

PENGAMBILKIRAAN NILAI SETEMPAT (*AL-'URF*) DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM TERHADAP MAKANAN HALALAN TAYYIBAN

Mohammad Aizat Bin Jamaludin¹
Mohd Anuar Ramli²

Abstract

Every society has its own food culture. Similarly, to the Malaysian society that is of mixed ability. There are various types of food and various nutritional cultures. The Malays though coming from one similar race cluster, but, in terms of the food and nutritional culture, it is found that they have a different diet between them. In principle, for the Malay community in Malaysia, the issue about halal-haram in food and nutrition consumed is addressed in detail. As the strong followers in mazhab al-Syafi'i, the determining criteria of halal-haram in consuming food are more stringent when compared to other mazhab. In the possessions of Islamic law, it is found that there are several instruments for the determination of halal-haram besides al-Quran and al-Sunnah. Among them are analogy (qiyas), public interest (maslahah), custom ('urf) and others. 'Urf as a way of social life is considered among the most important instrument in the determination of halal-haram. In a more specific discussion, 'urf, which is related to food means good taste (istitobah) that is a fair evaluation about any form of food. In other words, istitobah is closely related to the taste and appetite of any community. A close examination on istitobah is required as some Islamic law scholars accepting istitobah al-Arab as a base to determine halal and the haram law in food. Nevertheless, being a concept that is relative in nature, taste is regarded as cultural element that is present in mankind society, though its form and content differs from one community to another. Hence, this study is focusing on taste as an element of 'urf in determining halal-haram for any form of food in the Islamic society culture whether it is good (al-toyyib) or bad (al-khabith).

Keywords: Malaysian society, Islamic law, halal haram, taste, culture, food

Abstrak

Setiap masyarakat mempunyai budaya pemakanan sendiri. Begitu juga masyarakat Malaysia yang majmuk. Terdapat pelbagai jenis makanan dan

1 Pegawai Penyelidik, Msh. Laboratori Polisi dan Pengurusan Halal, Institut Penyelidikan Produk Halal (IPPH), Universiti Putra Malaysia.

2 Pensyarah, PhD. Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam, UM, Kuala Lumpur.

budaya pemakanan yang beragam. Orang Melayu walaupun dalam satu rumpun bangsa yang sama, tetapi dalam budaya makanan dan pemakanan terdapat diet yang berbeza antara satu sama lain. Pada asasnya, bagi masyarakat Melayu di Malaysia, persoalan halal-haram dalam makanan dan pemakanan diambil kira dengan teliti. Dengan pegangan yang kuat terhadap mazhab Syafie, kriteria penentuan halal-haram dalam pengambilan makanan lebih ketat berbanding mazhab lain. Dalam khazanah hukum Islam, terdapat pelbagai instrumen penentuan halal-haram selain al-Quran dan al-Sunnah. Di antaranya *qiyas*, *maslahah*, *'uruf* dan seumpamanya. *'Uruf* sebagai cara hidup masyarakat, merupakan antara instrumen yang penting dalam penentuan halal-haram. Dalam perbincangan lebih khusus, *'uruf* yang berkaitan dengan makanan adalah *istitobah*, iaitu penilaian baik terhadap sesuatu makanan. Dengan kata lain, *istitobah* berkait rapat dengan cita rasa dan selera sesuatu masyarakat. Penelitian terhadap *istitobah* perlu dibuat kerana sebilangan sarjana hukum Islam menerima *istitobah al-Arab* sebagai dasar penentuan hukum halal dan haram dalam makanan. Namun begitu, sebagai satu konsep yang bersifat relatif, cita rasa merupakan elemen budaya yang ada setiap masyarakat manusia, walaupun bentuknya dan kandungannya berbeza antara satu masyarakat dengan yang lain. Justeru, kajian ini memfokuskan cita rasa sebagai elemen *'uruf* dalam penentuan halal-haram suatu makanan dalam budaya masyarakat Islam sama ada ia bersifat baik (*al-toyyib*) atau buruk (*al-khabith*).

Kata kunci: *al-'uruf*, halal-haram, *istitobah*, Melayu-Islam, makanan

Pengenalan

Setiap masyarakat mempunyai budaya makanan dan tabiat pemakanan yang tersendiri. Biasanya, ia berhubung rapat dengan kawasan geografi, iklim (klimatologi) dan seumpamanya. Perbezaan ini berhubung kait dengan suhu dan taburan hujan, jenis tumbuhan dan tanaman, jenis binatang dan ternakan, jenis hasil bumi, tabiat pemakanan, dan bentuk pemakaian yang tersendiri. Perkara ini ditekankan oleh Ibn Khaldun dalam karangannya *Muqaddimah* yang mana perbezaan sikap manusia berhubungan dengan perbezaan iklim (Ibn Khaldun, t.t., 68) dan alam sekeliling (Firth, 1966). Ketidaksamaan ini melahirkan amalan dan kelakuan yang berlainan (Qazwayni, 1960, 9-10), seterusnya membentuk corak dan gaya hidup yang berbeza (Sidi, 1967, 295).

Latar belakang Kebudayaan Masyarakat Islam

Setiap masyarakat mempunyai pola dan struktur budayanya tersendiri serta berbeza dengan masyarakat lain. Setiap unsur budaya bagi sesuatu masyarakat itu mempunyai makna, kepentingan dan peranannya tersendiri.

Menurut Azyumardi Azra, wilayah keragaman peradaban Islam dapat dibahagikan kepada beberapa wilayah, iaitu wilayah peradaban Islam-Arab, Islam-Parsi, Islam-Turki, Islam-Afrika, Islam-anak benua India, Islam-Indo Melayu (Azyumardi, 1999a, 8) dan wilayah ini dapat ditambah lagi dengan Asia Timur dan wilayah Islam di negara Barat (Azyumardi, 1999a, 21).

Seyyed Hossein Nasr turut membuat pembahagian yang hampir sama, yang mana kawasan Islam dibahagikan kepada enam zon (Nasr, 2002, 88-89). Zon budaya pertama dalam dunia Islam adalah Arab yang bermula dari Iraq dan Teluk Parsi sehingga ke Mauritania, dan sebelum 1492 M, sampai ke wilayah selatan semenanjung di Iberia (Eropah). Zon kedua budaya Islam ialah zon Parsi, yang terdiri dari negara Iran, Afganistan dan Tajikistan (dan beberapa kota di Uzbekistan). Mereka adalah kelompok etnik kedua yang memeluk Islam dan telah berkarakteristik seperti bangsa Arab dalam membangun kebudayaan Islam klasik. Zon ketiga budaya Islam ialah Afrika Sub-sahara atau Benua Hitam yang meliputi lingkungan yang sangat luas bermula dari dataran tinggi Ethiopia hingga ke Mali dan Senegal. Zon budaya Islam di kawasan ini memiliki budaya yang pelbagai dengan etniknya yang bervariasi. Walaupun begitu, ia tetap menggambarkan kesatuan universal Islam itu sendiri. Zon keempat budaya Islam ialah zon Turki. Zon ini merangkumi setiap masyarakat Turki yang tersebar dari Macedonia sehingga ke Siberia dan seluruh daerah menuju Vladivostok di Rusia dan kemudian berkembang ke bahagian Pakistan dan Afghanistan. Zon besar budaya Islam yang kelima adalah anak benua India atau wilayah-wilayah yang terletak di lempeng India seperti di kawasan wilayah Asia Selatan iaitu Bangladesh, Bhutan, India, Maladewa, Nepal, Pakistan dan Sri Lanka). Islam di India, dari segi jenis etnik sangat homogen. Selain dari penduduk asal India, terdapat segelintir penduduk berdarah Parsi dan Turki. Zon budaya Islam di India meliputi Bangladesh, Muslim India dan Nepal serta masyarakat Islam Sri Lanka. Manakala, zon keenam budaya Islam meliputi dunia Melayu di Asia Tenggara. Islam Melayu memperlihatkan homogeniti etnik dan memiliki perwatakan lokal yang murni. Orang Melayu secara umum merefleksikan aspek-aspek lemah lembut yang sesuai dengan peribadi etnik yang dominan daripada masyarakatnya. Ia meliputi Indonesia, Malaysia, Brunei dan minoriti Thailand, Filipina serta Kemboja dan Vietnam (Nasr, 2002, 90-96).

Selain keenam-enam zon utama tersebut, terdapat beberapa zon budaya Islam yang lebih kecil. Antaranya adalah bangsa Cina Islam yang bermula pada abad ke-7 Masihi di China. Penduduk Cina Muslim di zon ini meliputi masyarakat berketurunan Turki seperti Uighur dan orang-orang asli China yang dinamakan Hui. Seterusnya adalah Muslim Eropah. Mereka adalah kelompok asal beretnik Eropah yang bukan keturunan masyarakat Turki dan telah menjadi Muslim di sepanjang wilayah Albania, Kosovo dan Macedonia.

Selain itu, bangsa Bosnia kebanyakannya berada di Bosnia malah terdapat juga sebilangan yang kecil di Croatia dan Serbia. Akhirnya, wujud budaya masyarakat Islam yang baru di Eropah dan Amerika, termasuk di kalangan para imigran dan juga bukan Islam yang memeluk Islam atau disebut sebagai "muallaf". Mereka meliputi warga Afrika utara di Perancis, warga Turki dan sedikit Kurdis di Jerman. Selain itu, di Britain kebanyakannya berasal dari anak benua India, dan kemudian kelompok-kelompok penduduk yang lebih kecil, yang tersebar di negara-negara Eropah lain. Di Amerika, terdapat dua kelompok Islam iaitu imigran (kebanyakan dari Arab Timur, Iran dan anak benua India) dan kelompok "muallaf" terutama warga Afrika-Amerika, tetapi sebahagiannya adalah warga kulit putih (Nasr, 2002, 96-97).

Zon-zon budaya Islam tersebut memperlihatkan gambaran kepelbagaian yang terdiri daripada berbagai etnik, bahasa, tradisi dan budaya, citarasa dan makanan serta latar belakang geografi yang berbeza. Islam dipraktikkan mulai dari kawasan khatulistiwa Nusantara, kawasan sejuk Siberia, sampai ke padang pasir tandus Sahara Afrika. Islam merangkumi bangsa kulit putih, hitam, sawo matang, kuning langsung dan semua jenis. Namun, keragaman ini turut menyumbang kepada budaya pemakanan yang berbeza, selari dengan cita rasa setempat. Kepelbagaian umat Islam ini disatukan dengan panduan yang bersumberkan wahyu, iaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.

Kepelbagaian ini menunjukkan perbezaan kawasan geografi, iklim membentuk karakter budaya yang tersendiri, berbeza antara satu kawasan dengan yang lain. Malah budaya tersebut turut memberi kesan terhadap pola pemakanan masyarakat setempat. Dengan erti kata lain, setiap masyarakat mempunyai budaya makanan dan pemakanan yang eksklusif, sesuai dengan cita rasa masing-masing. Ada yang manis, pedas, berlemak, masin dan sebagainya. Namun di sebalik variasi tersebut, persoalan halal haram perlu turut diambil kira, agar makanan yang dihasilkan menepati konsep *halalan tayyiban*.

Senario yang sama turut wujud dalam masyarakat Malaysia yang majmuk. Terdapat pelbagai jenis makanan dan budaya pemakanan yang beragam. Khusus bagi masyarakat Muslim di Malaysia, persoalan halal-haram dalam makanan dan pemakanan diambil kira dengan teliti. Dengan pegangan yang kuat terhadap mazhab Syafie (mazhab nasional), kriteria penentuan halal-haram dalam pengambilan makanan lebih ketat.

Konsep Makanan *Halalan Tayyiban* dalam Islam

Halalan dan *tayyiban* merupakan dua konotasi nama yang sinonim dan berkait rapat antara satu sama lain. Halal bermaksud sebarang perkara atau benda yang dibenarkan sebaliknya haram adalah perkara yang dilarang oleh Syarak.

Sedangkan diantara halal dan haram tersebut adalah perkara syubhah yang perlu di jauhi. Manakala, makanan halal bermaksud makanan dan minuman dan/atau ramuannya yang dibenarkan oleh hukum Syarak dan menepati syarat-syaratnya (MS1500:2009, 2009, 1-2).

Dalam perbendaharaan al-Quran, saranan untuk memilih makanan *halalan tayyiban* adalah jelas di nukilkan beberapa kali sama ada dari segi konsep, kriteria, kepentingan dan contoh berkaitannya. Allah s.w.t. berfirman yang bermaksud:

“Wahai sekalian manusia! Makanlah dari apa yang ada di bumi yang halal lagi baik, dan janganlah kamu ikut jejak langkah Syaitan; kerana Sesungguhnya Syaitan itu ialah musuh Yang terang nyata bagi kamu.”
(Surah al-Baqarah, 2 : 168)

Dalam surah yang lain, Allah s.w.t. juga berfirman yang bermaksud:

“Oleh itu, makanlah (wahai orang-orang yang beriman) dari apa yang telah dikurniakan Allah kepada kamu dari benda-benda yang halal lagi baik, dan bersyukurlah akan nikmat Allah, jika benar kamu hanya menyembahNya semata-mata.”
(Surah al-Nahl, 16:114)

Selain itu juga dapat dilihat dalam surah al-Baqarah (2) ayat 172 dan 173 manakala dalam surah al-Maidah (5), ayat 1 hingga 5. Jelas daripada ayat-ayat tersebut, aspek pemakanan *halalan tayyiban* diberi penekanan oleh Syarak. Ini kerana implikasinya amat besar sama ada dari segi tingkah laku, psikologi, malah perundangan Islam. Makanan yang haram dapat melahirkan tingkah laku yang buas, sikap yang dayus. Malah makanan atau minuman haram diperuntukkan hukuman had seperti meminum arak.

Dalam perbendaharaan Islam, sumber penentuan makanan *halalan tayyiba* adalah merujuk kepada sumber disepakati di kalangan ulama iaitu al-Quran dan al-Sunnah sebagai rujukan utama selain daripada *al-ijma'* dan *al-qiyas*. Disamping itu, terdapat juga sumber yang diperselisihkan seperti *al-'uruf*, *al-maslahah*, *sadd al-zara'i'*, *al-istihsan*, *qawl sahabi*, *hiyal al-syar'iyyah*, *al-makharij min al-madayiq*, *syar' man qablana*, *al-istiqra'* dan *al-istishab* (Mohammad Aizat dan Mohd Anuar, 2011, 20-37). Dalam artikel ini, fokus akan diberikan kepada *al-'Uruf* sebagai sumber penentuan hukum Islam yang bersifat tempatan dalam makanan.

Al-'Uruf Sebagai Sumber Hukum Islam

Syariah Islam memelihara 'uruf manusia dengan syarat tidak berlaku kerosakan dan tidak hilang kepentingan (*maslahah*) kehidupan (Abu Jayyib, 1988). Istilah 'uruf mempunyai hubungan yang erat dengan perkataan adat. Para sarjana hukum Islam (*usuliyin*) hampir tidak membezakan di antara kedua-duanya (Kamali, 1998, 283). Dalam penggunaan bahasa Melayu istilah 'uruf jarang diguna pakai berbanding dengan perkataan adat.

Secara etimologinya perkataan 'uruf berasal dari perkataan Arab 'arafa yang bererti mengetahui. Al-Jurjani (m. 816H) di dalam kamus istilahnya *al-Ta'rifat*, menjelaskan istilah 'uruf sebagai perbuatan atau kepercayaan dalam mana orang berpegang teguh dengan persetujuan kekuatan mental dan tabiat semula jadi mereka juga mahu menerimanya sebagai benar (Jurjani, 1985, 193). Al-Zuhayli mendefinisikan 'uruf sebagai kebiasaan yang diterima umum dan berakar umbi dalam masyarakat (Zuhaily, 1998, 830). Manakala Abu Zahrah menghuraikan 'uruf sebagai perkara yang menjadi kebiasaan orang ramai dalam transaksi (*mu'amalah*) dan mereka bersikap konsisten dalam urusan mereka (Abu Zahrah, 1958, 216).

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

Manakala istilah adat mengalami proses perkembangan yang dinamik dalam pemikiran orang Melayu. Pada peringkat awalnya, istilah adat identik dan sinonim dengan istilah kebudayaan. Adat secara tradisi merupakan satu cara hidup (*the way of life*) suatu masyarakat. Kenyataan ini dikukuhkan lagi dengan pernyataan Abdul Samad Ahmad (Asmad) bahawa istilah kebudayaan mula dikenali oleh masyarakat umum di negara ini kira-kira pada awal tahun 40-an. Sebelum itu, perkataan atau istilah yang terpakai dalam percakapan dan tulisan adalah adat dan adat istiadat (Abdul Samad, 1990).

Istilah adat sebenarnya berasal dari perkataan Arab *al-'awd* yang bererti berulang-ulang (Razi, 1995, 193). Menurut Ibn Manzur perkataan adat sinonim dengan *al-daydan* iaitu kebiasaan (Ibn Manzur, 1990, 316). Istilah adat diterima pakai dalam masyarakat Alam Melayu Nusantara secara meluas dan mendalam pada peringkat awal merangkumi keseluruhan cara hidup sehinggalah kebiasaan yang terkecil seperti cara makan atau duduk (*Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, 1999, 83). Kepelbagaian ini dapat dilihat dalam definisi para sarjana dan budayawan. Pengarang *Mu'jam Lughat al-Fuqaha'* menjelaskan adat sebagai perbuatan yang dilakukan

oleh manusia berasaskan rasional berulang kali tanpa bebanan (*takalluf*). Sehubungan dengan itu, perkara yang konsisten dilakukan oleh manusia sebagai melaksanakan *nass syara'* bukanlah dari adat (Qal'ahji *et. al*, 1996, 269).

Untuk memudahkan huraian selanjutnya, penulis merumuskan '*uruf*' dan adat merupakan istilah yang sinonim dan identik dari segi praktiknya walaupun terdapat perbezaan dari segi etimologinya dalam penggunaan bahasa Arab dan Melayu. Selaras dengan pandangan Ibn 'Abidin (1252H) dalam artikelnya *Nasyr al-'Uruf fi Bina' Ba'd al-Ahkam 'ala al-'Uruf* yang menyamakan kedua-dua instrumen tersebut (Ibn 'Abidin, t.t.). Perbezaan di antara dua etimologi ini adalah berasaskan lokalitinya. Istilah '*uruf*' banyak digunakan di bahagian Timur Tengah sebagai contoh dalam penulisan sarjana hukum Islam klasik sedangkan adat lebih popular dan meluas penggunaannya di kawasan Nusantara.

Justeru, '*uruf*' dan adat merupakan satu bentuk amalan yang dilakukan secara berulang kali sehingga menjadi kebiasaan yang diketahui umum dan diterima oleh masyarakat tetapi tidak berlawanan dengan *nass syara'*. Untuk menjadi asas yang kuat dalam pembentukan sesuatu hukum, '*uruf*' dan adat tertakluk kepada kriteria tertentu yang perlu dipenuhi bagi menjamin keabsahannya dalam masyarakat (Buti, 1966).

Syarat-syarat Pengambil kiraan '*Uruf*' dan Adat

Sarjana hukum Islam telah menggariskan beberapa syarat dalam pengambil kiraan '*uruf*' dan adat sebagai asas hukum. Ini bagi memastikan nilai yang diterima pakai tersebut tidak bertentangan dengan objektif syariah untuk merealisasikan dan mengoptimumkan segala kebaikan dan meminimumkan kemudaratannya. Syarat-syarat tersebut adalah (Abu Sunnah, 2004, 105-123);

- i. '*Uruf*' itu tidak berlawanan dengan *nass syara'*, sebaliknya jika ia berlawanan dengan *nass*, maka '*uruf*' tersebut tidak boleh diambil kira dan diamalkan seperti transaksi berunsur riba, pendedahan aurat dan sebagainya.
- ii. '*Uruf*' itu telah diamalkan secara menyeluruh dan meluas oleh masyarakat. Kalaupun ada yang tidak mengamalkannya hanya dalam jumlah yang minimum.
- iii. '*Uruf*' atau adat yang akan dirujuk dalam sesuatu tindakan itu sudah wujud ketika hendak dilakukan tindakan itu. Ertinya, '*uruf*' itu telah mendahului waktu tindakan dan berterusan sehingga masa berlakunya tindakan itu.
- iv. Tidak wujud sesuatu perkataan atau perbuatan yang berterus terang menyalahi '*uruf*'. Maka tidak harus berpegang kepada '*uruf*' sekiranya terdapat perkataan dan perbuatan yang mengetepikan penggunaan '*uruf*' dan adat.

- v. Pengamalan 'uruf tersebut mestilah umum merangkumi seluruh negara. Yang zahir pada kaitan ini hanya khusus kepada 'uruf yang membataskan yang umum dan mengikatkan yang mutlak.
- i. 'Uruf itu hendaklah dimestikan (*mulzaman*) di mana wajib beramal dengannya pada pandangan manusia. Syarat ini terdapat dalam *fiqh Maliki* dan *Hanafi*.

Justeru, para sarjana hukum Islam menggariskan beberapa garis panduan (Ismail, 1985, 292-300) dan kriteria yang menjadi standard piawaian sebelum menerima pakai metode tersebut sebagai sumber berautoriti dalam *fiqh* Islam.

Kaedah 'Uruf dan Adat Sebagai Asas Perundangan Hukum Islam

Para sarjana '*usul al-fiqh* telah mengungkapkan beberapa kaedah atau *maxim* berkaitan dengan adat dan 'uruf yang menjadi asas kepada pembinaan hukum terutamanya hukum *furū'*. Di antara kaedah-kaedah tersebut adalah:

- i. العادة محكمة
Ertinya : Adat diperakui sebagai nilai hukum (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, 20; Nadwi, 2000, 293).
- ii. استعمال الناس حجة يجب العمل بها
Ertinya : Amalan manusia dikira sebagai hujah yang wajib diamalkannya (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 37; Zarqa, 1995, 223).
- iii. الممتنع عادة كالممتنع حقيقة
Ertinya : Perkara yang dilarang pada adat sepertimana yang dilarang pada realitinya.
- iv. لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان
Ertinya : Tidak boleh disangkal berlaku perubahan hukum dengan sebab perubahan masa (perubahan adat dan 'uruf) (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 39, 227).
- v. الحقيقة تترك بدلالة العادة
Ertinya : Makna yang hakiki ditinggalkan kerana ada petunjuk adat (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 40, 231).
- vi. إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت
Ertinya : Sesungguhnya adat hanya diambil kira apabila ia diamalkan secara menyeluruh dan meluas (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 41, 233).

- vii. العبرة للغالب الشائع لا للنادر
 Ertinya : Pengambil kiraan hanyalah 'uruf yang diamalkan secara menyeluruh bukannya yang jarang diamalkan (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 42, 235).
- viii. المعروف عرفا كالمشروط شرطا
 Ertinya : Perkara yang diketahui secara 'uruf seperti yang disyaratkan sebagai syarat (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 43, 21 dan 237).
- ix. المعروف بين التجار كالمشروط بينهم
 Ertinya : 'Uruf yang berlaku diamalkan dikalangan peniaga sama seperti yang disyaratkan di kalangan mereka (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 44, 239).
- x. التعيين بالعرف كالتعيين بالنص
 Ertinya : Penentuan sesuatu hukum berdasarkan 'uruf sama seperti penentuan hukum dengan *nass* (*Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*, 1968, Perkara 45, 227).
- xi. كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا كابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف
 Ertinya : Setiap hukum yang *syara'* datangkan secara mutlak, sedangkan tiada garis panduan terperinci pada *syara'* dan juga pada bahasa, maka hendaklah dirujuk kepada 'uruf.
- xii. كل ما يبيت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بجملة مما يوافق مقصود العقد صح
 Ertinya : Setiap hukum yang sabit dengan 'uruf apabila dua orang yang berkontrak telah berterus terang mengetepikannya dan bersetuju dengan syarat yang selari dengan maksud kontrak, maka sah kontrak dan syarat.
- xiii. المعروف بالعرف كالمعروف بالشرط
 Ertinya : Perkara yang diketahui berdasarkan 'uruf sama seperti perkara yang diketahui berdasarkan *nass*.
- xiv. الپابت بالعرف پابت بدليل الشرع
 Ertinya : Hukum yang sabit berdasarkan 'uruf sabit berdasarkan dalil *syara'*.
- xv. العرف بالشرع له اعتبار
 Ertinya : 'Uruf pada pandangan *syara'* diambil kira.

- xvi. نزل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما
 Ertinya : Petunjuk adat dan petunjuk keadaan diletakkan sama seperti perkataan-perkataan yang jelas (*sarih*) dalam mengkhususkan yang umum dan mengikat (*taqyid*) yang mutlak dan selain dari keduanya ('Abd al-Salam, 1999, 83).
- xvii. حمل الألقاظ على ظنون مستفادة من العادات لمسيس الحاجة إلى ذلك
 Ertinya : Ditafsirkan lafaz-lafaz berasaskan *zann* yang difahamkan dari adat-adat kerana desakan hajat kepada perkara tersebut ('Abd al-Salam, 1999, 90).
- xviii. الحمل على الغالب والأغلب في العادات
 Ertinya : Pentafsiran hendaklah berdasarkan kebiasaan dan luar biasa pada adat ('Abd al-Salam, 1999, 93).

Kaedah-kaedah yang lahir dari metode '*uruf* dan adat menunjukkan kepentingan '*uruf* dan adat sebagai satu sumber hukum sekunder. Ia telah diberi perhatian yang sewajarnya dan diambil kira oleh para sarjana '*usul al-fiqh* dalam menyelesaikan permasalahan yang timbul dalam masyarakat.

Kriteria Penentuan baik-buruk dalam makanan

Al-Toyyibat adalah kata jamak dari *al-toyyib*. Dari segi bahasa adalah sesuatu yang dirasakan baik oleh jiwa manusia. Dalam al-Qur'an, berulang kali perkataan ini disebut. Allah s.w.t. menghalalkan segala yang baik dan mengharamkan segala yang buruk. Sesuai dengan firmanNya yang bermaksud:

“Dan ia menghalalkan bagi mereka segala benda yang baik, dan mengharamkan kepada mereka segala benda yang buruk.”
 (Surah al-'A'raf, 7 :157)

Mengulas ayat tersebut, Ibn Taymiyyah menjelaskan setiap perkara yang memberi manfaat adalah suci manakala setiap yang mendatangkan kemudharatan adalah kotoran (Ibn Taymiyyah, 2005, 308). Walau bagaimana pun, dalam menentukan sesuatu itu baik (*istitobah*) atau buruk (*istikhabath*) atau cita rasa manusia yang berhak untuk memastikan halal haram sesuatu, para sarjana hukum Islam berbeza pandangan sama ada mereka adalah manusia keseluruhan, atau hanya bangsa tertentu, iaitu bangsa Arab. Begitu juga dengan bangsa Arab, sama ada keseluruhan bangsa Arab atau kelompok Arab tertentu sahaja. Sebilangan ulama menetapkan penduduk Hijaz, Arab kota dan bukan pedalaman.

Dalam perbincangan yang lebih khusus, terdapat polemik dalam kalangan sarjana hukum Islam, sama ada *istitobah al-'Arab* menjadi satu standard dalam menentukan halal-haram satu material. Sedangkan, *istitobah al-'Arab* merujuk kepada *'uruf Arab* yang semestinya berbeza dengan *'uruf* masyarakat yang lain. Walaupun begitu, terdapat juga pandangan yang dipegang oleh para Sahabat Nabi s.a.w. dan Tabi'in yang mana batasan halal dan haram sesuatu tidak tertakluk kepada cita rasa baik atau jijik orang Arab. Ini kerana dalam pemakanan orang Arab, terdapat juga cita rasa baik terhadap benda yang diharamkan Allah s.w.t. seperti darah, bangkai, binatang buas dan seumpamanya (Fawzan, 1988, 77-81).

Perbezaan ini timbul kerana kriteria *'uruf Arab* ini tidak disebut secara langsung di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Kalangan sarjana Islam klasik, dapat dibahagikan kepada dua pandangan utama, iaitu pertama, kriteria tersebut berasaskan selera atau cita rasa orang Arab dan kedua, ia tidak berasaskan cita rasa orang Arab sebaliknya selera tabiat manusia yang sihat.

Dalam mazhab Hanafi, kriteria dalam penilaian baik sesuatu makanan berdasarkan dua pandangan, iaitu selera tabiat manusia yang sihat dan selera orang Arab, khususnya bangsa Hijaz. Dalam mazhab Maliki, kriteria ini berasaskan selera manusia yang sihat, enak bagi orang yang memakannya serta tidak mendatangkan mudarat pada diri atau agama. Dalam mazhab Syafie, kriteria dalam penilaian baik-buruk ini berasaskan selera bangsa Arab. Begitu juga dalam mazhab Hanbali, mereka turut merujuk kepada Bangsa Arab (Zuhayli, 1997). Mereka merupakan bangsa yang kaya dan subur, memiliki tabiat yang sihat dan normal, sama ada yang berada di kota mahupun desa. Dengan kata lain, ia mengecualikan orang Arab yang berada di pedalaman serta tidak dalam keadaan susah serta darurat.

Walaupun mazhab Syafie dan Hanbali merujuk kepada selera orang Arab dalam menentukan suatu itu baik atau buruk, mereka berbeza pandangan dalam menetapkan siapa atau bangsa orang tersebut, lokasi serta zaman mereka. Kalangan ulama mazhab Syafie ada beberapa pandangan. Pandangan pertama merangkumi semua bangsa Arab dan orang Arab yang dirujuk adalah mereka yang hidup pada zaman Nabi s.a.w. sahaja. Ini kerana mereka yang menerima wahyu yang disampaikan oleh Nabi Muhammad s.a.w. Bangsa Arab yang ada sekarang tidak boleh dijadikan rujukan. Pandangan kedua menyatakan orang Arab yang dirujuk adalah setiap generasi bangsa Arab yang hidup pada zamannya. Kemudiannya, sekira berlaku perselisihan pendapat antara bangsa Arab tersebut, yang mana satu kelompok memandang baik (*istitobah*) dan satu kumpulan yang lain memandang buruk (*istikhbath*), pandangan majoriti diambil kira. Apabila jumlah kedua-dua pihak sama banyak, pandangan suku Quraisy diterima pakai kerana mereka adalah pemimpin bangsa Arab.

Sekiranya kalangan suku Quraisy juga berbeza pandangan (dalam penentuan seekor haiwan) serta sukar untuk melakukan pemilihan pandangan yang kuat (*tarjih*), mereka akan membiarkannya tanpa hukum.

Manakala menurut mazhab Hanbali, mereka membataskan bangsa Arab hanya kepada penduduk Hijaz. Ini kerana mereka mendapat arahan langsung ketika Qur'an diturunkan dan ketika hadis disabdakan. Mazhab Hanbali turut mengecualikan penilaian penduduk Arab di pedalaman, kerana mereka dalam keadaan darurat dan kelaparan, biasanya memakan apa sahaja yang ditemui sama ada yang merayap atau yang melata (Zuhayli, 1997). Menurut Ibn Taimiyyah, juga dikatakan pandangan Sahabat dan Tabi'in, sesungguhnya menghalalkan dan mengharamkan sesuatu, tidak bergantung kepada penilaian baik orang Arab dan tidak juga kepada penilaian buruk mereka. Bahkan mereka dahulunya telah berselera terhadap sesuatu yang diharamkan oleh Allah s.w.t. seperti darah, bangkai, binatang yang dicekik, yang dihempas, binatang buas serta binatang yang disembelih selain nama Allah s.w.t. Sekiranya selera orang Arab ini diterima pakai, pasti semua benda tersebut adalah halal (Zuhayli, 1997).

Begitu juga dengan meletakkan bangsa Arab sebagai piawai dalam penentuan halal haram. Berdasarkan keteladanan Nabi s.a.w. dalam isu memakan haiwan *dhab* yang mana Baginda seorang Arab Quraisy, namun keengganan Baginda untuk menjamah hidangan *dhab* tersebut kerana tidak berselera, tetapi tidak memberi implikasi haram memakan daging *dhab*. Menurut Ibn Taimiyyah lagi, sesuatu yang baik bukan sekadar selera untuk menikmatinya, kerana kadang kala terdapat manusia yang selera terhadap sesuatu yang beracun dan memudaratkan dirinya.

Ulama kontemporari, antaranya al-Qaradawi, berpandangan bahawa kriteria *istitobah* tidak berasaskan kepada selera bangsa Arab, tetapi berdasarkan penilaian manusia secara keseluruhan. Manakala Wahbah al-Zuhaili pula berpendapat penilaian baik buruk sesuatu makanan (haiwan) mesti bersandarkan kepada selera Arab (Zuhayli, 1997).

Justeru, dalam menentukan kriteria baik buruk dalam makanan, pandangan yang menyatakan *istitobah* manusia umum adalah lebih relevan dengan kondisi semasa. Selain itu, terdapat juga pengaruh berlandaskan pemetaan zon kebudayaan Islam yang meliputi keragaman dan kepelbagaian bentuk budaya pemakanan masyarakat Islam seluruh dunia yang bersifat tempatan. Oleh itu, tidak wajar cita rasa Arab diletakkan sebagai asas utama dalam kriteria berkenaan. Ini kerana tidak semua bentuk pemakanan masyarakat dunia Islam mempunyai rujukan khusus dalam kebudayaan Arab. Walau bagaimana pun, dalam syariat Islam, terdapat kriteria asas yang berkaitan dengan halal haram

dalam pemakanan dan ia boleh dijadikan rujukan dalam penilaian makanan yang dihasilkan selain bersandarkan 'uruf.

Kesimpulan

Makanan merupakan keperluan dalam kehidupan manusia, binatang, tumbuhan malah semua makhluk yang bernyawa. Setiap masyarakat mempunyai budaya pemakanan sendiri. Budaya ini berbeza mengikut kawasan yang tertentu dan diwariskan dari satu generasi kepada generasi yang lain. Berasaskan hakikat tersebut, kriteria penilaian baik (*istitobah*) atau buruk (*istikhbath*) yang berlandaskan 'uruf tidak sewajarnya disandarkan kepada cita rasa satu bangsa semata-mata. Ini kerana cita rasa merupakan suatu yang relatif dan dinamik. Sehubungan itu, syariat Islam menitikberatkan persoalan halal haram dalam makanan dan disebut secara jelas dalam al-Quran dan al-Sunnah. Namun demikian, terdapat beberapa kriteria yang ditetapkan oleh sarjana hukum Islam dalam menentukan baik buruknya suatu makanan. Kriteria tersebut mestilah selari dengan ketetapan al-Quran dan al-Sunnah.

Rujukan

- 'Abd al-Salam, Abu Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz b. (1999), *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abdul Samad Ahmad (1990). *Kesenian Adat, Kepercayaan dan Petua*. Melaka: Associated Educational Distributors.
- Abu Jayyib, Sa'di (1988). *al-Qamus al-Fiqhi: Lughatan wa Istilahan*. cet. 2, Damsyik: Dar al-Fikr.
- Abu Sunnah, Ahmad Fahmi (2004). *al-'Uruf wa al-Adah fi Rayi al-Fuqaha'*. Kaherah: Dar al-Basa'ir.
- Abu Zahrah, Muhammad (1958). *Usul al-Fiqh*. Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Azyumardi Azra (1999a). *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. cet. 2, Bandung: PT Remaja Rosda Karya.
- _____ (1999b). *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Bandung: Mizan.
- Buti, Muhammad Sa'id Ramadan al- (1966). *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Damsyik: al-Maktabah al-Umawiyah.
- Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (1999). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Fawzan, Salih b. Fawzan b. 'Abd Allah al- (1988). *al-At'imah wa Ahkam al-Soyd wa al-Zaba'ih*. Riyadh: Maktabah al-Ma 'arif.
- Firth, Raymond (1966). *Human Types*, (terj.) B. Mochtan & S. Puspanegara. *Ciri-ciri dan Alam Hidup Manusia : Suatu Pengantar Antropologi Budaya*. cet. 5, Bandung: Penerbitan Sumur.
- Ibn 'Abd al-Salam, Abu Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz (1999). *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Abidin Muhammad Amin b. 'Umar (t.t.). *Majmu'ah Rasa'il Ibn 'Abidin : al-'Ilm al-Zahir fi Naf' al-Nasb al-Tahir*. t.t.p: t.p.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman (t.t.). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Ibn Manzur, Muhammad b. Mukrim (1990). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Taymiyyah, Taqiy al-Din Ahmad al-Harrani (2005). *Majmu'ah al-Fatawa Ibn al-Taymiyyah*. Juz. 21, cet. 3, Mansurah: Dar al-Wafa'.
- Ismail Mat (1985). *Adat and Islam in Malaysia : A Study in Legal Conflict and Resolution*. Ann Arbor Michigan: University Microfilms.
- Jurjani, 'Ali b. Muhammad al- (1985). *al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Kamali, Muhammad Hashim (1998). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Majallah al-Ahkam al-'Adliyah* (1968). cet. 5, t.t.p.: t.p.
- Mohammad Aizat Jamaludin dan Mohd Anuar Ramli (2011). Sumber Asas Penentuan Halal Haram Terhadap Barangan Gunaan. Dalam *Halal Haram dalam Kepenggunaan Islam Semasa*, Suhaimi Ab Rahman dan Mohammad Aizat Jamaludin (eds.). Serdang: Penerbit UPM.
- MS1500: 2009 Makanan Halal - Pengeluaran, Penyediaan, Pengendalian dan Penyimpanan - Garis Panduan Umum (Semakan Kedua) (2009). Selangor: Jabatan Standard Malaysia.
- Nadwi, 'Ali Ahmad al- (2000). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. cet. 5, Damsyik: Dar al-Qalam.
- Nasr, Seyyed Hossein (2002). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: HarperCollins Publisher.
- Qal'ahji, Muhammad Rawwas (1996). *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar al-Nafa'is.
- Qazwayni, Zakariya' b. Muhammad b. Mahmud al- (1960). *Athar al-Bilad wa Akhbar al-'Ibad*. Beirut: Dar al-Sadir.
- Razi, Muhammad b. Abi Bakr 'Abd al-Qadir al- (1995). *Mukhtar al-Sihhah*. Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun.
- Sidi Gazalba (1967), *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Bandung: PT. al-Ma'arif.

Zarqa, Ahmad b. Muhammad al- (1995). *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. cet. 2, Damsyik: Dar al-Qalam.

Zaydan, Jurji (t.t.). *Tarikh al-Tamaddun al-Islami*. Kaherah: Dar al-Hilal.

Zuhayli, Wahbah al- (1997). *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. cet. 4, Dimasyq: Dar al-Fikr.

Zuhayli, Wahbah al- (1998). *Usul al-Fiqh al-Islami*. cet. 2, Damsyik: Dar al-Fikr.