

## **BAB II**

### **TINJAUAN PUSTAKA**

#### **A. Tradisi Pernikahan dalam Perspektif Budaya dan Islam**

Pernikahan merupakan salah satu institusi sosial yang paling fundamental dalam kehidupan manusia. Dalam perspektif budaya, pernikahan tidak hanya dipahami sebagai ikatan antara dua individu, tetapi juga sebagai peristiwa sosial yang melibatkan keluarga, komunitas, dan sistem nilai yang hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu, hampir setiap kelompok etnis memiliki tradisi dan ritual pernikahan yang khas sebagai bentuk ekspresi identitas budaya dan pandangan hidup masyarakatnya.<sup>16</sup>

Dalam kajian antropologi, tradisi pernikahan dipandang sebagai bagian dari sistem budaya yang berfungsi menjaga keteraturan sosial dan kesinambungan nilai-nilai kolektif. Koentjaraningrat menjelaskan bahwa adat istiadat, termasuk ritual pernikahan, berfungsi sebagai pedoman perilaku yang mengatur hubungan sosial dalam masyarakat. Melalui tradisi pernikahan, nilai-nilai seperti kebersamaan, penghormatan kepada leluhur, dan solidaritas sosial ditanamkan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya.<sup>17</sup>

Fungsi sosial pernikahan juga tampak pada perannya dalam memperkuat ikatan kekeluargaan dan jaringan sosial. Prosesi pernikahan

---

<sup>16</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 89.

<sup>17</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 112.

sering kali menjadi sarana integrasi sosial yang melibatkan berbagai lapisan masyarakat, baik keluarga inti, kerabat, maupun komunitas sekitar. Dalam konteks ini, tradisi pernikahan tidak hanya berorientasi pada pasangan pengantin, tetapi juga pada kepentingan sosial yang lebih luas, yaitu menjaga harmoni dan stabilitas sosial.<sup>18</sup>

Selain fungsi sosial, tradisi pernikahan memiliki fungsi simbolik dan kultural yang mendalam. Setiap tahapan dan perlengkapan dalam prosesi pernikahan biasanya mengandung makna filosofis tertentu yang mencerminkan pandangan hidup masyarakat. Simbol-simbol tersebut sering kali berkaitan dengan harapan akan kehidupan rumah tangga yang harmonis, keberlanjutan keturunan, serta kesejahteraan lahir dan batin. Dengan demikian, tradisi pernikahan menjadi medium komunikasi nilai dan makna dalam budaya.<sup>19</sup>

Dalam perspektif Islam, pernikahan dipandang sebagai ibadah dan sunnah Rasulullah Saw. yang memiliki dimensi spiritual, sosial, dan moral. Islam menempatkan pernikahan sebagai sarana untuk membentuk keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah. Al-Qur'an menegaskan bahwa pernikahan merupakan bagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah dalam menciptakan pasangan hidup bagi manusia. Oleh karena itu, pernikahan dalam Islam tidak hanya berorientasi pada aspek biologis, tetapi juga pada pembinaan akhlak dan tanggung jawab sosial.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 45.

<sup>19</sup> Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 118.

<sup>20</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Depag RI, 2010), QS. ar-Rūm [30]: 21.

Meskipun Islam memiliki aturan normatif terkait pernikahan, ajaran Islam tidak menafikan keberadaan tradisi lokal yang hidup dalam masyarakat Muslim. Dalam sejarah penyebaran Islam, ajaran Islam sering kali berdialog dengan budaya setempat dan mengakomodasi tradisi lokal selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip tauhid dan syariat. Hal ini menunjukkan sifat Islam yang fleksibel dan kontekstual dalam merespons realitas sosial.<sup>21</sup>

Dalam kajian hukum Islam, hubungan antara tradisi lokal dan syariat dijelaskan melalui konsep *'urf* atau adat kebiasaan. *'Urf* diakui sebagai salah satu pertimbangan hukum selama memenuhi syarat tertentu, yaitu tidak bertentangan dengan nash syar'i, tidak mengandung kemudaratan, dan diterima secara luas oleh masyarakat. Kaidah *al-'ādah muḥakkamah* menegaskan bahwa adat kebiasaan dapat dijadikan dasar hukum dalam praktik kehidupan sosial, termasuk dalam tradisi pernikahan.<sup>22</sup>

Pandangan Islam terhadap tradisi pernikahan lokal pada dasarnya bersifat selektif dan kritis. Tradisi yang mengandung nilai-nilai positif seperti kebersamaan, kesucian, dan penghormatan terhadap ikatan keluarga dapat diterima dan dilestarikan. Sebaliknya, tradisi yang mengandung unsur syirik, kemaksiatan, atau pemborosan perlu ditinggalkan atau direkonstruksi agar sejalan dengan tujuan syariat. Pendekatan ini menunjukkan keseimbangan antara pelestarian budaya dan pemurnian ajaran agama.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> M. Quraish Shihab, *Islam dan Budaya* (Bandung: Mizan, 1996), 34.

<sup>22</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 87.

<sup>23</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Awlawiyyat* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 51.

Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia, tradisi pernikahan sering kali merupakan hasil sintesis antara ajaran Islam dan budaya lokal. Fenomena ini melahirkan bentuk-bentuk tradisi pernikahan yang khas di setiap daerah, seperti siraman, midodareni, dan berbagai ritual adat lainnya. Tradisi-tradisi tersebut menjadi bukti bahwa Islam dan budaya dapat berjalan berdampingan dalam membentuk praktik sosial keagamaan masyarakat.<sup>24</sup>

Dengan demikian, pemahaman terhadap tradisi pernikahan dalam perspektif budaya dan Islam menjadi penting sebagai landasan teoritis dalam penelitian ini. Kerangka pemahaman ini memungkinkan peneliti untuk melihat prosesi *Mandi Randai* tidak hanya sebagai praktik budaya, tetapi juga sebagai fenomena sosial-keagamaan yang perlu dianalisis secara komprehensif dan proporsional dalam bingkai nilai-nilai Islam.<sup>25</sup>

## **B. Konsep Adat ('*Urf*) dalam Hukum Islam**

Dalam kajian hukum Islam, adat kebiasaan masyarakat memiliki kedudukan yang cukup penting dalam proses penetapan hukum. Konsep adat dalam hukum Islam dikenal dengan istilah '*urf*', yaitu kebiasaan atau praktik yang berlaku dan diterima secara umum oleh masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. '*Urf*' lahir dari interaksi sosial yang berulang-ulang dan kemudian membentuk pola perilaku yang dianggap wajar, pantas, dan layak oleh

---

<sup>24</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), 92.

<sup>25</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 143.

masyarakat. Oleh karena itu, *'urf* tidak dapat dilepaskan dari realitas sosial tempat hukum Islam diterapkan.<sup>26</sup>

Secara terminologis, para ulama ushul fiqh memberikan definisi *'urf* sebagai sesuatu yang telah dikenal dan menjadi kebiasaan manusia, baik dalam bentuk perbuatan, perkataan, maupun ketetapan tertentu. Abdul Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa *'urf* mencakup seluruh kebiasaan yang telah mengakar kuat dalam masyarakat dan tidak bertentangan dengan akal sehat serta fitrah manusia. Definisi ini menunjukkan bahwa *'urf* memiliki dimensi sosiologis yang kuat dalam pembentukan hukum Islam.<sup>27</sup>

Dalam perkembangannya, *'urf* diklasifikasikan ke dalam beberapa macam. Ditinjau dari bentuknya, *'urf* terbagi menjadi *'urf qawli*, yaitu kebiasaan dalam penggunaan istilah atau ungkapan tertentu, dan *'urf fi'li*, yaitu kebiasaan yang berbentuk perbuatan atau praktik sosial. Pembagian ini menunjukkan bahwa adat tidak hanya berkaitan dengan tindakan, tetapi juga dengan makna dan pemahaman bahasa yang berkembang dalam masyarakat.<sup>28</sup>

Ditinjau dari cakupan keberlakuannya, *'urf* dibedakan menjadi *'urf 'ām* (umum) dan *'urf khāṣ* (khusus). *'Urf 'ām* berlaku secara luas di berbagai wilayah dan kelompok masyarakat, sedangkan *'urf khāṣ* hanya berlaku pada komunitas atau daerah tertentu. Dalam konteks masyarakat Indonesia yang

---

<sup>26</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 829.

<sup>27</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), 89.

<sup>28</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 87.

multikultural, *'urf khāṣ* lebih dominan, karena setiap daerah memiliki adat istiadat yang khas sesuai dengan latar belakang sosial dan budayanya.<sup>29</sup>

Sementara itu, jika ditinjau dari segi kesesuaiannya dengan syariat, *'urf* dibagi menjadi *'urf ṣaḥīḥ* dan *'urf fāsid*. *'Urf ṣaḥīḥ* adalah adat kebiasaan yang tidak bertentangan dengan nash Al-Qur'an dan Hadis, tidak menghalalkan yang haram, serta tidak meniadakan kewajiban syar'i. Sebaliknya, *'urf fāsid* adalah adat kebiasaan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat, sehingga tidak dapat dijadikan dasar hukum. Pembagian ini menunjukkan bahwa tidak semua adat dapat diterima dalam hukum Islam.<sup>30</sup>

Agar *'urf* dapat dijadikan sebagai dasar penetapan hukum, para ulama menetapkan sejumlah syarat. Pertama, *'urf* harus berlaku secara umum dan konsisten dalam masyarakat. Kedua, *'urf* harus telah ada sebelum terjadinya suatu peristiwa atau perbuatan hukum. Ketiga, *'urf* tidak bertentangan dengan nash syar'i yang qath'i. Keempat, *'urf* tidak mengandung unsur kemudaratan atau ketidakadilan. Syarat-syarat ini menegaskan bahwa penerimaan adat dalam hukum Islam bersifat selektif dan normatif.<sup>31</sup>

Kedudukan *'urf* dalam hukum Islam ditegaskan melalui kaidah fiqhiyyah *al-ādah muḥakkamah*, yang berarti adat kebiasaan dapat dijadikan pertimbangan hukum. Kaidah ini mencerminkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons realitas sosial dan budaya masyarakat. Dengan adanya

---

<sup>29</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), 278.

<sup>30</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, 834.

<sup>31</sup> Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999), 252.

kaidah tersebut, hukum Islam tidak bersifat kaku, melainkan mampu beradaptasi dengan konteks sosial tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya.<sup>32</sup>

Dalam praktik sosial dan budaya masyarakat Muslim, *'urf* sering kali berperan penting dalam mengatur hubungan sosial, termasuk dalam tradisi pernikahan. Banyak praktik adat yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, tetapi diterima sebagai bagian dari kehidupan keagamaan masyarakat karena mengandung nilai kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan syariat. Hal ini menunjukkan bahwa *'urf* menjadi jembatan antara norma agama dan realitas sosial.<sup>33</sup>

Dalam konteks penelitian ini, tradisi *Mandi Randai* dapat dipahami sebagai bentuk *'urf khāṣ* yang hidup dan dipraktikkan oleh masyarakat Bengkulu, khususnya di Kecamatan Teluk Segara Kota Bengkulu. Dengan menggunakan kerangka *'urf*, tradisi ini dapat dianalisis untuk melihat apakah ia termasuk *'urf ṣaḥīḥ* yang dapat diterima dalam hukum Islam atau sebaliknya. Pendekatan ini menjadi landasan teoretis yang penting sebelum melangkah pada analisis perspektif *masalah mursalah*.<sup>34</sup>

Dengan demikian, konsep *'urf* dalam hukum Islam memberikan dasar normatif yang kuat untuk memahami dan menilai praktik adat dalam kehidupan masyarakat Muslim. Pemahaman ini menjadi pijakan awal dalam

---

<sup>32</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhair*, 87.

<sup>33</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), 95.

<sup>34</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 67.

mengkaji relasi antara adat dan syariat, khususnya dalam konteks tradisi pernikahan masyarakat Bengkulu.<sup>35</sup>

### C. Konsep *Maslahah Mursalah* dalam Ushul Fiqh

Dalam kajian ushul fiqh, konsep *maslahah* memiliki kedudukan yang sangat penting karena berkaitan langsung dengan tujuan utama ditetapkannya hukum Islam. Secara umum, *maslahah* dimaknai sebagai segala sesuatu yang membawa manfaat dan kebaikan serta mencegah kemudharatan bagi manusia. Para ulama sepakat bahwa syariat Islam diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan dalam kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.<sup>36</sup>

Secara etimologis, *maslahah* berasal dari kata *ṣalaha* yang berarti baik atau bermanfaat. Adapun secara terminologis, *maslahah* diartikan sebagai kemanfaatan yang sesuai dengan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Al-Ghazali mendefinisikan *maslahah* sebagai upaya menjaga lima unsur pokok kehidupan manusia, yaitu agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Definisi ini menjadi fondasi utama dalam memahami konsep *maslahah* dalam hukum Islam.<sup>37</sup>

*Maslahah mursalah* merupakan salah satu bentuk *maslahah* yang memiliki karakteristik khusus. Secara terminologis, *maslahah mursalah*

---

<sup>35</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 145.

<sup>36</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 3.

<sup>37</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 286.

adalah kemaslahatan yang tidak terdapat dalil syar'ī yang secara eksplisit mengakui atau menolaknya, namun sejalan dengan tujuan umum syariat. Dengan kata lain, *maslahah mursalah* tidak disebutkan secara tekstual dalam Al-Qur'an maupun Hadis, tetapi keberadaannya dipandang relevan dan dibutuhkan dalam kehidupan masyarakat.<sup>38</sup>

Dasar legitimasi penggunaan *maslahah mursalah* dalam penetapan hukum Islam dapat ditemukan dalam praktik para sahabat dan ulama terdahulu. Contohnya adalah kebijakan Khalifah Umar bin Khattab dalam menunda pelaksanaan hukum potong tangan pada masa paceklik demi menjaga kemaslahatan masyarakat. Praktik ini menunjukkan bahwa pertimbangan kemaslahatan telah digunakan sejak masa awal Islam, meskipun tidak selalu didasarkan pada dalil tekstual yang eksplisit.<sup>39</sup>

Para ulama berbeda pendapat mengenai penggunaan *maslahah mursalah* sebagai sumber hukum. Mazhab Maliki dikenal sebagai mazhab yang paling luas menerima penggunaan *maslahah mursalah* dalam istinbath hukum. Sementara itu, mazhab Syafi'i dan Hanbali menerimanya dengan batasan-batasan tertentu, dan mazhab Hanafi cenderung memasukkannya dalam kerangka qiyas dan istihsan. Perbedaan pandangan ini menunjukkan dinamika metodologis dalam ushul fiqh.<sup>40</sup>

Dalam klasifikasinya, *maslahah* dibagi menjadi tiga tingkatan berdasarkan tingkat kepentingannya, yaitu *maslahah daruriyyah*, *hajiyyah*,

---

<sup>38</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 767.

<sup>39</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), 282.

<sup>40</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), 98.

dan *tahsiniyyah*. *Maslahah daruriyyah* adalah kemaslahatan yang bersifat primer dan mutlak diperlukan untuk menjaga kelangsungan hidup manusia. *Maslahah hajiyyah* bersifat sekunder dan bertujuan menghilangkan kesulitan, sedangkan *masalahah tahsiniyyah* bersifat pelengkap yang berfungsi menyempurnakan tatanan kehidupan. Klasifikasi ini penting dalam menilai prioritas kemaslahatan dalam penetapan hukum.<sup>41</sup>

Selain itu, ditinjau dari segi pengakuan syariat, *masalahah* juga dibagi menjadi *masalahah mu'tabarah*, *masalahah mulghah*, dan *masalahah mursalah*. *Maslahah mu'tabarah* adalah kemaslahatan yang secara jelas diakui oleh nash, *masalahah mulghah* adalah kemaslahatan yang ditolak oleh nash, sedangkan *masalahah mursalah* berada di antara keduanya, yaitu tidak diakui secara eksplisit namun juga tidak ditolak oleh syariat.<sup>42</sup>

Agar *masalahah mursalah* dapat dijadikan dasar penetapan hukum, para ulama menetapkan sejumlah syarat, antara lain: kemaslahatan tersebut harus bersifat nyata dan rasional, bersifat umum dan bukan kepentingan individu tertentu, serta tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Syarat-syarat ini bertujuan untuk mencegah penyalahgunaan konsep *masalahah* dalam penetapan hukum yang bersifat subjektif.<sup>43</sup>

Kedudukan *masalahah mursalah* dalam hukum Islam menunjukkan fleksibilitas dan adaptabilitas syariat dalam merespons perubahan sosial dan budaya. Dengan pendekatan ini, hukum Islam dapat menjawab persoalan-

---

<sup>41</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, 21.

<sup>42</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, 770.

<sup>43</sup> Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999), 255.

persoalan kontemporer yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam sumber-sumber primer. Oleh karena itu, *masalah mursalah* menjadi instrumen penting dalam menjaga relevansi hukum Islam sepanjang zaman.<sup>44</sup>

Dalam konteks penelitian ini, konsep *masalah mursalah* digunakan sebagai kerangka analisis untuk menilai prosesi *Mandi Randai* dalam tradisi pernikahan masyarakat Bengkulu. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk menilai apakah tradisi tersebut mengandung kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan syariat atau justru berpotensi menimbulkan kemudharatan. Dengan demikian, *masalah mursalah* menjadi pisau analisis utama dalam menentukan kedudukan hukum tradisi *Mandi Randai* dalam Islam.<sup>45</sup>

#### **D. Relasi Adat dan Syariat dalam Tradisi Pernikahan**

Relasi antara adat dan syariat merupakan salah satu tema penting dalam kajian hukum Islam, terutama dalam masyarakat Muslim yang memiliki keragaman budaya seperti Indonesia. Adat dan tradisi sosial sering kali menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari praktik keagamaan masyarakat, termasuk dalam tradisi pernikahan. Oleh karena itu, pemahaman yang tepat mengenai hubungan antara adat dan hukum Islam sangat diperlukan agar tidak terjadi dikotomi antara pelestarian budaya dan ketaatan terhadap syariat.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Awlawiyyat* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 47.

<sup>45</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), 101.

<sup>46</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 142.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, adat tidak diposisikan sebagai sesuatu yang harus ditolak secara mutlak. Sebaliknya, para ulama ushul fiqh mengakui bahwa syariat Islam diturunkan untuk manusia yang hidup dalam konteks sosial dan budaya tertentu. Oleh karena itu, hukum Islam memiliki sifat adaptif dan responsif terhadap realitas sosial selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Hal ini menunjukkan bahwa antara adat dan syariat terdapat hubungan yang bersifat dialogis dan saling melengkapi.<sup>47</sup>

Hubungan tersebut secara normatif ditegaskan dalam kaidah fiqhiyyah *al-'ādah muḥakkamah*, yang berarti adat kebiasaan dapat dijadikan pertimbangan hukum. Kaidah ini menegaskan bahwa praktik adat yang telah mengakar dalam masyarakat dan tidak bertentangan dengan nash syar'ī dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum. Kaidah ini merupakan bentuk pengakuan hukum Islam terhadap peran adat dalam mengatur kehidupan sosial umat Islam.<sup>48</sup>

Penerapan kaidah *al-'ādah muḥakkamah* memiliki batasan-batasan tertentu. Para ulama menegaskan bahwa adat hanya dapat dijadikan dasar hukum apabila tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis, tidak mengandung unsur kemudharatan, serta tidak meniadakan kewajiban syar'ī. Dengan demikian, kaidah ini tidak dimaksudkan untuk melegitimasi seluruh

---

<sup>47</sup> M. Quraish Shihab, *Islam dan Budaya* (Bandung: Mizan, 1996), 33.

<sup>48</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 87.

bentuk adat, melainkan sebagai mekanisme seleksi normatif terhadap tradisi yang hidup dalam masyarakat.<sup>49</sup>

Dalam konteks tradisi pernikahan, relasi antara adat dan syariat tampak sangat jelas. Banyak praktik pernikahan adat yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, seperti prosesi pra-nikah, simbol-simbol adat, dan ritual tertentu. Selama praktik tersebut tidak mengandung unsur syirik, kemaksiatan, atau pelanggaran syariat, maka praktik tersebut dapat diterima sebagai bagian dari adat yang sah menurut hukum Islam. Hal ini menunjukkan bahwa syariat memberikan ruang bagi ekspresi budaya dalam bingkai nilai-nilai keislaman.<sup>50</sup>

Di Indonesia, relasi antara adat dan syariat dalam tradisi pernikahan tercermin dalam berbagai ritual adat yang berkembang di masyarakat Muslim, seperti siraman, midodareni, mapacci, dan berbagai tradisi lokal lainnya. Tradisi-tradisi tersebut pada umumnya dimaknai sebagai simbol dan sarana sosial, bukan sebagai ritual ibadah yang bersifat teologis. Oleh karena itu, tradisi tersebut dapat diterima selama dimaknai secara proporsional dan tidak disertai keyakinan yang menyimpang.<sup>51</sup>

Pendekatan yang digunakan oleh para ulama dan cendekiawan Muslim Indonesia dalam menyikapi tradisi pernikahan adat umumnya bersifat moderat dan kontekstual. Mereka tidak serta-merta menolak adat, tetapi berupaya melakukan proses islamisasi makna terhadap tradisi yang ada.

---

<sup>49</sup> Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999), 253.

<sup>50</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Awlawiyyat* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 49.

<sup>51</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), 94.

Pendekatan ini bertujuan untuk menjaga nilai-nilai budaya lokal sekaligus memastikan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.<sup>52</sup>

Dalam konteks akademik, relasi adat dan syariat juga sering dianalisis melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maslahah*. Pendekatan ini menekankan bahwa substansi dan tujuan suatu praktik lebih penting daripada bentuk luarnya. Oleh karena itu, suatu tradisi pernikahan dapat diterima dalam Islam apabila mengandung nilai kemaslahatan, seperti menjaga kehormatan, mempererat hubungan sosial, dan mempersiapkan pasangan dalam membangun rumah tangga.<sup>53</sup>

Relasi adat dan syariat dalam tradisi pernikahan pada akhirnya menunjukkan bahwa hukum Islam tidak bersifat rigid, melainkan memiliki kemampuan untuk berinteraksi dengan budaya lokal secara konstruktif. Dengan pendekatan ini, adat dan syariat tidak diposisikan sebagai dua entitas yang saling bertentangan, tetapi sebagai dua unsur yang dapat bersinergi dalam membangun kehidupan sosial keagamaan masyarakat.<sup>54</sup>

Pemahaman mengenai relasi adat dan syariat ini menjadi sangat relevan dalam penelitian tentang prosesi *Mandi Randai* dalam tradisi pernikahan masyarakat Bengkulu. Kerangka ini memungkinkan peneliti untuk menilai tradisi tersebut secara adil dan proporsional, baik dari sisi budaya maupun dari perspektif hukum Islam. Dengan demikian, analisis terhadap *Mandi*

---

<sup>52</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 71.

<sup>53</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 32.

<sup>54</sup> Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 121.

*Randai* tidak bersifat normatif semata, tetapi juga kontekstual dan berorientasi pada kemaslahatan.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 836.