

**PERUBAHAN TRADISI MOGAMA DALAM ADAT PERKAWINAN
BOLAANG MONGONDOW DITINJAU DARI PERSPEKTIF SOSIOLOGI
HUKUM DAN HUKUM ISLAM**

Tesis

Diajukan kepada Program Pascasarjana IAIN Manado sebagai Salah Satu Syarat
untuk memperoleh gelar Magister (S2)
dalam bidang Ahwal Al-Syakhsiyyah

Oleh: Misbahul Munir Makka

NIM. 23211006

Pembimbing: 1. Prof. Dr. Nasruddin Yusuf, M.Ag.
2. Dr. Muliadi Nur, M.H.



**PROGRAM STUDI AHWAL AL-SYAKHSIYYAH
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) MANADO
TAHUN 2025**

**PERUBAHAN TRADISI MOGAMA DALAM ADAT PERKAWINAN
BOLAANG MONGONDOW DITINJAU DARI PERSPEKTIF SOSIOLOGI
HUKUM DAN HUKUM ISLAM**

Tesis

Diajukan kepada Program Pascasarjana IAIN Manado sebagai Salah Satu Syarat
untuk memperoleh gelar Magister (S2)
dalam bidang Ahwal Al-Syakhsiyyah

Oleh:

Misbahul Munir Makka

NIM. 23211006

Pembimbing: 1. Prof. Dr. Nasruddin Yusuf, M.Ag.
2. Dr. Muliadi Nur, M.H.

**PROGRAM STUDI AHWAL AL-SYAKHSIYYAH
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) MANADO
TAHUN 2025**

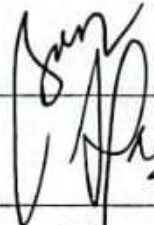
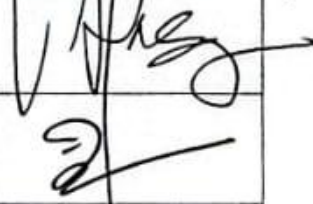
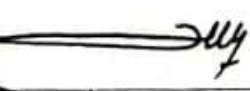
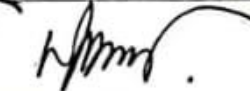
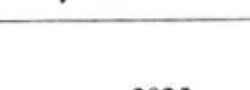


KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) MANADO
PROGRAM PASCASARJANA

Alamat: Jl. Dr. S.H. Sarundajang Kawasan Ringroad I Manado, Tlp. 0431-860616
Website: pasca.iain-manado.ac.id – Email: pascasarjana@iain-manado.ac.id

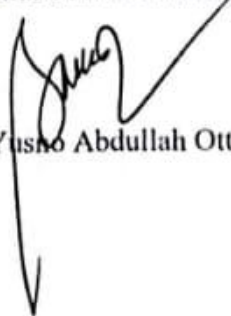
PENGESAHAN PENGUJI

Tesis yang berjudul “Perubahan Tradisi Mogama dalam Adat Perkawinan Bolaang Mongondow Ditinjau dari Perspektif Sosiologi Hukum dan Hukum Islam” yang ditulis oleh Misbahul Munir Makka, NIM. 23211006, Mahasiswa PPs IAIN Manado Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Syakhsyah) telah dinyatakan **LULUS** ujian tesis yang diselenggarakan pada hari Rabu 18 Juni 2025 M, bertepatan dengan 22 Dzulhijjah 1446 H dan telah diperbaiki sesuai dengan saran-saran dari Tim Penguji pada ujian tersebut.

No	TIM PENGUJI	TANGGAL	TANDA TANGAN
1.	Dr. Yusno Abdullah Otta, M.Ag (Ketua Penguji)		
2.	Dr. Hasyim S. Lahilote, S.H., M.H. (Sekretaris Penguji)		
3.	Prof. Dr. Rosdalina Bukido, M.Hum. (Penguji I)		
4.	Prof. Dr. Nasruddin Yusuf, M.Ag. (Penguji II Pembimbing I)		
5.	Dr. Muliadi Nur, S.H., M.H. (Penguji III / Pembimbing II)		

Manado, 2025
1447 H

Diketahui oleh,
Direktur PPs IAIN Manado


Dr. Yusno Abdullah Otta, M.Ag

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Misbahul Munir Makka

NIM : 23211016

No. Hp. : 085396815561

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul “Perubahan Tradisi Mogama dalam Adat Perkawinan Bolaang Mongondow Ditinjau dari Perspektif Sosiologi Hukum dan Hukum Islam” adalah hasil karya saya sendiri. Ide/gagasan orang lain yang ada dalam karya ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Apabila dikemudian hari terdapat hasil plagiarisme, maka saya bersedia menerima sanksi yang ditetapkan dan sanggup mengembalikan gelar dan ijazah yang saya peroleh sebagaimana peraturan yang berlaku.

Manado, 5 Juni 2025

Yang menyatakan



Misbahul Munir Makka

ABSTRAK

Nama : Misbahul Munir Makka
NIM : 23211006
Fakultas : Pascasarjana
Program Studi : Hukum Keluarga
Judul : Perubahan Tradisi Mogama dalam Adat Perkawinan Bolaang Mongondow Ditinjau dari Perspektif Sosiologi Hukum dan Hukum Islam

Penelitian ini mengkaji perubahan tradisi *mogama* dalam adat perkawinan masyarakat Bolaang Mongondow dengan pendekatan sosiologi hukum dan hukum Islam. Tradisi *mogama*, yang secara kultural berfungsi sebagai simbol penyatuan dan penghormatan antara dua keluarga calon pengantin, kini mengalami transformasi baik dalam aspek pelaksanaan maupun nilai-nilai yang dikandungnya. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan bentuk perubahan tradisi tersebut, menganalisis faktor-faktor penyebabnya, serta menilai implikasinya terhadap tatanan sosial dan hukum adat maupun perspektif hukum Islam. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan sosiologis dan yuridis normatif. Data dikumpulkan melalui observasi, wawancara, dan studi dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perubahan terjadi dalam bentuk penyederhanaan prosesi, bergesernya peran tokoh adat, dan penurunan partisipasi masyarakat. Faktor penyebab utamanya meliputi modernisasi, tekanan ekonomi, pengaruh agama, serta perubahan pandangan generasi muda. Dari perspektif sosiologi hukum, perubahan ini mencerminkan dinamika relasi antara norma adat dan norma sosial kontemporer. Sementara dari sudut pandang hukum Islam, nilai-nilai dalam tradisi *mogama* tetap dapat dikontekstualisasikan selama tidak bertentangan dengan prinsip syariah. Penelitian ini merekomendasikan upaya pelestarian kultural melalui adaptasi tradisi berbasis Maqashid Syariah dan partisipasi komunitas lokal.

Kata Kunci: *Mogama*, Perubahan Sosial, Sosiologi Hukum, Hukum Islam, Perkawinan Adat.

ABSTRACT

Name : Misbahul Munir Makka
Student ID Number : 23211006
Faculty : Postgraduate
Study Program : Family Law
Title : **The Transformation of *Mogama* Tradition in Bolaang Mongondow Marriage Customs: A Socio-Legal and Islamic Legal Perspective**

This study examines the transformation of the *mogama* tradition within the marriage customs of the Bolaang Mongondow community, analyzed from the perspectives of sociology of law and Islamic law. The *mogama* tradition, culturally functioning as a symbol of unity and mutual respect between the bride and groom's families, has undergone significant changes in its implementation and underlying values. This research aims to describe the forms of transformation, identify the driving factors, and assess the implications for social and legal norms, both customary and Islamic. This qualitative study employs a socio-legal and normative juridical approach, with data gathered through observation, interviews, and document analysis. The findings reveal a simplification of ceremonial processes, diminishing roles of traditional leaders, and reduced community involvement. Key contributing factors include modernization, economic pressures, religious influences, and shifting perspectives among the younger generation. From a sociology of law standpoint, these changes reflect the evolving relationship between customary norms and contemporary social dynamics. From an Islamic legal perspective, the *Mogama* tradition remains contextually acceptable so long as it aligns with Sharia principles. The study recommends cultural preservation efforts through adaptive reinterpretation based on *maqashid sharia* and active local community engagement.

Keywords: *Mogama, Social Change, Sociology of Law, Islamic Law, Customary Marriage*

مستخلص البحث

الإسم	: مصباح المنير مكا
رقم التسجيل	: 23211006
القسم	: أحوال الشخصية
الكلية	: الدراسة العليا
العنوان	: تغيير تقليد "موجاما" في عادات الزواج لبولانغ مونغونندو من وجهة علم الاجتماع القانوني والأحكام الشرعية

يتناول هذا البحث عن دراسة تغيير تقليد "موجاما" في عادات الزواج لبولانغ مونغونندو من وجهة علم الاجتماع القانوني والأحكام الشرعية. يُعتبر تقليد "موجاما" من الناحية الثقافية رمزاً لوحدة وتكريم عائلي الزوجين، لكنه يشهد في الوقت الحاضر تحولاً في كلٍّ من جانب التطبيق والقيم التي ينطوي عليها. يهدف هذا البحث إلى توضيح شكل التغير الذي طرأ على هذا التقليد، وتحليل العوامل التي أدت إليه، وتقييم آثاره على النظام الاجتماعي والعرفي، وكذلك من منظور الأحكام الشرعية. يعتمد هذا البحث على المنهج النوعي باستخدام المقاربتين السوسيولوجية والشرعية المعيارية. تم جمع البيانات من خلال الملاحظة، والمقابلات، ودراسة الوثائق. أظهرت نتائج البحث أن التغيير قد حدث في شكل تبسيط المراسم، وتراجع دور الشخصيات التقليدية، وانخفاض مستوى مشاركة المجتمع. تشمل العوامل الرئيسة المسببة لهذا التغيير: التحديث، والضغط الاقتصادي، والتأثير الديني، وتغير نظرة الجيل الشاب. من منظور علم الاجتماع القانوني، يعكس هذا التغيير ديناميكية العلاقة بين الأعراف التقليدية والمعايير الاجتماعية المعاصرة. وجهة نظر الشريعة الإسلامية، فإن القيم الموجودة في تقليد "موجاما" يمكن تكييفها سياقياً ما دامت لا تتعارض مع مبادئ الشريعة. يوصي هذا البحث بجهود للحفاظ على الثقافة من خلال تكييف التقاليد على أساس مقاصد الشريعة ومشاركة المجتمع المحلي.

الكلمات المفتاحية: "موجاما"، التغيير الاجتماعي، علم الاجتماع القانوني، الأحكام الشرعية، الزواج العرفي

KATA PENGANTAR



Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. Karena atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, petunjuk serta pertolongan-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada junjungan Nabi Muhammad saw, keluarga, sahabat, dan seluruh pengikutnya yang setia hingga akhir zaman.

Penulisan tesis ini yang berjudul **“Perubahan Tradisi Mogama dalam Adat Perkawinan Bolaang Mongondow Ditinjau dari Perspektif Sosiologi Hukum dan Hukum Islam”** ini dimaksudkan untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Magister Hukum, konsentrasi Hukum Keluarga Islam pada Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado.

Selesaiannya penulisan tesis ini tidak terlepas dari dukungan berbagai pihak. Karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang turut memberikan andil, baik secara langsung maupun tidak langsung, moral maupun material. Penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada:

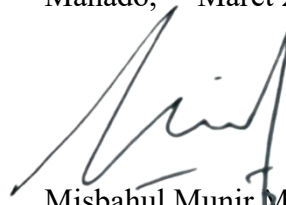
1. Prof. Dr. KH. Ahmad Rajafi, MHI selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado, para wakil Rektor I,II dan III, serta seluruh Staf IAIN Manado yang telah memberikan pelayanan maksimal kepada penulis.
2. Dr. Yusno A. Otta, M.Ag selaku Direktur Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado, sekaligus penguji tesis, diucapkan terima kasih atas ilmu, masukan kritikan dan saranya.
3. Dr. Hasyim S. Lahilote, MH. selaku Ketua Program Studi Ahwal Al-Syakhsiyyah, sekaligus sekretaris penguji dan Pembimbing II Tesis saya, terima kasih atas ilmunya, masukkan kritikan dan sarannya.
4. Prof. Dr. Evra Willya, M.Ag., selaku pembimbing I terima kasih atas bimbingannya yang dapat memperluas wawasan keilmuan penulis.
5. Prof. Dr. Rosdalina Bukido, S.Ag., M.Hum., CPM. selaku penguji I yang telah ikut andil dalam mengembangk proyek tesis ini serta ilmunya selama saya menempuh pendidikan di IAIN Manado.
6. Para Dosen Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado, dengan segala jerih payah dan ketulusan, membimbing dan memandu perkuliahan, sehingga memperluas wawasan keilmuan penulis.
7. Kepala Perpustakaan Pusat Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado, beserta segenap stafnya yang telah menyiapkan literatur dan memberikan kemudahan untuk dapat memanfaatkan secara maksimal demi penyelesaian tesis ini.
8. Para Staf Akademik di lingkungan Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado yang telah banyak membantu Penulis dalam penyelesaian administrasi selama perkuliahan dan penyelesaian tesis ini.
9. Keluarga Istri tercinta Ummi Khairil Haswin, telah menemani Penulis selama ini, mulai dari awal Penulis masuk kuliah S2 ini sampai selesainya studi ini. Doa dan support sangat membantu terselesainya studi ini.
10. Kedua orang tua penulis, ayahanda Abdul Munir Makka, SHI dan Ibunda Sitti Maryam, mertua, Awli dan Hasnawati ananda haturkan penghargaan teristimewa serta ucapan terima kasih yang tulus, dengan penuh kasih sayang dan kesabaran serta pengorbanan mengasuh, membimbing, dan

mendidik, dan memotivasi disertai doa yang tulus kepada penulis. Juga kepada ibu Prof. Dr. Rosdalina Bukido, M.Hum dan Fahri Fjirin Kamaru, MH yang sudah saya anggap seperti orang tua penulis yang selalu memberikan dukungan moril dan spiritual dari awal perkuliahan sampai pada proses penelitian berlangsung, serta saudara/i saya Muh. Gerhan Mahari Makka, SH, Ahmad Ridha Muhaimin Makka, Sitti Khairunnisa N. Makka dan Zacky Aulia Makka serta sahabat, teman yang penulis cintai yang sudah memberikan do'a kasih sayang, motivasi selama penulis melaksanakan studi.

11. Kepada para informan yang telah memberikan informasi-informasi penting dalam menunjang penelitian ini.
12. Seluruh Rekan-rekan mahasiswa (i) Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado, yang tidak mungkin penulis sebutkan satu persatu. Telah memberikan bantuan, motivasi, kritik, saran, dan kerjasama selama perkuliahan dan penyusunan tesis ini.

Akhirnya, dengan lapang dada penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya, sulit untuk membalas semua kebaikan yang diberikan kepada Penulis. Kepada Allah swt. Penulis panjatkan doa, semoga bantuan dan ketulusan yang telah diberikan, senantiasa bernilai ibadah di sisi Allah swt, dan mendapat pahala yang berlipat ganda. Amin.

Manado, Maret 2025



Misbahul Munir Makka
NIM. 23211016

DAFTAR ISI

SAMPUL JUDUL

PENGESAHAN PENGUJI iii

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME iv

ABSTRAK.....v

ABSTRACT vi

ABSTRAK ARABIC vii

KATA PENGANTAR..... viii

DAFTAR ISI..... xi

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB/LATIN xiv

BAB I PENDAHULUAN.....1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Identifikasi Masalah..... 10

C. Batasan Masalah 11

D. Rumusan Masalah 11

E. Tujuan dan Manfaat Penelitian 11

F. Penelitian Terdahulu yang Relevan 12

BAB II LANDASAN TEORI16

A. Konsep Tradisi dan Adat Perkawinan 16

1. Pengertian Tradisi 16

2. Pengertian Adat..... 19

3. Tradisi dan Adat dalam konteks Perkawinan 23

B. Modernisasi dan Dampaknya Tradisi Lokal26

1. Konsep Modernisasi 26

2. Transformasi Sosial dan Kultural akibat Modernisasi..... 29

3. Modernisasi dan Krisis Identitas Budaya Lokal 32

C. Perspektif Hukum Islam terhadap Adat (al-Urf)37

1. Pengertian al-‘Urf dan Dasar Hukum Islam..... 37

2. Klasifikasi ‘Urf dalam Hukum Islam..... 41

3. Peran al-‘Urf dalam Kontekstualisasi Hukum Islam	46
D. Prinsip Maqāṣid al-sharī‘ah dalam Menilai Tradisi	49
1. Pengertian dan Landasan <i>Maqāṣid al-sharī‘ah</i>	49
2. Kategori Maqāṣid dan Relevansinya terhadap Tradisi Lokal	53
E. Perubahan Sosial.....	56
1. Pengertian Perubahan Sosial.....	56
2. Faktor Penyebab Perubahan Sosial.....	57
2. Bentuk Perubahan Sosial	59
F. Relasi Antar Adat dan Agama.....	61
1. Adat dan Agama	61
2. “Adat Bersendi Syara’, Syara’ Bersendi Kitabullah”	61
BAB III METODE PENELITIAN	65
A. Jenis Penelitian	65
B. Pendekatan Penelitian	66
C. Waktu dan Tempat Penelitian.....	68
D. Sumber Data	69
E. Teknik Pengumpulan Data.....	70
F. Teknik Analisis Data.....	71
BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN.....	74
A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian	74
1. Sejarah Sosial dan Budaya Bolaang Mongondow	75
2. Komposisi Penduduk dan Struktur Sosial	77
3. Kondisi Keagamaan Masyarakat	79
B. Hasil Penelitian.....	80
1. Bentuk Asli Tradisi <i>Mogama</i>	81
2. Perubahan Tradisi <i>Mogama</i> dalam Era Modernisasi.....	85
3. Faktor-Faktor yang Mendorong Perubahan Tradisi <i>Mogama</i>	91
4. Pandangan Tokoh Adat dan Tokoh Agama terhadap Perubahan <i>Mogama</i>	99
C. Pembahasan	102
1. Analisis Sosial Budaya terhadap Perubahan <i>Mogama</i>	102
2. Analisis Hukum Islam terhadap Tradisi <i>Mogama</i>	106
3. Implikasi Hukum Islam dan Sosial Budaya terhadap Tradisi <i>Mogama</i> ..	114

4. Relevansi dan Adaptasi Tradisi <i>Mogama</i> ke Depan.....	118
BAB V PENUTUP.....	120
A. Kesimpulan.....	120
B. Saran	121
Daftar Pustaka.....	123

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB/LATIN

A. Pedoman Transliterasi

Dalam karya tulis bidang keagamaan (baca: Islam), alih aksara, atau yang lebih dikenal dengan istilah transliterasi, tampaknya merupakan sesuatu yang tak terhindarkan. Oleh karenanya, untuk menjaga konsistensi, aturan yang berkaitan dengan alih aksara ini penting diberikan.

Pengetahuan tentang ketentuan alih aksara ini seyogyanya diketahui dan dipahami, tidak saja oleh mahasiswa yang akan menulis karya tulis, melainkan juga oleh dosen, khususnya dosen pembimbing dan dosen penguji, agar terjadi saling kontrol dalam penerapan dan konsistensinya.

Dalam dunia akademis, terdapat beberapa versi pedoman alih aksara, antara lain versi Turabian, Library of Congress, Pedoman dari Kementerian Agama dan Diknas RI, serta versi Paramadina. Umumnya, kecuali versi Paramadina, pedoman alih aksara tersebut meniscayakan digunakannya jenis huruf (font) tertentu, seperti font Transliterasi, Times New Roman, atau Times New Arabic.

Untuk memudahkan penerapan alih aksara dalam penulisan tesis ini, pedoman alih aksara ini disusun dengan tidak mengikuti ketentuan salah satu versi di atas, melainkan dengan mengkombinasikan dan memodifikasi beberapa ciri hurufnya. Kendati demikian, alih aksara versi Pascasarjana ini disusun dengan logika yang sama.

B. Padanan Aksara

Berikut ini adalah daftar aksara arab dan padananya dalam aksara latin:

HURUF ARAB	HURUF LATIN	KETERANGAN
ا		Tidak dilambangkan

ب	b	Be
ت	t	Te
ث	ts	te dan es
ج	j	Je
ح	<u>h</u>	ha dengan garis bawah
خ	kh	ka dan ha
د	d	de
ذ	dz	de dan zet
ر	r	er
ز	z	zet
س	s	es
ش	sy	es dan ye
ص	sh	es dengan ha
ض	dh	de dengan ha
ط	th	te dengan ha
ظ	zh	zet dengan ha
ع	‘	koma terbalik di atas hadap kanan
غ	gh	ge dan ha
ف	f	ef
ق	q	qi
ك	k	ka
ل	l	el
م	m	em
ن	n	en
و	w	we

هـ	h	ha
ء	,	apostrof
ي	y	ye

C. Vocal

Vokal dalam bahasa arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Untuk vokal tunggal, ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

TANDA VOKAL ARAB	TANDA VOKAL LATIN	KETERANGAN
ـَ	a	<i>fathah</i>
ـِ	i	<i>kasrah</i>
ـُ	u	<i>dammah</i>

Adapun untuk vokal rangkap, ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

TANDA VOKAL ARAB	TANDA VOKAL LATIN	KETERANGAN
ـِـَ	ai	a dan i
ـِـُ	au	a dan u

D. Vocal Panjang

Ketentuan alih aksara vokal panjang (madd), yang dalam bahasa arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu:

TANDA VOKAL ARAB	TANDA VOKAL LATIN	KETERANGAN
---------------------	----------------------	------------

يا	â	a dengan topi di atas
ئي	î	i dengan topi di atas
ئو	û	u dengan topi di atas

E. Kata Sandang

Kata sandang, yang dalam sistem aksara arab dilambangkan dengan huruf, لـ yaitu, dialihaksarakan menjadi huruf /l/, baik diikuti huruf syamsiyyah maupun huruf qamariyyah. Contoh: al-rijâl bukan ar-rijâl, al-dîwân bukan ad-dîwân.

F. Syaddah (Tasyddid)

Syaddah atau tasydîd yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda (ّ), dalam alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi tanda syaddah itu. Akan tetapi, hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda syaddah itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf syamsiyyah. Misalnya, kata الضرورة tidak ditulis ad-dharûrah melainkan al-dharûrah, demikian seterusnya.

G. Tamarbutah

Berkaitan dengan alih aksara ini, jika huruf ta marbûtah terdapat pada kata yang berdiri sendiri, maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /h/ (lihat contoh 1 di bawah). Hal yang sama juga berlaku jika ta marbûtah tersebut diikuti oleh kata sifat (na‘t) (lihat contoh 2). Namun, jika huruf ta marbûtah tersebut diikuti kata benda (ism), maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /t/ (lihat contoh 3).

NO	KATA ARAB	ALIH AKSARA
1	طريقة	Tharîqah
2	الجامعة الإسلامية	al-jâmi‘ah al-islâmiyyah

3	وحدة الوجود	wahdat al-wujûd
---	-------------	-----------------

H. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam alih aksara ini huruf kapital tersebut juga digunakan, dengan mengikuti ketentuan yang berlaku dalam Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) bahasa Indonesia, antara lain untuk menuliskan permulaan kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Penting diperhatikan, jika nama diri didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal atau kata sandangnya. (Contoh: Abû Hâmid al-Ghazâlî bukan Abû Hâmid Al-Ghazâlî, al-Kindi bukan Al-Kindi).

Beberapa ketentuan lain dalam Ejaan bahasa Indonesia (EBI) sebetulnya juga dapat diterapkan dalam alih aksara ini, misalnya ketentuan mengenai huruf cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (**bold**). Jika menurut EBI, judul buku itu ditulis dengan cetak miring, maka demikian halnya dalam alih aksaranya. Demikian seterusnya.

Berkaitan dengan penulisan nama, untuk nama-nama tokoh yang berasal dari dunia Nusantara sendiri, disarankan tidak dialihaksarakan meskipun akar katanya berasal dari bahasa arab. Misalnya ditulis Abdussamad al-Palimbani, tidak ‘Abd al-Samad al-Palimbani; Nuruddin al-Raniri, tidak Nur al-Dîn al-Raniri.

I. Cara Penulisan Kata

Setiap kata, baik kata kerja (fi‘l), kata benda (ism), maupun huruf (harf) ditulis secara terpisah. Berikut adalah beberapa contoh alih aksara atas kalimat-kalimat dalam bahasa arab, dengan berpedoman pada ketentuan-ketentuan di atas:

Kata Arab	Alih Aksara
-----------	-------------

ذهب الاستاذ	Dzahaba al-ustâdzu
ثبت الاجر	Tsabata al-ajru
الحركة العصرية	Al-ḥarakah al-‘ashriyyah
مولانا ملك الصالح	Maulânâ Malik al-Shâlîḥ
يؤثركم الله	Yu’tsirukum Allâh
الايات الكونية	Al-âyât al-kauniyyah

J. Daftar Singkat/Istilah

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	=	subhânahu wa ta‘âlâ
saw.	=	shallallâhu ‘alaihi wa sallam
as.	=	‘alaihi al-salâm
ra.	=	radhiyallâhu ‘anhu
H	=	Hijrah
M	=	Masehi
SM	=	Sebelum Masehi
l.	=	Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	=	Wafat tahun
QS. .../...:4	=	Quran, Surah ..., ayat 4
HR.	=	Hadits Riwayat
Alm	=	Almarhum/Almarhumah

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia memiliki kekayaan budaya yang luar biasa, termasuk dalam bentuk tradisi-tradisi pernikahan adat yang dijalankan oleh berbagai suku bangsa.¹ Salah satu tradisi yang khas dan masih dijalankan oleh masyarakat Bolaang Mongondow di Sulawesi Utara adalah tradisi *mogama*. *Mogama* merupakan prosesi adat dalam rangkaian pernikahan yang memiliki makna simbolik mendalam, khususnya dalam konteks penghormatan terhadap mempelai perempuan dan keluarganya.²

Dalam praktiknya, *mogama* bukan sekadar seremoni, melainkan merupakan media pelestarian nilai-nilai luhur, seperti penghargaan terhadap perempuan, memperkuat relasi sosial antarkeluarga, serta pengokohan identitas budaya. Dalam konteks masyarakat Mongondow yang kental dengan nilai kolektivitas, tradisi ini juga menjadi bagian dari mekanisme penguatan solidaritas sosial dan transmisi nilai-nilai luhur dari generasi ke generasi.³

Modernisasi, sebagai suatu proses transformasi sosial dan kultural yang ditandai oleh rasionalisasi, efisiensi, dan orientasi terhadap kemajuan teknologi serta pola hidup individualistik, telah memberikan dampak yang signifikan terhadap berbagai aspek kehidupan masyarakat tradisional. Tidak terkecuali terhadap tradisi *mogama* sebuah ritual adat yang kaya makna simbolik dalam pernikahan adat Bolaang Mongondow.⁴ Seiring dengan meningkatnya arus globalisasi, urbanisasi, serta perkembangan media massa dan digital, terjadi

¹ Siska Lis Sulistiani, *Hukum Adat Di Indonesia* (Bumi Aksara, 2021).

² Zulfikar Masoara, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Adat Mogama Di Desa Kotabunan Kabupaten Bolaang Mongondow Timur" (IAIN Manado, 2022).

³ Rosdalina Bukido et al., "Harmonization of Customary and Islamic Law in the Gama Tradition of the Muslim Mongondow Community of North Sulawesi," *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 22, no. 2 (December 16, 2022): 239–54, <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v22i2.239-254>.

⁴ Nicolaus Bangun Prabowo, "Pengaruh Globalisasi Terhadap Bergesernya Tata Cara Adat Midodareni Pada Masyarakat Adat Jawa" (Lampung University, 2014).

pergeseran nilai yang cukup tajam di tengah masyarakat, khususnya generasi muda, terhadap cara pandang mereka terhadap adat-istiadat, termasuk mogama.⁵

Tradisi yang dahulu dilaksanakan dengan penuh kesakralan dan penghormatan, kini mulai mengalami penyusutan makna.⁶ Dalam banyak kasus, mogama kini dipersepsikan sebagai aktivitas yang rumit, menguras waktu dan biaya, serta tidak sesuai lagi dengan gaya hidup praktis masyarakat modern.⁷ Generasi muda cenderung menilai bahwa tradisi ini hanya membebani pihak mempelai laki-laki, baik dalam bentuk biaya seserahan yang kian meningkat, maupun kewajiban sosial dalam bentuk penyelenggaraan prosesi adat yang dianggap tidak efisien.⁸

Modernisasi juga telah mengubah struktur sosial masyarakat dari kolektivistik ke arah yang lebih individualistik. Dalam konteks ini, ikatan sosial yang dahulu menjadi pengikat pelaksanaan mogama seperti kerja sama antar keluarga besar, gotong royong masyarakat, dan musyawarah adat mulai melemah.⁹ Keluarga inti kini lebih dominan dalam mengambil keputusan tanpa terlalu banyak mempertimbangkan pendapat tokoh adat atau kerabat jauh. Hal ini berdampak langsung pada penyederhanaan berbagai tahapan dalam mogama, yang sebelumnya sarat simbolisme dan melibatkan komunitas secara luas. Misalnya, prosesi pemberian seserahan yang dulunya memiliki arti sebagai bentuk penghormatan dan keterbukaan antara dua keluarga, kini sering kali dilaksanakan sekadar formalitas, bahkan dalam bentuk simbolik minimalis atau digantikan dengan bentuk lain yang dianggap lebih praktis.¹⁰

Fenomena ini mencerminkan apa yang oleh para sosiolog disebut sebagai pergeseran dari sakralitas menuju formalitas. Sakralitas yang ditandai oleh

⁵ Rosdalina Bukido et al., *Menyempurnakan Setengah Agama: Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal Dalam Perkawinan Masyarakat Sulawesi Utara Dan Gorontalo* (Yogyakarta: Samudra Biru, 2021).

⁶ Dewi Salindri and Sri Ana Handayani, *Hidupnya Ritual Undhuh-Undhuh Jemaat Greja Kristen Jawi Wetan Jember* (Feniks Muda Sejahtera, 2022).

⁷ Bukido et al., *Menyempurnakan Setengah Agama: Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal Dalam Perkawinan Masyarakat Sulawesi Utara Dan Gorontalo*.

⁸ Armin Mokodompit, "Wawancara Tokoh Agama" (Bolaang Mongondow, 23 Maret, 2025).

⁹ Bukido et al., *Menyempurnakan Setengah Agama: Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal Dalam Perkawinan Masyarakat Sulawesi Utara Dan Gorontalo*. H. 31

¹⁰ M. Mokoagow, "Wawancara Pengantin" (Bolaang Mongondow, 29 Maret, 2025).

kehadiran makna mendalam, simbolisme spiritual, dan nilai-nilai luhur dalam sebuah ritual, kini mulai tergeser oleh pendekatan formal di mana tradisi dijalankan hanya karena "kebiasaan sosial" atau "tekanan lingkungan", bukan karena pemahaman dan kesadaran maknawi.¹¹ Dengan demikian, mogama di era modernisasi lebih sering dijalankan sebagai bentuk pemenuhan ekspektasi sosial belaka, tanpa internalisasi nilai-nilai kultural dan spiritual yang mendasarinya. Tradisi ini menjadi “ritual kosong” yang tidak lagi menghidupkan nilai-nilai luhur, tetapi hanya bertahan dalam bentuk-bentuk lahiriah yang makin ringkih.

Modernisasi juga membawa serta penetrasi nilai-nilai budaya luar yang disebarluaskan melalui media digital dan gaya hidup global.¹² Model pernikahan modern yang diadopsi dari budaya luar sering kali dijadikan acuan oleh generasi muda, menggantikan format tradisional seperti mogama. Akibatnya, tradisi ini semakin dipinggirkan dan bahkan dilihat sebagai simbol keterbelakangan.¹³ Dalam masyarakat perkotaan, mogama hampir tidak lagi ditemukan dalam bentuk aslinya. Kalaupun ada, bentuknya sudah sangat sederhana dan tidak lagi melibatkan prosesi adat yang lengkap. Relasi budaya antara tradisi lokal dan modernitas tidak lagi bersifat simbiotik, melainkan cenderung hegemonik, di mana nilai-nilai global mendominasi dan menggerus kearifan lokal.¹⁴

Kondisi ini menjadi tantangan serius bagi pelestarian mogama sebagai bagian dari warisan budaya takbenda masyarakat Bolaang Mongondow. Jika tidak direspon dengan strategi adaptasi yang bijak, mogama berpotensi menjadi tradisi yang usang dan ditinggalkan. Oleh karena itu, diperlukan sebuah pendekatan kritis dan reflektif untuk memahami kembali esensi tradisi ini dalam terang dinamika masyarakat modern. Hal ini penting agar mogama tetap dapat dilestarikan dalam bentuk yang sesuai dengan nilai zaman, tanpa kehilangan jati diri dan makna budayanya yang luhur.

¹¹ Philip Sheldrake, *Spirituality: A Very Short Introduction* (OUP Oxford, 2012).

¹² Umar Sholahudin, “Selebrasi Pernikahan Artis Dalam Perspektif Teori Masyarakat Konsumsi Baudrillard,” *Journal of Urban Sociology* 2, no. 2 (2020): 57–70.

¹³ Yen-hsin Alice Cheng and Chih-lan Winnie Yang, “Continuity and Changes in Attitudes toward Marriage in Contemporary Taiwan,” *Journal of Population Research* 38, no. 2 (2021): 139–67.

¹⁴ Churamoni Kandel, “The Dark Side of Modernization in The Tharu,” *Bharatpur Pragya: Journal of Multidisciplinary Studies* 3 (2025): 18–31.

Perubahan dalam pelaksanaan tradisi mogama bukanlah fenomena yang terjadi secara tiba-tiba dan berdiri sendiri, melainkan merupakan hasil interaksi kompleks antara berbagai faktor internal dan eksternal yang memengaruhi cara pandang serta perilaku masyarakat terhadap adat istiadat mereka. Tradisi, sebagaimana dikatakan oleh Koentjaraningrat, merupakan warisan budaya yang bersifat dinamis ia dapat bertahan, berubah, atau bahkan hilang tergantung pada kondisi sosial dan kultural masyarakat yang menghidupinya.¹⁵ Dalam konteks mogama, terdapat sejumlah faktor penting yang mendorong terjadinya pergeseran nilai, bentuk, dan makna tradisi ini, yang harus dipahami secara komprehensif untuk merumuskan strategi pelestarian yang tepat.

Secara internal, salah satu faktor utama adalah meningkatnya tingkat pendidikan dan kesadaran kritis masyarakat, terutama generasi muda, terhadap struktur tradisi yang dijalankan. Pendidikan telah membuka ruang bagi masyarakat untuk menilai tradisi tidak hanya dari sisi historis dan simbolik, tetapi juga dari segi rasionalitas dan efisiensinya. Tradisi yang dianggap tidak relevan, tidak efektif, atau bahkan membebani secara emosional dan finansial, cenderung dikritisi atau ditinggalkan.¹⁶ Sementara itu, dari faktor eksternal, salah satu yang paling dominan adalah tekanan ekonomi. Meskipun mogama bertujuan untuk memperkuat ikatan sosial dan spiritual antarkeluarga, pelaksanaannya sering kali menuntut biaya yang tidak sedikit. Mulai dari persiapan seserahan, konsumsi, pakaian adat, dekorasi, hingga rangkaian acara adat lainnya, semuanya membutuhkan pengeluaran yang signifikan. Dalam situasi ekonomi yang tidak stabil, terutama bagi keluarga dari kalangan menengah ke bawah, mogama justru menjadi beban finansial yang berat. Banyak kasus menunjukkan bahwa keluarga mempelai laki-laki mengalami tekanan sosial untuk “memenuhi adat”, meskipun kondisi ekonominya tidak mendukung.¹⁷ Hal ini menyebabkan mogama tidak lagi dipandang sebagai sarana kehormatan, tetapi sebagai tuntutan sosial yang menimbulkan beban psikologis dan ekonomi.

¹⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas Dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 1985).

¹⁶ Ilya Levin and Dan Mamlok, “Culture and Society in the Digital Age,” *Information* 12, no. 2 (2021): 68.

¹⁷ Juwita Assa, “Wawancara Pengantin” (Bolaang Mongondow, 29 Maret, 2025).

Selain faktor ekonomi, pengaruh media dan budaya global juga menjadi katalisator perubahan dalam tradisi mogama. Melalui akses internet dan media sosial, masyarakat kini terpapar pada berbagai model pernikahan modern yang cenderung praktis, minimalis, dan lebih menonjolkan ekspresi personal daripada komunal. Tren pernikahan gaya Barat atau Timur Tengah yang lebih elegan, privat, dan simbolis mulai menggantikan keinginan untuk mempertahankan prosesi adat yang panjang dan rumit.¹⁸ Dampaknya, mogama mulai ditinggalkan atau diadaptasi seminimal mungkin agar tidak dianggap “jadul” atau tidak keren oleh generasi digital. Pergeseran orientasi ini menunjukkan bahwa masyarakat lokal kini berada dalam posisi tawar yang lemah terhadap budaya dominan global yang secara tidak langsung mendorong marginalisasi budaya lokal.

Tak kalah penting, urbanisasi dan mobilitas sosial juga turut menyumbang terhadap perubahan dalam mogama. Perpindahan penduduk ke kota-kota besar, perubahan struktur keluarga dari extended family menjadi nuclear family, serta menurunnya peran tokoh adat dalam struktur sosial modern, membuat pelaksanaan mogama menjadi semakin sulit. Waktu yang terbatas, keterbatasan ruang adat, dan prioritas hidup yang berbeda menyebabkan tradisi mogama tidak lagi dipandang sebagai keharusan. Dalam banyak kasus, pasangan muda yang tinggal jauh dari kampung halaman memilih untuk menghilangkan prosesi mogama dan hanya melakukan akad nikah serta resepsi sederhana di kota.¹⁹

Dalam kerangka hukum Islam, keberadaan adat istiadat atau tradisi masyarakat seperti mogama dapat dianalisis melalui pendekatan al-‘urf, yakni kebiasaan sosial yang hidup dan berkembang dalam suatu komunitas.²⁰ Islam sebagai agama yang universal, inklusif, dan kontekstual tidak menolak secara mutlak eksistensi tradisi lokal, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.²¹ Maka dari itu, mogama sebagai bagian dari khazanah budaya masyarakat Bolaang Mongondow perlu dikaji secara kritis dan proporsional dalam kerangka

¹⁸ Levin and Mamlok, “Culture and Society in the Digital Age.”

¹⁹ Abdul Syafei, “Wawancara Tokoh Adat” (Bolaang Mongondow, 23 Maret, 2025).

²⁰ Bukido et al., “Harmonization of Customary and Islamic Law in the Gama Tradition of the Muslim Mongondow Community of North Sulawesi.”

²¹ Bello Ali, “Fostering Harmonious Societal Constructs through Islamic Principles,” *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 15, no. 1 (2024): 324–53.

‘urf, untuk menentukan apakah ia tergolong sebagai ‘urf shahih yakni adat yang sejalan dengan nilai-nilai syariat atau justru ‘urf fasid, yang bertentangan dengan hukum Islam.

Ulama ushul fiqh secara mayoritas mengakui ‘urf sebagai sumber hukum sekunder dalam Islam, asalkan memenuhi sejumlah syarat, seperti telah menjadi praktik yang umum dan tidak bertentangan dengan Al-Qur’an dan Sunnah.²² Imam Mālik bahkan menempatkan adat sebagai dalil yang kuat dalam menetapkan hukum sosial, selama ia bersifat ‘ām (umum) dan mutawātir (meluas dalam masyarakat).²³ Dalam konteks mogama, maka pertanyaan utamanya adalah: apakah tradisi ini mendukung nilai-nilai keislaman seperti penghormatan terhadap perempuan, penguatan ukhuwah keluarga, dan kehormatan sosial? Ataukah mengandung unsur-unsur yang berpotensi bertentangan dengan prinsip syar’i, seperti pemborosan, kesombongan, atau tekanan sosial yang menyulitkan?

Secara substansial, mogama mengandung nilai-nilai luhur yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Tradisi ini mencerminkan penghormatan terhadap perempuan sebagai pusat harmoni keluarga, menjunjung tinggi musyawarah antarkeluarga besar, serta memperkuat ikatan sosial dalam masyarakat.²⁴ Ketiga nilai ini sangat sejalan dengan tujuan-tujuan utama hukum Islam (maqāsid al-sharī‘ah), terutama dalam hal menjaga kehormatan (ḥifẓ al-‘ird), menjalin hubungan kekerabatan (ṣilat al-raḥm), serta menjaga stabilitas sosial.²⁵

Oleh karena itu, dalam kerangka ‘urf shahih, mogama layak dipandang sebagai tradisi yang dapat diterima oleh hukum Islam dan bahkan dijadikan sarana dakwah sosial yang kontekstual.

²² Syed Ameer Hassan, “Concept of ‘urf (Custom) in Islamic Law and Its Application in Social Affairs: An Analytical Study,” *Mohi Ud Din Journal of Islamic Studies* 2, no. I (2024): 1–26, <https://miu.edu.pk/mjis/index.php/mjis/article/view/57>.

²³ Said Syarifuddin, “Maslahat as Considerations of Islamic Law in View Imam Malik,” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 4, no. 1 (2020): 85–106, <https://doi.org/https://doi.org/10.22373/sjhk.v4i1.6754>.

²⁴ Masoara, “Tinjauan Hukum Islam Terhadap Adat Mogama Di Desa Kotabunan Kabupaten Bolaang Mongondow Timur.”

²⁵ Ahmad Nawir et al., “Comparative Analysis of The Family Law Systems in Indonesia and Saudi Arabia in The Context of Unregistered Marriage: Maqashid Al-Syari‘ah Perspective,” *International Journal of Health, Economics, and Social Sciences (IJHESS)* 6, no. 4 (2024): 1075–84.

Tidak semua bagian dari mogama dapat diterima begitu saja. Beberapa praktik perlu dievaluasi apabila mengandung unsur pemborosan, kesombongan status sosial, atau paksaan ekonomi,²⁶ khususnya dalam pemberian seserahan yang berlebihan atau persyaratan adat yang mempersulit berlangsungnya akad nikah. Dalam kondisi demikian, mogama bisa berubah menjadi ‘urf fasid. Allah secara tegas melarang pemborosan dalam firman-Nya:

وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ^{٢٧}....

Terjemahannya:

“...Dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.” (QS. Al-An‘ām: 141)²⁷

Demikian pula, jika mogama dijadikan sebagai hambatan untuk menyempurnakan pernikahan karena tuntutan adat yang tidak fleksibel, maka hal tersebut bertentangan dengan prinsip Islam yang menghendaki kemudahan. Allah berfirman:

....يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ....

Terjemahannya:

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesulitan bagimu.” (QS. Al-Baqarah: 185)²⁸

Kaidah fiqh “al-masyaqqah tajlibu at-taysir” (kesulitan mendatangkan kemudahan) menjadi rujukan bahwa setiap tradisi yang memberatkan harus disederhanakan atau bahkan dihapuskan. Prinsip lain yang tak kalah penting adalah “la dharar wa la dhirār” tidak boleh ada bahaya dan tidak boleh saling membahayakan.²⁹ Nabi saw. bersabda:

Artinya:

Dari Abu Said Sa’ad bin Malik bin Sinan Al Khudry radhiyallahu ‘anhu, bahwa Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Tidak boleh melakukan sesuatu yang berbahaya dan menimbulkan bahaya bagi orang

²⁶ Gay Hawkins and Stephen Muecke, *Culture and Waste: The Creation and Destruction of Value* (Rowman & Littlefield Publishers, 2002).

²⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran Dan Terjemahannya* (Jakarta: pustaka agung harapan, 2002).

²⁸ Kementerian Agama, “Qur’an Kemenag,” *Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an*, 2020.

²⁹ Heri Mahfudhi and M Kholis Arrosid, “Teori Adat Dalam Qowaid Fiqhiyah Dan Penerapannya Dalam Hukum Keluarga Islam,” *Familia: Jurnal Hukum Keluarga* 2, no. 2 (2021): 119–36.

lain.” (Hadits hasan diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Ad Daruquthni dan lainnya dengan sanad bersambung. Diriwayatkan juga oleh Malik dalam Al Muwatha’ dari Amr bin Yahya dari ayahnya dari Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam secara mursal karena menggugurkan (tidak menyebutkan) Abu Sa’id. Hadits ini memiliki beberapa jalan yang saling menguatkan). (HR. Mālik, Ibnu Mājah, dan Aḥmad)³⁰

Jika mogama menjadi ajang kompetisi gengsi yang menimbulkan beban ekonomi dan psikologis, terutama bagi keluarga mempelai laki-laki, maka tradisi tersebut perlu direformulasi agar tetap maslahat.

Dalam konteks masyarakat Mongondow yang mayoritas Muslim, pelaksanaan mogama perlu ditempatkan sebagai bagian dari Islam lokal, yakni ekspresi Islam yang tumbuh dalam budaya masyarakat tanpa mengorbankan prinsip syariat. Islam bukan agama yang memusnahkan budaya, melainkan menyaring dan mengintegrasikan nilai-nilai luhur dalam budaya lokal untuk memperkuat maqāṣid syarī‘ah.³¹ Maka dari itu, mogama dapat dilestarikan dalam bentuk yang direvisi, disesuaikan, dan disucikan dari unsur-unsur yang tidak relevan atau syubhat.

Dengan demikian, kedudukan mogama dalam perspektif hukum Islam bersifat dinamis dan kontekstual. Ia dapat dikategorikan sebagai ‘urf shahih jika membawa maslahat, tidak melanggar nash, dan mendukung nilai keadilan serta keharmonisan sosial. Sebaliknya, jika pelaksanaannya bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut, maka ia berubah menjadi ‘urf fasid. Maka, penelitian terhadap mogama dari sudut pandang hukum Islam tidak hanya penting untuk penilaian hukum, tetapi juga untuk menawarkan rumusan pelestarian tradisi yang tidak sekadar simbolik, melainkan benar-benar mencerminkan ajaran Islam yang rahmatan lil ‘ālamīn.

Tradisi mogama sebagai salah satu warisan budaya masyarakat Bolaang Mongondow mengandung nilai-nilai luhur yang mencerminkan penghormatan terhadap perempuan, penguatan relasi sosial, dan pelestarian identitas kolektif. Namun, dalam realitas sosial yang terus mengalami transformasi, tradisi ini

³⁰ Ibnu Majah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid Al-Qazwainy, □ *Sunan Ibn Majah* (Saudi Arabiyyah: Dar Ihya al-Kutub Al-‘Arabiyyah, n.d.).

³¹ Noor Achmad, “Inter-Religious Harmony: A Historical Overview,” *Tawasuf: Indonesian Journal of Moderate Islam* 1, no. 1 (2013): 1–10.

menghadapi tantangan serius yang menuntut evaluasi kritis. Perubahan cara pandang generasi muda, tekanan ekonomi, serta pengaruh globalisasi telah menggeser makna mogama dari praktik sakral menjadi sekadar formalitas sosial yang kerap dijalankan karena tuntutan adat atau tekanan komunitas. Dalam banyak kasus, mogama bahkan menimbulkan beban psikologis dan finansial, khususnya bagi pihak laki-laki, akibat ekspektasi adat yang tinggi dalam bentuk seserahan dan prosesi simbolik yang dianggap wajib. Fenomena ini tidak hanya menyebabkan terjadinya disorientasi makna dalam masyarakat, tetapi juga membuka kemungkinan terjadinya benturan antara pelestarian budaya dan prinsip-prinsip syariat Islam, seperti kemudahan (*taysir*), keadilan (*'adl*), dan menghindari mudarat (*la dharar wa la dhirār*). Maka dari itu, diperlukan kajian ilmiah yang mampu menilai kembali unsur-unsur dalam mogama—mana yang dapat dikategorikan sebagai *'urf shahih* karena mengandung maslahat dan selaras dengan *maqāsid al-sharī'ah*, serta mana yang harus direvisi atau ditinggalkan karena berpotensi menjadi *'urf fasid* yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

Lebih dari itu, kajian kritis ini sangat penting untuk membangun harmoni antara adat dan agama dalam kerangka Islam lokal yang kontekstual. Dalam perspektif hukum Islam, *'urf* bukanlah entitas yang ditolak secara apriori, melainkan diterima selama tidak bertentangan dengan *nash*. Hal ini membuka peluang untuk menjadikan mogama sebagai medium Islamisasi budaya, yakni menginternalisasi nilai-nilai syariat ke dalam struktur budaya lokal yang telah mengakar di masyarakat. Penelitian ini diharapkan tidak hanya menghasilkan penilaian hukum normatif, tetapi juga mampu menawarkan panduan praktis bagi tokoh adat, ulama, dan pembuat kebijakan dalam merumuskan model pelestarian tradisi yang tetap berakar pada kearifan lokal namun disucikan dari unsur-unsur syubhat atau kemubaziran. Dalam konteks gempuran modernisasi dan globalisasi yang seringkali mengikis nilai-nilai kolektif masyarakat, mogama justru dapat dijadikan benteng pertahanan budaya yang mengajarkan solidaritas, penghargaan terhadap perempuan, serta musyawarah antarkeluarga. Namun, agar tetap relevan dan diterima oleh generasi muda, tradisi ini perlu direformulasi secara bijak melalui pendekatan ilmiah dan hukum Islam yang progresif. Dengan demikian, mogama

tidak hanya bertahan sebagai simbol budaya, tetapi juga hidup sebagai bagian dari praktik sosial keagamaan yang rahmatan lil ‘ālamīn.

B. Identifikasi Masalah

Tradisi mogama sebagai bagian dari sistem adat perkawinan masyarakat Bolaang Mongondow memiliki nilai-nilai luhur yang mencerminkan penghormatan terhadap perempuan, penguatan ikatan kekeluargaan, serta pemeliharaan identitas budaya lokal. Namun, dalam beberapa dekade terakhir, tradisi ini mengalami perubahan yang cukup signifikan seiring dengan deras arus modernisasi, globalisasi, dan peningkatan rasionalitas sosial masyarakat. Prosesi mogama yang dahulu dilaksanakan secara sakral dan kolektif, kini banyak disederhanakan bahkan ditinggalkan oleh sebagian masyarakat, terutama generasi muda. Pelaksanaan tradisi ini sering kali dianggap rumit, boros biaya, dan kurang relevan dengan gaya hidup modern yang lebih mengutamakan efisiensi dan kesederhanaan. Perubahan-perubahan ini menimbulkan kekhawatiran akan hilangnya substansi budaya lokal, sekaligus memunculkan pertanyaan tentang posisi mogama dalam kerangka hukum Islam: apakah ia masih dapat dianggap sebagai ‘urf shahih (adat yang sah) atau justru telah bergeser menjadi ‘urf fasid (adat yang rusak) karena mengandung beban sosial dan ekonomi.

Selain itu, pergeseran nilai dan bentuk dalam tradisi mogama juga dipicu oleh faktor internal, seperti meningkatnya pemahaman keagamaan masyarakat yang cenderung lebih skripturalis, serta adanya interpretasi yang ketat terhadap syariat. Sebagian kalangan menilai bahwa praktik adat seperti mogama tidak memiliki landasan syar’i yang jelas, bahkan dicurigai sebagai bagian dari amalan budaya yang tidak relevan dengan tuntunan Islam murni. Di sisi lain, masih banyak tokoh adat dan tokoh agama lokal yang memandang mogama sebagai bentuk kearifan lokal yang justru mendukung prinsip-prinsip Islam dalam hal penghormatan, persaudaraan, dan kehormatan perempuan. Ketegangan antara upaya pelestarian budaya dan semangat purifikasi agama inilah yang menjadi isu krusial dan menuntut kajian ilmiah yang proporsional dan mendalam. Penelitian ini berangkat dari realitas tersebut, dengan tujuan untuk mengidentifikasi secara komprehensif

titik-titik perubahan dalam pelaksanaan tradisi mogama, faktor-faktor penyebabnya, serta relevansinya dalam perspektif sosial budaya dan hukum Islam.

C. Batasan Masalah

Berdasarkan masalah yang sudah digambarkan, peneliti setidaknya menyajikan rumusan masalah yang akan menjawab inti permasalahan tersebut, antara lain:

1. Penelitian dibatasi pada tradisi perkawinan *mogama* masyarakat suku Mongondow di wilayah Kabupaten Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara.
2. Fokus kajian adalah pada perubahan bentuk, nilai, dan makna tradisi *mogama* di tengah pengaruh modernisasi.
3. Subjek penelitian terbatas pada tokoh adat, tokoh agama, keluarga pelaku tradisi, dan masyarakat lokal yang terlibat langsung dalam praktik *mogama*.
4. Kajian hukum Islam dibatasi pada analisis perubahan sosial dan konsep ‘urf (kebiasaan) serta *maqāṣid al-sharī‘ah* (tujuan syariat).

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan masalah yang sudah digambarkan, peneliti setidaknya menyajikan rumusan masalah yang akan menjawab inti permasalahan tersebut, antara lain:

1. Bagaimana perubahan tradisi perkawinan mogama ditengah pengaruh modernisasi?
2. Bagaimana faktor-faktor yang mendorong perubahan tradisi mogama?
3. Bagaimana implikasi Hukum Islam dan sosial budaya terhadap tradisi mogama?

E. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan penelitian ini antara lain:

1. Mengidentifikasi bentuk-bentuk transformasi dalam praktik tradisi *mogama*, baik dari segi prosesi, simbolisme, hingga makna sosial-keagamaannya dalam masyarakat modern.
2. Menjelaskan fokus pada dimensi internal seperti pemahaman agama, pendidikan, dan preferensi nilai keluarga, serta faktor eksternal seperti tekanan ekonomi, pengaruh media, budaya luar, dan arus urbanisasi.

3. Mengkaji kedudukan hukum tradisi *mogama* dalam kerangka normatif Islam serta bagaimana nilai-nilai budaya lokal tetap bisa dijaga tanpa menyimpang dari prinsip-prinsip syariah.

Adapun manfaat atau kegunaan penelitian ini antara lain:

1. Secara teoritis:
 - a. Penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan referensi untuk pengambilan kebijakan pemerintah dan bahan penelitian selanjutnya dengan topik yang serupa.
 - b. Penelitian ini menjadi sumbangsi penambahan literasi wawasan keilmuan perihal masalah pernikahan yang dalam hal ini difokuskan pada batasan usia nikah dalam disiplin ilmu Hukum Keluarga jurusan Ahwal al Syakhsiyyah di Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Manado.
2. Secara praktis:
 - a. Sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister S2 dalam Program Studi Ahwal al Syakhsiyah di Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Manado.
 - b. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana perubahan tradisi pernikahan di daerah multikultural dapat berdampak pada pemeliharaan nilai-nilai agama, landasan untuk mengembangkan kebijakan yang lebih inklusif dan berkelanjutan yang menghormati nilai-nilai agama dan budaya sambil memenuhi Hukum Islam dalam konteks pernikahan multicultural.

F. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Kajian tentang tradisi *mogama* telah menjadi perhatian berbagai penelitian terdahulu yang berfokus pada aspek budaya, hukum Islam, dan dinamika modernisasi. Penelitian Misbahul Munir Makka menunjukkan bagaimana tradisi *midodareni* mengalami perubahan signifikan akibat pengaruh nilai-nilai Islam dan budaya lokal di Tondano. Penambahan prosesi seperti khataman Al-Qur'an menggambarkan upaya masyarakat untuk menyesuaikan adat ini dengan ajaran

Islam tanpa menghilangkan esensi budayanya.³² Kajian ini memberikan landasan penting bagi penelitian ini dalam mengeksplorasi adaptasi tradisi midodareni terhadap konteks sosial dan agama yang berubah.

Sementara itu, Zulfikar Masoara menemukan bahwa tradisi mogama dapat dikategorikan sebagai ‘urf shahih karena tidak bertentangan dengan prinsip Islam. Penelitian ini menyoroti bagaimana adat mogama, yang bertujuan untuk menghormati perempuan dan mempererat hubungan antar keluarga, tetap relevan dalam kehidupan masyarakat modern.³³ Temuan ini menjadi pijakan untuk mengevaluasi kesesuaian tradisi mogama dengan syariat Islam di tengah pengaruh modernisasi.

Kajian Sukmawati Paputungan tentang adat mogama di Kotamobagu memberikan perspektif berbeda. Studi ini menekankan pentingnya nilai-nilai sosial dalam tradisi tersebut, tetapi juga menyoroti adanya tekanan ekonomi yang sering kali membebani keluarga mempelai laki-laki.³⁴ Hal ini relevan untuk memahami tantangan yang dihadapi tradisi mogama dalam konteks sosial ekonomi. Di sisi lain, Prabowo et al. mengeksplorasi bagaimana globalisasi mengubah tata cara midodareni. Elemen-elemen tradisi mulai disederhanakan atau dihilangkan untuk menyesuaikan dengan gaya hidup modern, sehingga esensi tradisi perlahan memudar.³⁵ Penelitian ini memberikan wawasan penting tentang pola perubahan tradisi adat yang sejalan dengan konteks globalisasi.

Penelitian Budasi dan Suryasa tentang tradisi ngidih di Bali juga memberikan gambaran yang relevan. Mereka menunjukkan bahwa modernisasi dapat menyederhanakan prosesi adat tanpa menghilangkan makna esensialnya.³⁶

³² Misbahul Munir Makka et al., “Midodareni Transformation in Jawa Tondano: Cultural Adaptation and Islamic Integration,” *Potret Pemikiran* 28, no. 1 (2024): 42–57, <https://doi.org/10.30984/pp.v28i1.2881>.

³³ Masoara, “Tinjauan Hukum Islam Terhadap Adat Mogama Di Desa Kotabunan Kabupaten Bolaang Mongondow Timur.”

³⁴ Sukmawati Paputungan, “Tinjauan Hukum Islam Terhadap Perkawinan Adat Bolaang Mongondow Studi Kasus Kecamatan Kotamobagu Timur” (UIN Suka Yogyakarta, 2020).

³⁵ Prabowo, “Pengaruh Globalisasi Terhadap Bergesernya Tata Cara Adat Midodareni Pada Masyarakat Adat Jawa.”

³⁶ I Gede Budasi and I Wayan Suryasa, “The Cultural View of North Bali Community towards ‘Ngidih’ marriage Reflected from Its Lexicons,” *Journal of Language and Linguistic Studies* 17, no. 3 (2021): 1484–97, <https://doi.org/10.3316/informit.221875754178963>.

Temuan ini memperkuat argumen bahwa midodareni dan mogama dapat dipertahankan melalui adaptasi yang bijak. Selanjutnya, Nasution memberikan landasan teoretis tentang peran ‘urf dalam hukum Islam, menekankan bahwa adat hanya diterima jika memenuhi kriteria ‘urf shahih.³⁷ Kajian ini menjadi pedoman untuk menilai apakah kedua tradisi tersebut sesuai dengan prinsip Islam.

Penelitian Aminuddin menekankan pentingnya adat sebagai sarana memperkuat nilai-nilai kekeluargaan.³⁸ Temuan ini relevan dengan adat mogama yang bertujuan mempererat hubungan antar keluarga. Harianto mengeksplorasi elemen mistis dalam midodareni, yang dipercaya sebagai doa keberkahan dari bidadari.³⁹ Namun, kajian ini juga mempertanyakan kesesuaian elemen tersebut dengan akidah Islam, membuka ruang untuk analisis kritis dalam penelitian ini.

Kajian Bukido tentang harmonisasi hukum adat dan hukum Islam di Bolaang Mongondow menegaskan bahwa adat seperti mogama dapat dipertahankan selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariat. Penelitian ini menjadi rujukan untuk memahami bagaimana adat dapat tetap relevan dalam konteks modern.⁴⁰ Said mengkaji peran adat dalam pemberian penghormatan kepada perempuan pada tradisi perkawinan di Pemenang Barat. Temuan ini memperkuat argumen bahwa tradisi adat dapat menjadi medium untuk memperjuangkan keadilan gender,⁴¹ sebagaimana tercermin dalam mogama.

Berdasarkan kajian-kajian tersebut, terlihat bahwa penelitian ini memiliki peluang untuk mengisi kekosongan dalam literatur dengan menjelaskan mogama secara komprehensif dalam kerangka hukum Islam dan sosial budaya. Penelitian ini

³⁷ Khairil Azmi Nasution, “Traditional Existence in Islamic Law,” *Journal Law Islamic Maqashid Al-Ahkam* 1, no. 01 (2022): 25–37.

³⁸ Muhammad Aminudin, “Nyadran Dalam Tradisi Islam Kejawa: Integrasi Budaya Dan Religi Dalam Masyarakat Jawa,” *Konferensi Nasional Mahasiswa Sejarah Peradaban Islam 1* (2024): 934–44.

³⁹ Budi Harianto, “Memaknai Filosofi Dan Sosial Kehidupan Dalam Tradisi Masyarakat Jawa Kecamatan Silangkitang (Studi Penelitian Tradisi Perkawinan Adat Jawa)” (Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam UINSU, 2023).

⁴⁰ Bukido et al., “Harmonization of Customary and Islamic Law in the Gama Tradition of the Muslim Mongondow Community of North Sulawesi.”

⁴¹ Muh Said, “Tradisi Syyang Pattu’du Di Provinsi Sulawesi Barat (Prespektif Pendidikan Islam)” (IAIN Parepare, 2022).

juga berupaya mengeksplorasi adaptasi tradisi tersebut terhadap nilai-nilai Islam dan tantangan modernisasi.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Konsep Tradisi dan Adat Perkawinan

1. Pengertian Tradisi

Dalam kehidupan sosial masyarakat, tradisi memainkan peran fundamental sebagai penjaga kesinambungan budaya, pengikat solidaritas kolektif, serta sumber legitimasi bagi berbagai praktik sosial, termasuk dalam institusi keluarga dan pernikahan.⁴² Tradisi bukan sekadar rutinitas yang diwariskan secara turun-temurun, tetapi merupakan sistem nilai dan makna yang dijaga, dilestarikan, dan dikonstruksi ulang secara sadar oleh Masyarakat.⁴³ Dalam konteks masyarakat adat seperti suku Mongondow, tradisi tidak hanya hadir sebagai warisan masa lalu, tetapi sebagai ekspresi hidup dari identitas kolektif yang terus diperkuat melalui interaksi sosial, simbolisme budaya, dan praktik komunal.⁴⁴ Tradisi mogama, misalnya, tidak dapat dipahami hanya sebagai seremoni adat menjelang pernikahan, melainkan sebagai representasi konkret dari etika sosial, penghormatan terhadap perempuan, dan relasi antarkeluarga yang sangat dijunjung tinggi dalam sistem adat Mongondow.

Secara akademik, berbagai pakar telah mendefinisikan konsep tradisi dari berbagai sudut pandang disiplin ilmu. Koentjaraningrat, seorang antropolog terkemuka Indonesia, menyebut tradisi sebagai bagian dari sistem kebudayaan yang terdiri atas gagasan, nilai, dan norma yang diwariskan secara turun-temurun. Ia menekankan bahwa tradisi merupakan bentuk konkret dari ide-ide kolektif masyarakat yang berfungsi untuk memberikan makna terhadap tindakan sosial dan mempertahankan struktur sosial yang telah terbentuk. Menurutnya, tradisi bukanlah entitas yang statis, tetapi bersifat dinamis dan adaptif terhadap perubahan sosial, sepanjang tidak menghilangkan esensi nilai-nilai dasarnya,⁴⁵ Tradisi, dalam

⁴² Nazar Husain Hadi Pranata Wibawa et al., "Islam Tradisi Dan Kearifan Lokal Gorontalo," in *Buku-Buku Karya Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo* (IAIN Gorontalo, 2023).

⁴³ T Dicky Hastjarjo et al., "Kausalitas Menurut Tradisi" 19, no. 1 (2011): 1–15.

⁴⁴ Faradila Hasan et al., "Symbolic Reverence: An Ethnographic Study on the Tonggoluan and Pusi' Death Rituals Within Bolaang Mongondow Society Through Victor Turner's Perspective," *Potret Pemikiran* 27, no. 2 (December 27, 2023): 161–72, <https://doi.org/10.30984/pp.v27i2.2471>.

⁴⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas Dan Pembangunan*.

pandangan Koentjaraningrat, juga menjadi sarana transmisi budaya dari generasi ke generasi, di mana nilai-nilai luhur suatu masyarakat dipertahankan melalui simbol, ritus, dan narasi kolektif.

Sementara itu, Edward Shils dalam karya monumentalnya *Tradition* mengemukakan bahwa tradisi adalah bentuk komunikasi lintas generasi yang bersifat normatif. Ia berpendapat bahwa tradisi memiliki otoritas moral karena berasal dari masa lalu yang dianggap bernilai, pantas untuk dihormati, dan layak dipertahankan. Bagi Shils, tradisi tidak hanya berisi praktik-praktik lama, tetapi juga mengandung daya ikat yang mampu membentuk pola pikir dan perilaku masyarakat kontemporer.⁴⁶ Dalam konteks ini, tradisi menjadi lebih dari sekadar pengulangan, karena ia melibatkan elemen legitimasi dan makna simbolik yang diinternalisasi oleh komunitas sebagai bagian dari identitas kolektif.⁴⁷ Tradisi menurut Shils juga dapat mengalami reformulasi, sehingga dapat tetap hidup dalam masyarakat yang terus berubah tanpa kehilangan nilai esensialnya.

Lebih lanjut, Anthony Giddens, seorang sosiolog modernis, melihat tradisi dalam kerangka struktur dan sistem sosial. Dalam karyanya *Modernity and Self-Identity*, Giddens menyatakan bahwa tradisi adalah bagian dari mekanisme reflektif masyarakat dalam membentuk identitas sosial. Tradisi, menurut Giddens, menyediakan kerangka orientasi bagi individu dan kelompok untuk menavigasi kehidupan sosialnya. Ia mengakui bahwa modernisasi telah mendesak terjadinya proses detradisionalisasi, namun pada saat yang sama, ia juga mengakui bahwa masyarakat tidak sepenuhnya meninggalkan tradisi, melainkan melakukan seleksi dan penyesuaian terhadapnya.⁴⁸ Dalam hal ini, tradisi menjadi bagian dari negosiasi sosial yang berkelanjutan, di mana masyarakat tetap berusaha menjaga kesinambungan nilai sambil menyesuaikannya dengan tuntutan zaman.⁴⁹ Pandangan ini sangat relevan dengan kasus mogama, di mana tradisi tetap

⁴⁶ Edward Shils, *Tradition* (University of Chicago Press, 1981).

⁴⁷ Muhtar Dahri, Febrian Chandra, and Fitri Kartika Sari, *Filsafat Adat* (Meja Ilmiah Publikasi, 2024).

⁴⁸ Anthony Giddens, "Modernity and Self-Identity," in *Social Theory Re-Wired* (Routledge, 2023), 477–84.

⁴⁹ Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton University Press, 2018).

dipertahankan dalam beberapa bentuk simbolik meskipun telah mengalami penyederhanaan.

Secara sosiologis, tradisi memiliki beberapa ciri utama yang membedakannya dari kebiasaan biasa (*habit*). Pertama, tradisi bersifat kolektif, artinya ia dimiliki dan dijalankan bersama oleh suatu komunitas atau kelompok sosial tertentu. Tradisi bukan tindakan individu, melainkan refleksi dari kesepakatan sosial yang telah hidup dan diterima oleh masyarakat dalam jangka waktu panjang. Kedua, tradisi bersifat simbolik, karena ia mengandung makna-makna tertentu yang tidak selalu bersifat rasional tetapi sangat berarti dalam konteks budaya lokal. Misalnya, dalam *mogama*, pemberian seserahan bukan hanya soal materi, tetapi tentang simbol penghormatan dan keterikatan antara dua keluarga. Ketiga, tradisi memiliki unsur kesakralan, di mana pelaksanaannya sering kali dikaitkan dengan nilai spiritual, moral, dan adat yang dianggap suci atau tidak boleh dilanggar. Keempat, tradisi bersifat transformatif, yakni dapat berubah mengikuti konteks sosial, namun perubahan tersebut tetap mempertahankan struktur simbolik dasarnya.⁵⁰

Dalam konteks hukum adat dan hukum Islam, pemahaman terhadap tradisi sangat penting karena menjadi basis dari praktik sosial yang dapat dinilai dalam perspektif syariat. Dalam hukum Islam, tradisi masyarakat dikenal dengan istilah *al-‘urf*, yaitu kebiasaan sosial yang hidup dalam masyarakat dan diakui sebagai salah satu sumber hukum sekunder selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah.⁵¹ Oleh karena itu, dalam menilai suatu praktik adat seperti *mogama*, pemahaman terhadap esensi tradisi sangat diperlukan agar dapat menentukan apakah ia tergolong sebagai *‘urf shahih* (tradisi yang sah) atau *‘urf fasid* (tradisi yang bertentangan dengan syariat). Menurut Imam Al-Ghazali, tradisi yang berfungsi menjaga kehormatan, memperkuat ukhuwah, dan membawa maslahat sosial jelas merupakan bagian dari nilai-nilai Islam itu sendiri. Sebaliknya, tradisi

⁵⁰ S Wahyuni, *Agama Dan Pembentukan Struktur Sosial: Pertautan Agama, Budaya, Dan Tradisi Sosial* (Kencana, 2018).

⁵¹ Sucipto Sucipto, “‘Urf Sebagai Metode Dan Sumber Penemuan Hukum Islam,” *ASAS* 7, no. 1 (2015).

yang menimbulkan mudarat, pemborosan, atau menyulitkan masyarakat perlu dievaluasi atau bahkan ditinggalkan.⁵²

Tradisi ini menjadi ruang di mana masyarakat menegosiasikan identitasnya, membangun solidaritas, dan mengaktualisasikan nilai-nilai Islam dalam bentuk yang kontekstual dan kultural. Oleh karena itu, dalam kerangka penelitian ini, tradisi diposisikan sebagai objek yang dinamis, yang perlu dipahami secara kritis agar dapat dinilai secara adil dalam hubungan antara adat dan agama.

2. Pengertian Adat

Adat merupakan salah satu unsur paling esensial dalam sistem sosial masyarakat tradisional di Indonesia. Kata "adat" berasal dari bahasa Arab ‘ādah yang berarti kebiasaan, sesuatu yang sudah biasa dilakukan, atau sesuatu yang terus-menerus diulang sehingga menjadi pola hidup.⁵³ Dalam konteks Indonesia, istilah "adat" mengalami perluasan makna, tidak hanya sebagai kebiasaan umum, tetapi juga sebagai norma hidup yang mengatur perilaku sosial, mengandung unsur moral, hukum, bahkan spiritual. Adat menjadi penanda jati diri kolektif masyarakat lokal dan membentuk kerangka orientasi dalam berinteraksi, menyelesaikan konflik, serta menjalankan fungsi-fungsi budaya, termasuk dalam ranah pernikahan.⁵⁴ Secara teoritis, Soepomo, salah satu perintis hukum adat Indonesia, menjelaskan bahwa adat adalah aturan hidup yang bersumber dari nilai-nilai sosial dan kepercayaan yang dianut masyarakat, serta mengikat secara moral dan sosial meskipun tidak tertulis dalam bentuk hukum formal. Ia menyatakan bahwa sistem hukum adat bersifat tidak kaku, dinamis, dan sangat dipengaruhi oleh rasa keadilan dalam masyarakat. Dengan kata lain, adat adalah bentuk hukum yang lahir dari dalam masyarakat itu sendiri, bukan produk negara atau lembaga formal.⁵⁵ Oleh karena itu, kekuatan adat tidak terletak pada legalitas formalnya, tetapi pada pengakuan kolektif masyarakat terhadap otoritas adat sebagai sumber kebenaran sosial dan norma pengatur kehidupan bersama.

⁵² Imam Al-Ghazali, *The Duties of Brotherhood in Islam* (Kube Publishing Ltd, 2010). h. 61

⁵³ Hammis Syafaq et al., "Pengantar Studi Islam" (Nuwaila Ahsana, 2021). H. 15

⁵⁴ Rosdalina Bukido, *Hukum Adat* (Yogyakarta: Deepublish, 2017). h. 20

⁵⁵ Raden Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat* (Pradnya Paramita, 2007).

Dalam perspektif Van Vollenhoven, seorang ahli hukum Belanda yang menjadi pionir studi hukum adat di Indonesia, adat merupakan seperangkat norma yang hidup dalam masyarakat dan berlaku sebagai hukum yang tidak tertulis, tetapi ditaati karena bersifat mengikat secara sosial. Van Vollenhoven mengembangkan teori tentang 19 lingkungan hukum adat di Indonesia, yang menunjukkan bahwa adat tidak bersifat seragam, melainkan kontekstual dan sesuai dengan kultur masing-masing etnis. Menurutnya, hukum adat memiliki karakter fleksibel dan sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai kolektif, agama, dan keseimbangan alam.⁵⁶ Dari pandangan ini, dapat dipahami bahwa adat tidak bisa dipisahkan dari konteks masyarakatnya, termasuk adat Mogondow, di mana adat pernikahan seperti mogama merupakan ekspresi konkret dari norma adat yang hidup dan berkembang di komunitas tersebut.

Adat juga memiliki fungsi struktural dalam masyarakat. Ia menjadi kerangka normatif yang mengatur peran dan hubungan antarindividu dan kelompok, menetapkan hak dan kewajiban dalam keluarga, mengatur proses penyelesaian konflik, serta memandu pelaksanaan upacara-upacara penting dalam daur hidup manusia seperti kelahiran, pernikahan, dan kematian. Dalam pelaksanaan adat pernikahan mogama, misalnya, adat mengatur proses-proses yang harus dilewati oleh kedua belah pihak keluarga, mulai dari tahap peminangan, persyaratan seserahan, hingga pelaksanaan ritual adat. Proses ini tidak hanya memiliki makna simbolik, tetapi juga merupakan instrumen kontrol sosial yang mencerminkan penghormatan, kehormatan, dan keselarasan antar keluarga dan komunitas.⁵⁷

Secara konseptual, adat berbeda dengan tradisi, meskipun keduanya sering kali tumpang tindih dalam praktik. Tradisi lebih menekankan pada kebiasaan yang diwariskan dan dilakukan secara berulang, sedangkan adat mencakup unsur normatif yang bersifat mengikat. Tradisi dapat hidup tanpa memiliki sanksi sosial, tetapi adat umumnya disertai dengan sistem sanksi baik dalam bentuk teguran moral, pengucilan sosial, maupun sanksi simbolik yang memiliki kekuatan hukum

⁵⁶ Cornelis van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat* (Djambatan, 1987).

⁵⁷ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas Dan Pembangunan*. h. 53

sosial dalam masyarakat adat. Dengan demikian, mogama tidak hanya dilihat sebagai tradisi budaya yang estetis, tetapi juga sebagai bagian dari struktur adat yang memiliki legitimasi sosial dan otoritas normatif dalam masyarakat Mongondow.

Adat tidak hanya dilihat sebagai warisan budaya masa lalu, tetapi juga sebagai sistem sosial hidup yang berinteraksi secara aktif dengan nilai-nilai agama dan tuntutan modernisasi.⁵⁸ Analisis terhadap mogama sebagai bagian dari adat pernikahan lokal harus dilakukan dengan pendekatan yang memahami adat secara substantif, bukan sekadar bentuk lahiriah ritual, melainkan sebagai ekspresi nilai, norma, dan moralitas kolektif masyarakat yang terus bergerak mengikuti zaman.

Hukum adat memiliki karakteristik yang khas dan membedakannya dari hukum positif negara. Salah satu ciri utamanya adalah fleksibilitas, yakni kemampuannya untuk menyesuaikan diri dengan perubahan sosial tanpa kehilangan nilai dasarnya. Berbeda dengan hukum tertulis yang cenderung kaku, hukum adat bersifat luwes dan responsif terhadap dinamika masyarakat.⁵⁹ Adat tidak disusun dalam bentuk kodifikasi resmi, tetapi hidup dan berkembang secara alami dalam praktik sehari-hari masyarakat. Oleh karena itu, adat lebih mencerminkan kebutuhan nyata komunitas yang mengaturnya. Selain itu, hukum adat berakar pada nilai keseimbangan dan keadilan sosial, yang tercermin dalam prinsip musyawarah, kesepakatan bersama, dan keselarasan hubungan antarindividu serta antara manusia dengan alam dan spiritualitas. Dalam konteks ini, adat menjadi sistem hukum yang bersumber dari kesadaran kolektif, bukan dari institusi negara, dan karenanya memiliki kekuatan legitimasi yang tinggi di mata masyarakat adat.⁶⁰

Adat tidak hanya berfungsi sebagai pengatur perilaku sosial, tetapi juga sebagai pilar utama dalam struktur kekuasaan dan sistem sosial masyarakat tradisional. Dalam komunitas adat seperti Mongondow, eksistensi adat sangat

⁵⁸ Hasan et al., "Symbolic Reverence: An Ethnographic Study on the Tonggoluan and Pusi' Death Rituals Within Bolaang Mongondow Society Through Victor Turner's Perspective." h. 170

⁵⁹ Fatahuddin Aziz Siregar, "Ciri Hukum Adat Dan Karakteristiknya," *Jurnal Al-Maqasid: Jurnal Ilmu Kesyariahan Dan Keperdataan* 4, no. 2 (2018): 1–14.

⁶⁰ Bukido, *Hukum Adat*. h. 42

terkait erat dengan peran tokoh-tokoh adat yang bukan hanya berfungsi sebagai pemimpin seremoni budaya, tetapi juga sebagai pemegang otoritas moral dan penentu arah keputusan kolektif.⁶¹ Tokoh-tokoh ini memiliki legitimasi karena pengetahuan mereka terhadap nilai-nilai adat dan kepercayaan masyarakat terhadap integritas pribadi mereka. Adat menjadi sumber legitimasi dalam penyelesaian konflik, penentuan status sosial, dan pengambilan keputusan penting, seperti pernikahan, warisan, atau konflik keluarga. Di sinilah adat tidak hanya mengatur perilaku individual, tetapi juga memainkan peran dalam reproduksi kekuasaan lokal, yang berfungsi menjaga ketertiban dan harmoni sosial.⁶² Penting untuk dibedakan antara adat yang hidup (*living law*) di tengah masyarakat dan adat yang diformalkan dalam struktur hukum negara atau lembaga adat formal. Adat yang hidup bersifat cair, fleksibel, dan terus berkembang berdasarkan praktik dan penerimaan masyarakat. Ia tidak bergantung pada peraturan tertulis, melainkan pada *sense of justice* dan kearifan lokal.⁶³ Dalam banyak kasus, adat yang hidup jauh lebih ditaati daripada peraturan perundang-undangan, karena lebih kontekstual dan sesuai dengan kebutuhan sosial.⁶⁴ Sebaliknya, adat yang telah diformalkan terkadang kehilangan elemen elastisitasnya, karena terjebak dalam administrasi formal dan prosedural.⁶⁵

Dalam konteks *mogama*, adat ini masih hidup dan dijalankan oleh masyarakat, meskipun mengalami adaptasi dan penyederhanaan. Oleh karena itu, penelitian terhadap *mogama* harus memperhatikan adat yang hidup bukan hanya yang tercatat dalam dokumen adat atau keputusan musyawarah desa karena realitas sosial lebih dinamis daripada dokumen legal formal. Adat sebagai *living law* inilah yang menjadi objek penting dalam penelitian berbasis hukum Islam dan antropologi hukum.

⁶¹ Masoara, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Adat Mogama Di Desa Kotabunan Kabupaten Bolaang Mongondow Timur." h. 59

⁶² Bukido et al., "Harmonization of Customary and Islamic Law in the Gama Tradition of the Muslim Mongondow Community of North Sulawesi." h. 249

⁶³ Nasution, "Traditional Existence in Islamic Law." h. 26

⁶⁴ Ari Wibowo, "Pola Komunikasi Masyarakat Adat," *Khazanah Sosial* 1, no. 1 (2019): 15–31.

⁶⁵ Alan Smart and Josephine Smart, "In/Formalization," *Archivio Anuac* 6, no. 2 (2017): 45–108.

3. Tradisi dan Adat dalam konteks Perkawinan

Perkawinan merupakan salah satu institusi sosial paling tua dan universal dalam sejarah umat manusia. Dalam hampir semua kebudayaan, perkawinan tidak hanya dipandang sebagai kontrak antara dua individu yang bersepakat untuk hidup bersama, tetapi juga sebagai institusi sosial dan budaya yang mengandung makna simbolik, norma sosial, serta fungsi kolektif yang kompleks.⁶⁶ Oleh karena itu, pelaksanaan perkawinan tidak dapat dilepaskan dari kerangka adat dan tradisi yang mengaturnya. Dalam masyarakat tradisional, adat dan tradisi berperan besar dalam menetapkan syarat, tata cara, serta prosesi simbolik yang harus dilalui oleh pasangan yang hendak menikah. Hal ini dilakukan bukan sekadar untuk formalitas, melainkan sebagai ekspresi nilai-nilai kolektif yang diwariskan secara turun-temurun.⁶⁷

Secara antropologis, adat dan tradisi perkawinan memiliki fungsi normatif dan integratif. Fungsi normatif mengacu pada kemampuannya dalam mengatur perilaku individu dan kelompok dalam institusi pernikahan, termasuk dalam menetapkan siapa yang boleh atau tidak boleh dinikahi, bagaimana proses peminangan harus dilakukan, serta bentuk prosesi adat yang dianggap sah oleh komunitas. Sementara itu, fungsi integratif mengacu pada peran perkawinan adat dalam mempererat relasi sosial antar keluarga, menjaga stabilitas masyarakat, dan memperkuat solidaritas horizontal dalam struktur sosial tradisional. Clifford Geertz dalam pendekatannya terhadap simbol budaya, menekankan bahwa upacara-upacara adat seperti perkawinan adalah "drama sosial" yang menyuarakan nilai-nilai dasar suatu komunitas secara kolektif dan simbolik.⁶⁸ Dalam perspektif ini, adat perkawinan bukan sekadar urusan privat, tetapi bagian dari reproduksi budaya dan sistem moral masyarakat.

Adat perkawinan juga berfungsi sebagai mekanisme transmisi budaya. Melalui pelaksanaan prosesi adat, generasi muda dikenalkan dan dilibatkan dalam proses pewarisan nilai, norma, dan simbol-simbol budaya yang menjadi identitas

⁶⁶ Santoso, "Hakekat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam Dan Hukum Adat," *Yudisia* 7, no. 2 (2016): 412–34.

⁶⁷ Shils, *Tradition*.

⁶⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Basic books, 2017). h. 26

kelompok mereka. Seperti dijelaskan oleh Talcott Parsons dalam teori pattern maintenance dan cultural reproduction dalam Wallendorf, institusi keluarga dan pernikahan memainkan peran vital dalam menjaga kesinambungan sistem nilai masyarakat. Adat dalam konteks ini bukan hanya sistem aturan, tetapi juga sarana pendidikan budaya (cultural pedagogy) yang mengajarkan tentang peran sosial, relasi gender, dan tanggung jawab sosial.⁶⁹ Oleh sebab itu, pelaksanaan adat perkawinan menjadi bagian penting dalam menjaga keutuhan identitas budaya dan struktur sosial masyarakat tradisional.

Dari sudut pandang hukum adat, pernikahan yang tidak dilaksanakan sesuai adat dapat dianggap tidak sah secara sosial, meskipun secara agama atau hukum negara telah diakui. Ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat adat, legitimasi sosial terhadap pernikahan tidak hanya berasal dari institusi agama atau negara, tetapi juga dari pengakuan komunitas melalui pelaksanaan adat.⁷⁰ Konsep ini berakar pada teori living law oleh Eugen Ehrlich dalam Antonov, yang menyatakan bahwa hukum yang benar-benar hidup dalam masyarakat bukanlah hukum negara, melainkan norma-norma sosial yang secara nyata ditaati dan dijalankan oleh masyarakat sehari-hari.⁷¹ Oleh karena itu, adat perkawinan menjadi bentuk hukum tidak tertulis yang kuat dan efektif dalam mengatur relasi sosial dan menjaga tatanan sosial.

Secara lebih spesifik, banyak tradisi adat dalam perkawinan mengandung elemen simbolik yang mengartikulasikan nilai-nilai penting seperti kesakralan, tanggung jawab, martabat, dan kehormatan. Prosesi-prosesi adat biasanya sarat dengan makna mulai dari simbolisasi kemurnian, penghormatan kepada keluarga, hingga penegasan terhadap status sosial.⁷² Menurut Victor Turner dkk., dalam teorinya tentang ritual of passage, pernikahan adat merupakan bentuk transisi sosial yang penting, di mana individu berpindah dari satu status sosial ke status lain, dan

⁶⁹ Melanie Wallendorf, "Talcott Parsons: Structural Foundations for Cultural Sociology," in *Canonical Authors in Consumption Theory* (Routledge, 2017), 93–99.

⁷⁰ Bukido et al., "Harmonization of Customary and Islamic Law in the Gama Tradition of the Muslim Mongondow Community of North Sulawesi." h. 240

⁷¹ Mikhail V Antonov, "Eugen Ehrlich: Living Law vs. Legal Pluralism?," *Pravovedenie*, 2013, 157.

⁷² Hasan et al., "Symbolic Reverence: An Ethnographic Study on the Tonggoluan and Pusi' Death Rituals Within Bolaang Mongondow Society Through Victor Turner's Perspective."

hal itu diinstitusikan secara formal melalui simbol dan ritus. Tradisi-tradisi tersebut mengandung tiga tahap utama: separation (pemutusan dari status lama), liminality (fase ambang), dan incorporation (penggabungan ke dalam status sosial baru).⁷³ Dalam konteks adat perkawinan, ketiga tahap ini biasanya terwujud dalam rangkaian prosesi adat yang sangat kaya makna dan dijalankan secara kolektif.

Namun demikian, penting juga dicatat bahwa adat dan tradisi dalam perkawinan bukanlah sistem yang beku dan tak berubah. Dalam banyak studi antropologi modern, seperti yang disampaikan oleh Anthony Giddens, tradisi mengalami apa yang disebut sebagai detraditionalisasi, yakni proses di mana nilai-nilai tradisional mengalami tantangan atau penyesuaian akibat pengaruh modernitas, rasionalisasi, dan individualisme.⁷⁴ Dalam kondisi ini, masyarakat tidak serta-merta meninggalkan adat, tetapi melakukan seleksi dan adaptasi terhadap nilai-nilai yang dianggap masih relevan. Maka dari itu, dalam masyarakat kontemporer, kita sering menemukan adanya dua pola bersamaan: pelestarian bentuk-bentuk simbolik adat, dan penyederhanaan substansi sesuai dengan tuntutan zaman. Hal ini menunjukkan bahwa adat perkawinan tetap hidup, tetapi dalam bentuk yang lebih fleksibel dan adaptif.⁷⁵

Dengan demikian, secara teoritis, tradisi dan adat dalam perkawinan memiliki peran yang sangat kompleks: sebagai sistem norma, mekanisme sosial, perangkat simbolik, dan institusi budaya. Ia bukan hanya mengatur urusan pernikahan, tetapi menjadi cermin dari nilai-nilai masyarakat tentang relasi sosial, kehormatan keluarga, kesucian ikatan, dan kesinambungan budaya. Pemahaman mendalam terhadap teori-teori ini menjadi landasan penting sebelum menganalisis secara spesifik bagaimana adat perkawinan tertentu, seperti yang berlaku di masyarakat lokal, dijalankan, dipertahankan, atau dimodifikasi seiring dengan perkembangan zaman.

⁷³ Victor Turner, Roger Abrahams, and Alfred Harris, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Routledge, 2017).

⁷⁴ Giddens, "Modernity and Self-Identity."

⁷⁵ Muhammad Zein Damanik et al., "Modernisasi Dan Sekularisasi Pemikiran Islam Di Indonesia," *Jurnal At-Tabayyun* 6, no. 2 (2023): 82–93. h. 88

B. Modernisasi dan Dampaknya Tradisi Lokal

1. Konsep Modernisasi

Modernisasi merupakan salah satu konsep sentral dalam kajian sosiologi dan antropologi yang merujuk pada suatu proses perubahan sosial, budaya, ekonomi, dan politik yang mengarah pada pembentukan struktur masyarakat modern. Secara etimologis, kata "modernisasi" berasal dari kata Latin *modernus*, yang berarti "masa kini", dan dalam konteks ilmu sosial, modernisasi menunjukkan suatu proses peralihan dari kondisi tradisional menuju pola kehidupan yang dianggap lebih rasional, efisien, dan terorganisir. Modernisasi bukan hanya tentang penggunaan teknologi mutakhir, tetapi juga menyangkut transformasi nilai, norma, pola pikir, dan sistem relasi sosial masyarakat. Perubahan ini sering kali bersifat struktural dan mendalam, sehingga memengaruhi hampir seluruh aspek kehidupan sosial, termasuk praktik adat dan tradisi lokal yang sebelumnya dianggap mapan dan tak tergoyahkan.⁷⁶

Menurut Herzog, modernisasi adalah proses yang menandai transisi dari masyarakat agraris-tradisional menuju masyarakat industrial-urban, yang ditandai dengan meningkatnya literasi, mobilitas, partisipasi, dan aspirasi individual. Ia menekankan bahwa masyarakat modern memiliki karakteristik kemampuan menunda kepuasan, menghargai efisiensi, dan memiliki orientasi masa depan. Dalam model Herzog, modernisasi terjadi melalui pertemuan masyarakat lokal dengan media, pendidikan, dan ekonomi pasar yang mengubah cara berpikir masyarakat dari orientasi kolektif menjadi individual. Pandangan ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Inglehart, yang memandang modernisasi sebagai proses integrasi sistem politik dan sosial dengan struktur ekonomi kapitalistik, serta pembentukan warga negara rasional yang mampu mengambil keputusan berdasarkan kalkulasi objektif, bukan lagi atas dasar tradisi atau otoritas leluhur.⁷⁷

Dalam konteks yang lebih konseptual, Anthony Giddens menjelaskan modernisasi sebagai proses "detraditionalisasi", yaitu kondisi di mana institusi-

⁷⁶ I Gede A B Wiranata, *Antropologi Budaya* (Citra Aditya Bakti, 2011). h. 101-102

⁷⁷ Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies* (Princeton university press, 2020). h. 40

institusi sosial tidak lagi didasarkan pada warisan masa lalu atau praktik tradisional, tetapi pada sistem reflektif dan kesadaran individual.⁷⁸ Giddens menyoroti bagaimana masyarakat modern mengalami "disembedding", yakni pelepasan praktik sosial dari konteks lokalnya, dan mengalihkan makna ke dalam sistem yang lebih luas, seperti hukum negara, media massa, dan birokrasi.⁷⁹ Dalam masyarakat yang terdampak modernisasi, ritual adat yang sebelumnya sakral dan bermakna kolektif mulai dipandang sebagai sesuatu yang tidak efisien, bahkan dianggap usang oleh sebagian generasi muda. Ini terjadi karena modernitas mengedepankan nilai-nilai efisiensi, kesetaraan hak, rasionalitas ekonomi, dan keterbukaan terhadap perubahan.⁸⁰

Lebih lanjut, Suaidi Soleh mengingatkan bahwa modernisasi tidak selalu berjalan harmonis dengan sistem sosial tradisional. Ia menjelaskan bahwa modernisasi sering kali justru menciptakan instabilitas sosial karena menyebabkan dislokasi nilai-nilai budaya lokal dan ketidakseimbangan dalam struktur kekuasaan adat. Ketika masyarakat dipaksa menyesuaikan diri dengan norma-norma baru yang tidak berasal dari dalam, maka akan muncul ketegangan antara sistem nilai lama (tradisional) dengan sistem nilai baru (modern). Akibatnya, praktik-praktik adat yang sebelumnya diterima tanpa pertanyaan mulai dikaji ulang, ditolak, atau bahkan ditinggalkan, karena tidak lagi sesuai dengan logika modernitas yang menuntut praktikalitas dan rasionalitas.⁸¹ Dalam konteks ini, modernisasi bukan hanya membawa perubahan teknologis atau ekonomi, tetapi juga krisis identitas budaya dan disintegrasi makna-makna lokal.

Pandangan dari Alfadhil dkk., menekankan bahwa modernisasi di negara berkembang harus dipahami secara kontekstual. mereka menyatakan bahwa modernisasi tidak selalu berarti westernisasi atau peniruan terhadap model Barat, tetapi seharusnya menjadi proses penciptaan tata nilai baru yang tidak menghapus nilai-nilai luhur tradisional. Menurutnya, kegagalan modernisasi sering kali terjadi

⁷⁸ Stephen Michael Herzog, *Negotiating Modernity: Cultural Reform in 1920s Hungary* (University of Illinois at Urbana-Champaign, 2003). h. 79-83

⁷⁹ Giddens, "Modernity and Self-Identity."

⁸⁰ Prabowo, "Pengaruh Globalisasi Terhadap Bergesernya Tata Cara Adat Midodareni Pada Masyarakat Adat Jawa." h. 80

⁸¹ Sholeh Suaidi, "Islam Dan Modernisme," *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2014).

ketika nilai-nilai lokal tidak dilibatkan dalam proses transformasi, sehingga muncul alienasi budaya. Oleh karena itu, modernisasi yang berhasil adalah modernisasi yang mampu berdialog dengan tradisi, bukan yang membunuhnya.⁸² Pemikiran ini penting dalam menjelaskan bahwa perubahan sosial akibat modernisasi bukanlah sesuatu yang hitam-putih, melainkan proses dialektis yang menuntut kesadaran reflektif masyarakat untuk memilah, menyesuaikan, atau bahkan mempertahankan nilai-nilai tradisional dalam kemasan baru.⁸³

Perbedaan antara masyarakat tradisional dan masyarakat modern dapat dijelaskan melalui beberapa ciri khas yang dikemukakan oleh para ahli. Masyarakat tradisional umumnya bercirikan sistem nilai yang bersumber dari adat istiadat dan warisan leluhur, struktur sosial yang bersifat hierarkis, orientasi hidup yang berbasis komunitas dan kolektivitas, serta kuatnya peran simbol dan ritus dalam mengatur kehidupan sosial. Dalam masyarakat ini, perubahan cenderung ditolak atau diterima secara perlahan karena dianggap mengganggu tatanan yang telah mapan. Sebaliknya, masyarakat modern bercirikan rasionalitas, sekularisasi, efisiensi, mobilitas sosial yang tinggi, struktur sosial yang terbuka, serta penghargaan terhadap kebebasan individu dan hak asasi. Dalam masyarakat modern, nilai-nilai seperti inovasi, kebaruan, dan perubahan menjadi hal yang lazim dan bahkan diidealkan.⁸⁴ Perbedaan mendasar ini sering menimbulkan ketegangan, khususnya dalam masyarakat yang sedang mengalami transisi dari sistem nilai tradisional ke modern.

Sebagai proses sosial yang kompleks, modernisasi tidak hanya mengubah struktur ekonomi dan politik, tetapi juga mempengaruhi dimensi budaya dan spiritual masyarakat. Ia masuk ke dalam tatanan simbolik dan memaksa masyarakat untuk menafsirkan ulang ritual, adat, dan norma yang sebelumnya diterima secara taken-for-granted. Proses ini bisa membawa dua kecenderungan yang saling berlawanan: di satu sisi, modernisasi bisa mendorong adaptasi nilai-nilai lokal ke dalam kerangka modern, menciptakan bentuk-bentuk baru dari ekspresi budaya

⁸² Dzakiy Muhammad Alfadhil, Agung Anugrah, and Muhammad Hafiz Alfidhin Hasbar, "Budaya Westernisasi Terhadap Masyarakat," *Jurnal Sosial-Politika* 2, no. 2 (2021): 99–108.

⁸³ Wiranata, *Antropologi Budaya*. h. 90

⁸⁴ Wibowo, "Pola Komunikasi Masyarakat Adat."

tradisional yang tetap hidup dalam kemasan baru, di sisi lain, modernisasi bisa menyebabkan terpinggirkannya nilai-nilai lokal, terutama jika masyarakat tidak memiliki mekanisme adaptif yang kuat.⁸⁵ Oleh karena itu, modernisasi bukanlah proses linier yang selalu membawa kemajuan, tetapi proses dialektis yang menuntut keseimbangan antara inovasi dan pelestarian.

2. Transformasi Sosial dan Kultural akibat Modernisasi

Salah satu perubahan paling signifikan yang dibawa oleh modernisasi adalah terjadinya pergeseran nilai dari kolektivisme ke individualisme. Dalam masyarakat tradisional, sistem nilai yang berlaku sangat menjunjung tinggi kebersamaan, solidaritas sosial, dan keterikatan antar anggota komunitas. Keputusan-keputusan penting dalam kehidupan, seperti perkawinan, pendidikan, hingga pembagian harta, senantiasa melibatkan keluarga besar atau bahkan komunitas desa. Kolektivitas ini melahirkan sistem gotong royong yang kuat dan menjadikan keharmonisan sosial sebagai tujuan utama. Namun, ketika modernisasi masuk ke dalam struktur sosial, nilai-nilai kolektif mulai tergantikan oleh nilai-nilai yang berpusat pada individu. Mobilitas sosial, persaingan, dan otonomi personal menjadi prioritas dalam masyarakat modern.⁸⁶ Dalam pandangan Talcott Parsons, masyarakat modern lebih berorientasi pada pencapaian pribadi dan rasionalitas instrumental dibanding pada nilai-nilai afektif dan tradisional. Hal ini menyebabkan individu lebih bebas mengambil keputusan tanpa berkonsultasi atau mempertimbangkan nilai adat secara utuh. Dampaknya, tradisi yang bersifat kolektif mulai dianggap sebagai beban sosial yang menghambat kebebasan pribadi, termasuk dalam pelaksanaan upacara adat yang membutuhkan partisipasi sosial yang luas.⁸⁷

Transformasi berikutnya terjadi dalam bentuk rasionalisasi praktik sosial, yakni perubahan cara pandang masyarakat terhadap makna dan pelaksanaan suatu

⁸⁵ Agustinus Gulo, "Revitalisasi Budaya Di Era Digital Dan Eksplorasi Dampak Media Sosial Terhadap Dinamika Sosial-Budaya Di Tengah Masyarakat," *Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan (JURDIKBUD)* 3, no. 3 (2023).

⁸⁶ Umi Hanifah, "Transformasi Sosial Masyarakat Samin Di Bojonegoro (Analisis Perubahan Sosial Dalam Pembagian Kerja Dan Solidaritas Sosial Emile Durkheim)," *Jurnal Sosiologi Agama* 13, no. 1 (2019): 41–71.

⁸⁷ Wallendorf, "Talcott Parsons: Structural Foundations for Cultural Sociology." h. 90

kegiatan sosial dari yang sebelumnya berbasis simbol dan nilai spiritual menjadi berbasis efisiensi dan kesederhanaan. Rasionalisasi adalah konsep kunci dalam pemikiran Max Weber yang dibawa oleh Pip Jones, yang menggambarkan masyarakat modern sebagai masyarakat yang memilih tindakan berdasarkan kalkulasi rasional daripada keyakinan tradisional.⁸⁸ Dalam konteks ini, praktik adat yang dahulu dijalankan dengan penuh kesadaran simbolik mulai ditinggalkan atau disederhanakan karena dianggap tidak efisien.⁸⁹

Proses pernikahan, misalnya, yang dahulu penuh prosesi adat dan tahapan-tahapan ritus, kini lebih difokuskan pada kepraktisan administratif dan penyelenggaraan yang hemat waktu dan biaya. Nilai estetika dan sakral yang melekat dalam tradisi perlahan digantikan oleh pendekatan fungsional yang pragmatis. Prosesi yang panjang dan penuh makna dalam masyarakat tradisional kini mulai dipadatkan atau bahkan dihapus demi efisiensi, yang dianggap sebagai tuntutan masyarakat modern.⁹⁰ Rasionalisasi ini menyebabkan perubahan mendalam dalam struktur budaya, karena nilai tidak lagi ditentukan oleh simbolisme dan sejarah, melainkan oleh kegunaan dan logika praktis.

Akibat lanjutan dari rasionalisasi dan dominasi logika efisiensi tersebut adalah hilangnya sakralitas dalam ritus adat. Dalam masyarakat tradisional, hampir seluruh aspek kehidupan dikaitkan dengan kekuatan spiritual atau simbol-simbol yang diyakini memiliki kekuatan magis dan moral. Ritus adat dijalankan bukan semata sebagai formalitas, melainkan sebagai bentuk penghormatan kepada leluhur, peneguhan identitas, serta pengukuhan hubungan manusia dengan alam dan Sang Pencipta.⁹¹ Namun dalam masyarakat modern yang sekuler dan rasional, dimensi sakral mulai kehilangan tempat. Ritus-ritus adat mulai dianggap sebagai mitos atau cerita lama yang tidak relevan dengan logika masyarakat kontemporer. Seperti dikemukakan oleh Émile Durkheim, dalam masyarakat modern, proses

⁸⁸ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009). h. 90

⁸⁹ Peter Burke, *Sejarah Dan Teori Sosial* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015). h. 44

⁹⁰ Sri Ayoesti, "Perkawinan Kontemporer Etnis Tionghoa Dalam Perspektif Antropologi (Studi Kasus: Orang Tionghoa Di Kota Makassar)" (Universitas Hasanuddin, 2018). h. 56

⁹¹ Sardjuningsih Sardjuningsih, "Islam Mithis Di Indonesia: Dalam Kajian Antropologi--Sosiologi," *Kodifikasi* 9, no. 1 (2015).

diferensiasi sosial menyebabkan institusi-institusi spiritual dan sakral mengalami pemisahan dari kehidupan sosial sehari-hari. Sakralitas yang dahulu menjadi pengikat kolektif kini tergeser oleh nilai-nilai material dan simbol-simbol prestise modern. Akibatnya, ritus adat tidak lagi dijalankan dengan kesadaran religius atau kekhidmatan spiritual, melainkan lebih sebagai pertunjukan budaya atau simbol formalitas yang kehilangan ruhanya.⁹²

Transformasi budaya akibat modernisasi juga menyebabkan melemahnya otoritas tokoh adat dalam struktur sosial masyarakat. Dalam sistem tradisional, tokoh adat bukan hanya pelaksana upacara, tetapi juga penjaga nilai, sumber rujukan moral, serta pengendali tatanan sosial. Mereka dihormati karena dianggap mewarisi pengetahuan leluhur, memiliki kedekatan spiritual, dan menjadi simbol kebijaksanaan komunitas. Namun seiring dengan meningkatnya pendidikan formal, berkembangnya teknologi informasi, serta dominasi lembaga negara dan agama resmi, peran tokoh adat mulai tersisih. Generasi muda lebih banyak mengandalkan sumber otoritas modern seperti tokoh agama formal, pejabat pemerintah, atau figur publik media sosial. Ini sejalan dengan teori Pierre Bourdieu dkk., tentang perebutan "modal simbolik" dalam masyarakat: tokoh adat kehilangan modal simbolik mereka karena struktur nilai telah berubah, dan pusat legitimasi sosial berpindah ke aktor-aktor yang memiliki modal pendidikan, birokrasi, atau popularitas. Melemahnya peran tokoh adat ini turut mempercepat disfungsi struktur adat, karena tidak ada lagi figur otoritatif yang mampu menjembatani nilai tradisional dengan tantangan modern.⁹³

Dengan demikian, transformasi sosial dan kultural akibat modernisasi tidak sekadar menyentuh permukaan praktik tradisi, tetapi merombak struktur nilai, pola hubungan sosial, hingga posisi otoritas dalam masyarakat. Pergeseran dari kolektivisme ke individualisme, dari simbol ke efisiensi, dari sakral ke sekuler, serta dari otoritas adat ke otoritas modern adalah gejala-gejala nyata yang menunjukkan bagaimana modernisasi menjadi kekuatan yang mampu mengubah

⁹² Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life," in *Social Theory Re-Wired* (Routledge, 2016), 52–67, <https://doi.org/10.4324/9781315775357-6>. h. 58

⁹³ Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, "Symbolic Capital and Social Classes," *Journal of Classical Sociology* 13, no. 2 (2013): 292–302.

arah kehidupan sosial secara fundamental. Dalam konteks ini, tradisi bukanlah entitas yang punah, melainkan entitas yang dipaksa untuk beradaptasi, bertahan, atau terpinggirkan dalam medan pertarungan nilai yang terus bergeser.

3. Modernisasi dan Krisis Identitas Budaya Lokal

Salah satu konsekuensi penting dari proses modernisasi yang jarang disadari secara langsung adalah munculnya krisis identitas budaya lokal. Dalam masyarakat tradisional, identitas budaya dibentuk oleh interaksi yang stabil antara manusia dan lingkungannya, dijaga melalui sistem nilai, simbol, ritus, dan bahasa yang diwariskan turun-temurun. Identitas tersebut bukan sekadar penanda etnisitas atau asal-usul, melainkan struktur makna yang memberikan arah hidup dan rasa memiliki terhadap komunitas. Namun, modernisasi yang datang dengan nilai-nilai baru seperti rasionalitas, efisiensi, dan mobilitas telah menggoyahkan fondasi identitas lokal. Masuknya arus informasi global, konsumsi budaya populer, dan tekanan terhadap homogenisasi gaya hidup menjadikan individu terutama generasi muda mengalami disorientasi dalam memahami siapa diri mereka dalam konteks kebudayaan.⁹⁴

Fenomena ini dapat dijelaskan melalui konsep *cultural lag* yang dikemukakan oleh Alo Liliweri, yang menyatakan bahwa dalam proses perubahan sosial, unsur budaya material (seperti teknologi dan sistem ekonomi) berubah jauh lebih cepat dibanding unsur budaya nonmaterial (seperti nilai, adat, dan kepercayaan). Ketimpangan ini menciptakan jurang antara sistem budaya lama dengan realitas sosial baru, yang pada akhirnya melahirkan ketegangan identitas.⁹⁵

Di tengah perubahan gaya hidup yang serba instan dan individualistik, banyak tradisi lokal mulai kehilangan daya hidupnya karena tidak lagi dipahami dalam konteks makna simbolik yang utuh. Tradisi hanya dipandang sebagai “masa lalu” yang romantis, tetapi tidak relevan dengan realitas sosial yang bergerak cepat dan kompetitif.⁹⁶ Hal ini menimbulkan krisis pada tataran kultural, di mana

⁹⁴ Prabowo, “Pengaruh Globalisasi Terhadap Bergesernya Tata Cara Adat Midodareni Pada Masyarakat Adat Jawa.” h. 50

⁹⁵ Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan* (Nusamedia, 2019). h. 30

⁹⁶ Alfadhil, Anugrah, and Hasbar, “Budaya Westernisasi Terhadap Masyarakat.” h. 107

masyarakat tidak lagi mampu menjawab pertanyaan fundamental: “siapa kita?” dengan merujuk pada sistem nilai lokal yang telah lama menjadi acuan bersama.

Dalam masyarakat yang terdampak modernisasi, krisis identitas juga dapat diperparah oleh konsumerisme dan pragmatisme, dua ciri khas masyarakat modern yang cenderung mereduksi makna kebudayaan menjadi semata-mata soal penampilan dan keuntungan jangka pendek.⁹⁷ Tradisi lokal yang sarat makna simbolik dan spiritual perlahan-lahan digantikan oleh simbol-simbol baru yang bersifat komersial. Acara adat yang dulunya menjadi ruang sakral untuk meneguhkan nilai komunitas, kini bergeser menjadi ajang prestise atau bahkan beban sosial karena biaya yang tinggi. Semangat pelaksanaan ritus menjadi dangkal, karena masyarakat lebih mementingkan bagaimana tampil di media sosial ketimbang memahami nilai budaya di balik praktik tersebut. Inilah bentuk transformasi budaya yang bersifat superfisial dan menciptakan apa yang disebut Jean Baudrillard sebagai simulakra, yaitu representasi realitas yang telah kehilangan esensi aslinya.⁹⁸

Krisis identitas budaya lokal juga tercermin dalam keraguan generasi muda terhadap legitimasi tradisi. Di satu sisi, mereka tumbuh dalam lingkungan keluarga yang masih membawa nilai adat, tetapi di sisi lain mereka dibentuk oleh sistem pendidikan dan media yang menawarkan nilai-nilai global yang lebih individualis dan liberal. Ketegangan ini menciptakan kondisi liminal, yakni keadaan antara dua struktur nilai, yang menyebabkan ketidakpastian dalam bersikap dan bertindak. Generasi muda menjadi tidak cukup percaya diri untuk mempertahankan adat, namun juga tidak sepenuhnya nyaman untuk melepaskannya.⁹⁹ Dalam situasi seperti ini, krisis identitas dapat memunculkan dua bentuk respons ekstrem: pertama, penolakan terhadap tradisi karena dianggap sebagai penghambat kemajuan; dan kedua, pengkultusan tradisi secara kaku tanpa pemahaman konteksnya. Keduanya sama-sama problematik karena tidak membangun ruang dialog antara nilai lama dan nilai baru secara reflektif.

⁹⁷ Burke, *Sejarah Dan Teori Sosial*.h.77

⁹⁸ I. Oktavianingtyas, Alexander Seran, and Ridzki Rinanto Sigit, “Jean Baudrillard and His Main Thoughts,” *PROPAGANDA*, 2021, 113–21.

⁹⁹ Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*.h.54

Dalam kerangka sosiologi budaya, Stuart Hall menjelaskan bahwa identitas budaya bukanlah sesuatu yang tetap, melainkan hasil dari konstruksi sosial yang terus-menerus dinegosiasikan. Oleh karena itu, krisis identitas tidak selalu bermakna kehancuran, tetapi bisa menjadi kesempatan untuk merefleksikan dan merumuskan ulang makna tradisi dalam konteks zaman baru. Tantangannya adalah bagaimana masyarakat lokal mampu menciptakan ruang-ruang kebudayaan alternatif yang tidak semata-mata defensif terhadap modernitas, tetapi juga kreatif dalam menata ulang ekspresi budaya tradisional secara kontekstual. Ini bisa dilakukan melalui pendidikan budaya, pelibatan generasi muda dalam revitalisasi adat, serta reinterpretasi nilai adat dalam bingkai nilai keislaman atau kebangsaan.¹⁰⁰

Modernisasi tidak pernah berlangsung secara tunggal tanpa respons dari masyarakat yang mengalaminya. Dalam setiap proses perubahan sosial, masyarakat lokal menunjukkan berbagai bentuk reaksi terhadap penetrasi nilai-nilai modern yang masuk dan memengaruhi struktur nilai, pola perilaku, serta tata cara kehidupan sehari-hari. Respons ini dapat berbentuk adaptasi, resistensi, maupun rekonstruksi, tergantung pada konteks budaya, kekuatan struktur adat, dan daya refleksi kolektif masyarakat tersebut. Clifford Geertz menjelaskan bahwa budaya bukan hanya sistem simbol yang pasif, tetapi juga sarana ekspresi Masyarakat dalam menghadapi ketegangan sosial dan perubahan.¹⁰¹ Oleh karena itu, tradisi yang dianggap telah tergeser oleh modernitas tidak serta-merta menghilang, tetapi dapat menjalani proses transformasi makna melalui respons sosial yang aktif dan kreatif.

Bentuk respons pertama yang paling umum adalah adaptasi, yakni upaya masyarakat untuk tetap mempertahankan substansi nilai tradisional dengan cara menyesuaikannya dengan tuntutan kehidupan modern. Dalam konteks ini, prosesi adat atau ritus tradisional yang semula panjang dan kompleks mungkin disederhanakan bentuknya, namun tetap dipertahankan esensinya. Proses ini sering

¹⁰⁰ Arhanuddin Salim et al., *Moderasi Beragama: Implementasi Dalam Pendidikan, Agama Dan Budaya Lokal* (Philpapers, 2023).

¹⁰¹ Geertz, *The Interpretation of Cultures*. h. 11

disebut sebagai revitalisasi budaya, di mana masyarakat menyadari pentingnya warisan tradisi, namun pada saat yang sama juga menyadari perlunya penyesuaian agar tidak ditinggalkan oleh generasi muda. Adaptasi ini bukan semata-mata kompromi, tetapi upaya aktif untuk menjaga kelangsungan nilai dengan cara yang lebih komunikatif dan relevan secara sosial. Menurut teori cultural continuity yang dikembangkan oleh Edward Shils, masyarakat yang mampu bertahan di tengah perubahan adalah masyarakat yang berhasil mempertahankan benang merah nilai leluhur sembari membuka ruang bagi inovasi kultural.¹⁰²

Di sisi lain, tidak sedikit komunitas yang menunjukkan resistensi terhadap modernisasi, terutama ketika perubahan yang datang dianggap terlalu menggerus akar budaya lokal atau merusak struktur sosial yang telah mapan. Resistensi ini dapat mengambil berbagai bentuk, mulai dari penolakan terhadap teknologi baru, kritik terhadap gaya hidup urban, hingga upaya mempertahankan prosesi adat secara utuh meskipun secara ekonomi atau waktu dianggap tidak efisien.¹⁰³ Dalam beberapa kasus, resistensi ini bahkan menjadi gerakan kultural untuk menegaskan identitas etnik atau komunitas tertentu sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni budaya luar.¹⁰⁴ James Scott dalam teorinya tentang everyday forms of resistance, menjelaskan bahwa resistensi masyarakat tidak selalu muncul dalam bentuk revolusi, tetapi bisa hadir dalam praktik kecil yang bersifat simbolik, seperti terus menjalankan adat, menolak gaya hidup baru, atau mempertahankan bahasa dan istilah lokal dalam situasi sosial yang semakin kosmopolitan.¹⁰⁵

Respons ketiga adalah rekonstruksi nilai, yakni upaya masyarakat untuk membentuk ulang pemahaman terhadap tradisi dan budaya dengan menempatkannya dalam kerangka nilai baru. Proses ini terjadi ketika masyarakat tidak lagi sekadar mempertahankan adat secara apa adanya, tetapi berusaha memaknai ulang tradisi tersebut dalam konteks zaman kini. Dalam konteks masyarakat Muslim, rekonstruksi ini sering kali dilakukan dengan mengaitkan nilai

¹⁰² Shils, *Tradition*.

¹⁰³ Alfadhil, Anugrah, and Hasbar, "Budaya Westernisasi Terhadap Masyarakat."

¹⁰⁴ Elma Haryani, "Intoleransi Dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama Di Kota Bogor, Jawa Barat," *Harmoni* 18, no. 2 (2019): 73–90.

¹⁰⁵ James C Scott, "Everyday Forms of Resistance," in *Everyday Forms of Peasant Resistance* (Routledge, 2016), 3–33.

adat dengan prinsip-prinsip syariat Islam, sehingga melahirkan bentuk-bentuk baru dari tradisi yang tetap memiliki akar kultural namun sekaligus sah secara religius.¹⁰⁶ Pendekatan ini dikenal dengan istilah Islamisasi budaya lokal, yaitu upaya menyesuaikan tradisi dengan ajaran Islam tanpa menghilangkan unsur lokal yang bersifat netral dan mendukung tujuan-tujuan syariah (*maqāṣid al-sharī‘ah*). Pemikiran ini sejalan dengan gagasan Nurcholish Madjid yang mendorong pembacaan ulang terhadap budaya lokal dengan prinsip inklusif dan kontekstual, bukan tekstualistik yang kaku.¹⁰⁷

Respons sosial terhadap modernisasi tidak bersifat homogen. Masyarakat yang sama bisa menunjukkan adaptasi dalam satu aspek, resistensi dalam aspek lain, dan rekonstruksi dalam aspek yang berbeda. Kompleksitas respons ini mencerminkan kenyataan bahwa masyarakat bukan sekadar objek perubahan, tetapi aktor aktif yang memiliki kapasitas untuk memilih, menyaring, bahkan menciptakan nilai-nilai baru berdasarkan pengalaman kolektif dan kesadaran historisnya.¹⁰⁸ Oleh karena itu, kajian tentang transformasi tradisi akibat modernisasi tidak cukup hanya menjelaskan apa yang berubah, tetapi juga harus memahami bagaimana masyarakat merespons perubahan tersebut, termasuk melalui proses tafsir ulang terhadap nilai-nilai yang diwariskan.

Dengan demikian, respons sosial terhadap modernisasi menjadi elemen kunci dalam menjelaskan dinamika perubahan tradisi lokal. Tradisi yang masih bertahan bukan semata karena kekuatannya yang sakral, tetapi karena adanya kesadaran kolektif untuk menghidupkan kembali nilai tersebut dalam format baru yang sesuai dengan tantangan zaman. Sementara tradisi yang ditinggalkan bukan semata-mata karena nilai itu salah, tetapi karena tidak ada lagi ruang sosial yang memungkinkan untuk menjalankannya. Dalam konteks ini, respons masyarakat terhadap modernisasi dapat menjadi ukuran sejauh mana suatu komunitas memiliki

¹⁰⁶ Sri Hasanah, “Eksistensi Tradisi Upacara Besale Serta Upaya Masyarakat Suku Anak Dalam Mempertahankan Local Wisdom Di Era Globalisasi,” *Krinok: Jurnal Pendidikan Sejarah Dan Sejarah* 1, no. 2 (2022): 186–97.

¹⁰⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, I (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).

¹⁰⁸ Burke, *Sejarah Dan Teori Sosial*.h. 66

ketahanan budaya (cultural resilience) dalam menghadapi gelombang perubahan sosial yang tak terhindarkan.

C. Perspektif Hukum Islam terhadap Adat (al-Urf)

1. Pengertian al-‘Urf dan Dasar Hukum Islam

Dalam tradisi keilmuan Islam, konsep *al-‘urf* menempati posisi penting sebagai salah satu sumber hukum sekunder yang memberikan ruang bagi dinamika sosial dalam penerapan syariat. Secara etimologis, kata *al-‘urf* berasal dari akar kata Arab *‘arafa–ya ‘rifu–‘urfan*, yang berarti "mengetahui" atau "mengenal". Dalam konteks ini, *‘urf* secara bahasa berarti sesuatu yang dikenal atau telah menjadi kebiasaan umum dalam masyarakat. Sedangkan secara terminologis, para ulama ushul fiqh mendefinisikan *‘urf* sebagai segala sesuatu yang menjadi kebiasaan atau praktik sosial masyarakat yang diterima secara umum dan tidak diperselisihkan, serta tidak bertentangan dengan ketentuan syariat.¹⁰⁹ Definisi ini mengandung unsur penerimaan kolektif, keberulangan, dan kesesuaian dengan nilai-nilai keislaman.

Para ulama ushul fiqh sering membedakan antara istilah *‘urf* dan *‘ādah*. Meski keduanya sering digunakan secara bergantian dalam literatur fiqh, ada perbedaan makna yang substansial. *‘Urf* biasanya mengacu pada kebiasaan yang diikuti secara umum dan diakui secara sosial, sedangkan *‘ādah* cenderung menunjuk pada pengulangan perbuatan atau pola yang dilakukan berulang-ulang, tanpa memperhatikan unsur penerimaan masyarakat secara luas.¹¹⁰ Ibn ‘Abidin, dalam Hasyiyah-nya, menjelaskan bahwa *‘urf* bersifat dinamis karena mengandung dimensi sosial dan kolektif, sedangkan *‘ādah* lebih bersifat personal.¹¹¹ Oleh karena itu, dalam pengambilan hukum, *‘urf* dianggap lebih representatif sebagai acuan hukum sosial yang hidup dalam masyarakat.

Kedudukan al-‘urf dalam hukum Islam tidak berada dalam posisi setara dengan Al-Qur’an dan Sunnah, tetapi ia memperoleh legitimasi sebagai sumber hukum

¹⁰⁹ Faiz Zainuddin, “Konsep Islam Tentang Adat: Telaah Adat Dan ‘Urf Sebagai Sumber Hukum Islam,” *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 9, no. 2 (2015): 379–96.

¹¹⁰ Agus Hermanto and Rohmi Yuhani’ah, *USHUL FIKIH: Metode Ijtihad Hukum Islam* (Lintang Rasi Aksara Books, 2017).h. 66-68

¹¹¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, I (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997).h.91

sekunder yang diakui dalam metodologi ushul fiqh. Dalam kerangka ini, ‘urf digunakan sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum (*istinbāt al-ḥukm*), khususnya dalam perkara-perkara yang tidak terdapat ketentuan eksplisit dalam nash. Para ulama dari mazhab Hanafi, Maliki, dan sebagian besar mazhab Syafi‘i mengakui validitas ‘urf dalam praktik hukum, selama tidak bertentangan dengan dalil-dalil syariat yang qath‘i. Misalnya, Imam al-Qarafi dalam *al-Furūq* menyatakan bahwa: “Banyak hukum syariat yang dibangun di atas dasar ‘urf, dan berubahnya ‘urf dapat mengubah hukum”.¹¹² Pandangan ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki dimensi elastisitas yang memungkinkan syariat tetap hidup dan relevan di berbagai konteks budaya dan waktu.

Secara praktis, ‘urf memungkinkan terjadinya dialog antara norma syariat dan praktik adat masyarakat, yang tidak hanya memudahkan proses penerapan hukum, tetapi juga mendorong internalisasi nilai-nilai Islam ke dalam struktur sosial lokal. Karena itu, dalam konteks masyarakat yang majemuk seperti Indonesia, ‘urf memainkan peran penting dalam menyelaraskan antara norma- norma lokal dengan prinsip-prinsip syariah. Tradisi dan adat yang hidup dalam masyarakat tidak serta-merta dianggap bertentangan dengan Islam, tetapi terlebih dahulu dikaji melalui pendekatan fiqh yang mempertimbangkan *maqāṣid al- sharī‘ah* dan maslahat umat. Di sinilah pentingnya memahami ‘urf sebagai kerangka hukum yang membuka ruang ijtihad sosial, bukan sebagai penghalang syariat.¹¹³

Pengakuan terhadap al-‘urf sebagai sumber hukum sekunder dalam Islam memiliki dasar yang kuat baik dari sisi nash syar‘i maupun kaidah-kaidah ushul fiqh. Meskipun tidak secara eksplisit disebut sebagai sumber hukum dalam Al- Qur‘an dan Hadis, ‘urf diakui melalui pendekatan interpretatif terhadap dalil yang mencerminkan penerimaan syariat terhadap praktik masyarakat yang telah menjadi kebiasaan, selama tidak menyelisihi prinsip dasar Islam. Salah satu ayat yang sering dijadikan rujukan adalah firman Allah Swt. dalam Surah Al-A‘rāf ayat 199:

¹¹² Taufan Anggoro, “Analisis Pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail Dalam Memahami Hadis,” *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2019).h.119

¹¹³ Riki Dian Saputra, “Pelaksanaan Adat Perkawinan Masyarakat Muslim Dayak Bakati Bengkayang Kalimantan Barat Perspektif ‘Urf Dan Sosiologi” (Universitas Islam Indonesia, 2025).h. 81-82

حُذِّ الْعَفْوَ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Terjemahannya:

“Jadilah pemaaf, perintahkanlah (orang-orang) pada yang makruf, dan berpalinglah dari orang-orang bodoh.” (Q.S. Al-A’raf: 199)¹¹⁴

Ayat ini menggunakan kata ‘urf dalam bentuk yang eksplisit, menunjukkan bahwa Islam memerintahkan untuk menjadikan praktik sosial yang dikenal baik oleh masyarakat sebagai landasan dalam berinteraksi dan menegakkan norma. Para mufassir seperti Ibn Kathir dan al-Razi dalam Hermanto menafsirkan kata ‘urf dalam ayat tersebut sebagai segala bentuk kebiasaan masyarakat yang sesuai dengan akal sehat,¹¹⁵ maslahat, dan tidak bertentangan dengan syariat.¹¹⁶ Hadis Nabi Muhammad juga memberikan dasar penting bagi pengakuan terhadap ‘urf, seperti sabda beliau:

يُأْفَهُو عِنْدَ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ سَاءً
يُؤْذِي وَقَدْ رَأَى الصَّحَابَةُ جَمِيعًا أَنْ يَسْتَخْلِفُوا أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ س

Artinya:

Dari Abdullah bin Mas'ud ia berkata, "Apa yang dipandang oleh kaum muslimin baik maka ia di sisi Allah juga baik, dan apa yang dipandang kaum muslimin buruk maka ia di sisi Allah juga buruk. Dan para sahabat seluruhnya telah memandang untuk mengangkat Abu Bakar radhiallahu 'anhu sebagai khalifah" (HR. Ahmad)¹¹⁷

Hadis ini, meskipun secara sanad diperselisihkan, secara makna banyak dijadikan hujah oleh ulama untuk menjustifikasi bahwa kebiasaan sosial yang dipandang baik dan bermanfaat oleh komunitas Muslim dapat dijadikan dasar penetapan hukum, selama tidak bertentangan dengan nash yang qath'i.

Pengakuan ini diperkuat oleh kaidah-kaidah fiqh yang sangat populer dan otoritatif dalam literatur ushul fiqh. Di antaranya adalah kaidah:

العادة محكمة

¹¹⁴ Indonesia, *Al-Quran Dan Terjemahannya*.

¹¹⁵ Ajâj Khatîb, "Usûl Al-Hadîts," n.d., 305.

¹¹⁶ Agus Hermanto, *Maqashid Al-Syari'ah Metode Ijtihad Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam* (Literasi Nusantara, 2022).

¹¹⁷ Khatîb, "Usûl Al-Hadîts."

Artinya:

“Kebiasaan dapat dijadikan hukum.”¹¹⁸

Kaidah ini menunjukkan bahwa dalam kasus-kasus yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh Al-Qur'an dan Sunnah, kebiasaan masyarakat yang telah berlangsung dan diterima dapat dijadikan dasar hukum. Kaidah ini bukan hanya bersifat teoritis, tetapi juga diterapkan luas dalam praktik hukum Islam, khususnya dalam bidang muamalah, seperti kontrak, pernikahan, jual beli, dan adat sosial.¹¹⁹ Selain itu, terdapat kaidah lain yang memperkuat legitimasi 'urf, yaitu: “al-ma'rūf 'urfān ka al-masyrūt shartān” artinya “Kebiasaan yang telah dikenal secara umum berlaku seperti syarat yang ditetapkan secara eksplisit.” Artinya, dalam sebuah akad atau hubungan sosial, jika terdapat kebiasaan yang telah dikenal secara luas, maka ia dianggap seolah-olah telah disepakati oleh kedua belah pihak, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam kontrak. Kaidah ini digunakan dalam konteks pernikahan (seperti mahar dan nafkah), jual beli (bentuk serah terima), dan kerja sama sosial (seperti pembagian hasil atau jasa).¹²¹

Pandangan ulama klasik sangat mendukung eksistensi 'urf sebagai salah satu pilar hukum Islam. Imam Malik secara konsisten menggunakan 'urf masyarakat Madinah dalam menyusun banyak pendapat fiqhnya, karena menurut beliau, 'amal ahl al-Madīnah (praktik penduduk Madinah) merupakan cerminan dari implementasi sunnah Rasulullah secara kolektif. Mazhab Hanafi, terutama melalui tokohnya seperti Abu Yusuf dan al-Sarakhsi dalam Yamamah, menekankan bahwa kebiasaan masyarakat dapat dijadikan hukum ketika tidak ada dalil yang eksplisit yang melarangnya. Bahkan, dalam beberapa kasus, 'urf yang kuat dapat mengesampingkan syarat dalam akad, selama maslahatnya lebih besar dan tidak merusak substansi hukum.¹²⁰ Imam al-Qarafi (w. 684 H), seorang ulama besar dari mazhab Maliki, menyatakan dalam al-Furūq:

“Banyak sekali hukum-hukum yang berubah karena perubahan waktu dan adat masyarakat. Maka jika adat berubah, hukum juga dapat berubah.”¹²¹

¹¹⁸ Syarifuddin, *Ushul Fiqh*.

¹¹⁹ Zainuddin, “Konsep Islam Tentang Adat: Telaah Adat Dan'Urf Sebagai Sumber Hukum Islam.”h.385

¹²⁰ Ansari Yamamah, “The Existence of Al-Urf (Social Tradition) in Islamic Law Theory,” *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* 21, no. 12 (2016): 43–48.

¹²¹ Anggoro, “Analisis Pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail Dalam Memahami Hadis.”

Pandangan ini diteruskan oleh ulama kontemporer seperti Wahbah az-Zuhayli, yang dalam karyanya *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, menyatakan bahwa ‘urf adalah salah satu sumber *istinbāt al-ḥukm* (penetapan hukum) yang sah dan digunakan secara luas oleh mayoritas ulama. Ia menegaskan bahwa ‘urf memperlihatkan sisi fleksibel dari hukum Islam yang mampu menyesuaikan dengan perkembangan zaman tanpa meninggalkan prinsip dasar syariat.¹²² Ulama Nusantara seperti Syekh Nawawi al-Bantani dan KH. Hasyim Asy’ari juga menerima adat lokal sebagai sarana dakwah dan pelaksanaan syariat, selama adat tersebut tidak mengandung unsur syirik, khurafat, atau kerusakan moral.¹²³ Pandangan mereka memperlihatkan bahwa ‘urf bukan hanya konsep Timur Tengah, tetapi juga telah hidup dalam tradisi hukum Islam di Indonesia.

2. Klasifikasi ‘Urf dalam Hukum Islam

Dalam kajian *ushul fiqh*, para ulama membagi al-‘urf ke dalam beberapa jenis berdasarkan status hukumnya dan bentuknya dalam praktik sosial. Klasifikasi ini penting untuk menentukan apakah suatu tradisi dapat dijadikan dasar hukum (valid) atau harus ditolak karena bertentangan dengan prinsip syariat. Secara garis besar, klasifikasi ‘urf terbagi dua: (1) berdasarkan hukum: ‘urf shahih dan ‘urf fasid; dan (2) berdasarkan bentuknya: ‘urf qawli dan ‘urf fi‘li.

Pertama, berdasarkan nilai hukumnya adalah pembagian antara ‘urf shahih dan ‘urf fasid. ‘Urf shahih adalah kebiasaan atau adat masyarakat yang tidak bertentangan dengan *nash syar’i*, baik dari al-Qur’an, Sunnah, maupun kaidah *ushul fiqh*, serta sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan. ‘Urf jenis ini diakui oleh syariat dan dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum, terutama dalam bidang muamalah dan hubungan sosial.¹²⁴ Contohnya adalah kebiasaan memberikan tambahan mahar atau seserahan dalam pernikahan, selama tidak membebani atau menyalahi prinsip kesederhanaan Islam.¹²⁵ Demikian juga dengan

¹²² Haryani, “Intoleransi Dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama Di Kota Bogor, Jawa Barat.”h.70

¹²³ Andri Nurjaman, *SANTRILOGI: Berbicara Segala Hal Perspektif Seorang Santri* (GUEPEDIA, 2022).h. 40

¹²⁴ Sulfan Wandu Sulfan Wandu, “Eksistensi ‘Urf Dan Adat Kebiasaan Sebagai Dalil Fiqh,” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 2, no. 1 (2018): 181–96.

¹²⁵ Haryani, “Intoleransi Dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama Di Kota Bogor, Jawa Barat.”

adat pemisahan tempat duduk laki-laki dan perempuan dalam walimah, atau penggunaan pakaian adat tertentu, selama tidak mengandung unsur yang diharamkan.¹²⁶ Dalam hal ini, ‘urf shahih memperkaya penerapan hukum Islam di berbagai wilayah dan menunjukkan sifat fleksibilitas fiqh.

Sebaliknya, ‘urf fasid adalah kebiasaan masyarakat yang bertentangan dengan dalil syar’i yang qath’i, atau mengandung unsur mudarat, kezaliman, ketimpangan, atau merusak tujuan-tujuan utama syariat (maqāsid al-sharī‘ah).¹²⁷ Adat seperti membebani pihak laki-laki dengan mahar dan biaya pernikahan yang berlebihan, kewajiban syarat ritual yang bernuansa mistik atau syirik, serta adat yang mendiskriminasi perempuan atau kelompok sosial tertentu, tergolong dalam ‘urf fasid.¹²⁸ Adat seperti ini tidak dapat dijadikan landasan hukum dan bahkan harus ditinggalkan demi menjaga kemurnian ajaran Islam. Menurut kaidah fikih:

“Al-‘ādah idzā khālafat al-shar‘ lā tu‘tabar”

“Adat yang bertentangan dengan syariat tidak dianggap sebagai hujah.”¹²⁹

Dengan demikian, tidak semua adat dapat diterima dalam hukum Islam; hanya adat yang sah, adil, dan maslahat yang dapat dijadikan rujukan hukum. Klasifikasi kedua adalah berdasarkan bentuk kemunculan adat dalam praktik sosial, yaitu antara ‘urf qawli (kebiasaan dalam bentuk ucapan atau ekspresi verbal) dan ‘urf fi‘li (kebiasaan dalam bentuk perbuatan atau tindakan). ‘Urf qawli merujuk pada kebiasaan penggunaan istilah, ungkapan, atau kata-kata yang maknanya sudah dipahami dan disepakati secara sosial. Contohnya adalah istilah “jual beli” yang bisa mencakup berbagai bentuk transaksi selama ada kesepakatan harga dan barang, atau kata “mahar” yang bisa dalam bentuk uang, emas, atau harta lain yang lazim di masyarakat. Dalam konteks ini, hukum memperhatikan makna yang hidup di tengah masyarakat, bukan sekadar makna literal dari kata yang digunakan. Sementara itu, ‘urf fi‘li adalah kebiasaan dalam bentuk perbuatan nyata yang terus-menerus dilakukan oleh masyarakat, seperti cara melangsungkan akad, bentuk

¹²⁶ A Safitri, “Pandangan Masyarakat Tentang Walimah ‘Urs Jama’ah Tabligh Di Kecamatan Suppa Kabupaten Pinrang (Analisi Hukum Islam)” (IAIN Parepare, 2022).

¹²⁷ Syarifuddin, *Ushul Fiqh*.h. 45

¹²⁸ Haryani, “Intoleransi Dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama Di Kota Bogor, Jawa Barat.”h. 9

¹²⁹ Sucipto, “‘Urf Sebagai Metode Dan Sumber Penemuan Hukum Islam.”

pemberian nafkah, atau tata cara berpakaian dalam momen-momen tertentu. Selama kebiasaan itu tidak melanggar prinsip agama, maka ia diakui sebagai ‘urf yang valid.¹³⁰

Klasifikasi ini menunjukkan bahwa ‘urf tidak hanya soal nilai, tetapi juga soal bentuk dan konteks sosial, dan oleh karena itu penilaiannya harus cermat. Suatu adat mungkin sah dalam satu komunitas, tetapi bisa menjadi fasid dalam konteks yang berbeda, tergantung pada niat, pelaksanaan, dan dampaknya. Ulama fikih klasik, seperti al-Qarafi, menekankan bahwa “hukum bisa berubah karena berubahnya adat.” Ini menunjukkan bahwa pengakuan terhadap ‘urf sangat kontekstual dan dinamis, bukan bersifat mutlak dan kaku. Oleh karena itu, dalam menilai suatu adat lokal, seperti prosesi dalam pernikahan, diperlukan analisis mendalam tentang status hukumnya, bentuknya dalam masyarakat, serta sejauh mana ia sejalan dengan prinsip syariat.¹³¹

Dalam hukum Islam, tidak semua bentuk adat atau kebiasaan masyarakat dapat langsung dijadikan sebagai landasan hukum. Para ulama ushul fiqh menetapkan sejumlah syarat ketat yang harus dipenuhi oleh suatu ‘urf agar ia dapat diterima secara syar‘i. Tujuan dari penetapan syarat-syarat ini adalah untuk memastikan bahwa kebiasaan yang diakui dalam syariat benar-benar sejalan dengan prinsip-prinsip Islam, tidak melanggar tujuan hukum (maqāṣid al-sharī‘ah), dan tidak membuka ruang bagi praktik-praktik yang bertentangan dengan keadilan, akal sehat, dan maslahat umat.¹³² Oleh karena itu, keberlakuan ‘urf dalam hukum Islam sangat kontekstual dan memerlukan pertimbangan metodologis yang matang.

Syarat pertama dan paling mendasar adalah bahwa ‘urf tidak boleh bertentangan dengan nash syar‘i yang qath‘i, baik dari Al-Qur’an maupun Hadis Nabi. Jika suatu adat bertentangan secara eksplisit dengan teks agama yang pasti (qath‘ al-dalālah wa al-thubūt), maka adat tersebut tidak memiliki kekuatan hukum

¹³⁰ Wahyu Syarvina, Sudirman Suparmin, and Tuti Anggraini, “Aplikasi ‘Urf Dalam Ekonomi Islam,” *AT-TIJARAH: Jurnal Penelitian Keuangan Dan Perbankan Syariah* 4, no. 1 (2022): 1–16.

¹³¹ Adib Hamzawi, “‘Urf Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia,” *INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, Dan Kebudayaan* 4, no. 1 (2018): 1–27.

¹³² Rusdaya Basri, *Ushul Fikih 1* (IAIN Parepare Nusantara Press, 2020).

dan tidak dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum. Ini sesuai dengan kaidah ushul fiqh:

“Lā i‘tbāra bi al-‘urf idzā khālafa al-naṣṣ.”

“Tidak dianggap sebagai hujah suatu ‘urf jika bertentangan dengan nash syar‘i.”¹³³

Sebagai contoh, jika terdapat adat lokal yang melegalkan praktik perdukunan dalam pernikahan, atau mensyaratkan hal-hal yang bertentangan dengan akidah dan syariat (seperti meminta restu roh leluhur atau sesajen), maka adat semacam itu secara otomatis tertolak.¹³⁴ Syariat memiliki otoritas tertinggi yang tidak dapat digantikan oleh praktik sosial, sekalipun praktik tersebut telah berlangsung secara turun-temurun.

Syarat kedua adalah bahwa ‘urf harus berlaku secara umum dan konsisten dalam masyarakat yang bersangkutan. Artinya, kebiasaan itu harus dilakukan oleh mayoritas anggota masyarakat secara berulang-ulang dan diakui sebagai norma sosial yang mengikat. Dalam bahasa ushul fiqh, hal ini dikenal dengan istilah istiqrar al-‘amal (kontinuitas praktik). Kebiasaan yang hanya dilakukan oleh segelintir orang atau kelompok kecil, atau yang baru muncul sesekali tanpa keberulangan yang cukup, tidak dapat dikategorikan sebagai ‘urf.¹³⁵ Selain itu, konsistensi ini juga menyangkut stabilitas makna: jika suatu perbuatan dianggap sebagai bentuk penghormatan, maka ia harus selalu dimaknai demikian oleh komunitas, bukan berubah-ubah tergantung situasi. Syarat ini penting untuk menghindari relativisme adat dan memastikan bahwa ‘urf benar-benar mencerminkan kesadaran sosial yang utuh.¹³⁶

Syarat ketiga adalah bahwa ‘urf tidak mengandung unsur kezaliman, kerusakan, atau kesulitan yang memberatkan masyarakat. Prinsip ini berasal dari kaidah syar‘i lā ḍarar wa lā ḍirār (tidak boleh ada mudarat dan tidak boleh saling menimbulkan kerugian). Jika suatu adat menimbulkan beban yang berlebihan,

¹³³ Haidar, “Kaidah Fiqhiyah Sebagai Dalil,” n.d.

¹³⁴ Khairul Mufti Rambe, “Beberapa Istilah Penting ; Membandingkan Qawaid Fiqhiyah Dengan Dhabit Fiqh, Nazhariyah Fiqhiyah, Dan Kaidah Ushuliyah,” *Landraad: Jurnal Syariah & Hukum Bisnis* 1, no. 2 (2022): 101–12.

¹³⁵ Hermanto and Yuhani’ah, *USHUL FIKIH: Metode Ijtihad Hukum Islam*. h. 61

¹³⁶ Basri, *Ushul Fikih I*. h. 93

merugikan salah satu pihak secara sosial atau ekonomi, atau membuka peluang eksploitasi dalam relasi sosial, maka ia tidak bisa dijadikan dasar hukum. Misalnya, adat yang menetapkan mahar dengan nominal sangat tinggi sehingga menghambat pernikahan, atau tradisi yang menyulitkan akses perempuan terhadap hak waris atau peran publik, merupakan bentuk ‘urf fasid yang bertentangan dengan maqāṣid al-sharī‘ah, khususnya dalam aspek ḥifẓ al-nasl (menjaga keturunan), ḥifẓ al-māl (menjaga harta), dan ḥifẓ al-‘ird (menjaga kehormatan). Dalam konteks ini, hukum Islam menolak kebiasaan yang justru menimbulkan kerusakan (fasād) atas nama adat.¹³⁷

Syarat keempat yang tak kalah penting adalah bahwa ‘urf tidak boleh bertentangan dengan syarat eksplisit yang disepakati dalam akad atau muamalah tertentu. Artinya, apabila suatu transaksi atau kesepakatan telah menyebutkan syarat tertentu secara eksplisit, maka keberadaan adat yang bertentangan dengan syarat tersebut menjadi tidak sah. Hal ini merujuk pada kaidah:

“Al-masyrūt yuqayyid al-mutlaq, wa al-‘urf lā yaqdiru ‘alā naqd al-shart.”
 “Syarat yang disebut secara eksplisit membatasi yang bersifat umum, dan ‘urf tidak dapat membatalkannya.”¹³⁸

Namun, apabila syarat tidak disebutkan secara eksplisit, maka ‘urf yang berlaku dalam masyarakat dapat digunakan untuk menafsirkan isi kontrak atau ekspektasi dalam hubungan sosial, seperti hak dan kewajiban dalam pernikahan atau bentuk layanan dalam jual beli.¹³⁹

Dengan terpenuhinya keempat syarat tersebut, maka ‘urf dapat digunakan sebagai salah satu rujukan dalam pembentukan hukum Islam yang kontekstual dan responsif terhadap realitas sosial. Penggunaan ‘urf yang sah tidak hanya menunjukkan fleksibilitas hukum Islam, tetapi juga membuktikan bahwa syariat Islam bersifat fungsional dalam berbagai masyarakat dan zaman. Sebaliknya, jika adat tidak memenuhi kriteria tersebut, maka ia harus dikritisi atau bahkan ditinggalkan demi menjaga kemurnian nilai-nilai Islam dan kemaslahatan umat.

¹³⁷ Muhammad Mattori, *Memahami Maqashid Syariah Jasser Auda (Berbasis Pendekatan Sistem)* (Guepedia, 2020).h. 35

¹³⁸ Haidar, “Kaidah Fiqhiyah Sebagai Dalil.” h. 85

¹³⁹ Yamamah, “The Existence of Al-Urf (Social Tradition) in Islamic Law Theory.”h. 44

3. Peran al-‘Urf dalam Kontekstualisasi Hukum Islam

Dalam kerangka hukum Islam, al-‘urf berfungsi sebagai media penghubung antara teks dan konteks, antara norma-norma syariat yang bersifat universal dengan dinamika sosial-budaya yang bersifat lokal dan partikular. Ia berperan sebagai mekanisme yang menjamin bahwa syariat tetap hidup, fungsional, dan berdaya terapan di tengah-tengah masyarakat yang berbeda zaman, tempat, serta latar belakang budaya.¹⁴⁰ Sejak masa klasik, para ulama ushul fiqh telah menyadari bahwa teks-teks syariat tidak turun di ruang hampa, melainkan berinteraksi dengan realitas sosial masyarakat Arab pada masa Nabi Muhammad saw. Interaksi ini terus berlangsung sepanjang sejarah Islam, dan ‘urf menjadi instrumen utama yang memastikan agar nilai-nilai Islam dapat diterapkan secara relevan dalam lingkungan yang terus berubah.¹⁴¹ Oleh karena itu, ‘urf tidak sekadar dianggap sebagai toleransi terhadap kebiasaan lokal, melainkan sebagai pilar epistemologis dalam metodologi hukum Islam.

Salah satu peran strategis ‘urf adalah sebagai instrumen kontekstualisasi hukum, yakni kemampuan hukum Islam untuk menyesuaikan prinsip-prinsip universalnya dengan realitas sosial di tempat dan waktu tertentu. Dalam situasi ketika nash syar‘i tidak memberikan rincian spesifik mengenai suatu peristiwa, maka ‘urf dapat diangkat sebagai dasar hukum yang melengkapi struktur normatif tersebut. Misalnya, ketika menentukan bentuk mahar dalam pernikahan, atau model transaksi dalam jual beli yang tidak diatur secara eksplisit dalam nash, maka kebiasaan masyarakat yang berlaku umum¹⁴² dan tidak bertentangan dengan syariat dapat dijadikan acuan. Hal ini sejalan dengan prinsip fiqh bahwa hukum ditetapkan berdasarkan konteks dan maslahat, bukan semata pada bentuk lahiriah perbuatan.

¹⁴⁰ Hassan, “Concept of ‘urf (Custom) in Islamic Law and Its Application in Social Affairs: An Analytical Study.”h. 11

¹⁴¹ Almunauwar Bin Rusli, “Nalar Ushul Fiqh KH. Sahal Mahfudh Dalam Wacana Islam Indonesia,” *Potret Pemikiran* 22, no. 2 (2018).

¹⁴² Sudirman Sudirman et al., “Maslahah Review of The Dowry (Marriage Cost) Bugis-Makassar Community,” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah* 17, no. 2 (2019): 164–79.h. 169

Tanpa ‘urf, hukum Islam akan terjebak pada formalisme yang kaku dan kehilangan kemampuannya menjawab realitas sosial secara efektif.¹⁴³

Lebih dari itu, ‘urf juga merupakan salah satu mekanisme ijtihad sosial, yakni ijtihad yang tidak hanya berdasarkan teks, tetapi juga memperhatikan praktik sosial dan pengalaman historis umat Islam. Ulama klasik seperti Imam al-Qarafi dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah menekankan bahwa banyak hukum syariat yang fleksibel dan dapat berubah mengikuti perubahan waktu, tempat, dan keadaan masyarakat. Menurut mereka, hukum Islam memiliki dua aspek: aspek tsawabit (tetap), yaitu prinsip-prinsip dasar seperti keadilan, tauhid, dan akhlak; dan aspek mutaghayyirat (fleksibel), yaitu hukum-hukum aplikatif yang dapat disesuaikan dengan situasi masyarakat melalui pendekatan maslahat dan ‘urf.¹⁴⁴ Pemikiran ini menunjukkan bahwa ‘urf adalah bagian integral dari konstruksi hukum Islam yang dinamis dan berorientasi kepada kemaslahatan, bukan sistem hukum yang terikat oleh literalitas teks semata.

Selain sebagai sumber hukum, ‘urf juga berfungsi sebagai pemersatu antara keberagaman budaya dan kesatuan norma Islam. Dalam konteks dunia Muslim yang sangat plural dari Maroko sampai Indonesia, dari Timur Tengah sampai Afrika Barat keragaman adat istiadat merupakan keniscayaan historis dan sosiologis. Islam sebagai agama rahmatan lil-‘ālamīn tidak datang untuk menghapus budaya lokal, tetapi untuk menyaring, memperbaiki, dan mengintegrasikannya ke dalam nilai-nilai Islam. ‘Urf menjadi pintu masuk bagi hukum Islam untuk hadir secara inklusif, membumi, dan diterima masyarakat tanpa kehilangan ruh keislamannya. Inilah yang disebut fikh al-waqi‘ (fiqh realitas), sebuah pendekatan hukum yang memadukan pemahaman terhadap nash dengan realitas sosial secara proporsional.¹⁴⁵ Melalui ‘urf, hukum Islam hadir bukan

¹⁴³ Muhammad Shuhufi and Arip Purkon, “Harmonization of Islamic Law and Local Culture: A Study of Indonesian Sundanese Ethnic Culture,” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah* 21, no. 1 (June 25, 2023): 138–53, <https://doi.org/10.30984/jis.v21i1.1870.h>. 140

¹⁴⁴ Johari Johari, “Moderasi Agama Dalam Perspektif Fiqih (Analisis Konsep Al-Tsawabit Dan Al-Mutaghayyirat Dalam Fiqih Serta Penerapannya Pada Masa Pandemi Covid-19),” *An-Nida’* 44, no. 2 (2021): 115–35.

¹⁴⁵ Anouar Majid, *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World* (Duke University Press, 2000).

sebagai kekuatan hegemonik yang menolak adat, tetapi sebagai sistem normatif yang mengakui hikmah lokal yang masih membawa maslahat dan tidak menyimpang dari maqāṣid al-sharī‘ah.

Dalam praktiknya, peran ‘urf juga sangat tampak dalam hukum Islam Indonesia. Kompilasi Hukum Islam (KHI), misalnya, mengadopsi banyak praktik lokal yang telah menjadi ‘urf sah dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI), Peradilan Agama, serta lembaga fatwa lokal juga menunjukkan bahwa adat masih memainkan peran penting dalam penyusunan fatwa dan kebijakan hukum Islam di level lokal. Hal ini diperkuat oleh pandangan ulama Nusantara seperti KH. Hasyim Asy’ari, KH. Ahmad Dahlan, Syekh Nawawi al-Bantani, dan Buya Hamka, yang semua menganjurkan penggunaan pendekatan budaya lokal sebagai sarana dakwah dan penerapan nilai-nilai Islam secara kontekstual.¹⁴⁶ Pendekatan ini tidak bertentangan dengan nash, tetapi justru meneguhkan posisi Islam sebagai agama yang kompatibel dengan dinamika sosial masyarakat.

Secara filosofis, peran ‘urf dalam hukum Islam adalah menjaga keseimbangan antara normativitas dan realitas, antara idealisme teks dengan kenyataan lapangan. Islam tidak memaksa umatnya untuk hidup dalam ruang abstrak yang tercerabut dari sejarah dan kebudayaan, tetapi justru mendorong umatnya untuk meresapi nilai-nilai syariat dalam ruang budaya mereka sendiri.¹⁴⁷ Maka, hukum Islam tidak seharusnya bersifat menegasikan budaya, tetapi sebaliknya hadir sebagai kekuatan penyaring dan penyempurna budaya. Dalam konteks inilah, ‘urf bukan sekadar kebiasaan, tetapi mekanisme syariat untuk menginternalisasi nilai ilahiah ke dalam dimensi insaniah yang khas dan hidup dalam setiap masyarakat.¹⁴⁸

Oleh karena itu, al-‘urf berfungsi sebagai landasan strategis dalam menjembatani norma hukum Islam dengan ragam praktik sosial masyarakat

¹⁴⁶ Euis Nurlaelawati, “Hukum Keluarga Islam Ala Negara: Penafsiran Dan Debat Atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam Di Kalangan Otoritas Agama Dan Ahli Hukum,” *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah Dan Hukum* 50, no. 1 (2016): 199–222.

¹⁴⁷ Hamzawi, “‘Urf Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia.”

¹⁴⁸ Shuhufi and Purkon, “Harmonization of Islamic Law and Local Culture: A Study of Indonesian Sundanese Ethnic Culture.”

Muslim. Dengan memahami ‘urf secara utuh dan kritis, kita dapat menilai tradisi-tradisi lokal secara proporsional menerima yang sesuai dengan maqāṣid, dan menolak yang menyimpang. Hal ini akan menghindarkan kita dari dua ekstrem: formalisme yang mengabaikan realitas, dan relativisme budaya yang mencederai syariat. Dalam konteks penelitian ini, pemahaman terhadap ‘urf menjadi titik kunci dalam mengevaluasi apakah tradisi lokal seperti mogama merupakan ‘urf shahih yang mendukung maqāṣid al-sharī‘ah, atau telah tergelincir menjadi ‘urf fasid yang harus ditinjau ulang.

D. Prinsip Maqāṣid al-sharī‘ah dalam Menilai Tradisi

1. Pengertian dan Landasan *Maqāṣid al-sharī‘ah*

Secara bahasa, istilah maqāṣid al-sharī‘ah berasal dari kata Arab maqṣad (مقصد) yang berarti “tujuan”, “arah”, atau “sasaran”, dan al-sharī‘ah yang berarti “jalan lurus” atau “sistem hukum Islam”. Maka secara etimologis, maqāṣid al-sharī‘ah berarti tujuan-tujuan atau maksud-maksud dari hukum Islam. Sementara secara istilah, para ulama mendefinisikan maqāṣid al-sharī‘ah sebagai tujuan-tujuan pokok yang dikehendaki oleh syariat Islam dalam menetapkan hukum-hukumnya, baik dalam aspek ibadah, muamalah, maupun adab sosial. Tujuan ini bersifat universal, transenden, dan merepresentasikan nilai-nilai utama dalam Islam seperti keadilan (al-‘adl), kasih sayang (al-raḥmah), dan kemaslahatan (al-maṣlaḥah).¹⁴⁹ Dengan demikian, maqāṣid bukan hanya aspek teknis dari hukum, tetapi merupakan ruh atau jiwa dari keseluruhan struktur syariat Islam.

Para ulama ushul fiqh menyepakati bahwa maqāṣid syariah mencakup lima pokok tujuan (al-kulliyyāt al-khamsah), yaitu: menjaga agama (ḥifẓ al-dīn), menjaga jiwa (ḥifẓ al-nafs), menjaga akal (ḥifẓ al-‘aql), menjaga keturunan (ḥifẓ al-nasl), dan menjaga harta (ḥifẓ al-māl). Kelima prinsip ini mencerminkan nilai-nilai fundamental yang dijaga oleh semua perintah dan larangan dalam syariat. Ḥifẓ al-dīn menunjukkan bahwa syariat hadir untuk menjamin kebebasan dan keberlangsungan iman serta ibadah. Ḥifẓ al-nafs mengisyaratkan pentingnya perlindungan atas nyawa dan keselamatan fisik manusia. Ḥifẓ al-‘aql

¹⁴⁹ Hermanto, *Maqashid Al-Syari'ah Metode Ijtihad Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam*. h.2-3

menggarisbawahi pentingnya pemeliharaan akal dan ilmu pengetahuan, yang tampak dari pelarangan khamr dan perintah mencari ilmu. Ḥifẓ al-nasl menyangkut kelangsungan garis keturunan, yang dijaga melalui hukum pernikahan, warisan, dan larangan zina. Sedangkan ḥifẓ al-māl menegaskan bahwa syariat menghargai hak milik dan berfungsi menjaga harta melalui sistem zakat, larangan riba, dan keadilan ekonomi.¹⁵⁰ Keseluruhan maqāṣid ini bekerja secara sinergis dan holistik dalam setiap produk hukum Islam.

Dasar-dasar maqāṣid dapat dilacak dari berbagai nash dalam al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an menyatakan dalam Surah Al-Baqarah ayat 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ
مِّنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ
وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahannya:

“Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda (antara yang hak dan yang batil). Oleh karena itu, siapa di antara kamu hadir (di tempat tinggalnya atau bukan musafir) pada bulan itu, berpuasalah. Siapa yang sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib menggantinya) sebanyak hari (yang ditinggalkannya) pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran. Hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu agar kamu bersyukur.” (Q.S. Al-Baqarah: 185)¹⁵¹

Demikian pula dalam Surah Al-Anbiya' ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Terjemahannya:

“Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.” (Q.S. Al-Anbiya': 107)¹⁵²

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa esensi dari hukum Islam adalah menciptakan kemaslahatan dan mencegah kerusakan dalam kehidupan manusia.

¹⁵⁰ Ahmad Al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syariah* (Amzah, 2023). h.25-26

¹⁵¹ Indonesia, *Al-Quran Dan Terjemahannya*.

¹⁵² Indonesia. *al-Quran dan Terjemahannya*.

Hadis Nabi saw. juga menekankan prinsip “Lā ḍarar wa lā ḍirār.” Dalil-dalil ini kemudian dibaca oleh para ulama sebagai landasan bahwa setiap hukum yang ditetapkan harus mengarah pada kebaikan, kemudahan, dan keberlanjutan hidup yang harmonis.

Pengembangan konsep maqāṣid secara sistematis dimulai dari pemikiran Imam al-Ghazali (w. 505 H), yang dalam al-Mustasfā menyusun kerangka lima tujuan pokok syariat (al-kulliyyāt al-khamsah) dan membagi kemaslahatan ke dalam tiga tingkat: ḍarūriyyāt (primer), ḥājiyyāt (sekunder), dan taḥsīniyyāt (tersier). Al-Ghazali menekankan bahwa hukum yang tidak membawa maslahat atau justru menyebabkan kerusakan, tidak dapat dipertahankan secara syar‘i.¹⁵³ Konsep ini kemudian dikembangkan lebih jauh oleh Imam asy-Syatibi (w. 790 H) dalam karyanya al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī‘ah, yang menjadikan maqāṣid sebagai kerangka metodologis dalam memahami struktur hukum Islam secara makro. Menurutny, maqāṣid adalah landasan utama dalam proses istinbāt hukum dan menjadi tujuan akhir dari seluruh perintah dan larangan dalam syariat. Asy-Syatibi juga menekankan pentingnya memperhatikan maqāṣid dalam setiap fatwa dan kebijakan hukum, agar hukum tidak berhenti pada tekstualitas, tetapi juga mencerminkan keadilan sosial dan maslahat publik.¹⁵⁴

Maqāṣid al-sharī‘ah bukan hanya fondasi normatif hukum Islam, tetapi juga kerangka dinamis untuk mengevaluasi tradisi dan praktik sosial dalam masyarakat Muslim. Pemahaman yang benar terhadap maqāṣid akan mendorong terciptanya hukum yang adil, kontekstual, dan maslahat, sekaligus memberi kerangka analisis terhadap adat dan budaya lokal.¹⁵⁵ Dalam konteks penelitian ini, maqāṣid menjadi alat penting untuk menilai apakah suatu tradisi, seperti mogama, mencerminkan nilai-nilai universal syariat atau justru bertentangan dengan prinsip dasarnya. Maka, pembahasan maqāṣid bukan sekadar tambahan teoritis, tetapi menjadi kunci dalam membangun argumen akademik yang kokoh dan solutif.¹⁵⁶

¹⁵³ Sholikhul Hadi, “Analisis Kitab Al Mustashfa Karya Al Ghazali,” *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 9, no. 1 (2018): 84–100.

¹⁵⁴ Abu Ishaq Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah* (Al-Maktabah Al-Asriyah, 2002).

¹⁵⁵ Mattori, *Memahami Maqashid Syariah Jasser Auda (Berdasarkan Pendekatan Sistem)*.h. 32

¹⁵⁶ Jauhar, *Maqashid Syariah*. h. 9

Dalam konteks sosial-budaya, *maqāṣid al-sharī'ah* memainkan peran yang sangat penting sebagai alat ukur keadilan dan kemaslahatan, dua prinsip mendasar yang menjadi jantung dari seluruh struktur hukum Islam. Keadilan dalam *maqāṣid* bukan semata distribusi hak dan kewajiban secara legal-formal, tetapi juga mencakup dimensi etis, sosial, dan kultural yang menempatkan manusia secara proporsional dalam relasi sosialnya.¹⁵⁷ Demikian pula kemaslahatan (*maṣlahah*), dipahami sebagai segala bentuk manfaat yang mendukung tercapainya tujuan syariat dalam melindungi kehidupan, kehormatan, akal, keturunan, dan harta benda.¹⁵⁷ Dalam kerangka ini, *maqāṣid* menjadi parameter evaluatif terhadap kebijakan, praktik sosial, dan budaya yang berkembang di tengah masyarakat Muslim, termasuk dalam hal adat dan tradisi yang telah berakar secara turun-temurun.

Fungsi *maqāṣid* dalam menilai praktik sosial termasuk tradisi lokal adalah untuk menentukan apakah suatu kebiasaan membawa manfaat kolektif (*maslahat*) atau justru menimbulkan kerusakan (*mafsadah*). Tradisi yang mendorong nilai-nilai keadilan, keteraturan sosial, penghormatan terhadap individu dan kelompok, serta tidak melanggar *nash syar'i* dapat dipandang sebagai tradisi yang *maqāṣidi* (berorientasi tujuan syariat). Sebaliknya, jika suatu praktik budaya justru menimbulkan beban sosial yang tidak proporsional, memperkuat ketimpangan, atau mengandung unsur yang menyalahi nilai tauhid, maka tradisi tersebut harus dikaji ulang.¹⁵⁸ Oleh karena itu, *maqāṣid* tidak hanya digunakan untuk menjustifikasi atau membenarkan suatu tradisi, tetapi juga sebagai alat kritik yang konstruktif, agar masyarakat mampu memilah mana tradisi yang harus dipertahankan, mana yang perlu disederhanakan, dan mana yang seharusnya ditinggalkan.

Dalam konteks ini, *maqāṣid* sangat selaras dengan pendekatan 'urf dan *fiqh* sosial yang hidup dalam masyarakat Muslim. 'Urf, sebagai kebiasaan sosial yang telah berlaku luas dan tidak bertentangan dengan *nash*, memberi dasar penerimaan terhadap praktik lokal yang bermanfaat.¹⁵⁹ Namun, validitas 'urf tetap harus diuji

¹⁵⁷ Hermanto, *Maqashid Al-Syari'ah Metode Ijtihad Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam*.

¹⁵⁸ Mattori, *Memahami Maqashid Syariah Jasser Auda (Berbasis Pendekatan Sistem)*.h. 13

¹⁵⁹ Ilham Mashuri, "Pendekatan Sistem Dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda)," *FITRAH: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman* 5, no. 1 (2020): 11–28.h. 86

melalui maqāṣid: apakah kebiasaan itu memperkuat prinsip-prinsip syariat, atau hanya dilestarikan karena alasan historis tanpa mempertimbangkan maslahat dan keadilan.¹⁶⁰ Dengan demikian, maqāṣid dan ‘urf tidak berdiri secara oposisi, melainkan saling melengkapi. ‘Urf menyediakan kerangka sosial yang hidup dan kontekstual, sedangkan maqāṣid memberi arah normatif dan filosofis dalam menilai substansi praktik tersebut. Keduanya jika diintegrasikan secara metodologis, akan menghasilkan bentuk fiqh sosial yang tidak hanya legalistik, tetapi juga responsif terhadap dinamika masyarakat dan nilai-nilai keinsanan yang lebih luas.¹⁶¹

Para pemikir kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan Jasser Auda telah menegaskan pentingnya maqāṣid-oriented fiqh dalam menghadapi tantangan tradisi dan budaya lokal yang kompleks. Menurut mereka, hukum Islam akan kehilangan dimensi keadilan dan kemanusiaannya apabila hanya berpegang pada formalisme teks tanpa mempertimbangkan maqāṣid sebagai kerangka etis dan sosial. Maqāṣid dalam hal ini menjadi alat integratif yang mampu menghubungkan antara sumber hukum klasik dengan kebutuhan umat Islam modern yang hidup dalam keberagaman budaya.¹⁶² Tradisi tidak lagi dipandang sebagai ancaman terhadap Islam, tetapi sebagai wadah kultural untuk mengimplementasikan nilai-nilai syariat selama tradisi tersebut sejalan dengan maqāṣid.

2. Kategori Maqāṣid dan Relevansinya terhadap Tradisi Lokal

a. Hifz al-din (Menjaga Agama)

Prinsip ḥifẓ al-dīn merupakan maqāṣid paling mendasar dalam struktur syariat, karena agama adalah fondasi spiritual dan moral seluruh sistem kehidupan seorang Muslim. Dalam konteks penilaian terhadap tradisi lokal, ḥifẓ al-dīn menghendaki bahwa suatu praktik budaya tidak boleh mengandung unsur yang merusak akidah tauhid, menyelisihi prinsip ibadah, atau mencampurkan nilai keislaman dengan unsur kesyirikan, khurafat, dan takhayul. Tradisi yang mensakralkan benda-benda, menyembah leluhur, mengaitkan keberkahan dengan

¹⁶⁰ Hadi, “Analisis Kitab Al Mustashfa Karya Al Ghazali.”h. 86

¹⁶¹ Sucipto, “‘Urf Sebagai Metode Dan Sumber Penemuan Hukum Islam.”

¹⁶² Yusuf Al-Qardhawi, *Dirasah Fi Fiqh Maqashid Al-Syariah (Terjemahan)* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007); Jasser Auda, “Maqasid Al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law,” *International Institute of Islamic Thought*, 2022. H .155

praktik mistik tanpa landasan syar‘i, atau menjadikan tokoh adat lebih tinggi dari hukum agama, jelas bertentangan dengan prinsip ini. Dalam kasus lain, seperti tradisi pernikahan, perlu diuji apakah prosesi tersebut mengandung ritual yang bertentangan dengan ajaran Islam atau hanya merupakan bentuk penghormatan simbolik. *Ḥifẓ al-dīn* menghendaki bahwa adat harus sejalan dengan nilai tauhid dan tidak melahirkan penyimpangan dalam keyakinan umat.¹⁶³

b. *Ḥifẓ al-Nafs* (Menjaga Jiwa)

Prinsip *ḥifẓ al-naḥs* menekankan perlindungan atas kehidupan dan keselamatan fisik maupun psikis manusia. Dalam menilai tradisi lokal, aspek ini sangat penting untuk memastikan bahwa adat istiadat yang dijalankan tidak melibatkan kekerasan, intimidasi, pemaksaan sosial, atau praktik yang mengancam integritas tubuh dan jiwa manusia. Misalnya, tradisi yang membebani keluarga mempelai secara fisik karena tuntutan kerja adat yang berat, mempermalukan seseorang di depan publik sebagai bagian dari upacara adat, atau memaksakan prosesi adat yang membahayakan keselamatan, semuanya harus dikritisi berdasarkan prinsip ini. Islam menempatkan nyawa manusia sebagai nilai suci yang tidak boleh dilukai, bahkan untuk alasan budaya.¹⁶⁴ Oleh karena itu, tradisi apa pun yang melanggar nilai perlindungan jiwa baik secara langsung maupun simbolik bertentangan dengan *maqāṣid* ini dan tidak bisa dibenarkan dalam kerangka syariat.

c. *Ḥifẓ al-‘Aql* (Menjaga Akal)

Maqāṣid ḥifẓ al-‘aql menekankan pentingnya akal sebagai alat untuk memahami wahyu, membedakan benar dan salah, serta membentuk peradaban. Dalam kaitannya dengan tradisi, prinsip ini menguji apakah sebuah adat mendorong penguatan nalar sehat, atau justru melemahkan kemampuan berpikir kritis dan rasionalitas masyarakat. Adat yang bersifat dogmatis, anti-intelektual, mengekang pendidikan, atau menyebarkan keyakinan irasional tanpa dasar yang jelas dapat dikategorikan sebagai bertentangan dengan *ḥifẓ al-‘aql*. Sebaliknya, tradisi yang membina kecerdasan kolektif, mendorong partisipasi musyawarah, atau memperkaya diskursus sosial dapat dilihat sebagai adat yang *maqāṣidi*. Dalam

¹⁶³ Syarifuddin, *Ushul Fiqh*.h. 65

¹⁶⁴ Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah*.h.123

tradisi pernikahan, aspek ini penting untuk menghindari pembiasaan terhadap praktik yang irasional, seperti kepercayaan bahwa keberhasilan rumah tangga bergantung pada hitungan hari tertentu atau ritual tidak masuk akal lainnya. *Hifz al-‘aql* menuntut agar budaya dijalankan dengan nalar sehat yang mendukung pertumbuhan intelektual masyarakat.¹⁶⁵

d. *Hifz al-Nasl* (Menjaga Keturunan)

Prinsip *hifz al-nasl* berfungsi menjaga tatanan keluarga dan generasi yang akan datang. Ia menuntut bahwa setiap adat dan tradisi yang berkaitan dengan pernikahan, hubungan keluarga, dan hak-hak anak harus mendorong stabilitas keluarga, kesucian ikatan pernikahan, kejelasan nasab, dan perlindungan hak-hak perempuan dan anak. Dalam banyak budaya lokal, pernikahan menjadi bagian penting dari sistem sosial, tetapi sering kali terdapat praktik adat yang justru menimbulkan ketidakadilan, seperti mempersulit pernikahan karena syarat adat yang berat, atau menghambat akses perempuan dalam pengambilan keputusan.¹⁶⁶ Evaluasi terhadap tradisi seperti *mogama* harus mempertimbangkan apakah prosesi itu memperkuat tanggung jawab antarkeluarga, menjaga kehormatan perempuan, dan mendukung keberlangsungan keluarga. Jika tradisi tersebut hanya menambah beban simbolik tanpa makna substantif, maka dapat dikritisi karena bertentangan dengan tujuan perlindungan keturunan.

e. *Hifz al-Māl* (Menjaga Harta)

Prinsip *hifz al-māl* menggarisbawahi pentingnya menjaga kekayaan pribadi dan kolektif dari pemborosan, manipulasi, atau pembebanan ekonomi yang tidak adil. Dalam konteks tradisi lokal, banyak kritik muncul terhadap adat istiadat yang menuntut biaya tinggi, tuntutan materi yang tidak rasional, atau perlombaan status sosial melalui seremoni mewah. Evaluasi terhadap tradisi semacam ini harus mempertanyakan: Apakah adat ini menumbuhkan nilai kebersamaan dan tolong-menolong, ataukah justru menciptakan tekanan sosial yang membuat masyarakat merasa terpaksa berutang atau memaksakan diri secara ekonomi? Dalam kerangka

¹⁶⁵ Nasruddin Yusuf et al., “Examining the Basis of Maqashid Sharia in Renewal of Islamic Law in Indonesia,” *Petita: Jurnal Kajian Ilmu Hukum Dan Syariah* 9, no. 1 (2024): 357–75, <https://doi.org/10.22373/petita.v9i1.258>.

¹⁶⁶ Rusli, “Nalar Ushul Fiqh KH. Sahal Mahfudh Dalam Wacana Islam Indonesia.”

maqāṣid, adat semacam ini harus ditata ulang agar tidak merugikan salah satu pihak. Islam memandang bahwa harta adalah amanah, dan penggunaan yang mubazir atau tidak berorientasi maslahat bertentangan dengan prinsip ḥifẓ al-māl.¹⁶⁷ Oleh karena itu, pelaksanaan adat yang menimbulkan beban ekonomi tanpa manfaat sosial yang nyata perlu dikaji kembali secara kritis.

E. Perubahan Sosial

1. Pengertian Perubahan Sosial

Perubahan sosial merupakan suatu keniscayaan dalam kehidupan masyarakat. Tidak ada masyarakat yang bersifat statis atau tetap selama-lamanya. Seiring waktu, perubahan dalam berbagai aspek kehidupan sosial akan terus terjadi, baik dalam bentuk kecil maupun besar, lambat maupun cepat, disadari maupun tidak disadari.¹⁶⁸ Secara umum, perubahan sosial dapat dipahami sebagai transformasi yang terjadi dalam struktur, nilai, norma, pola perilaku, dan institusi sosial dalam suatu masyarakat dari satu periode ke periode berikutnya. Perubahan tersebut dapat melibatkan aspek ekonomi, politik, hukum, pendidikan, teknologi, hingga budaya, termasuk adat-istiadat yang menjadi bagian penting dari identitas lokal.¹⁶⁹

Salah satu pengertian klasik tentang perubahan sosial dikemukakan oleh sosiolog Kingsley Davis dalam tulisan Heer menyatakan bahwa perubahan sosial merupakan modifikasi yang terjadi dalam pola kehidupan manusia sebagai hasil dari perubahan pada struktur dan fungsi masyarakat. Dengan kata lain, setiap kali ada perubahan dalam cara manusia hidup, berinteraksi, membentuk institusi, serta menjalankan nilai dan norma sosialnya, maka di situlah berlangsung perubahan sosial.¹⁷⁰ Pengertian ini menggarisbawahi bahwa perubahan sosial bukan hanya sekadar pergeseran bentuk fisik atau artefaktual, tetapi lebih mendalam mencakup

¹⁶⁷ Auda, "Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law."h. 54

¹⁶⁸ H Dadang Supardan, *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural* (Bumi Aksara, 2024).h.9

¹⁶⁹ Sumartono Sumartono, "Dinamika Perubahan Sosial Dalam Teori Konflik," *Jurnal Ilmu Komunikasi Dan Bisnis* 5, no. 1 (2019): 1–17.

¹⁷⁰ David M Heer, *Kingsley Davis: A Biography and Selections from His Writings* (Routledge, 2017).h. 31.

cara berpikir, cara merasakan, dan cara bertindak masyarakat terhadap berbagai fenomena kehidupan.

Sementara itu, Selo Soemardjan dalam penelitian Hakim, mendefinisikan perubahan sosial sebagai segala perubahan yang terjadi pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk nilai-nilai, sikap, dan pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. Pandangan ini menekankan bahwa perubahan sosial tidak berdiri sendiri, melainkan selalu terkait dengan sistem kemasyarakatan yang melingkupinya. Dalam pengertian ini, lembaga sosial seperti keluarga, agama, pendidikan, dan adat memiliki posisi sentral dalam memengaruhi arah dan bentuk perubahan.¹⁷¹

Dari dua pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa perubahan sosial mencakup dimensi struktural (lembaga, norma, pola hubungan sosial) dan kultural (nilai, sikap, keyakinan), serta berlangsung secara terus-menerus dan dinamis. Adat pernikahan Mogama, sebagai salah satu produk budaya lokal, berada dalam pusaran perubahan ini ketika nilai-nilai masyarakat mulai bergeser akibat berbagai faktor seperti globalisasi, pendidikan, modernisasi, maupun pengaruh agama. Perubahan tersebut tidak selalu menandakan kerusakan atau kehilangan budaya, tetapi bisa juga dimaknai sebagai bentuk adaptasi masyarakat terhadap konteks zaman yang berubah, demi mempertahankan relevansi dan fungsi dari adat itu sendiri.

2. Faktor Penyebab Perubahan Sosial

Perubahan sosial dalam masyarakat tidak terjadi secara tiba-tiba tanpa sebab. Ia selalu dipengaruhi oleh berbagai faktor internal maupun eksternal yang berinteraksi satu sama lain. Faktor-faktor ini menjadi pemicu yang mendorong masyarakat untuk meninggalkan pola lama dan mengadopsi pola baru, baik secara sadar maupun tidak sadar. Dalam konteks perubahan adat pernikahan, pemahaman terhadap faktor-faktor penyebab perubahan sosial sangat penting untuk mengungkap alasan mengapa praktik-praktik budaya tradisional mulai mengalami penyusutan, modifikasi, bahkan ditinggalkan oleh sebagian generasi muda.

¹⁷¹ Dion Harley Hakim, "Perubahan Kelembagaan Sosial Di Desa Kotabatu Kabupaten Bogor" (Universitas Nasional, 2022).h. 26.

- a. Pertama adalah modernisasi, yaitu proses perubahan dari masyarakat tradisional menuju masyarakat modern yang bercirikan rasionalitas, efisiensi, mobilitas sosial tinggi, serta penggunaan teknologi dalam kehidupan sehari-hari. Modernisasi menciptakan pola pikir baru yang lebih pragmatis dan efisien, yang secara perlahan menggantikan nilai-nilai tradisional yang dianggap tidak lagi relevan.
- b. Kedua adalah pendidikan dan peningkatan kesadaran masyarakat. Semakin tinggi tingkat pendidikan seseorang, semakin kritis pula cara pandangnya terhadap adat dan tradisi. Pendidikan tidak hanya memberikan informasi baru, tetapi juga membentuk nalar dan nilai baru yang lebih rasional. Hal ini dapat mendorong masyarakat untuk menilai ulang adat istiadat yang selama ini dijalankan, apakah masih sesuai dengan prinsip keadilan, efisiensi, dan nilai keagamaan yang diyakini.
- c. Ketiga adalah pengaruh teknologi informasi dan komunikasi. Perkembangan media sosial dan akses internet memungkinkan masyarakat, khususnya generasi muda, untuk terhubung dengan budaya global. Mereka menyaksikan berbagai bentuk praktik pernikahan yang lebih ringkas, efisien, dan penuh makna personal di berbagai belahan dunia, yang kemudian memengaruhi ekspektasi dan preferensi mereka terhadap pernikahan.
- d. Keempat, interaksi antarbudaya juga menjadi penyebab penting. Dalam masyarakat yang semakin terbuka, terjadi percampuran antara budaya lokal dan budaya luar yang dibawa oleh migrasi, perkawinan antardaerah, atau bahkan hubungan antaragama. Proses ini disebut dengan istilah difusi budaya, yaitu penyebaran unsur-unsur budaya dari satu komunitas ke komunitas lain.
- e. Kelima, peran agama, khususnya Islam dalam masyarakat Gorontalo, tidak bisa diabaikan. Banyak praktik adat yang kemudian ditinjau ulang dari perspektif hukum Islam. Apabila dinilai bertentangan dengan prinsip syariah, maka praktik tersebut berpotensi diubah atau dihapus.

- f. Keenam, perubahan struktur ekonomi dan tekanan finansial juga menjadi faktor krusial. Dalam kondisi ekonomi yang tidak stabil atau terbatasnya pendapatan masyarakat, pelaksanaan adat yang memerlukan biaya besar seringkali menjadi beban yang berat. Maka, banyak keluarga memilih menyederhanakan atau bahkan menanggalkan sebagian elemen adat dalam rangka menyesuaikan dengan kondisi ekonomi. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan adat seringkali bersifat adaptif terhadap kondisi sosial-ekonomi masyarakat, bukan semata-mata karena perubahan nilai budaya saja.¹⁷²

2. Bentuk Perubahan Sosial

Perubahan sosial merupakan proses yang tidak tunggal dan seragam, melainkan memiliki bentuk dan corak yang beragam sesuai dengan dinamika internal dan eksternal masyarakat. Para sosiolog mengkategorikan bentuk perubahan sosial berdasarkan berbagai dimensi, seperti kecepatan, ruang lingkup, arah, dan sumber perubahan. Memahami bentuk-bentuk perubahan sosial secara umum sangat penting untuk membedakan karakteristik perubahan yang terjadi dalam berbagai konteks sosial.

- a. Evolusioner. Perubahan evolusioner adalah perubahan sosial yang terjadi secara bertahap, perlahan-lahan, dan berlangsung dalam jangka waktu yang panjang. Bentuk ini bersifat kumulatif dan progresif, yakni menambahkan unsur-unsur baru tanpa meniadakan secara drastis unsur-unsur lama. Masyarakat berkembang dari bentuk yang sederhana menuju bentuk yang lebih kompleks melalui tahapan-tahapan yang teratur dan logis. Dalam kerangka ini, perubahan sosial adalah suatu proses pembangunan bertahap menuju modernitas atau rasionalitas. Ciri utama dari perubahan evolusioner adalah tidak terjadinya gejolak sosial secara drastis dan masih adanya kesinambungan dengan nilai-nilai sebelumnya.¹⁷³

¹⁷² Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change* (Philpapers, 1994); Danica Aniciete and Kristy Lee Soloski, "The Social Construction of Marriage and a Narrative Approach to Treatment of Intra-Relationship Diversity," *Journal of Feminist Family Therapy* 23, no. 2 (2011): 103 – 126, <https://doi.org/10.1080/08952833.2011.576233>.

¹⁷³ Ali Alamsyah Kusumadinata, *Pengantar Komunikasi Perubahan Sosial* (Deepublish, 2015).

- b. Revolusioner. Berbeda dengan bentuk evolusioner, perubahan revolusioner berlangsung dalam tempo yang relatif cepat dan membawa dampak yang menyeluruh pada struktur sosial masyarakat. Perubahan ini sering kali bersifat radikal dan mengubah tatanan sosial secara mendasar. Revolusi sosial dapat muncul akibat ketimpangan sosial, ketidakpuasan terhadap sistem lama, atau adanya gerakan politik, ideologis, maupun religius yang kuat. Bentuk perubahan ini biasanya disertai dengan konflik sosial, perlawanan, dan krisis nilai. Dalam sejarah, revolusi industri dan revolusi politik merupakan contoh konkret perubahan revolusioner yang secara drastis mengubah sistem sosial-ekonomi dan relasi kekuasaan dalam masyarakat.¹⁷⁴
- c. Struktural dan Prosesual. Dalam sosiologi kontemporer, perubahan sosial juga diklasifikasikan ke dalam perubahan struktural dan perubahan prosesual. Perubahan struktural mencakup transformasi dalam lembaga-lembaga pokok masyarakat seperti keluarga, pendidikan, politik, dan ekonomi, yang berdampak pada cara masyarakat mengorganisasi kehidupannya. Sementara itu, perubahan prosesual lebih merujuk pada pergeseran dalam pola-pola interaksi sosial, nilai, sikap, dan gaya hidup yang tidak selalu mengubah struktur secara langsung, namun lambat laun dapat memengaruhi sistem yang lebih luas.
- d. Difusi, Akulturasi, dan Asimilasi. Dalam studi perubahan budaya, dikenal tiga bentuk penting, yaitu difusi, akulturasi, dan asimilasi. Difusi adalah penyebaran unsur-unsur kebudayaan dari satu masyarakat ke masyarakat lain, baik secara langsung melalui kontak sosial maupun secara tidak langsung melalui media dan teknologi. Akulturasi adalah proses penerimaan dan pengolahan unsur budaya luar oleh masyarakat tertentu tanpa menghilangkan unsur budaya aslinya. Sedangkan asimilasi merupakan proses peleburan dua kebudayaan atau lebih hingga menghasilkan satu

¹⁷⁴ Andina Prasetya, Muhammad Fadhil Nurdin, and Wahyu Gunawan, "Perubahan Sosial Masyarakat Dalam Perspektif Sosiologi Talcott Parsons Di Era New Normal," *Sosietas: Jurnal Pendidikan Sosiologi* 11, no. 1 (2021): 1–12.

kebudayaan baru dan menghapus identitas aslinya.¹⁷⁵ Ketiga proses ini menunjukkan bahwa perubahan sosial tidak hanya terjadi dari dalam, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh interaksi budaya lintas wilayah dan bangsa.

F. Relasi Antar Adat dan Agama

1. Adat dan Agama

Adat dan agama merupakan dua pilar penting yang membentuk struktur sosial, norma, dan praktik kehidupan masyarakat, khususnya di banyak masyarakat tradisional di Indonesia.¹⁷⁶ Adat dapat dipahami sebagai himpunan nilai, norma, dan kebiasaan yang telah berlangsung turun-temurun dan diwariskan sebagai bagian dari identitas budaya komunitas tertentu. Adat mencakup seluruh aspek kehidupan masyarakat, mulai dari sistem kekerabatan, ritual, hingga hukum dan pranata sosial. Di sisi lain, agama adalah sistem kepercayaan dan praktik ibadah yang bersumber dari wahyu ilahi dan bersifat transenden, yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan sesama manusia.¹⁷⁷

Hubungan antara adat dan agama tidak bersifat tunggal atau seragam. Dalam berbagai masyarakat, hubungan keduanya dapat bersifat harmonis, paralel, tumpang tindih, atau bahkan bertentangan. Relasi ini tergantung pada dinamika sejarah, politik, dan perkembangan sosial budaya masyarakat setempat. Dalam kerangka ilmiah, hubungan tersebut dapat dijelaskan melalui berbagai pendekatan dan teori yang dikembangkan oleh para pemikir dalam bidang sosiologi, antropologi, dan hukum.¹⁷⁸

2. “Adat Bersendi Syara’, Syara’ Bersendi Kitabullah”

Ungkapan “Adat bersendi syara’, syara’ bersendi Kitabullah” merupakan adagium klasik yang mencerminkan konsep integrasi antara nilai-nilai adat lokal dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Adagium ini memiliki akar historis yang kuat

¹⁷⁵ Kodiran Kodiran, “Perkembangan Kebudayaan Dan Implikasinya Terhadap Perubahan Sosial Di Indonesia,” *Jurnal Ketahanan Nasional* 5, no. 2 (2000): 57–74.

¹⁷⁶ Nasruddin Yusuf and Faradila Hasan, “Pilar-Pilar Kerukunan Beragama Di Sulawesi Utara,” *Gorontalo Journal of Government and Political Studies* 3, no. 2 (October 1, 2020): 13–25, <https://doi.org/10.32662/gjgops.v3i2.1116>.

¹⁷⁷ Bukido et al., “Harmonization of Customary and Islamic Law in the Gama Tradition of the Muslim Mongondow Community of North Sulawesi.”

¹⁷⁸ Akmal Bashori, *Fikih Nusantara: Dimensi Keilmuan Dan Pengembangannya* (Prenada Media, 2021).

dalam pemikiran hukum dan sosial di dunia Melayu, khususnya di wilayah seperti Minangkabau, Aceh, Bugis, dan kawasan-kawasan lain di Nusantara yang menerima Islam melalui proses kultural, bukan penaklukan militer.¹⁷⁹ Dalam ungkapan ini, terdapat pengakuan terhadap eksistensi adat sebagai produk budaya yang hidup dalam masyarakat, tetapi juga penegasan bahwa adat tersebut harus tunduk pada kerangka nilai-nilai syariat Islam yang pada gilirannya bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah sebagai dua rujukan utama dalam Islam.¹⁸⁰

Secara teoretis, adagium ini mengandung prinsip akomodasi dan harmonisasi antara lokalitas dan universalitas. Adat sebagai ekspresi lokalitas dan syara' (syariat) sebagai ekspresi nilai transendental tidak diletakkan dalam posisi oposisi biner (bertentangan), melainkan dalam hubungan yang dialogis dan saling melengkapi. Di satu sisi, adat tidak secara otomatis ditolak hanya karena bukan berasal dari teks agama, selama ia tidak bertentangan secara substansial dengan ajaran Islam. Di sisi lain, Islam tidak dihadirkan sebagai kekuatan pemutus yang menihilkan kearifan lokal, tetapi sebagai prinsip normatif yang memberikan arah dan nilai etis terhadap ekspresi sosial-budaya masyarakat.¹⁸¹ Inilah esensi dari maqashid syariah, yaitu bahwa hukum Islam hadir bukan untuk memberatkan, tetapi untuk mewujudkan kemaslahatan (al-mashlahah), menghindarkan kerusakan (al-mafsadah), serta melindungi nilai-nilai pokok seperti agama (din), jiwa (nafs), akal ('aql), keturunan (nasl), dan harta (maal).¹⁸²

Dalam praktiknya, adagium ini telah menjadi kerangka rujukan ulama, tokoh adat, dan bahkan negara dalam merumuskan hukum dan kebijakan sosial. Di banyak daerah, pernikahan adat, hukum waris lokal, bahkan sistem kepemimpinan tradisional masih dijalankan sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.¹⁸³ Ini membuktikan bahwa Islam di Nusantara tidak datang dengan

¹⁷⁹ Mahfudhi and Arrosid, "Teori Adat Dalam Qowaid Fiqhiyah Dan Penerapannya Dalam Hukum Keluarga Islam."

¹⁸⁰ Misbahuddin Asaad and Muhammad Zakir Husain, "Harmonization of Customs in the Practice of Friday Prayer Legality in Gorontalo City," *Jurnal Adabiyah* 24, no. 2 (2024): 202–25.

¹⁸¹ Abd Hafid, "Pendidikan Multikultural Dalam Masyarakat Transisi: Studi Interaksi Nilai Agama Dan Budaya Di Batam" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020).

¹⁸² Hermanto, *Maqashid Al-Syari'ah Metode Ijtihad Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam*.

¹⁸³ Makka et al., "Midodareni Transformation in Jawa Tondano: Cultural Adaptation and Islamic Integration."

memaksakan homogenitas budaya, melainkan melakukan proses inkulturasi yang menghargai warisan lokal.^{184 185} Hal ini juga sejalan dengan pendekatan fiqh sosial, yakni bahwa hukum Islam dapat dibumikan sesuai dengan konteks budaya dan kebutuhan masyarakat selama tidak menyimpang dari nilai dasar yang diajarkan oleh syariat.¹⁸⁶

Lebih jauh, adagium ini juga merepresentasikan model islamisasi budaya, yaitu bagaimana unsur-unsur budaya lokal yang tidak bertentangan dengan syariat tidak hanya diterima, tetapi juga diislamkan secara substansial. Sebagai contoh, jika suatu tradisi adat mengandung nilai penghormatan terhadap orang tua, kebersamaan, atau tanggung jawab sosial, maka nilai-nilai tersebut tidak hanya diterima dalam Islam, tetapi bahkan dianjurkan dan diperkuat.¹⁸⁷ Maka dari itu, adat bukan saja dipertahankan, tetapi juga diberi makna religius baru yang sesuai dengan nilai-nilai Islam.¹⁸⁸ Proses ini bukanlah bentuk kompromi pragmatis, melainkan bentuk pertautan epistemologis antara dua sistem norma yang beroperasi dalam ranah yang berbeda, namun sama-sama diakui oleh masyarakat.

Namun demikian, adagium ini juga membuka ruang kritik dan evaluasi terhadap adat yang tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman. Dalam hal ini, peran ulama menjadi penting sebagai jembatan antara nilai lokal dan ajaran agama. Melalui pendekatan dialogis, ulama dapat melakukan proses tashhih (pengoreksian) atau tadwij (penghalusan) terhadap praktik-praktik adat yang dinilai bertentangan dengan syariat, seperti praktik diskriminatif, pemborosan, atau unsur mistik yang tidak rasional. Maka, adagium ini juga menjadi dasar teologis dan sosiologis untuk melakukan transformasi sosial terhadap budaya lokal, bukan dengan cara pemutusan, melainkan melalui jalan transformasi nilai dan edukasi yang bersifat kultural.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Sulistiani, *Hukum Adat Di Indonesia*.

¹⁸⁵ Sulistiani.

¹⁸⁶ Dar Nela Putri, "Konsep Urf Sebagai Sumber Hukum Dalam Islam," *El-Mashlahah* 10, no. 2 (2020): 14–25.

¹⁸⁷ Dahri, Chandra, and Sari, *Filsafat Adat*.h.15

¹⁸⁸ Mahfudhi and Arrosid, "Teori Adat Dalam Qowaid Fiqhiyah Dan Penerapannya Dalam Hukum Keluarga Islam."h.132

¹⁸⁹ Bashori, *Fikih Nusantara: Dimensi Keilmuan Dan Pengembangannya*.h. 50

Dari aspek hukum, adagium ini relevan dalam pendekatan legal pluralism atau pluralisme hukum, yang mengakui keberadaan lebih dari satu sistem hukum dalam suatu masyarakat. Dalam konteks ini, hukum adat dan hukum agama menjadi bagian dari sistem normatif yang hidup dan diakui masyarakat, berdampingan dengan hukum negara. Keberlakuan suatu norma hukum tidak hanya ditentukan oleh legalitas formal, tetapi juga oleh legitimasi kultural dan religius yang diakui secara sosial.¹⁹⁰ Oleh karena itu, adagium ini menjadi dasar konseptual untuk pengembangan hukum berbasis budaya dan agama yang sesuai dengan karakter masyarakat Indonesia yang majemuk.

¹⁹⁰ Hamzawi, “Urf Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia.”h.2.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam tesis ini adalah penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif, menurut Sujarweni adalah "prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati".¹⁹¹ Dengan pendekatan ini, penelitian berfokus pada pemahaman mendalam terhadap makna, nilai-nilai sosial, serta pengalaman subjektif masyarakat dalam melaksanakan dan memaknai tradisi pernikahan mogama. Dalam konteks ini, penelitian kualitatif sangat sesuai karena tradisi adat merupakan bagian dari kebudayaan yang bersifat dinamis, penuh makna simbolik, serta dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal masyarakat.

Penelitian ini bersifat deskriptif, yakni bertujuan untuk menggambarkan secara sistematis, faktual, dan akurat mengenai fakta-fakta dan karakteristik populasi atau bidang tertentu.¹⁹² Dalam penelitian ini, deskripsi difokuskan pada bentuk perubahan tradisi mogama, faktor-faktor penyebab perubahan, serta analisis implikasinya terhadap sosial budaya dan hukum Islam. Penelitian deskriptif kualitatif dipilih karena mampu menggambarkan realitas sosial yang kompleks, dinamis, dan sarat dengan nilai, tanpa melakukan manipulasi terhadap variabel-variabel yang dikaji.

Selain itu, penelitian ini juga termasuk ke dalam penelitian empiris. Penelitian empiris adalah penelitian yang didasarkan pada pengalaman nyata di lapangan, di mana peneliti melakukan pengamatan langsung terhadap objek yang diteliti. Data yang dikumpulkan bersumber dari realitas empiris, yaitu praktik aktual tradisi mogama di tengah masyarakat Bolaang Mongondow. Teknik pengumpulan data meliputi observasi, wawancara mendalam dengan tokoh adat, ulama, keluarga pelaku tradisi, serta dokumentasi terhadap prosesi mogama yang masih

¹⁹¹ V Wiratna Sujarweni, *Metodelogi Penelitian* (Pustaka Baru Perss, 2014).

¹⁹² Muhammad Ramdhan, *Metode Penelitian* (Cipta Media Nusantara, 2021).

dilaksanakan.¹⁹³ Dengan pendekatan empiris ini, penelitian berusaha menangkap perubahan tradisi sebagaimana terjadi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.

Lebih jauh, penelitian ini mengandung unsur eksploratif. Menurut Moleong¹⁹⁴, penelitian eksploratif bertujuan untuk menemukan informasi baru mengenai suatu fenomena yang belum banyak dikaji secara mendalam. Tradisi mogama yang mengalami perubahan nilai di bawah tekanan modernisasi dan pengaruh hukum Islam merupakan fenomena yang kompleks dan memerlukan penggalan yang intensif. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya mendeskripsikan perubahan, tetapi juga mengeksplorasi makna-makna baru, adaptasi, dan respon masyarakat terhadap perubahan tersebut.¹⁹⁵

Jenis penelitian ini juga diarahkan untuk mengkaji hubungan antara adat dan hukum Islam, terutama dalam kerangka al-‘urf (kebiasaan masyarakat) dan maqāṣid al-sharī‘ah (tujuan-tujuan syariat Islam). Dalam perspektif ini, penelitian mendekati realitas adat mogama bukan hanya sebagai ekspresi budaya lokal, melainkan sebagai praktik sosial yang dapat dikaji hukumiyahnya berdasarkan prinsip syariat. Hal ini sesuai dengan pendapat Wahbah az-Zuhayli, yang menyatakan bahwa ‘urf merupakan sumber hukum Islam sekunder yang valid selama tidak bertentangan dengan nash Al-Qur’an dan Sunnah.

B. Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini digunakan beberapa pendekatan yang saling melengkapi untuk mengkaji perubahan tradisi pernikahan *mogama* dalam perspektif sosial budaya dan hukum Islam. Pendekatan yang digunakan meliputi pendekatan sosiologis, pendekatan normatif, dan pendekatan historis. Pemilihan berbagai pendekatan ini bertujuan untuk memperoleh gambaran yang komprehensif, baik dari aspek budaya masyarakat, norma hukum adat, maupun

¹⁹³ N Yousif et al., “SAHNYA PERJANJIAN JUAL BELI MELALUI INTERNET BERDASARKAN HUKUM PERDATA,” *Journal of Physical Therapy Science* 9, no. 1 (2018): 1–11.

¹⁹⁴ Moleong, “Metodologi Penelitian Kualitatif,” n.d., 165.

¹⁹⁵ Creswell, “.”, n.d., 189.

prinsip-prinsip hukum Islam yang terkait dengan keberlangsungan tradisi *mogama* di tengah arus perubahan zaman.¹⁹⁶

Pendekatan sosiologis digunakan untuk menganalisis perubahan sosial yang terjadi dalam praktik tradisi *mogama*. Menurut Soerjono Huda¹⁹⁶, pendekatan sosiologis dalam penelitian hukum berfungsi untuk memahami hukum sebagai gejala sosial yang hidup dalam masyarakat, bukan sekadar norma-norma tertulis. Dalam konteks ini, tradisi *mogama* dipandang sebagai bagian dari struktur sosial masyarakat Bolaang Mongondow, yang dipengaruhi oleh nilai-nilai kolektif, perubahan gaya hidup, modernisasi, serta globalisasi. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk melihat bagaimana transformasi budaya dan tekanan sosial-ekonomi mempengaruhi pelaksanaan tradisi *mogama*, baik dari sisi bentuk prosesi, makna simbolik, hingga persepsi masyarakat terhadap nilai-nilai adat tersebut.

Pendekatan normatif digunakan untuk mengkaji tradisi *mogama* dalam kerangka hukum Islam. Pendekatan ini berfungsi untuk menilai sejauh mana praktik tradisi *mogama* selaras atau bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Sebagaimana dijelaskan oleh Qamal dan Reza¹⁹⁷, pendekatan normatif dalam penelitian hukum bertujuan untuk mengkaji hukum sebagai kaidah yang ideal, menguji kesesuaian norma sosial dengan norma hukum yang berlaku. Dalam penelitian ini, konsep al-‘urf dalam hukum Islam menjadi landasan utama untuk menilai tradisi *mogama*: apakah ia termasuk dalam kategori ‘urf shahih yang diperbolehkan dalam Islam, atau menjadi ‘urf fasid yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah, seperti larangan pemborosan (*isrāf*), menghindari beban sosial, serta menjaga kemudahan (*taysīr*) dalam pernikahan.

Selain itu, digunakan pula pendekatan historis untuk menelusuri akar perkembangan tradisi *mogama* dari masa ke masa. Pendekatan historis penting untuk memahami konteks asal-usul, nilai-nilai awal yang mendasari tradisi tersebut, serta perubahan yang terjadi akibat dinamika zaman. Menurut Huda¹⁹⁸,

¹⁹⁶ Siti Nurma Ayu and Dwi Yuni Erlina, “Akad Ijarah Dan Akad Wadi’ah,” *Jurnal Keadaban* 3, no. 2 (2021): 36–45.

¹⁹⁷ Qomarul Huda, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2011).

pendekatan historis dalam ilmu sosial berfungsi untuk melihat perubahan sosial dalam perspektif longitudinal (jangka panjang), sehingga dapat dianalisis bagaimana interaksi antara tradisi lokal, agama, dan modernitas membentuk pola adaptasi adat seperti mogama. Dengan menggunakan pendekatan historis, penelitian ini berupaya menjelaskan transformasi nilai dan bentuk mogama sejak era tradisional hingga masa kini, serta faktor-faktor eksternal dan internal yang berkontribusi terhadap perubahan tersebut.

C. Waktu dan Tempat Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di wilayah Kabupaten Bolaang Mongondow, Provinsi Sulawesi Utara, Indonesia. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada pertimbangan bahwa Kabupaten Bolaang Mongondow merupakan daerah asal dan pusat pelestarian tradisi mogama sebagai bagian integral dari prosesi adat perkawinan masyarakat setempat. Tradisi mogama masih bertahan secara relatif kuat dalam kehidupan sosial budaya masyarakat di wilayah ini, meskipun telah mengalami berbagai bentuk adaptasi dan perubahan akibat arus modernisasi. Selain itu, masyarakat Bolaang Mongondow dikenal memiliki sistem adat yang khas dan kental dengan nilai-nilai Islam, sehingga sangat relevan untuk dikaji dalam perspektif hukum adat dan hukum Islam.

Lokasi penelitian lebih difokuskan pada beberapa desa atau kecamatan yang diketahui masih aktif melaksanakan prosesi mogama dalam tradisi pernikahan mereka. Peneliti memilih lokasi ini secara purposif (*purposive sampling*), yaitu berdasarkan pertimbangan informasi yang dimiliki oleh masyarakat adat, tokoh agama, serta praktisi budaya mengenai transformasi mogama. Menurut Pangaribuan¹⁹⁸, *purposive sampling* digunakan dalam penelitian kualitatif untuk memilih sumber data yang benar-benar memahami masalah yang diteliti. Dengan demikian, lokasi yang dipilih merupakan tempat yang memungkinkan peneliti memperoleh data yang kaya, akurat, dan representatif tentang perubahan tradisi mogama di tengah pengaruh modernisasi dan globalisasi budaya.

¹⁹⁸ Creswell, “.”

Adapun waktu pelaksanaan penelitian dimulai dari bulan Januari hingga April tahun 2025. Pada tahap awal, peneliti melakukan studi pendahuluan dan pengumpulan data sekunder berupa studi pustaka dan dokumen-dokumen adat terkait mogama. Selanjutnya, pada bulan Februari hingga Maret 2025, dilakukan pengumpulan data primer di lapangan melalui observasi, wawancara mendalam, serta dokumentasi praktik-praktik adat yang masih berlangsung. Tahap akhir penelitian, yakni pada bulan April 2025, digunakan untuk analisis data, triangulasi hasil, serta penyusunan laporan penelitian. Rentang waktu ini disusun secara sistematis untuk memastikan kelengkapan data empiris serta ketepatan analisis terhadap fenomena yang dikaji.

D. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua kategori utama, yaitu data primer dan data sekunder. Pembagian ini bertujuan untuk memperkaya bahan analisis dan memastikan kedalaman serta keluasan data yang diperoleh. Menurut Creswell¹⁹⁹, dalam penelitian kualitatif, data primer merupakan data utama yang diperoleh langsung dari lapangan melalui interaksi dengan subjek penelitian, sedangkan data sekunder berasal dari dokumentasi atau sumber lain yang relevan untuk memperkuat dan melengkapi data primer.

Data primer dalam penelitian ini diperoleh melalui observasi langsung terhadap pelaksanaan tradisi mogama, wawancara mendalam, serta dokumentasi aktivitas budaya yang berkaitan. Informan dalam penelitian ini ditentukan secara purposif (*purposive sampling*) dengan kriteria khusus, yakni mereka yang memiliki pengetahuan, pengalaman, dan keterlibatan aktif dalam pelaksanaan tradisi mogama maupun perubahan sosial yang menyertainya. Adapun jumlah informan yang direncanakan sebanyak 10 (sepuluh) orang, yang terdiri atas:

1. orang tokoh adat yang memahami seluk-beluk pelaksanaan mogama dari sudut pandang adat istiadat Bolaang Mongondow,
2. 2 orang pemuka agama yang memiliki pandangan tentang hubungan mogama dengan prinsip-prinsip syariat Islam,

3. 2 pasangan keluarga pengantin (keluarga mempelai laki-laki dan perempuan) yang telah melaksanakan prosesi mogama dalam lima tahun terakhir.
4. 4 Tokoh masyarakat atau sesepuh desa yang memahami perubahan sosial dalam pelaksanaan adat perkawinan di daerah tersebut.

Jumlah ini dipilih dengan pertimbangan ketercukupan data (sufficiency of data) untuk memenuhi prinsip keterwakilan informasi (information-rich cases) dalam penelitian kualitatif. Menurut Creswell, dalam studi kualitatif, fokus bukan pada jumlah besar, tetapi pada kedalaman informasi yang diperoleh dari informan yang benar-benar memahami fenomena yang dikaji.

Data sekunder dalam penelitian ini diperoleh dari berbagai sumber tertulis yang relevan, seperti literatur ilmiah tentang²⁰⁰ hukum adat, hukum Islam, perubahan sosial budaya, buku teks, jurnal ilmiah nasional maupun internasional, laporan penelitian sebelumnya, dokumen kelembagaan adat Bolaang Mongondow, hasil seminar budaya, serta regulasi-regulasi resmi yang terkait dengan pelestarian adat dan implementasi hukum Islam di masyarakat lokal. Selain itu, data sekunder juga diperoleh dari dokumen pemerintah daerah, seperti Peraturan Daerah tentang pelestarian adat dan budaya lokal di Sulawesi Utara.

E. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan beberapa metode, yaitu observasi, wawancara mendalam, dokumentasi, dan studi kepustakaan. Penggunaan berbagai teknik ini bertujuan untuk memperoleh data yang komprehensif, mendalam, dan valid mengenai perubahan tradisi mogama dalam perspektif sosial budaya dan hukum Islam. Menurut Lexy J. Moleong²⁰¹, penggunaan berbagai teknik pengumpulan data dalam penelitian kualitatif penting untuk mencapai ketepatan, ketelitian, dan kedalaman pemahaman terhadap objek yang dikaji.

Observasi digunakan untuk mengamati secara langsung pelaksanaan tradisi mogama di masyarakat Bolaang Mongondow. Observasi ini bersifat partisipatif

²⁰⁰ Creswell, “.”

²⁰¹ Yusuf et al., “Examining the Basis of Maqashid Sharia in Renewal of Islamic Law in Indonesia.”

non-moderat, artinya peneliti ikut hadir dalam pelaksanaan prosesi mogama, tetapi tetap menjaga jarak objektivitas ilmiah. Melalui observasi, peneliti mencatat aktivitas sosial, interaksi adat, simbolisme budaya, serta perubahan-perubahan yang terjadi dalam pelaksanaan tradisi tersebut. Observasi lapangan ini memberikan gambaran nyata tentang bagaimana mogama dijalankan dalam praktik, serta perbedaan antara norma adat yang ideal dengan realitas sosial yang aktual.

Wawancara mendalam (in-depth interview) dilakukan terhadap informan yang telah dipilih secara purposif, yaitu tokoh adat, pemuka agama, keluarga pelaku tradisi, dan tokoh masyarakat. Wawancara bersifat semi-terstruktur, yakni peneliti menggunakan pedoman wawancara tetapi tetap memberi ruang bagi informan untuk mengembangkan jawaban secara bebas. Menurut Sulistyo²⁰², wawancara semi-terstruktur memungkinkan penggalian informasi yang lebih kaya, karena informan dapat mengungkapkan pandangan, pengalaman, dan interpretasinya tanpa tekanan. Topik wawancara mencakup pandangan tentang nilai mogama, bentuk perubahan, faktor penyebab perubahan, serta pendapat tentang kesesuaian tradisi mogama dengan prinsip-prinsip hukum Islam.

Dokumentasi merupakan teknik pengumpulan data dengan cara mengumpulkan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan tradisi mogama. Dokumen yang dikumpulkan antara lain catatan adat, arsip foto atau video prosesi mogama, literatur-literatur terkait adat dan Hukum Islam. Dokumentasi ini penting untuk memperkuat data hasil observasi dan wawancara, serta memberikan bukti nyata mengenai kontinuitas dan transformasi tradisi mogama. Menurut Sugiono²⁰³, dokumentasi menjadi salah satu sumber data yang kuat dalam penelitian kualitatif, karena dapat digunakan untuk menelusuri jejak historis, membandingkan norma ideal dengan praktik aktual, dan memperkaya analisis data.

F. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan analisis deskriptif-kualitatif. Analisis ini bertujuan untuk menginterpretasikan data yang diperoleh dari hasil observasi, wawancara mendalam, dokumentasi, dan studi pustaka, guna

²⁰² Urip Sulistiyo, *Metode Penelitian Kualitatif* (PT Salim Media Indonesia, 2023).

²⁰³ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D* (Bandung, 2017).

menggambarkan secara sistematis realitas perubahan tradisi mogama dalam masyarakat Bolaang Mongondow, serta menilai kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Menurut Miles dan Huberman²⁰⁴, analisis data kualitatif melibatkan proses pengumpulan data secara simultan dengan analisis, di mana data diorganisasikan, disederhanakan, dan ditafsirkan untuk menemukan pola-pola makna, hubungan antar konsep, serta simpulan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Proses analisis data dalam penelitian ini dilakukan melalui tiga tahap utama, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan/verifikasi. Tahap pertama adalah reduksi data, yakni proses memilah, merangkum, dan menyederhanakan data lapangan ke dalam bentuk yang lebih terorganisir dan fokus pada aspek-aspek yang relevan dengan tujuan penelitian. Reduksi data ini dilakukan dengan mengelompokkan informasi berdasarkan tema-tema kunci, seperti bentuk perubahan mogama, faktor pendorong perubahan, dan implikasi hukum Islam terhadap perubahan tersebut. Miles dan Huberman menegaskan bahwa reduksi data bukan hanya sekadar menghapus data, melainkan merupakan proses berpikir analitis untuk menonjolkan aspek-aspek penting yang relevan dengan fokus penelitian.

Tahap kedua adalah penyajian data. Setelah data direduksi, langkah berikutnya adalah menyajikannya dalam bentuk narasi deskriptif, tabel, atau bagan sederhana untuk memudahkan pemahaman hubungan antar data. Penyajian data ini bertujuan untuk menyusun informasi yang kompleks menjadi bentuk yang terstruktur, sehingga memudahkan analisis lanjutan dan proses interpretasi terhadap fenomena yang diteliti. Penyajian data juga memungkinkan peneliti untuk melihat pola-pola, kecenderungan, serta anomali yang muncul dalam perubahan tradisi mogama.

Tahap ketiga adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi. Pada tahap ini, peneliti menarik kesimpulan sementara berdasarkan pola-pola yang ditemukan dalam penyajian data, kemudian melakukan verifikasi terhadap kesimpulan tersebut

²⁰⁴ Matthew B Miles and A Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (sage, 1994).

melalui proses triangulasi data. Triangulasi dilakukan dengan membandingkan data hasil observasi, wawancara, dokumentasi, dan literatur untuk memastikan konsistensi, kredibilitas, dan validitas temuan penelitian. Menurut Mulyana dkk,²⁰⁵ triangulasi merupakan strategi penting dalam penelitian kualitatif untuk meningkatkan kepercayaan terhadap hasil penelitian dengan menguji konfirmasi informasi dari berbagai sumber atau metode.

Dalam penelitian ini, analisis data juga dilakukan dengan mengaitkan hasil temuan lapangan dengan teori hukum Islam, khususnya konsep al-‘urf dan maqāṣid al-sharī‘ah. Data yang diperoleh diinterpretasikan dalam kerangka normatif untuk menilai apakah perubahan tradisi mogama masih memenuhi kategori ‘urf shahih atau telah bergeser menjadi ‘urf fasid menurut ketentuan syariat.

²⁰⁵ Asep Mulyana et al., *Metode Penelitian Kualitatif* (Penerbit Widina, 2024).

Daftar Pustaka

- Achmad, Noor. "Inter-Religious Harmony: A Historical Overview." *Tawasuf: Indonesian Journal of Moderate Islam* 1, no. 1 (2013): 1–10.
- Agama, Kementerian. "Qur'an Kemenag." *Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an*, 2020.
- Al-Ghazali, Imam. *The Duties of Brotherhood in Islam*. Kube Publishing Ltd, 2010.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Dirasah Fi Fiqh Maqashid Al-Syariah (Terjemahan)*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- Al-Qazwainy, Ibnu Majah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid. □ *Sunan Ibn Majah*. Saudi Arabiyyah: Dar Ihya al-Kutub Al-'Arabiyyah, n.d.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah*. Al-Maktabah Al-Asriyah, 2002.
- Alfadhil, Dzakiy Muhammad, Agung Anugrah, and Muhammad Hafiz Alfidhin Hasbar. "Budaya Westernisasi Terhadap Masyarakat." *Jurnal Sosial-Politika* 2, no. 2 (2021): 99–108.
- Ali, Bello. "Fostering Harmonious Societal Constructs through Islamic Principles." *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 15, no. 1 (2024): 324–53.
- Aminudin, Muhammad. "Nyadran Dalam Tradisi Islam Kejawa: Integrasi Budaya Dan Religi Dalam Masyarakat Jawa." *Konferensi Nasional Mahasiswa Sejarah Peradaban Islam* 1 (2024): 934–44.
- Anggoro, Taufan. "Analisis Pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail Dalam Memahami Hadis." *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2019).
- Aniciete, Danica, and Kristy Lee Soloski. "The Social Construction of Marriage and a Narrative Approach to Treatment of Intra-Relationship Diversity." *Journal of Feminist Family Therapy* 23, no. 2 (2011): 103 – 126. <https://doi.org/10.1080/08952833.2011.576233>.
- Antonov, Mikhail V. "Eugen Ehrlich: Living Law vs. Legal Pluralism?" *Pravovedenie*, 2013, 157.
- Arista Mamonto, Reni. "Adat Bontowon Kon Bui'an Dalam Perkawinan Suku Mongondow Di Kecamatan Sang Tombolang Dalam Perspektif Hukum Islam." IAIN MANADO, 2023.
- Asaad, Misbahuddin, and Muhammad Zakir Husain. "Harmonization of Customs in the Practice of Friday Prayer Legality in Gorontalo City." *Jurnal Adabiyah* 24, no. 2 (2024): 202–25.
- Assa, Juwita. "Wawancara Pengantin." 2025.
- Auda, Jasser. "Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law." *International Institute of Islamic Thought*, 2022.
- Ayoesti, Sri. "Perkawinan Kontemporer Etnis Tionghoa Dalam Perspektif Antropologi (Studi Kasus: Orang Tionghoa Di Kota Makassar)." Universitas Hasanuddin, 2018.
- Ayu, Siti Nurma, and Dwi Yuni Erlina. "Akad Ijarah Dan Akad Wadi'ah." *Jurnal Keadaban* 3, no. 2 (2021): 36–45.
- Azukma, Najda Arija, and Mardian Idris Harahap. "Musyawarah Dalam Al-Quran Perspektif Mufassir Nusantara (Quraish Shihab Dan Hasbi Ash-Shiddieqy)." *JRTI (Jurnal Riset Tindakan Indonesia)* 8, no. 3 (2023): 320–26.

- Bashori, Akmal. *Fikih Nusantara: Dimensi Keilmuan Dan Pengembangannya*. Prenada Media, 2021.
- Basri, Rusdaya. *Ushul Fikih 1*. IAIN Parepare Nusantara Press, 2020.
- “Biografi Kabupaten Bolaang Mongondow.” Pemerintah Kabupaten Bolaang Mongondow, n.d. <https://bolmongkab.go.id/>.
- “Bolaang Mongondow Jejak Sejarah, Transformasi, Dan Kekayaan Budaya Dalam Perjalanan Menuju Modernitas.” Klik24.News, 2023. <https://klik24.news/warna/bolaang-mongondow-jejak-sejarah-transformasi-dan-kekayaan-budaya-dalam-perjalanan-menuju-modernitas/>.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc Wacquant. “Symbolic Capital and Social Classes.” *Journal of Classical Sociology* 13, no. 2 (2013): 292–302.
- Budasi, I Gede, and I Wayan Suryasa. “The Cultural View of North Bali Community towards’ Ngidih’ marriage Reflected from Its Lexicons.” *Journal of Language and Linguistic Studies* 17, no. 3 (2021): 1484–97. <https://doi.org/10.3316/informit.221875754178963>.
- Bukido, Rosdalina. *Hukum Adat*. Yogyakarta: Deepublish, 2017.
- Bukido, Rosdalina, Nurlaila Harun, Edi Gunawan, and Rahman Mantu. “Harmonization of Customary and Islamic Law in the Gama Tradition of the Muslim Mongondow Community of North Sulawesi.” *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 22, no. 2 (December 16, 2022): 239–54. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v22i2.239-254>.
- Bukido, Rosdalina, Ismail Suardi Wekke, Suryanto Muarif, Djihan M Rivai, Moh Ali A Djafar, Ahmad Z Syawie, Rizki Rambat, Reni A Mamonto, Cindy Durand, and Nagina Pakelo. *Menyempurnakan Setengah Agama: Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal Dalam Perkawinan Masyarakat Sulawesi Utara Dan Gorontalo*. Yogyakarta: Samudra Biru, 2021.
- Burke, Peter. *Sejarah Dan Teori Sosial*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.
- Cheng, Yen-hsin Alice, and Chih-lan Winnie Yang. “Continuity and Changes in Attitudes toward Marriage in Contemporary Taiwan.” *Journal of Population Research* 38, no. 2 (2021): 139–67.
- Creswell. “.” n.d., 189.
- Dahri, Muhtar, Febrian Chandra, and Fitri Kartika Sari. *Filsafat Adat*. Meja Ilmiah Publikasi, 2024.
- Damanik, Muhammad Zein, Dini Yuliani, Dwi Ananta Aura Ningrum, and Dea Novita. “Modernisasi Dan Sekularisasi Pemikiran Islam Di Indonesia.” *Jurnal At-Tabayyun* 6, no. 2 (2023): 82–93.
- Damogalad, Gebby. “Wawancara Masyarakat Mongondow.” 2025.
- Damopolii, Sri Nurfadillah, Moh Karmin Baruadi, and Zulkipli Zulkipli. “Nilai Dan Simbol Nonverbal Dalam Prosesi Pernikahan Tahapan Adat Mogama Di Kotamobagu Selatan Kelurahan Motoboi Kecil.” *Jurnal Sinestesia* 13, no. 2 (2023): 1232–48.
- Durkheim, Emile. “The Elementary Forms of Religious Life.” In *Social Theory Re-Wired*, 52–67. Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315775357-6>.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic books, 2017.
- Giddens, Anthony. “Modernity and Self-Identity.” In *Social Theory Re-Wired*, 477–84. Routledge, 2023.

- Gulo, Agustinus. "Revitalisasi Budaya Di Era Digital Dan Eksplorasi Dampak Media Sosial Terhadap Dinamika Sosial-Budaya Di Tengah Masyarakat." *Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan (JURDIKBUD)* 3, no. 3 (2023).
- Hadi, Sholikhul. "Analisis Kitab Al Mustashfa Karya Al Ghazali." *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 9, no. 1 (2018): 84–100.
- Hafid, Abd. "Pendidikan Multikultural Dalam Masyarakat Transisi: Studi Interaksi Nilai Agama Dan Budaya Di Batam." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.
- Haidar. "Kaidah Fiqhiyah Sebagai Dalil," n.d.
- Hakim, Dion Harley. "Perubahan Kelembagaan Sosial Di Desa Kotabatu Kabupaten Bogor." Universitas Nasional, 2022.
- Hamzawi, Adib. "'Urf Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia." *INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, Dan Kebudayaan* 4, no. 1 (2018): 1–27.
- Hanifah, Umi. "Transformasi Sosial Masyarakat Samin Di Bojonegoro (Analisis Perubahan Sosial Dalam Pembagian Kerja Dan Solidaritas Sosial Emile Durkheim)." *Jurnal Sosiologi Agama* 13, no. 1 (2019): 41–71.
- Harianto, Budi. "Memaknai Filosofi Dan Sosial Kehidupan Dalam Tradisi Masyarakat Jawa Kecamatan Silangkitang (Studi Penelitian Tradisi Perkawinan Adat Jawa)." Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam UINSU, 2023.
- Haryani, Elma. "Intoleransi Dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama Di Kota Bogor, Jawa Barat." *Harmoni* 18, no. 2 (2019): 73–90.
- Hasan, Faradila, Dinda Fadillah, Evra Willya, and Arif Sugitanata. "Symbolic Reverence: An Ethnographic Study on the Tonggoluan and Pusi' Death Rituals Within Bolaang Mongondow Society Through Victor Turner's Perspective." *Potret Pemikiran* 27, no. 2 (December 27, 2023): 161–72. <https://doi.org/10.30984/pp.v27i2.2471>.
- Hasanah, Sri. "Eksistensi Tradisi Upacara Besale Serta Upaya Masyarakat Suku Anak Dalam Mempertahankan Local Wisdom Di Era Globalisasi." *Krinok: Jurnal Pendidikan Sejarah Dan Sejarah* 1, no. 2 (2022): 186–97.
- Hassan, Syed Ameer. "Concept of 'urf (Custom) in Islamic Law and Its Application in Social Affairs: An Analytical Study." *Mohi Ud Din Journal of Islamic Studies* 2, no. I (2024): 1–26. <https://miu.edu.pk/mjis/index.php/mjis/article/view/57>.
- Hastjarjo, T Dicky, Fakultas Psikologi, Universitas Gadjah, David Hume, and Stuart Mill. "Kausalitas Menurut Tradisi" 19, no. 1 (2011): 1–15.
- Hawkins, Gay, and Stephen Muecke. *Culture and Waste: The Creation and Destruction of Value*. Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Heer, David M. *Kingsley Davis: A Biography and Selections from His Writings*. Routledge, 2017.
- Hermanto, Agus. *Maqashid Al-Syari'ah Metode Ijtihad Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam*. Literasi Nusantara, 2022.
- Hermanto, Agus, and Rohmi Yuhani'ah. *USHUL FIKIH: Metode Ijtihad Hukum Islam*. Lintang Rasi Aksara Books, 2017.
- Herzog, Stephen Michael. *Negotiating Modernity: Cultural Reform in 1920s Hungary*. University of Illinois at Urbana-Champaign, 2003.

- Hidayatullah, Warso, Dedi Setiawan, Imam Syafe'i, and Tohir Muntoha. "Pemikiran Neo-Modernisme Perspektif KH. Abdurrahman Wahid Dan Nurcholis Madjid Serta Implikasinya Terhadap Pendidikan Islam Multikultural." *Al-Haytham: Jurnal Pendidikan Islam*, 2022, 62–78.
- Huda, Qomarul. *Fiqh Muamalah*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2011.
- Humaira, Talitha, and Rizaldi Parani. "The Symbolic Meaning Of Gama' Tradition In Mongondow Tribe Wedding." *Jurnal Lectura* 1, no. 2 (2025): 93–106.
- Indonesia, Kementerian Agama Republik. *Al-Quran Dan Terjemahannya*. Jakarta: pustaka agung harapan, 2002.
- Inglehart, Ronald. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton University Press, 2018.
- . *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton university press, 2020.
- Ismail, Arifuddin. "Agama Dalam Dimensi Sosial Dan Budaya Lokal Studi Tentang Upacara Siklus Hidup Masyarakat Bolaang Mongondow." *Al-Qalam* 10, no. 2 (1998): 55–67.
- Jauhar, Ahmad Al-Mursi Husain. *Maqashid Syariah*. Amzah, 2023.
- Johari, Johari. "Moderasi Agama Dalam Perspektif Fiqih (Analisis Konsep Al-Tsawabit Dan Al-Mutaghayyirat Dalam Fiqih Serta Penerapannya Pada Masa Pandemi Covid-19)." *An-Nida'* 44, no. 2 (2021): 115–35.
- Jones, Pip. *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009.
- "Kabupaten Bolaang Mongondow." Wikipedia, 2023. https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten_Bolaang_Mongondow.
- Kandel, Churamoni. "The Dark Side of Modernization in The Tharu." *Bharatpur Pragma: Journal of Multidisciplinary Studies* 3 (2025): 18–31.
- Khatīb, Ajāj. "Usūl Al-Hadīts," n.d., 305.
- Khunaini, Fadhilah. "Relevansi Hukum Islam Dalam Dinamika Kontemporer: Analisis Kontekstual Terhadap Prinsip Maqashid Al-Shariah." *Jurnal Pemikiran Dan Ilmu Keislaman* 7, no. 1 (2024): 38–54.
- Kodiran, Kodiran. "Perkembangan Kebudayaan Dan Implikasinya Terhadap Perubahan Sosial Di Indonesia." *Jurnal Ketahanan Nasional* 5, no. 2 (2000): 57–74.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Mentalitas Dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Kusumadinata, Ali Alamsyah. *Pengantar Komunikasi Perubahan Sosial*. Deepublish, 2015.
- Levin, Ilya, and Dan Mamlok. "Culture and Society in the Digital Age." *Information* 12, no. 2 (2021): 68.
- Liliweri, Alo. *Pengantar Studi Kebudayaan*. Nusamedia, 2019.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. I. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Mahfudhi, Heri, and M Kholis Arrosid. "Teori Adat Dalam Qowaid Fiqhiyah Dan Penerapannya Dalam Hukum Keluarga Islam." *Familia: Jurnal Hukum Keluarga* 2, no. 2 (2021): 119–36.
- Majid, Anouar. *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*.

- Duke University Press, 2000.
- Makka, Misbahul Munir, Moh Ali Akbar Djafar, Faradila Hasan, and Abdul Fajri Kolopita. "Midodareni Transformation in Jawa Tondano: Cultural Adaptation and Islamic Integration." *Potret Pemikiran* 28, no. 1 (2024): 42–57. <https://doi.org/10.30984/pp.v28i1.2881>.
- Mamonto, Kisman. "Wawancara Tokoh Agama." 2025.
- Mamonto, Sry Revana, Victory N J Rotty, and Elvie Sepang. "Analisis Pesan Moral Tradisi Mogama' Dalam Adat Perkawinan Bolaang Mongondow Dan Implikasinya Terhadap Pembelajaran Bahasa Indonesia Di Tingkat SMP." *KOMPETENSI* 4, no. 11 (2024): 728–36.
- Mashuri, Ilham. "Pendekatan Sistem Dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda)." *FITRAH: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman* 5, no. 1 (2020): 11–28.
- Masoara, Zulfikar. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Adat Mogama Di Desa Kotabunan Kabupaten Bolaang Mongondow Timur." IAIN Manado, 2022.
- Mattori, Muhammad. *Memahami Maqashid Syariah Jasser Auda (Berbasis Pendekatan Sistem)*. Guepedia, 2020.
- Miles, Matthew B, and A Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. sage, 1994.
- Mokoagow, M. "Wawancara Pengantin." 2025.
- Mokodompit, Armin. "Wawancara Tokoh Agama." 2025.
- Moleong. "Metodologi Penelitian Kualitatif," n.d., 165.
- Mulyana, Asep, Cory Vidiati, Pri Agung Danarahmanto, Alfiyah Agussalim, Wiwin Apriani, Fiansi Fiansi, Fitra Fitra, et al. *Metode Penelitian Kualitatif*. Penerbit Widina, 2024.
- Nasution, Khairil Azmi. "Traditional Existence in Islamic Law." *Journal Law Islamic Maqashid Al-Ahkam* 1, no. 01 (2022): 25–37.
- Nawir, Ahmad, Suarning Suarning, Aris Aris, Islamul Haq, and others. "Comparative Analysis of The Family Law Systems in Indonesia and Saudi Arabia in The Context of Unregistered Marriage: Maqashid Al-Syari'ah Perspective." *International Journal of Health, Economics, and Social Sciences (IJHESS)* 6, no. 4 (2024): 1075–84.
- Nisa, Eva F. "Women and Islamic Movements." *Handbook of Islamic Sects and Movements*, 2021, 151.
- Nurhamidin, Budi. "Strategi Tokoh Lintas Agama Dalam Mengatasi Konflik Pada Masyarakat Plural:(Studi Kasus Di Desa Mopuya Selatan Kecamatan Dumoga Utara Kabupaten Bolaang Mongondow)." *Farabi* 18, no. 1 (2021): 22–51.
- Nurjaman, Andri. *SANTRILOGI: Berbicara Segala Hal Perspektif Seorang Santri*. GUEPEDIA, 2022.
- Nurlaelawati, Euis. "Hukum Keluarga Islam Ala Negara: Penafsiran Dan Debat Atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam Di Kalangan Otoritas Agama Dan Ahli Hukum." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 50, no. 1 (2016): 199–222.
- Oktavianingtyas, I., Alexander Seran, and Ridzki Rinanto Sigit. "Jean Baudrillard and His Main Thoughts." *PROPAGANDA*, 2021, 113–21.
- Osborne, Heather L. "Cultural Lag Does Not Exist: An Exposition and Critical Evaluation of WF Ogburn's Hypothesis." East Tennessee State University,

- 2023.
- P., Dani. "Wawancara Tokoh Masyarakat." 2025.
- Paputungan, Aziz. "Wawancar Tokoh Adat." 2025.
- Paputungan, Sartina. "Wawancara Wanita Adat." 2025.
- Paputungan, Sukmawati. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Perkawinan Adat Bolaang Mongondow Studi Kasus Kecamatan Kotamobagu Timur." UIN Suka Yogyakarta, 2020.
- "Pemerintah Kota Kotamobagu | BPK RI Perwakilan Provinsi SULAWESI UTARA," n.d.
- Prabowo, Nicolaus Bangun. "Pengaruh Globalisasi Terhadap Bergesernya Tata Cara Adat Midodareni Pada Masyarakat Adat Jawa." Lampung University, 2014.
- Prasetya, Andina, Muhammad Fadhil Nurdin, and Wahyu Gunawan. "Perubahan Sosial Masyarakat Dalam Perspektif Sosiologi Talcott Parsons Di Era New Normal." *Sosietas: Jurnal Pendidikan Sosiologi* 11, no. 1 (2021): 1–12.
- Putri, Dar Nela. "Konsep Urf Sebagai Sumber Hukum Dalam Islam." *El-Mashlahah* 10, no. 2 (2020): 14–25.
- Rajafi, Ahmad. "The Contemporary Ushul Fiqh in Indonesia: An Idea and Practice." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 21, no. 1 (2023): 19–34.
- Rambe, Khairul Mufti. "Beberapa Istilah Penting; Membandingkan Qawaid Fiqhiyah Dengan Dhabit Fiqh, Nazhariyah Fiqhiyah, Dan Kaidah Ushuliyah." *Landraad: Jurnal Syariah & Hukum Bisnis* 1, no. 2 (2022): 101–12.
- Ramadhan, Muhammad. *Metode Penelitian*. Cipta Media Nusantara, 2021.
- Rusli, Almunauwar Bin. "Nalar Ushul Fiqh KH. Sahal Mahfudh Dalam Wacana Islam Indonesia." *Potret Pemikiran* 22, no. 2 (2018).
- Safitri, A. "Pandangan Masyarakat Tentang Walimah 'Urs Jama'ah Tabligh Di Kecamatan Suppa Kabupaten Pinrang (Analisi Hukum Islam)." IAIN Parepare, 2022.
- Said, Muh. "Tradisi Syyang Pattu'du Di Provinsi Sulawesi Barat (Prespektif Pendidikan Islam)." IAIN Parepare, 2022.
- Saidah, Zahrotus. "Relasi Kehidupan Suami-Istri Dalam Perspektif Al-Qur'an." *El'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga* 4, no. 1 (2025): 49–61.
- Salim, Arhanuddin, Wawan Hermawan, Rosdalina Bukido, Mardan Umar, Nuraliah Ali, Muh Idris, Evra Willya, et al. *Moderasi Beragama: Implementasi Dalam Pendidikan, Agama Dan Budaya Lokal*. Philpapers, 2023.
- Salindri, Dewi, and Sri Ana Handayani. *Hidupnya Ritual Undhuh-Undhuh Jemaat Greja Kristen Jawi Wetan Jember*. Feniks Muda Sejahtera, 2022.
- Santoso. "Hakekat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam Dan Hukum Adat." *Yudisia* 7, no. 2 (2016): 412–34.
- Saputra, Riki Dian. "Pelaksanaan Adat Perkawinan Masyarakat Muslim Dayak Bakati Bengkayang Kalimantan Barat Perspektif 'Urf Dan Sosiologi." Universitas Islam Indonesia, 2025.
- Sardjuningsih, Sardjuningsih. "Islam Mithis Di Indonesia: Dalam Kajian Antropologi--Sosiologi." *Kodifikasi* 9, no. 1 (2015).
- Savira, Puja, Nurhasnah Nurhasnah, Fauzan Fauzan, and Hamdi Abdul Karim.

- “Analisis Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Tradisi Mitoni Masyarakat Jawa Desa Bangun Rejo Kabupaten Solok Selatan.” *CENDEKIA: Jurnal Ilmu Sosial, Bahasa Dan Pendidikan* 4, no. 3 (2024): 266–81.
- Scott, James C. “Everyday Forms of Resistance.” In *Everyday Forms of Peasant Resistance*, 3–33. Routledge, 2016.
- Sheldrake, Philip. *Spirituality: A Very Short Introduction*. OUP Oxford, 2012.
- Shils, Edward. *Tradition*. University of Chicago Press, 1981.
- Sholahudin, Umar. “Selebrasi Pernikahan Artis Dalam Perspektif Teori Masyarakat Konsumsi Baudrillard.” *Journal of Urban Sociology* 2, no. 2 (2020): 57–70.
- Shuhufi, Muhammad, and Arip Purkon. “Harmonization of Islamic Law and Local Culture: A Study of Indonesian Sundanese Ethnic Culture.” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah* 21, no. 1 (June 25, 2023): 138–53. <https://doi.org/10.30984/jis.v21i1.1870>.
- Singal, Zoni Henki, Awaluddin Hasrin, Sangputri Sidik, and Devila Mokoginta. “Tradition of Marriage Ceremony (Mogama) in Bolaang Mongondow.” In *SHS Web of Conferences*, Vol. 149, 2022.
- Siregar, Fatahuddin Aziz. “Ciri Hukum Adat Dan Karakteristiknya.” *Jurnal Al-Maqasid: Jurnal Ilmu Kesyariahan Dan Keperdataan* 4, no. 2 (2018): 1–14.
- Smart, Alan, and Josephine Smart. “In/Formalization.” *Archivio Anuac* 6, no. 2 (2017): 45–108.
- Soepomo, Raden. *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*. Pradnya Paramita, 2007.
- Suaidi, Sholeh. “Islam Dan Modernisme.” *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2014).
- Sucipto, Sucipto. “Urf Sebagai Metode Dan Sumber Penemuan Hukum Islam.” *ASAS* 7, no. 1 (2015).
- Sudirman, Sudirman, Sabri Samin, Hasyim Aidid, and Abd Halim Talli Talli. “Maslahah Review of The Dowry (Marriage Cost) Bugis-Makassar Community.” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah* 17, no. 2 (2019): 164–79.
- Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D*. Bandung, 2017.
- Sujarweni, V Wiratna. *Metodelogi Penelitian*. Pustaka Baru Perss, 2014.
- Suleman, Frangky, Moh Rafiq Soleman, and Nurul Izzah Assyifa Ontowirjo. “Perspektif Hukum Islam Terhadap Adat Istiadat Mogama’ Di Kelurahan Mogolaing: Perbedaan Nilai Dengan Ajaran Islam.” *Al-Mujtahid: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 2 (2023): 128–40.
- Sulistiani, Siska Lis. *Hukum Adat Di Indonesia*. Bumi Aksara, 2021.
- Sulistiyo, Urip. *Metode Penelitian Kualitatif*. PT Salim Media Indonesia, 2023.
- Sumartono, Sumartono. “Dinamika Perubahan Sosial Dalam Teori Konflik.” *Jurnal Ilmu Komunikasi Dan Bisnis* 5, no. 1 (2019): 1–17.
- Supardan, H Dadang. *Pengantar Ilmu Sosial: Sebuah Kajian Pendekatan Struktural*. Bumi Aksara, 2024.
- Syafaq, Hammis, Amin Tohari, Nurul Asiya Nadhifah, Umi Hanifah, and Marli Candra. “Pengantar Studi Islam.” Nuwaila Ahsana, 2021.
- Syafei, Abdul. “Wawancara Tokoh Adat.” 2025.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. I. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Syarifuddin, Said. “Maslahat as Considerations of Islamic Law in View Imam Malik.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 4, no. 1 (2020):

- 85–106. <https://doi.org/https://doi.org/10.22373/sjhk.v4i1.6754>.
- Syaripudin, Ahmad, Fadhlan Akbar, and Aksan Ghazali. “Implementasi Kaidah Al-‘Ādah Muḥakkamah Terhadap Potodenako (Adat Kawin Lari) Pada Masyarakat Wakatobi.” *BUSTANUL FUQAH: Jurnal Bidang Hukum Islam* 4, no. 1 (2023): 1–21.
- Syarvina, Wahyu, Sudirman Suparmin, and Tuti Anggraini. “Aplikasi ’Urf Dalam Ekonomi Islam.” *AT-TIJARAH: Jurnal Penelitian Keuangan Dan Perbankan Syariah* 4, no. 1 (2022): 1–16.
- Sztompka, Piotr. *The Sociology of Social Change*. Philpapers, 1994.
- Turner, Victor, Roger Abrahams, and Alfred Harris. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Routledge, 2017.
- Vollenhoven, Cornelis van. *Penemuan Hukum Adat*. Djambatan, 1987.
- Wahyuni, S. *Agama Dan Pembentukan Struktur Sosial: Pertautan Agama, Budaya, Dan Tradisi Sosial*. Kencana, 2018.
- Wallendorf, Melanie. “Talcott Parsons: Structural Foundations for Cultural Sociology.” In *Canonical Authors in Consumption Theory*, 93–99. Routledge, 2017.
- Wandi, Sulfan Wandu Sulfan. “Eksistensi’Urf Dan Adat Kebiasaan Sebagai Dalil Fiqh.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 2, no. 1 (2018): 181–96.
- Wibawa, Nazar Husain Hadi Pranata, Zohra Yasin, M Hi, H Moh Ihsan Husnan, and others. “Islam Tradisi Dan Kearifan Lokal Gorontalo.” In *Buku-Buku Karya Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo*. IAIN Gorontalo, 2023.
- Wibowo, Ari. “Pola Komunikasi Masyarakat Adat.” *Khazanah Sosial* 1, no. 1 (2019): 15–31.
- Wiranata, I Gede A B. *Antropologi Budaya*. Citra Aditya Bakti, 2011.
- Yamamah, Ansari. “The Existence of Al-Urf (Social Tradition) in Islamic Law Theory.” *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* 21, no. 12 (2016): 43–48.
- Yousif, N, J Cole, John C. Rothwell, J Diedrichsen, Karl E Zelik, Carolee J Winstein, Dorsa Beroukhim Kay, et al. “Sahnya Perjanjian Jual Beli Melaluiinternet Berdasarkan Hukum Perdata.” *Journal of Physical Therapy Science* 9, no. 1 (2018): 1–11.
- Yusuf, Nasruddin, Nurlaila Harun, Syarifuddin, and Salma Mursyid. “Examining the Basis of Maqashid Sharia in Renewal of Islamic Law in Indonesia.” *Petita: Jurnal Kajian Ilmu Hukum Dan Syariah* 9, no. 1 (2024): 357–75. <https://doi.org/10.22373/petita.v9i1.258>.
- Yusuf, Nasruddin, and Faradila Hasan. “Pilar-Pilar Kerukunan Beragama Di Sulawesi Utara.” *Gorontalo Journal of Government and Political Studies* 3, no. 2 (October 1, 2020): 13–25. <https://doi.org/10.32662/gjgops.v3i2.1116>.
- Yusuf, Nasruddin, Rizal Lahati, Vindri M Adampe, and Faradila Hasan. “Perubahan Kebiasaan Pesta Pernikahan Pada Masyarakat Bolaang Mongondow.” *Al-Mizan (e-Journal)* 18, no. 2 (2022): 207–24.
- Yusuf, Nasrudin, and Rahman Mantu. “Tinjauan Al-Urf Terhadap Adat Perkawinan Midodareni Di Kampung Jawa Tondano.” IAIN Manado, 2022.
- Zainuddin, Faiz. “Konsep Islam Tentang Adat: Telaah Adat Dan’Urf Sebagai

Sumber Hukum Islam.” *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 9, no. 2 (2015): 379–96.