Jakarta: Paramadina, 1995), 102-3.
[8] Cik Hasan Bisri, *"Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional"*, dalam *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, ed. Cik Hasan Bisri (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 1.
[9] Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama,* (Jakarta: Sinar Grafika, 2001), 35.

> *Undang-undang ini, yang bersumber dari ketentuan-ketentuan Syariat Islam, berlaku terhadap segala transaksi dan permasalahan yang dicakup oleh teks-teksnya yang membahasnya baik secara eksplisit maupun implisit, apabila tidak ada teks dalam undang-undang ini yang dapat diterapkan, maka akan dikembalikan prinsip-prinsip Shariat Islam yang darinya hukum ini diambil. Apabila tidak ditemukan, maka hakim memutuskan berdasarkan 'urf (adat) yang tidak bertentangan dengan Shariat Islam. Dan apabila tidak ditemukan 'urf yang berlaku, maka didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan yang sesuai dengan prinsip-prinsip Shariat Islam secara keseluruhan, dan perlu menimbang pendapat para ulama yang telah terlebih dahulu melakukan ijtihad dalam yurisprudensi Shariat Islam. Dan disyaratkan dalam pengambilan 'urf harus berpa adat istiadat yang berlaku dan tidak bertentangan dengan prinsip Shariat Islam, ketertiban umum, dan kesusilaan masyarakat.*[10]

Dari teks pasal tersebut secara jelas menyatakan bahwa *'urf* adalah sumber ketiga dari sumber-sumber undang-undang hukum positif Yaman, sekiranya menjadi keharusan bagi *qadli* (hakim) untuk mengaplikasikannya ketika tidak menemukan dalil dari teks undang-undang atau hukum berlandaskan prinsip-prinsip *Shari'at* Islam.[11]

Berdasarkan pokok masalah yang telah penulis kemukakan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui sejauh mana pengaruh dalil *‘urf* dalam rumusan pasal-pasal Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dengan dikomparasikan dengan *Qānūn al-Aḥwāl*

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode yuridis-normatif dengan pendekatan komparatif untuk menganalisis pengaruh 'urf dalam hukum peminangan dan akad nikah menurut *Kompilasi Hukum Islam* (KHI) di Indonesia dan *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* di Yaman. Data primer berupa KHI dan Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah, didukung data sekunder dari literatur klasik, jurnal, dan dokumen terkait. Pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka, sedangkan analisis data menggunakan metode deskriptif-kualitatif untuk mengungkap penerapan dan peran 'urf dalam kedua sistem hukum, dilanjutkan dengan analisis komparatif untuk mengidentifikasi kesamaan dan perbedaan. Hasil penelitian diharapkan memberikan pemahaman mendalam tentang integrasi 'urf dalam hukum keluarga di kedua negara.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. *‘Urf* dan Pembentukan Hukum Islam

Ajaran Islam tidak datang kepada umat manusia secara instan, menyapa realitas dalam ruang hampa dan kosong. Islam hadir dari hasil perjumpaan dan persinggungan dengan realitas sosial yang mengitarinya. Kenyataannya, Al-Qur'ān diturunkan dalam bahasa Arab yang notabene adalah bahasa manusia, serta melalui perantara Nabi Muhammad *'alayhi al-ṣalāh wa al-salām* yang juga seorang manusia. Dan banyak ayat Al-Qur'ān maupun hadīth Nabi *'alayhi al-ṣalāh wa al-salām* yang merupakan jawaban atas pertanyaan atau merespon prilaku masyarakat pada saat itu. Dengan kata lain, jarang sekali teks-teks *shar‘i* itu diturunkan atau disabdakan tanpa ada sebab-sebab yang melatarinya. Maka pergumulan antara hukum Islam dengan kultur masyarakat bukanlah sesuatu yang baru. Sejak Islam

[10] Dikutip dalam website Kejaksaan Agung Yaman, https://agoyemen.net/lib_details.php?id=114, diakses 10 Nobember 2024.

[11] Ṣalāḥ Yūsuf 'Abd al-Ḥamīd al-Kahīli, , Qā'idat al-'Ādah Muḥakkamah wa Tathbīqatuhā fi Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah al-Yamani, *Majallat Jami'ah Hadramaut*, Vol. 19, No. 2, (Desember 2022), 371.

pertama kali datang, ia telah berbaur dengan kultur dan budaya masyarakat Arab dengan segala variannya.

Istilah *asbāb al-nuẓūl* dan *asbāb al-wurūd* dalam ilmu Uṣūl al-Fiqh mengindikasikan pentingnya pengetahuan tentang *setting* pewahyuan yang selalu terkait dengan situasi, kondisi, atau latar belakang tertentu bagi seorang *mufassir* atau *mujtahid*. Demikian pula, term ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah* menunjukkan bahwa ayat-ayat yang diturunkan di Mekkah dan Madinah memiliki karakteristik masing-masing sesuai dengan realitas sosial yang dihadapi kaum Muslimin saat itu. Ini semua merupakan bukti otentik bahwa ada hubungan dialektis antara *naṣṣ shari'at* dengan realitas sosio-kultural. Dalam konstruksi fiqh, banyak kita temukan praktek-praktek keagamaan, baik *'ubūdiyah* maupun *mu'āmalah*, yang merupakan hasil adopsi tradisi Arab pra-Islam. Ibadah haji, umroh, *ḥadd al-ẓinā* dan mencuri, minum *khamr*, *qiṣaṣ*, *diyat*, *qasāmah* dan *'āqilah*, sampai perbudakan dan poligami adalah beberapa sampel tradisi Arab yang dibangun dan dirumus ulang dalam konstruksi hukum-hukum Islam.[12]

Rekrutmen adat-istiadat atau tradisi masyarakat Arab ke dalam hukum Islam, mengambil tiga pola. *Pertama*, *Shari'at* mengambil sebagian tradisi itu dan membuang sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil sebagian dan membuang sebagian yang lain, dengan melakukan penambahan dan pengurangan di sana-sini. *Ketiga*, Islam mengadopsinya secara utuh tanpa adanya perubahan bentuk dan identitasnya. Tapi dari ketiga pola adopsi ini, Islam sendiri sama sekali tidak mengubah hukum-hukum inti, konsep-konsep dasar, apalagi *naṣṣ qaṭ'i*-nya.[13]

2. Pengertian *'Urf*

'Urf secara etimologi memiliki banyak arti. Salah satu arti yang dekat dengan pengertiannya dalam istilah usul al-fiqh berasal dari kata *'arafa-ya'rifu* (عرف - يعرف), yang diartikan dengan *al-ma'rūf*, yaitu sesuatu yang dikenal atau berarti yang baik.[14]

Sedangkan pengertian *'urf* secara terminologi ulama uṣūl al-fiqh adalah kebiasaan dari pelaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian menjadi adat istiadat secara turun temurun, baik yang berupa ucapan maupun perbuatan, baik yang umum maupun yang khusus.[15] *'Urf* perbuatan misalnya, akad jual beli cukup dengan barter (*mu'atah*) tanpa persetujuan jual beli secara tertulis atau lisan (*ṣīghah lafẓiyyah*). Dan contoh *'urf* ucapan adalah penggunaan istilah "*walad*" untuk anak laki-laki, bukan untuk perempuan.[16]

Jumhūr ulama berpendapat bahwasanya secara terminologis istilah *'urf* dan *'ādah* adalah sama dan tidak memiliki perbedaan yang prinsipil. Artinya, konsekuensi hukum yang dihasilkan juga tidak berbeda. Namun jika keduanya dipandang dalam literatur gramatikal, maka kedua istilah tersebut memiliki perbedaan.[17]

---

[12] Khalīl Abd al-Karīm, *Al-Judzur al-Tārīkhiyyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta: LkiS, 2003), 21-22.
[13] Khalīl 'Abd al-Karīm, *Al-Judzūr al-Tārīkhiyyah...*„ 22.
[14] Muḥammad Kamāl al-Din, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Alexandria: Dār al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyah, t.t.), 183.
[15] Yūsuf al-Qardlāwi, *Keluwesan dan Keluasan Shari'at Islam Menghadapi Perubahan Zaman*, ter. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus), 30.
[16] Pujiono, *Hukum Islam dan Dialektika Perkembangan Masyarakat*, (Jember: STAIN Jember Press, 2011), cet. I, 97.
[17] Abdul Haq, et. al., *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, (Surabaya: Khalista, 2006), I: 275.

Secara gramatikal, kata *‘ādah* terbentuk dari masdar العود dan المعاودة yang berarti pengulangan kembali. Sedangkan kata *‘urf* terbentuk dari akar kata المتعارف yang mempunyai makna saling mengetahui. Dengan demikian, proses terbentuknya adat adalah akumulasi dari pengulangan aktifitas yang berlangsung terus-menerus. Proses pengulangan inilah yang disebut dengan *al-‘awd wa al-mu’āwadah*. Ketika pengulangan itu membuatnya tertanam dalam hati setiap orang, maka ia telah memasuki stadium *al-muta’ārafah*. Pada titik ini, *‘ādah* telah berganti baju menjadi *‘urf*.[18]

3. Dasar Ke-*ḥujjah*-an *‘Urf* (Landasan Hukum Legalitas Dalil *‘Urf*)

Secara umum, ulama uṣūl al-fiqh sepakat bahwa *‘urf* yang tidak bertentangan dengan *shar‘i*, baik itu yang *‘urf ‘āmm* dan *‘urf khāṣṣ* maupun *‘urf lafẓi* dan *‘urf ‘amali*, dapat dijadikan *ḥujjah* dalam menetapkan hukum *shar’i*. Menurut Al-Qarafi seorang mujtahid dalam menetapkan suatu hukum harus terlebih dahulu meneliti kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat setempat, sehingga hukum yang ditetapkannya itu tidak bertentangan atau tidak menghilangkan kemaslahatan masyarakat tersebut.[19]

Ayat Al-Qur'ān yang biasa dijadikan sebagai landasan ke-*ḥujjah*-an *‘urf* adalah firman Allah *ta'ala* berikut:

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]

Artinya: *Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh*. (QS. Al-A'rāf: 199)

Al-Qurṭubi dalam menafsirkan ayat tersebut mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-‘urf* adalah setiap perilaku baik yang diterima oleh akal dan dapat membuat jiwa menjadi tenang.[20]

Muṣṭafā al-Zarqā' menyatakan bahwa meskipun kalimat *al-‘urf* dalam ayat di atas tidak menunjukkan makna *‘urf* secara terminologi uṣūl al-fiqh, melainkan secara etimologis, yaitu sesuatu yang biasa dilakukan dan dianggap baik, akan tetapi ayat tersebut tetap bisa dijadikan pendukung ke-*ḥujjah*-an *‘urf*, karena kebiasaan manusia dalam aktivitas dan *mu‘āmalah*-nya adalah termasuk hal yang dinilai baik dan diterima oleh akal mereka, dan pada umumnya, kebiasaan masyarakat melakukan hal tersebut menunjukkan adanya kebutuhan mereka pada perkara yang telah biasa mereka kerjakan. Maka pengakuan terhadap *‘urf* mereka adalah termasuk hal yang dianggap perlu dan baik.[21]

Sedangkan dalil al-Sunnah yang menjadi landasan ke-*ḥujjah*-an *‘urf* adalah sabda Nabi *'alayhi al-ṣalāh wa al-salām* berikut:

مَـا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًـا فَـهُـوَ عِـنْـدَ اللهِ حَـسَـنٌ

Sesuatu yang dipandang baik menurut kaum muslimin, maka sesuatu itu juga baik menurut Allah.[22]

---

[18] Sayyid Ṣāliḥ ‘Awad Muḥammad al-Najjār, *Athar al-‘Urf fī al-Tashrī’ al-Islāmi,* (Kairo: Dār al-Kitab al-Jāmi’i, t.t.), 59.

[19] Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), 1878.

[20] Muhammad bin Ahmad Al-Ansari Al-Qurtubi, *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 7, (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), 346.

[21] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *Al-Madkhal fī al-Fiqh al-‘Āmm*, vol. 2, (Damascus: Dar al-Qalam, 1998), 143.

[22] Mālik bin Anas, *Muwaṭṭa’ Mālik*, Juz 3, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1991), 80.

Bertolak dari penjelasan di atas, Muḥammad Baltaji dan Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā mengatakan bahwa seluruh ulama madzhab menjadikan *'urf* sebagai dalil dalam menetapkan hukum ketika *naṣṣ* yang menentukan hukum tersebut tidak ada. Bahkan dalam pertentangan *'urf* dengan metode *ijtihad* lainnya, ulama madzhab juga menerimanya, sekalipun kuantitas penerimaan tersebut berbeda. Madzhab Ḥanafi dan Māliki menerapkan 'urf secara luas, sedang madzhab Shāfi'i dan Ḥanbali tidak demikian.[23]

4. Kedudukan *'Urf*

'Urf mempunyai tempat dalam sistem hukum syariah, dan mempunyai banyak fungsi, yang paling penting adalah: fungsi *tashri'* (penetapan hukum *shari'at*), *tafsīr* (interpretasi teks *shari'at*), dan *qadlā'* (yudikatif atau memutuskan kasus peradilan). Mazhab fiqh Islam sepakat untuk menganggap *'urf* sebagai sumber perundang-undangan dan dalil-dalil yang mendasari lahirnya putusan-putusan fiqih. Siapapun yang mengkaji literatur ulama terdahulu maupun kontemporer, akan menemukan banyak ungkapan yang menunjukkan keabsahan *'urf*, sampai pada titik tertentu, mereka menetapkan konsep kaidah yang berbunyi:

العادة محكمة

"Adat yang berlaku itu dijadikan pijakan hukum."

المشروط عرفا كالمشروط شرطا

"Yang berlaku syarat secara 'urf (adat kebiasaan) itu sama saja seperti yang berlaku secara kesepakatan lisan."

Wahbah Al-Zuḥayli mengatakan:

"*Cakupan pengaruh 'urf di kalangan ahli hukum ditentukan oleh fakta bahwa ia menjadi dalil dalam menafsirkan teks shar'iat, dan dapat diperhitungkan dalam penetapan hukum maupun perubahan hukum, dan memperjelas serta menentukan jenis hak dan kewajiban dalam transaksi mu'malah dan aktifitas kebiasaan masyarakat, sekiranya memang tidak ditemukan dalil selain 'urf yang berlaku.*"[24]

Al-Shāṭibi mengatakan tentang fungsi penjelas adat:

"*Satu ucapan mempunyai maksud yang berbeda-beda menyesuaikan keadaan, lawan bicara yang dituju, dan lain sebagainya. Contoh seperti ungkapan istifhām (kata tanya) yang meskipun berupa satu kalimat namun mengandung arti lain, seperti taqrīr (penegasan pernyataan), tawbīkh (teguran), dan sebagainya."*

Kemudian Al-Shāṭibi melanjutkan:

"*Makna yang dimaksudkan oleh teks tidak ditunjukkan kecuali oleh hal-hal eksternal dan dasarnya adalah muqtadlā al-hāl (apa yang dibutuhkan oleh konteks pimbicaraan). Sehingga jika beberapa qarinah yang mengindikasikan maksud teks itu terlewatkan atau tidak tersampaikan secara lengkap, maka teks akan salah dipahami secara umum atau kurang bisa dipamahami*

[23] Abdul Aziz Dahlan, et.el (ed), *Ensiklopedi…*, 1880.

[24] Wahbah Al-Zuḥayli, *Naẓariyyāt al-Dlarurat al-Shar'iyyah Muqāranatan ma'a al-Qānūn al-Wadl'i*, (Beirut: Muassah al-Risālah, 1402 H), 170.

sebagian. Oleh karena itu, dengan mengetahui asbāb al-wurūd dan asbāb al-nuẓūl maka problematika tersebut bisa teratasi"[25]

Dan karena pentingnya *'urf* dalam putusan peradilan, Ibrāhim bin Muḥammad bin Farḥoun membuat bab khusus dalam bukunya, *"Tabṣirat al-Ḥukkam fī 'Uṣūl al-'Aqdliyat wa Manāhij al-'Aḥkām"* dengan judul bab "*Putusan Peradilan Berdasarkan 'Urf dan Adat*". Demikian pula Al-Ṭarābulsi dalam bukunya, *"Mu'īn al-Ḥukkam fī Mā Yataraddad Bayn al-Khaṣmayn min al-Aḥkām"*. Bahkan para ulama hadith pun memiliki perhatian terhadap *'urf,* bisa kita lihat Imam Al-Bukhāri memasukkan dalam kitab *Ṣaḥiḥ*-nya satu bab tentang *'urf* yang *ṣaḥiḥ* yang disetujui oleh *Sharī'ah*. Beliau menyebutnya dengan judul: "*Bab tentang Orang-orang yang Memberlakukan Urusan Wilayah Beberapa Kota Besar menurut Adat Kebiasaan yang Mereka Lakukan dalam Akad Jual beli dan sewa, Takaran dan Timbangan, dan Perilaku Mereka adalah Berdasarkan Niat Mereka dan Mazhab Mereka yang Populer*". Begitulah perhatian para ulama terhadap *'urf* yang menunjukkan pentingnya posisi *'urf* dalam yurisprudensi Islam.[26]

5. Pembagian *‘Urf*

Para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *‘urf* berdasarkan tiga sudut pandang, yaitu:

a. Dari segi obyeknya, ‘*urf* dibagi menjadi *‘urf qawli* dan *‘urf ‘amali*;

   1) ‘*Urf qawli* adalah suatu kebiasaan masyarakat yang berlaku pada penggunaan sebuah ucapan atau kata untuk makna tertentu (sempit) yang pada awalnya mempunyai makna ganda (luas).Contohnya penggunaan kata *laḥm* (لحم) untuk daging sapi dan daging kambing. Sedangkan makna lahm secara bahasa mencakup keseluruhan jenis daging, termasuk ikan.[27]

   2) ‘*Urf ‘amali* adalah suatu kebiasaan masyarakat yang berhubungan dengan perbuatan. Seperti jual beli dengan cara mengambil barang dan memberikan uang tanpa adanya akad (*bay’ al-mu’āṭah*) bila menjadi kebiasaan dalam suatu masyarakat bisa menggantikan adanya akad.[28] Seperti pula seorang tuan rumah yang menghidangkan makanan kepada tamunya, bisa diartikan bolehnya tamu tersebut untuk menikmati makanan yang dihidangkan.[29]

b. Dari segi cakupannya, ‘*urf* dibagi menjadi *‘urf ‘āmm* dan *‘urf khāṣṣ*;

   1) *‘Urf ‘āmm* adalah suatu kebiasaan yang berlaku secara luas dan umum pada penduduk di seluruh daerah sebagaimana *bay’ al-mu’āṭah*. Contoh lain adalah dalam jual beli mobil, seluruh alat yang diperlukan dalam memperbaiki

[25] Abu Ishaq Ibrahim Al-Shāṭibi, *Al-Muwāfaqāt,* vol. 4, (Kairo: Dar Ibn Affan, 1417 H.), 146.
[26] Mashael Nughimesh Gazi al-Ḥarb, Al-'Urf wa Atharuhū fī Niẓām al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, Islamic University Journal of Islamic Legal Sciences,* Lssue (208), Vol. 4, Year (58), (March 2024), 157-208.
[27] ‘Abd al-‘Aziz al-Khayyāṭ, *Naẓariyyat al-‘Urf,* (Amman: Maktabah al-Aqsā, 1977), 34.
[28] Al-Khayyāṭ, *Naẓariyyat al-‘Urf*, 36
[29] Muhammad al-Najjār, *Athar al-‘Urf*, 126

mobil seperti kunci, tang, dongkrak, dan ban serep, sudah termasuk dalam harga jual tanpa ada akad dan harga tersendiri.[30]

2) *'Urf khāṣṣ* adalah suatu kebiasaan yang hanya berlaku pada suatu daerah atau pada suatu kelompok masyarakat tertentu. Sebagaimana kebiasaan para penasehat hukum bahwa klien harus membayar dahulu biaya dari jasa pembelaan hukum yang akan dilakukannya.[31] Contoh lain adalah kebiasaan para pedagang dalam menentukan cacat barang yang dapat dikembalikan, dan kebiasaan dalam menentukan masa berlaku garansi.[32]

c. Dari segi keabsahannya ditinjau oleh *shari'at*, *'urf* dibagi menjadi *'urf ṣaḥiḥ* dan *'urf fāsid*;

1) *'Urf ṣaḥiḥ* adalah suatu kebiasaan masyarakat yang tidak bertentangan dengan *naṣṣ* Al-Quran dan hadith, tidak menafikan kemaslahatan manusia, serta tidak membawa bahaya. Contohnya adalah pemberian hadiah ubukan mahar dari pihak laki-laki kepada pihak wanita ketika proses pelamaran.[33] *Shari'at* Islam sendiri mempertimbangkan dan menetapkan beberapa kebiasaan masyarakat Arab pra Islam yang tidak bertentangan dengan *shari'at*, seperti kewajiban membayar diat kepada keluarga korban pembunuhan, dan ketentuan bagian *'aṣabah* dalam warisan.[34]

2) *'Urf fāsid* adalah suatu kebiasaan masyarakat yang bertentangan dengan dalil-dalil syara' atau kaidah-kaidah dasar. Contohnya adalah kebiasaan pedagang dalam melakukan praktek riba yang dianggap sebagai keuntungan, atau kebiasaan orang yang berperkara dalam menyuap hakim untuk memenangkan perkaranya, dan lain sebagainya.[35]

6. Aturan Penggunaan *'Urf*

a. *'Urf* harus konsisten atau telah lazim dilakukan, sehingga bisa diterapkan dalam banyak kasus karena memang sering kali berlaku dalam *mu'āmalah* masyarakat, terutama transaksi keuangan. Asal muasal aturan ini diambil dari perkataan Al-Qarāfi dalamnya *Al-Iḥkām*:

> *"Tidaklah cukup untuk mengukur kepopuleran 'urf dengan hanya keyakinan mufti terkait hal itu, karena hal itu timbul dari mempelajari madzhab, membacanya dan mendiskusikannya saja, akan tetapi kepopuleran 'urf adalah ketika masyarakat pada*

[30] Al-Khayyāṭ, *Naẓariyyat al-'Urf*, 33.
[31] Al-Khayyāṭ, *Naẓariyyat al-'Urf*, 33.
[32] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), I, 140.
[33] Al-Khayyāṭ, *Naẓariyyat al-'Urf*, 34
[34] Muḥammad al-Najjār, *Athar al-'Urf*, 142.
[35] Al-Khayyāṭ, *Naẓariyyat al-'Urf*, 37.

> *masa itu memang tidak memahami kalimat yang dikemukakan (ketika tidak ditemukan ada indikasi lain), kecuali yang dimaksud adalah makna tertentu itu saja."*[36]

Ibn Nujaym berkata:

> *" 'Urf hanya dianggap jika telah berlaku atau dominan "*[37]

Jadi yang penting adalah apa yang umum atau dominan berlaku di kalangan masyarakat. Dan maksud dominan di sini berarti bahwa *'urf* itu telah berlaku di kalangan mayoritas masyarakat, dalam arti bahwa hal itu hanya berbeda pada segelintir orang saja. Berkaitan dengan penjelasan dominan *'urf,* Al-Shāṭibi berkata:

> *"Jika adat kebiasaan itu telah dianggap oleh shariat Islam, maka tidak akan merusak pengakuan tersebut terjadinya sedikit perbedaan di kalangan kecil mereka, selama adat itu tetap menjadi kebiasaan pada umumnya."*[38]

b. *'Urf* harus berlaku semasa atau sebelum masa terjadinya sesuatu yang dilandaskan pada *'urf* tersebut. Oleh karena itu, adat istiadat yang bersifat baru tidak bisa menjadi landasan hukum. Syarat ini berlaku pada *'urf lafẓi* maupun *'urf 'amaliy*, sebagaimana disebutkan oleh Al-Suyūṭi dalam Al-Ashbāh wa Al-Naẓā'ir:

> *" 'Urf yang menjadi landasan dalam memahami teks lafaẓ, adalah 'urf yang semasa atau yang lebih dahulu daripada teks tersebut, bukan 'urf yang belakangan."*[39]

Al-Qarāfī berkata:

> *"Kaidahnya adalah barangsiapa mempunyai 'urf dan kebiasaan dalam mengucapkan ucapannya, maka ucapannya itu berdasarkan 'urf atau kebiasaannya tersebut. Maka jika yang berbicara adalah Shāri' (pencetus sharī'at), maka kita arahkan maksud ucapan tersebut menurut 'urf Shāri', Adapun 'urf yang datang belakangan maka tidak bisa dijadikan landasan untuk ucapan yang telah diucapkan sebelum munculnya 'urf tadi. Jadi pernyataan tersebut tidak bisa ditentang oleh 'urf yang baru, dan untuk memahami pernyataan tersebut dilandaskan pada etimologi bahasa. Sebagai contoh: ketika terjadi akad jual beli maka harga barang digenapkan dalam mata uang emas atau perak berdasarkan adat yang berlaku saat akad. Adapun adat kebiasaan yang baru muncul setelah akad tersebut berkaitan dengan pembayaran dengan mata uang emas atau perak maka tidak bisa menjadi landasan pada akad jual beli yang terdahulu. Begitu juga nadẓar, iqrar, dan wasiat tidak bisa diarahkan pada adat kebiasaan yang baru muncul setelah akad-akad tersebut, akan tetapi mengikuti pada adat kebiasaan*

[36] Ahmad bin Idris al-Qarāfi, *Al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwa min al-Aḥkām,* (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'at al-Islāmiyyah, 1387 H.), 71

[37] Zain al-Dīn bin Ibrāhīm Ibn Nujaim, *Al-Ashbāh wa-al-Naẓā'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419 H.), 47.

[38] Al-Shāṭibi, *Al-Muwafaqat,* vol. 2, 288.

[39] Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyūṭi, *Al-Ashbāh wa-al-Naẓā'ir,* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403 H.), 96.

> *yang semasa dengan terjadinya akad-akad itu tadi. Begitu pula teks-teks shari'at tidak bisa ditakhsis oleh adat kecuali adat yang telah berlaku yang mengitari teks tersebut."*[40]

c. *'Urf* tidak bertentangan dengan dalil-dalil pokok *shari'at* Islam. Syarat ini dianggap perlu dan mendasar karena adat tidak dapat mengalahkan kekuatan *naṣṣ*. Al-Sarkhasi mengatakan:

> *"Setiap 'urf yang bertentangan dengan naṣṣ dalil tidak akan dianggap."*[41]

Dan Ibnu 'Ābidīn juga memperkuat hal tersebut sambil menjelaskan alasannya dalam risalahnya *Naṣhr al-'Arf fi Mā Buniya min al-Aḥkām 'alā al-'Urf*:

> *"Tidak ada pertimbangan terhadap 'urf yang bertentangan dengan naṣṣ, karena 'urf bisa saja tidak bathil, berbeda halnya dengan naṣṣ shari'at."*[42]

7. Analisis '*Urf* dalam Hukum Peminangan dan Akad Nikah dalam KHI di Indonesia dan Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah di Yaman

a. Pertimbangan *'Urf* dalam Hukum Peminangan

Dalam khazanah fiqh klasik tidak terdapat penjelasan tentang cara-cara peminangan. Hal ini memberi peluang untuk melakukan peminangan sesuai dengan adat istiadat yang berkembang dalam masyarakat. Di Indonesia, ada bermacam-macam peminangan, mulai dari yang sederhana, seperti di daerah Pasundan, sampai yang rumit, seperti adat istiadat Palembang.[43]

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan tidak pula memberi rambu-rambu yang memadai seputar mekanisme peminangan. Dengan misi mewujudkan fleksibilitas cara-cara peminangan berdasarkan moral dan yuridis, dalam KHI sebagaimana tergambar dalam pasal 11, 12, dan 13, ditawarkan pranata peminangan yang secara metodologis terumuskan dalam dua pendekatan. *Pertama*, pada prinsipnya secara utuh diambil dari Al-Qur'ān ditambah dengan rumusan fiqh setelah dikodifikasi ke arah ketentuan yang rasional, praktis dan aktual. *Kedua*, nilai-nilai etika dan yuridis digabung di dalamnya sehingga tata tertib peminangan yang hidup menurut adat dan budaya masyarakat penerapannya menjadi tidak terhalang.[44]

Dengan pendekatan tersebut di atas, maka nilai-nilai etika dan adat mengikat peminangan dan memutuskan peminangan juga diakomodir di dalam KHI, sehingga tata tertib peminangan yang hidup dalam adat istiadat masyarakat tetap

[40] Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* (TP: Syarikah al-Tiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1393 H.), 165-166.
[41] Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahal al-Sarkhasi, *Al-Mabsūṭ,* vol. 12, (Beirut: Dar al-Ma'rifah 1409 H.), 196.
[42] Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn, *Naṣhr al-'Arf fī Mā Buniya min al-Aḥkām 'alā al-'Urf fī Majmū'at Rasāil Ibn 'Ābidīn*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub) 113.
[43] Musa Arifin, Eksistensi 'Urf dalam Kompilasi Hukum Islam, *Jurnal Al-Maqasid,* Vol. 4, No. 2, (Desember 2018), 76-88.
[44] Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1990), 46.

bisa dilaksanakan sebagaimana yang tercantum dalam BAB III PEMINANGAN Pasal 11,12, dan 13 yang berbunyi:

BAB III
PEMINANGAN
Pasal 11

Peminangan dapat langsung dilakukan oleh orang yang berkehendak mencari pasangan jodoh, tapi dapat pula dilakukan oleh perantara yang dapat dipercaya.

Pasal 12

1) Peminangan dapat dilakukan terhadap seorang wanita yang masih perawan atau terhadap janda yang telah habis masa iddahya.
2) Wanita yang ditalak suami yang masih berada dalam masa iddah raj’iah, haram dan dilarang untuk dipinang.
3) Dilarang juga meminang seorang wanita yang sedang dipinang pria lain, selama pinangan pria tersebut belum putus atau belum ada penolakan dari pihak wanita.
4) Putusnya pinangan untuk pria, karena adanya pernyataan tentang putusnya hubungan pinangan atau secara diam-diam. Pria yang meminang telah menjauhi dan meninggalkan wanita yang dipinang.

Pasal 13

1) Pinangan belum menimbulkan akibat hukum dan para pihak bebas memutuskan hubungan peminangan.
2) Kebebasan memutuskan hubungan peminangan dilakukan dengan tata cara yang baik sesuai dengan tuntunan agama dan kebiasaan setempat, sehingga tetap terbina kerukunan dan saling menghargai.

Adapun *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* di Yaman secara lebih spesifik menyinggung kebiasaan masyarakat Yaman dalam hukum *khitbah* atau peminangan dengan menyertakan prosesi serah terima hadiah dan pembacaan *Sūrat Al-Fātiḥah* sebagai bagian dari seremoni peminangan. Penyebutan serah terima hadiah dan pembacaan *Sūrat Al-Fātiḥah* dalam *Qānūn* Yaman menunjukkan apresiasi Undang-undang terhadap tradisi tersebut, meskipun di dalamnya tidak secara tegas menjadikannya sebagai syarat sah peminangan. Untuk lebih jelasnya bisa dilihat dalam *Qānūn* No. 20 Tahun 1992 tentang *Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* [45]:

الباب الاول
الخطبة

مادة (2) الخطبة طلب التزوج والوعد به، ويدخل في حكمها قراءة الفاتحة وتبادل الهدايا.

[45] Maktab al-Naib al-'Am al-Yaman, http://agoyemen.net/lib_details.php?id=116 , diakses tanggal 22 November 2024

مادة (3) تمنع خطبة المراة المحرمة حرمة مؤبدة او مؤقتة.
مادة (4)

1- لكل من الخاطبين العدول عن الخطبة.
2- يرد كل من عدل عن الخطبة الهدايا بعينها اذا كانت قائمة والا فمثلها او قيمتها يو القبض.
3- اذا انتهت الخطبة بالوفاة او بسبب لا يد لاحد الطرفين فيه او بعارض حال دون الزواج فلا يسترد شيء من الهدايا.

مادة (5) اذا ترتب على العدول عن الخطبة ضرر يتحمل المتسبب التعويض.

Yang artinya adalah:

Bab Pertama

Khitbah (Peminangan)

Pasal (2) Peminangan adalah permohonan perkawinan dan janji untuk menikah, yang termasuk di dalamnya adalah pembacaan Al-Fatihah dan pertukaran Hadiah.

Pasal (3) Diharamkan melamar wanita yang *mahram*, baik tetap maupun sementara.

Pasal (4)
1. Masing-masing calon mempelai dapat menarik diri dari perikatan.
2. Siapa pun yang membatalkan pertunangan wajib mengembalikan hadiah yang telah diterima jika hadiahnya masih utuh, atau jika tidak, maka mengganti dengan benda yang serupa, atau menyerahkan nilai harga hadiah sesuai nilai harga pada saat menerima pemberian hadiah tersebut tersebut.
3. Apabila perikatan *khitbah* itu berakhir disebabkan kematian atau karena suatu sebab di luar kuasa salah satu pihak atau karena hal lain yang menghalangi terwujudnya pernikahan maka tidak ada kewajiban mengembalikan hadiah.

Pasal (5) Jika pembatalan pertunangan mengakibatkan kerugian, maka pelaku harus menanggung apa yang dianggap perlu oleh pengadilan dan jumlah kompensasi, jika hal tersebut dilaporkan ke pengadilan.

Bisa dilihat dari pasal-pasal tentang *khitbah* tersebut lebih banyak pembahasan tentang pemberian hadiah dalam prosesi *khitbah*, yang mana bisa berpotensi terjadi sengketa ketika terjadi kegagalan calon mempelai untuk melanjutkan ke jenjang pernikahan. Oleh karenanya *Qānūn* di Yaman perlu hadir untuk menyelesaikan sengketa jika terjadi perselisihan dari kedua belah pihak.

b. Pertimbangan *'Urf* dalam Hukum *Ṣīghat* Akad Nikah

Ṣīghat nikah adalah media untuk mengungkapkan keinginan melakukan akad nikah. Oleh karena itu demi keabsahan *ṣīghat* tersebut maka diharuskan adanya kejelasan arti yang ditunjukkan oleh *ṣīghat* dan tidak mengandung makna lain selain bertujuan mewujudkan akad nikah.

Masalah akad seperti ijab dan kabul tidak dibahas dalam UU Perkawinan. Demikian pula masalah saksi juga tidak dijelaskan secara eksplisit dalam UU Perkawinan sebagai salah satu syarat sahnya pernikahan. UU Perkawinan baru menyinggung tentang kehadiran saksi itu dalam Bab Pembatalan Perkawinan:

> Perkawinan yang dilangsungkan di muka pegawai pencatat perkawinan yang tidak berwenang, wali nikah yang tidak sah, atau yang dilangsungkan tanpa dihadiri dua orang saksi dapat dimintakan pembatalan perkawinannya...[46]

Jika masalah syarat sah pernikahan tidak dijelaskan dalam UU Perkawinan, maka dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) semua syarat pernikahan dijelaskan secara terperinci menyerupai sistematika pembahasan kitab-kitab fiqh klasik.[47] Masalah ijab dan kabul diatur secara keseluruhan dalam tiga pasal yaitu pasal 27, 28, dan 29 sebagaimana berikut:

> Pasal 27
>
> Ijab dan kabul antara wali dan calon mempelai pria harus jelas beruntun dan tidak berselang waktu.
>
> Pasal 28
>
> Akad nikah dilaksanakan sendiri secara pribadi oleh wali nikah yang bersangkutan. Wali nikah mewakilkan kepada orang lain.
>
> Pasal 29
>
> 1) Yang berhak mengucapkan kabul ialah calon mempelai pria secara pribadi.
> 2) Dalam hal-hal tertentu ucapan kabul nikah dapat diwakilkan kepada pria lain dengan ketentuan calon mempelai pria memberi kuasa yang tegas secara tertulis bahwa penerimaan wakil atas akad nikah itu adalah untuk mempelai pria.
> 3) Dalam hal calon mempelai wanita atau wali keberatan calon mempelai pria diwakili, maka akad nikah tidak boleh dilangsungkan.

[46] Tim redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam dilengkapi dengan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan Perkawinan,* (Bandung: Nuansa Aulia, 2012), 83.
[47] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Cet.II; Jakarta: Kencana, 2007), 84

Pada pasal 27, KHI dengan tegas mengikuti pendapat *jumhur* ulama fiqh dengan menjelaskan bahwa ijab dan kabul antara wali calon mempelai pria harus jelas beruntun dan tidak berselang waktu.[48]

Selanjutnya pada pasal 28 dan 29 dijelaskan kebolehan mewakilkan hak perwalian kepada orang lain jika akad nikah tidak dapat dilaksanakan langsung oleh wali nikah yang bersangkutan dan pemberian kuasa untuk mewakili mempelai pria ketika mengucapkan kabul. Berdasarkan pasal-pasal tersebut, pengaturan kemungkinan berlakunya ijab dan kabul di tempat berbeda belum dapat diberikan secara jelas sebagaimana dalam masalah pernikahan via telepon atau semisalnya.[49]

Ketidak jelasan hukum ijab kabul melalui via telepon atau *video conference* dalam UU Perkawinan dan KHI ini tak ayal menyebabkan ketidakselarasan sikap dari KUA di beberapa daerah.

Pada praktiknya terdapat kasus perkawinan via *video conference* yang tidak diterima oleh pihak pegawai pencatat karena dianggap rentan terjadinya kebohongan dan penipuan. *Pertama*, kasus yang terjadi pada KUA Kecamatan Sooko, Ponorogo, Jawa Timur. Pada kasus ini pasangan pengantin Soni Ali Widayat dan Endang Lestari beberapa hari sebelum perkawinan mengajukan permohonan perkawinan via *video conference*, pasalnya mempelai pria sedang dalam masa perawatan akibat positif Covid-19. Akan tetapi pihak KUA menolaknya dan memberikan jalan keluar dengan cara diwakilkan. Hal ini disampaikan pihak KUA yaitu Melky Hasan selaku penghulu dengan mendasarkannya kepada Peraturan Menteri Agama No. 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Perkawinan Pasal 11 "Dalam hal calon suami tidak hadir pada saat akad nikah, dapat diwakilkan kepada orang lain dengan membuat surat kuasa di atas materai yang diketahui oleh Kepala KUA Kecamatan atau Kepala Kantor Perwakilan RI diluar negeri setempat". Pada kasus ini mempelai pria Soni diwakili saudara pihak mempelai wanita dalam pengucapan ijab dan kabul nikah.[50]

Kedua, kasus perkawinan antara Muhammad Amal Fikri dan Debrah Nur Kumala yang dilaksanakan antara Jakarta Indonesia dan Sydney Australia. Dalam hal ini calon suami memberikan kuasa kepada ayah kandungnya untuk mewakilkannya dalam pengucapan ijab dan kabul dikarenakan terhalang untuk melangsungkan perkawinan secara tatap muka langsung akibat lockdown karena covid-19. Walaupun begitu calon suami tetap hadir secara virtual mengikuti prosesi perkawinannya. Pada proses perkawinan pihak calon mempelai sudah mengurus perkawinannya di KUA Kecamatan Menteng secara lengkap seperti halnya persyaratan perkawinan pada umumnya. Namun pihak kepala KUA tersebut mengatakan perkawinan secara *online* tidak boleh dilakukan dan dianggap tidak sah tapi perkawinan secara

[48] Tim redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam dilengkapi dengan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan Perkawinan*, 9.
[49] Alimuddin, *Kompilasi Hukum Islam sebagai Hukum Terapan bagi Hakim Pengadilan Agama*, (Makassar: Alauddin University Press, 2011), 67.
[50] "Pengantin Pria Positif Covid-19, akad Nikah Diwakilkan Keluarga", Detik, https://news.detik.com/berita-jawa-timur/d-5660013/pengantin-pria-positif-covid-19-akadnikah-diwakilkan-keluarga. Berita, diakses pada 05 Juni 2021.

jarak jauh hanya bisa dilakukan dengan diwakilkan menggunakan surat kuasa yang sudah dilegalisir oleh Konjen Indonesia yang ada di Australia yang dikirim ke Indonesia. Dengan dilakukan hal tersebut maka pihak KUA akan mau mencatatkan perkawinan tersebut.[51]

Di lain sisi terdapat kasus perkawinan secara *video conference* yang diterima untuk dicatatkan oleh pihak pegawai pencatat perkawinan, adapun salah satu kasusnya yaitu kasus yang dilakukan pasangan Prasetio Billy dan Nawal Ahmad Basyarahil yang dilangsungkan pada tanggal 6 Januari 2019 waktu Indonesia dan 5 Januari 2019 waktu Amerika Serikat. Yang mana calon suami berada di New York dan calon istri berada di Indonesia tepatnya di kelurahan Tegal Besar, Kec. Keliwates, Kab. Jember. Perkawinan ini dilaksanakan melalui *video conference* menggunakan aplikasi Whatshapp. Adapun saksi dari pernikahan *video conference* terdiri dari dua orang saksi, yakni satu dari pihak mempelai pria dan satunya dari pihak mempelai wanita dimana kedua saksi berada di Keliwates, Jember. Dalam pelaksanaannya ini diterima dan disahkan oleh Kantor Urusan Agama Keliwetes jember. Untuk prosedur pencatatan perkawinan mulai dari pendaftaran sampai dengan tanda tangan dilakukan mempelai pria dengan mengirimkan email semua berkas persyaratan ke email KUA. Kasus yang diakui ini oleh beberapa Kantor Urusan Agama dan kantor Catatan Sipil di dasarkan pada penetapan Pengadilan Jakarta Selatan No. 1751/P/1989 yang menyatakan perkawinan melalui telepon sah. Sehingga untuk status hukumnya mengacu kepada penetapan tersebut dengan menganggap status hukumnya sama dengan perkawinan menggunakan telepon karena pelaksanaannya sama-sama dilakukan secara jarak jauh.[52]

Adapun aturan *ṣīghat* nikah dalam *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* Yaman terdapat keluwesan bagi *'urf* untuk menentukan bentuk *ṣīghat* nikah dan cara penyampaiannya. Pasal (7) mengatur dalam bab tentang melangsungkan perkawinan, yang berbunyi:[53]

مادة(7) يتم الزواج في مجلس واحد بايجاب من مكلف ذكر غير محرم بلفظ يفيد التزويج حسب العرف وقبول مثله من مثله قبل الاعراض ويجب ان يكون الايجاب والقبول منجزين غير دالين على التوقيت ويلغى كل شرط لا يتعلق به غرض لاحد الزوجين.

Pasal (7) Akad perkawinan dilakukan dalam satu majlis dengan adanya ijab dari wali laki-laki yang tidak *muhrim* (sedang ibadah ihram), dengan kata-kata yang menunjukkan arti "*menikahkan*" menurut *'urf* dan dengan adanya kabul yang diucapkan secara langsung setelah kabul, dari orang yang kategorinya juga sama seperti itu (laki-laki, tidak *muhrim*). Ijab dan kabul itu harus lengkap dan tidak menunjukkan batasan waktu. Dan segala syarat yang tidak ada hubungannya dengan tujuan salah satu pasangan itu dibatalkan (tidak dianggap oleh hukum).

Di pasal tersebut, kita dapat mengetahui bahwa *Qānūn* Yaman telah mensyaratkan untuk keabsahan akad adalah dengan ijab dan kabul yang menunjukkan arti "*menikahkan*" menurut *'urf.* Dengan demikian, *Qānūn* Yaman telah mengacu pada hukum adat.[54]

[51] Tiktok Deba Nasution, https://vt.tiktok.com/ZSdgHsRpf/ diakses pada 2 Juni 2022.
[52] Pramana, "*Pelaksanaan Pernikahan Secara Online di Kecamatan Keliwates (Jember) dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Perkawinan di Indonesia*" (Skripsi, Sarjana Hukum Universitas Riau, Pekanbaru, 2021), 59.
[53] Maktab al-Naib al-'Am al-Yaman, http://agoyemen.net/lib_details.php?id=116 , diakses tanggal 22 November 2024

Terkait dengan lafal ijab dan kabul dalam pernikahan para ulama mażhab berbeda pendapat, misalnya Ḥanafiyyah menyatakan bahwa pernikahan dianggap sah dengan semua lafal (kata) yang menunjukkan akan pemberian hak milik sesuatu seketika itu, misalnya lafal *hibah* (memberi hadiah), *tamlīk* (memberi hak milik), sedekah, pemberian, pinjaman, jaminan, *al-isti'jār*, perdamaian, pertukaran, *al-ja'lu*, menjual dan membeli dengan syarat disertai niat atau indikasi yang menunjukkan akan pernikahan, seperti adanya mahar, mengundang masyarakat dan saksi. Demikian pula menurut ulama Mālikiyyah, hanya saja ulama Malikiyyah tidak mensyaratkan adanya niat. Sementara menurut ulama Shāfi'iyyah dan Ḥanabilah tidak sah akad nikah terkecuali menggunakan lafal nikah atau *tazwīj*.[55]

Kemudian terkait pengucapan akad nikah dalam satu majlis disebut oleh *Qānūn* Yaman sebagai aturan ideal dalam akad nikah, namun bisa diganti dengan tulisan, surat, dan isyarat jika memang dalam kondisi sulit mengucapkan akad nikah dalam satu tempat. Disebutkan dalam pasal (8) seperti berikut:[56]

مادة (8) يتم العقد باللفظ والكتابة وبالرسالة من الغائب في مجلس بلوغ الخبر ويصح العقد من المصمت والاخرس بالاشارة المفهمة.

Pasal (8) Akan nikah diucapkan secara lisan, tertulis, dan melalui surat dari orang yang tidak hadir dalam majlis tujuan surat berita akad. Dan akad nikah juga sah dari orang yang bisu dengan suatu tanda isyarat yang dapat dimengerti.

Dari pasal 8 ini menunjukkan bolehnya akad nikah dari dua tempat berbeda dengan melalui surat, telpon, atau *video conference*. Menurut Ṣalāḥ Yūsuf Al-Kaḥīli aturan ini berdasarkan *'urf* dan kebiasaan.[57] Dan hal ini masuk dalam kaidah yang berbunyi:

الأصل أن البيان بالكتاب بمنزلة البيان باللسان لأن المكتوب حروف منظومة تدل على معنى مفهو كالكلا

Secara asal, bahwa penjelasan dengan tulisan itu seperti penjelasan dengan lisan, karena sesuatu yang tertulis juga dari susunan huruf-huruf yang menunjukkan makna yang bisa difahami sebagaimana ucapan lisan.[58]

Keabsahan nikah via surat, telephon, dan *video conference* juga pendapat dari kalangan ulama kontemporer sebagaimana pendapat Ḥanafiyyah yang membolehkan akad nikah dengan surat. Ibn 'Ābidīn mengatakan bahwa akad nikah sah dengan surat tertulis sebagaimana sah dengan ucapan.[59]

---

[54] Maḥmūd Ali al-Sartawi, *Sharḥ Qānun al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr: 2010), 29.
[55] Lihat selengkapnya dalam Wahbah Al-Zuḥaili; Penerjemah: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, *Al-Fiqh Al-Islāmi wa Adillatuhu*, Juz IX, (Jakarta : Gema Insani, 2011), 46-48.
[56] Maktab al-Naib al-'Am al-Yaman, http://agoyemen.net/lib_details.php?id=116 , diakses tanggal 22 November 2024
[57] Ṣalāḥ Yūsuf 'Abd al-Ḥamīd al-Kaḥīli, Qā'idat al-'Ādah Muḥakkamah wa Tathbīqatuhā ..., 375.
[58] Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl al-Sarakhsi, *Al-Mabsūṭ,* Juz 6, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993), 143.
[59] Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn, *Ḥāshiyah Radd al-Mukhtār alā al-Durr al-Mukhtār*, Juz 3, (Kairo: Matba'ah Mustafa al-Bābi al-Halabi, 1966), 12

Setelah pemaparan hukum *ṣīghat* nikah dalam kedua hukum positif yang ada di Indonesia dan Yaman, bisa disimpulkan bahwa *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* di Yaman lebih tegas dalam penetapan keabsahan nikah via surat, telepon, dan *video conference.* Sementara di KHI Indonesia masih menyisakan kekosongan aturan dalam kasus tersebut, sehingga bisa memunculkan ketidaksamaan keputusan di sebagian wilayah.

Dilihat pada kebanyakan apa yang terjadi pada masa sekarang, yang berupa usaha penipuan, pemalsuan, dan jeleknya perangai pada perbuatan sebagian orang dengan meniru sebagian yang lain dalam pembicaraan dan menekuni penyamaam suara-suara orang lain, sampai-sampai di antara mereka mampu meniru banyak orang dari gaya laki-laki atau perempuan, tua atau muda, atau meniru suara-suara mereka, bahasa mereka yang berbeda-beda dalam satu tiruan, yang sampai pada telinga pendengar seakan-akan orang yang berbicara terdiri dari beberapa orang, padahal itu hanya satu orang saja.

Juga melihat betapa *shari'at* Islam sangat perhatian dalam menjaga kehormatan dan jiwa serta kehati-hatian dalam masalah ini lebih besar dibanding kehati-hatian dalam masalah lain dari sekian jenis ikatan (perjanjian) dalam *mu'āmalah.* Maka dari itu semestinya tidak perlu menyandarkan akad-akad nikah tersebut dalam ijab kabul-nya dan pelimpahan perwalian ke dalam bentuk komunikasi melalui telepon, dalam usaha untuk merealisir tujuan (maksud) dari syariat, hal ini juga di prioritaskan terhadap upaya menjaga kehormatan dan jiwa sehingga tidak mudah dipermainkan oleh orang-orang yang memperturutkan hawa nafsu dan orang-orang yang berbicara penuh dengan dusta dan penipuan.[60]

Dan jika dilihat dari segi tidak diperbolehkannya praktek pernikahan dari jarak jauh tersebut dapat menggunakan pendekatan *saddu dzarāi'* dan *maslaḥah.* Dikatakan dalam kaidah fiqh: درء المفاسد مقدّ على جلب المصالح (*Menolak kerusakan itu diutamakan dari pada menarik kemaslahatan*). Juga ketika melihat prilaku kejahatan IT saat ini, maka itu adalah adat yang rusak (*'urf fāsid*) yang tidak bisa dijadikan dasar penerapan dalil *'urf* secara utuh.

Namun jika dilihat dari segi dibolehkannya, maka pendapat ini menggunakan kaidah: المشقة تجلب التيسير (*kesulitan memuntut untuk kemudahaan*) dan juga kaidah: الضرر يزال (*hal berbahaya/merugikan hendaknya dihilangkan*).[61]

KESIMPULAN

Penelitian ini diakhiri dengan hasil kesimpulan penting, yaitu: 1. Pentingnya pertimbangan *'urf* dan adat secara umum dalam perundang-undangan hukum perkawinan, karena banyak peraturan perundang-undangan Islam yang dibangun berdasarkan fiqh madzhab dengan *setting 'urf* masing-masing wilayah dan negara. 2. *'Urf* diakui sebagai sumber perundang-undangan dalam *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* Yaman dan Kompilsi Hukum Islam Indonesia, dan hal ini diatur agar adat istiadat itu tetap ada, dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Syariat Islam. 3. Dalam konteks hukum peminangan dan akad nikah, penerapan *'urf* dalam *Qānūn al-*

[60] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gema Media, 2001), 105
[61] Muhammad Sabir, Pernikahan via Telepon*, Jurnal Al-Qadāu,* Vol. 2, No. 2, (Maret: 2015), 206.

Aḥwāl al-Shakhṣiyyah Yaman mendapat porsi yang lebih banyak daripada KHI Indonesia. Hal tersebut dibuktikan dengan memasukkan redaksi pembacaan *Sūrat Al-Fātiḥah* dan pertukaran hadiah dalam Pasal (2) dan penyebutan *ṣīghat* ijab dan kabul yang menggunakan kalimat yang bermakna *"menikah"* secara *'urf* dalam redaksi Pasal (7). Juga Yaman mengakomodir berbagai cara ijab dan kabul sebagaimana dalam Madzhab Ḥanafiyyah dan ulama kontemporer, sehingga membuka peluang terjadinya akad nikah via surat, telepon, atau *video conference*. Sementara pada KHI lebih menekankan penggunaan *tawkil* untuk menghindari proses akad nikah dari jarak jauh, meskipun HKI tidak secara *gamblang* mensyaratkan akad nikah harus dilakukan secara tatap muka langsung. *Wallāhu a'lam*

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Karīm, Khalīl, *Al-Judzur al-Tārikhiyyah li al-Shari'ah al-Islāmiyyah*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LkiS, 2003.

Abdul Haq, et. al., *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, Surabaya: Khalista, 2006.

Alimuddin, *Kompilasi Hukum Islam sebagai Hukum Terapan bagi Hakim Pengadilan Agama*, Makassar: Alauddin University Press, 2011.

Al-Kahīli, Ṣalāḥ Yūsuf 'Abd al-Ḥamīd, , Qā'idat al-'Ādah Muḥakkamah wa Tathbīqatuhā fi Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah al-Yamani, *Majallat Jami'ah Hadramaut*, Vol. 19, No. 2, (Desember 2022).

Al-Khayyāṭ, 'Abd al-'Aziz, *Naẓariyyat al-'Urf,* Amman: Maktabah al-Aqsā, 1977.

Al-Najjār, Sayyid Ṣāliḥ 'Awad Muḥammad, *Athar al-'Urf fī al-Tashrī' al-Islāmi,* Kairo: Dār al-Kitab al-Jāmi'i, t.t.

Al-Qarāfi, Aḥmad bin Idrīs, *Sharḥ Tanqiḥ al-Fuṣūl,* TP: Syarikah al-Tiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1393 H.

_____, Ahmad bin Idris, *Al-Iḥkām fi Tamyīz al-Fatāwa min al-Aḥkām,* Aleppo: Maktab al-Maṭbū'at al-Islāmiyyah, 1387 H.

Al-Qardlāwi, Yūsuf, *Keluwesan dan Keluasan Shari'at Islam Menghadapi Perubahan Zaman*, ter. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus.

Al-Qurṭubi, Muhammad bin Ahmad Al-Ansari, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 7, Kairo: Dār al-Qalam, 1966.

Al-Sarakhsi, Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl, *Al-Mabsūṭ,* Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993.

Al-Sartawi, Maḥmūd Ali, *Sharḥ Qānun al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr: 2010.

Al-Sayis, Muhammad 'Ali*, Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, vol. 4, (Mesir: M. 'Ali Shubih, 1953).

Al-Shāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, *Al-Risālah*, Kairo: Mustafa al-Babiy al-Halabiy, 1938.

Al-Shāṭibi, Abu Ishaq Ibrahim, *Al-Muwāfaqāt,* vol. 4, Kairo: Dar Ibn Affan, 1417 H.

Al-Suyūṭi, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, *Al-Ashbāh wa-al-Naẓā'ir,* Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403 H.

Al-Yaman, Maktab al-Naib al-'Am, http://agoyemen.net/lib_details.php?id=116 , diakses tanggal 22 November 2024

Al-Zarqā', Musṭafā Aḥmad, *Al-Madkhal fī al-Fiqh al-'Āmm*, vol. 2, Damascus: Dar al-Qalam, 1998.

Al-Zuḥaili, Wahbah; Penerjemah: Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, *Al-Fiqh Al-Islāmi wa Adillatuhu*, Juz IX, (Jakarta : Gema Insani, 2011).

_____, Wahbah, *Naẓariyyāt al-Dlarurat al- Shar'iyyah Muqāranatan ma'a al-Qānūn al-Wadl'i*, Beirut: Muassah al-Risālah, 1402 H.

Arifin, Musa, Eksistensi 'Urf dalam Kompilasi Hukum Islam, *Jurnal Al-Maqasid,* Vol. 4, No. 2, (Desember 2018).

Bisri, Cik Hasan , *"Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional"*, dalam *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, ed. Cik Hasan Bisri, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Dahlan, Abdul Aziz (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Detik,com, "Pengantin Pria Positif Covid-19, akad Nikah Diwakilkan Keluarga", Detik, https://news.detik.com/berita-jawa-timur/d-5660013/pengantin-pria-positif-covid-19-akadnikah-diwakilkan-keluarga. Berita, diakses pada 05 Juni 2021.

Gazi al-Ḥarb, Mashael Nughimesh, Al-'Urf wa Atharuhū fī Niẓām al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, Islamic University Journal of Islamic Legal Sciences,* Lssue (208), Vol. 4, Year (58), (March 2024).

Hadikusuma, Hilman, *Hukum Perkawinan Adat*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1990.

Harahap, Yahya, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama,* Jakarta: Sinar Grafika, 2001.

Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).

Hasballah, Ali, *Usul al-Tasyri' al-Islami,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976).

Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn, *Ḥāshiyah Radd al-Mukhtār alā al-Durr al-Mukhtār*, Juz 3, Kairo: Matba'ah Mustafa al-Bābi al-Halabi, 1966.

_____, Muḥammad Amīn, *Naṣhr al-'Arf fī Mā Buniya min al-Aḥkām 'alā al-'Urf fī Majmū'at Rasāil Ibn 'Ābidīn*, Beirut: 'Ālam al-Kutub.

Ibn Nujaim, Zain al-Dīn bin Ibrāhīm, *Al-Ashbāh wa-al-Naẓā'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419 H.

Kamāl al-Din, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Alexandria: Dār al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyah, t.t.

Khallāf, Abdul Wahhab, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmi fī Mā Lā Naṣṣ fihi,* (Beirut: Dar al-Qalam, 1978).

Mālik bin Anas, *Muwaṭṭa' Mālik*, Juz 3, Damaskus: Dār al-Qalam, 1991.

Nasution, Tiktok Deba, https://vt.tiktok.com/ZSdgHsRpf/ diakses pada 2 Juni 2022.

Pramana, "*Pelaksanaan Pernikahan Secara Online di Kecamatan Keliwates (Jember) dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Perkawinan di Indonesia*" Skripsi, Sarjana Hukum Universitas Riau, Pekanbaru, 2021.

Pujiono, *Hukum Islam dan Dialektika Perkembangan Masyarakat*, Jember: STAIN Jember Press, 2011.

Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gema Media, 2001.

Sabir, Muhammad, Pernikahan via Telepon*, Jurnal Al-Qadāu,* Vol. 2, No. 2, (Maret: 2015).

Sjadzali, Munawir, *"Proyek Kompilasi Hukum Islam",* dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, ed. Muhamad Wahyuni Nafis, et. al. Jakarta: Paramadina, 1995.

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Cet.II; Jakarta: Kencana, 2007.

Tim redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam dilengkapi dengan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan Perkawinan,* Bandung: Nuansa Aulia, 2012.

UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

Wahid, Abdurrahman, Pengembangan Fiqh yang Kontekstual, *Jurnal Pesantren*, Vol. II, No.02, (1985).

Zaman, Ahmad Zuhairuz, Pengaruh 'Urf dalam Perubahan Hukum Menurut Imam Ibn 'Abidin, *Mahabits: Jurnal Keluarga Islam*, Vol. I No. 01, (Mei, 2020).