

**KEDUDUKAN ‘URF DALAM PELESTARIAN
TRADISI SEDEKAH PONAN: KAJIAN FIKIH
SOSIAL BERBASIS BUDAYA LOKAL DI DESA
POTO, KECAMATAN MOYO HILIR,
KABUPATEN SUMBAWA**



Oleh:
Rahmat Riyanda Agusta
23913045

T E S I S

Diajukan kepada
PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
JURUSAN STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

YOGYAKARTA
2025

**KEDUDUKAN ‘URF DALAM PELESTARIAN
TRADISI SEDEKAH PONAN: KAJIAN FIKIH
SOSIAL BERBASIS BUDAYA LOKAL DI DESA
POTO, KECAMATAN MOYO HILIR,
KABUPATEN SUMBAWA**



Oleh:

Rahmat Riyanda Agusta
23913045

Dosen Pembimbing:
Dr. Drs. Asmuni, MA

T E S I S

Diajukan kepada
PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
JURUSAN STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna
Memperoleh Gelar Magister Hukum Islam
YOGYAKARTA

2025

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rahmat Riyanda Agusta
NIM : 23913045
Konsentrasi : Hukum Islam
Judul PERANAN 'URF DALAM
PELESTARIAN TRADISI SEDEKAH
: PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL
BUDAYA DI DESA POTO, KECAMATAN
MOYO HILIR, KABUPATEN SUMBAWA

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelar magister yang dianugerahkan dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 17 November 2025



Yang menyatakan,

Rahmat Riyanda Agusta

HALAMAN PENGESAHAN



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

Gedung K.H. Wahid Hasyim
Kampus Terpadu Universitas Islam Indonesia
Jl. Kalirejo km 14,5 Yogyakarta 55584
T. (0274) 898444 ext. 4511
F. (0274) 898463
E. faip@uii.ac.id
W. faip.uii.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis ini telah diujikan dalam Sidang Tesis Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Program Studi Magister Ilmu Agama Islam yang dilaksanakan pada:

Hari, Tanggal : Jum'at, 19 Desember 2025
Judul Tesis : **KEDUDUKAN 'URF DALAM PELESTARIAN TRADISI SEDEKAH PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL BERBASIS BUDAYA LOKAL DI DESA POTO, KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN SUMBAWA**
Disusun oleh : Rahmat Riyanda Agusta
Nomor Mahasiswa : 23913045
Konsentrasi : Hukum Islam

Sehingga dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H.) dari Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

TIM PENGUJI:

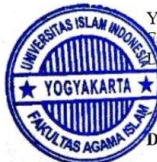
Ketua
Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D

Penguji I
Dr. Muhammad Roy Purwanto, M. Ag.

Penguji II
Dr. Mukhsin Achmad, M. Ag

Pembimbing
Dr. Drs. Asmuni, MA

(.....)
(.....)
(.....)
(.....)



Yogyakarta, 29 Desember 2025
Fakultas Ilmu Agama Islam
.....
ekan,

Dr. Drs. Asmuni, MA

HALAMAN NOTA DINAS



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu Ull JI. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website : master.islam.uii.ac.id
Email : msi@uii.ac.id

NOTA DINAS

Nomor: 147/Kaprodi.MIAI-S2/20/Prodi.MIAI.S2/XII/2025

Tesis berjudul : **PERANAN ‘URF DALAM PELESTARIAN TRADISI SEDEKAH PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL BUDAYA DI DESA POTO, KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN SUMBAWA**

Ditulis oleh : Rahmat Riyanda Agusta

NIM : 23913045

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia.



Yogyakarta, 24 Oktober 2025
Ketua,

Zulkifli Hadi Imawan, L.c., M.Kom.I., Ph.D.

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING

Judul PERANAN 'URF DALAM PELESTARIAN
 TRADISI SEDEKAH PONAN: KAJIAN
 : FIKIH SOSIAL BUDAYA DI DESA POTO,
 KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN
 SUMBAWA
Nama : Rahmat Riyanda Agusta
NIM : 23913045
Konsentrasi : Hukum Islam

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Tesis Program Studi Ilmu
Agama Islam Program Magister Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia

Yogyakarta, 17 November 2025
Pembimbing,



Dr. Drs. Asmuni, MA

HALAMAN PERSEMBAHAN

*Tesis ini saya persembahkan dengan penuh rasa syukur dan
kerendahan hati kepada:*

*Kedua orang tuaku tercinta,
yang dengan doa, kasih sayang, dan pengorbanan yang tiada henti
menjadi sumber kekuatan dalam setiap langkah perjuangan ini.*

*Guru dan dosen pembimbingku,
yang dengan keikhlasan, keteladanan, serta bimbingannya telah
menuntunku memahami makna ilmu dan pengabdian.*

*Keluargaku tercinta dan sahabat-sahabat seperjuangan,
yang senantiasa memberikan semangat, dukungan, dan doa dalam
setiap proses panjang penulisan tesis ini.*

*Dan kepada Universitas Islam Indonesia tercinta,
tempat saya menimba ilmu, memperluas wawasan, dan menemukan
jati diri sebagai insan akademik yang berkomitmen pada nilai-nilai
kebenaran dan kemanusiaan.*

*Semoga karya sederhana ini menjadi amal jariyah,
serta persembahan kecil untuk ilmu pengetahuan, masyarakat, dan
peradaban Islam.*

MOTTO

عن أبو هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم قال
مَنْ أَنْفَقَ زَوْجَيْنِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ نُودِيَ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، هَذَا خَيْرٌ. فَمَنْ كَانَ مِنْ
أَهْلِ الصَّلَاةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلَاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الْجِهَادِ، وَمَنْ
كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقَةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ
الرِّيَّانِ

قال أبو بكر رضي الله عنه: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ يُدْعَى أَحَدٌ مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ كُلِّهَا؟
فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم: نَعَمْ، وَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ

Artinya: Dari Abu Hurairah radhiyallāhu ‘anhu, bahwa Rasulullah shallallāhu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Barangsiapa menginfakkan dua jenis harta di jalan Allah, maka ia akan dipanggil dari pintu-pintu surga: ‘Wahai hamba Allah, inilah kebaikan!’ Maka barangsiapa termasuk golongan ahli salat, ia akan dipanggil dari pintu salat; barangsiapa termasuk golongan ahli jihad, ia akan dipanggil dari pintu jihad; barangsiapa termasuk golongan ahli sedekah, ia akan dipanggil dari pintu sedekah; dan barangsiapa termasuk golongan ahli puasa, ia akan dipanggil dari pintu Ar-Rayyan.” Abu Bakar radhiyallāhu ‘anhu berkata: “Wahai Rasulullah, apakah ada seseorang yang dipanggil dari semua pintu itu?” Rasulullah shallallāhu ‘alaihi wa sallam menjawab: “Ya, dan aku berharap engkau termasuk di antara mereka.”¹

¹ Imam An-Nawawi, *Terjemah Syarah Shahih Muslim*. Trans. Oleh Abu Kanoon Wawan Djunaedi (Darus Sunnah, Jakarta, n.d.). no 2368.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya. Dan transliterasi ini mengacu pada Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158 Tahun 1987, Nomor: 0543b//U/1987.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	ṣ	es (dengan titik di atas)

ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Ẓal	ẓ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka

ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
هـ	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	a
ـِ	Kasrah	i	i
ـُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اِي...	Fathah dan ya	ai	a dan u
او...	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سَئِلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوَّلَ haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا...آ...	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ى...	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
و...	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".
2. Ta' marbutah mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".
3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَة talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khuẓu
- شَيْءٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u

- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/

Wa innallāha lahuwa
khairurrāziqīn

- بِسْمِ اللَّهِ جَرَاهَا وَ مُرْسَاهَا Bismillāhi majrehā wa
mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ Alhamdu lillāhi rabbi al-
`ālamīn/      Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ Ar-rahmānir rahīm/Ar-
rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ Allaāhu gafūrun rahīm
- لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru
jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

ABSTRAK

Kedudukan ‘Urf Dalam Pelestarian Tradisi Sedekah Ponan: Kajian Fikih Sosial Berbasis Budaya Lokal Di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa

Rahmat Riyanda Agusta
23913045

Tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa merupakan salah satu warisan budaya yang hidup dan diwariskan secara turun-temurun sebagai ekspresi syukur atas keberlimpahan hasil panen, penguatan solidaritas sosial, serta afirmasi identitas religius masyarakat Samawa. Di tengah menguatnya arus modernisasi dan pariwisata budaya, tradisi ini mengalami perubahan fungsi dan makna, sehingga menimbulkan urgensi akademik untuk menilai kembali kedudukannya dalam perspektif hukum Islam, khususnya melalui konsep ‘urf yang memandang adat sebagai bagian dari pertimbangan hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip syariat. Penelitian ini bertujuan menjawab tiga pertanyaan utama: bagaimana kedudukan tradisi Sedekah Ponan sebagai ‘urf yang sah dalam hukum Islam; nilai-nilai keislaman, sosial, dan budaya apa saja yang terkandung di dalamnya; serta bagaimana peranan ‘urf dalam menjaga kelestarian tradisi tersebut di tengah dinamika modernisasi. Dengan menggunakan desain penelitian kualitatif berpendekatan fenomenologi interpretatif, data dikumpulkan melalui wawancara mendalam, observasi lapangan, dan dokumentasi, kemudian dianalisis menggunakan teori ‘urf, fikih sosial, serta konsep pelestarian nilai budaya. Temuan penelitian menunjukkan bahwa Sedekah Ponan mengandung unsur keislaman yang kuat, terlihat dari praktik tahlil, doa, zikir, serta sedekah makanan yang sejalan dengan nilai-nilai syariat. Nilai sosial yang muncul meliputi gotong royong, kohesi sosial, penyelesaian konflik, dan penguatan modal sosial

lintas generasi, sementara nilai budaya tampak melalui simbol-simbol agraris dan struktur adat yang menjaga harmonisasi masyarakat dengan alam. Dari perspektif hukum Islam, tradisi ini memenuhi kriteria ‘urf karena tidak bertentangan dengan prinsip tauhid dan justru memperkuat tujuan syariat seperti kemaslahatan, kerukunan, pelestarian budaya, serta penjagaan nilai-nilai moral. Selain itu, ‘urf berperan penting dalam menjaga keberlanjutan Sedekah Ponan sebagai tradisi keagamaan dan sosial, sekaligus menjadi pedoman adaptasi agar tidak terjebak dalam komodifikasi budaya akibat pariwisata. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Sedekah Ponan bukan hanya layak dipertahankan sebagai tradisi lokal, tetapi juga memiliki legitimasi kuat dalam fikih Islam melalui kerangka ‘urf dan fikih sosial yang menempatkan budaya sebagai mitra syariat dalam membangun kehidupan masyarakat Muslim yang kontekstual dan berkelanjutan. Penelitian mendatang disarankan mengkaji aspek digitalisasi tradisi, pemberdayaan generasi muda, serta perumusan pedoman kebijakan berbasis ‘urf untuk pelestarian budaya Islam Nusantara.

Kata Kunci: ‘Urf, Sedekah Ponan, fikih sosial, budaya lokal.

ABSTRACT

The Role of 'Urf in Preserving the Tradition of Ponan Almsgiving: A Study of Social and Cultural Fiqh in Poto Village, Moyo Hilir Subdistrict, Sumbawa Regency

Rahmat Riyanda Agusta
23913045

The tradition of Ponan almsgiving in Poto Village, Moyo Hilir Subdistrict, Sumbawa Regency is an existing cultural heritage that has been passed down from generation to generation as an expression of gratitude for a bountiful harvest, strengthening social solidarity, and affirming the religious identity of the Samawa people. In the increasing modernization and cultural tourism, this tradition has undergone changes in both function and meaning, emerging an academic urgency to reassess its position from the perspective of Islamic law, particularly through the concept of 'urf, which views customs as part of legal considerations as long as they are not conflicting with the Sharia principles. The objective of this study is to answer three main questions: how is the tradition of Ponan almsgiving positioned as a valid 'urf in Islamic law; what Islamic, social, and cultural values are contained within it; and what role does 'urf play in preserving this tradition amid the dynamics of modernization? Using a qualitative research design with an interpretive phenomenological approach, data was collected through in-depth interviews, field observations, and documentation, prior to be analyzed using the theories of 'urf, social fiqh, and the concept of cultural value preservation. The findings of this research demonstrated that Ponan almsgiving contains strong Islamic elements, as evidenced in the practices of tahlil, prayer, zikr, and food donations, which aligns with Sharia values. The emerging social values include mutual cooperation, social cohesion, conflict resolution, and the strengthening of intergenerational social capital, while cultural values are evident through agrarian symbols and

customary structures that maintain harmony between society and nature. From an Islamic legal perspective, this tradition meets the criteria of 'urf as it is not contradicting the principle of tawhid and actually reinforces the objectives of sharia, such as public interest, harmony, cultural preservation, and the preservation of moral values. In addition, 'urf plays an important role in maintaining the sustainability of Ponan almsgiving as a religious and social tradition, while also serving as a guideline for adaptation so as not to get caught up in the commodification of culture due to tourism. This study concludes that Ponan almsgiving is not only worthy of being preserved as a local tradition, but also has strong legitimacy in Islamic fiqh through the framework of 'urf and social fiqh, positioning culture as a partner of Sharia in building a contextual and sustainable Muslim community. Future research should examine aspects of the digitization of traditions, the empowerment of the younger generation, and the formulation of 'urf-based policy guidelines for the preservation of Islamic culture in the archipelago.

Keywords: 'Urf, Ponan almsgiving, social fiqh, local culture.

December 01, 2025

TRANSLATOR STATEMENT

The information appearing herein has been translated
by a Center for International Language and Cultural Studies of
Islamic University of Indonesia
CILACS UII Jl. DEMANGAN BARU NO 24
YOGYAKARTA, INDONESIA
Phone/Fax: 0274 540 255

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْفَاتِحِ لِمَا
أُغْلِقَ، وَالْخَاتِمِ لِمَا سَبَقَ، نَاصِرِ الْحَقِّ بِالْحَقِّ، وَاهْدَايَ إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ،
وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ حَقٌّ قَدْرُهُ وَمِقْدَارُهُ الْعَظِيمِ، أَمَّا بَعْدُ

Segala puji bagi Allah swt, Tuhan semesta alam yang telah memberikan nikmat, rahmat, karunia-Nya sehingga saya bisa menyelesaikan tugas akhir dalam penulisan tesis. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada nabi Muhammad yang telah membawa umatnya dari zaman kegelapan menuju jalan terang benderang, yakni agama Islam.

Dalam proses penyelesaian tesisi yang berjudul **“KEDUDUKAN ‘URF DALAM PELESTARIAN TRADISI SEDEKAH PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL BERBASIS BUDAYA LOKAL DI DESA POTO, KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN SUMBAWA”** penulis menyadari dalam penyusunan dan penulisan tesis jauh dari kata sempurna dan tidak dapat selesai tanpa bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak, oleh karena itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D. selaku Rektor Universitas Islam Indonesia.
2. Dr. Drs. Asmuni, M.A. selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.
3. Dr. H. Nur Kholis, S.Ag., S.E.I., M.Sh.Ec. selaku Wakil Dekan Bidang Sumber Daya Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

4. Dr. Muhammad Roy Purwanto, S.Ag., M.Ag. selaku Wakil Dekan Bidang Keagamaan, Kemahasiswaan dan Alumni Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.
5. Dr. Anton Priyo Nugroho, S.E., M.M. selaku Ketua Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam.
6. Dzulkifli Hadi Imawan, Lc, M.Kom.I., Ph.D. selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.
7. Dr. Drs. Asmuni, MA., selaku dosen pembimbing yang telah membimbing saya selama masa penyusunan tesis ini dengan penuh kesabaran, ketulusan, dan keikhlasan. Beliau tidak hanya memberikan arahan ilmiah dan metodologis, tetapi juga menanamkan nilai-nilai moral, kedisiplinan, serta semangat akademik yang tinggi. Bimbingan dan nasihat beliau menjadi pijakan penting dalam penyelesaian penelitian ini hingga tuntas.
8. Seluruh Dosen Magister Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, yang telah mendidik dan membimbing tanpa pamrih.
9. Seluruh Tenaga Kependidikan FIAI UII, yang telah memberikan bantuan, pelayanan, dan dukungan administratif selama proses perkuliahan hingga penyusunan tesis ini. Dedikasi dan kerja profesional seluruh staf kependidikan telah membantu kelancaran berbagai urusan akademik, sehingga saya dapat menyelesaikan studi dengan baik dan tepat waktu.
10. Kedua orang tuaku, Bapak Jufrianto dan Ibu Sahoda, yang dengan kasih sayang, doa, dan pengorbanan yang tiada henti telah menjadi sumber kekuatan dan inspirasi dalam setiap langkah hidup saya. Semangat, kesabaran, dan keikhlasan beliau berdua senantiasa mengiringi perjalanan saya dalam menuntut ilmu hingga terselesaikannya tesis ini. Segala pencapaian yang saya raih merupakan buah dari doa dan dukungan tulus yang tidak pernah putus dari mereka.

11. Keluarga besar Universitas Islam Indonesia, terkhusus teman-teman seperjuangan yang saya cintai dan saya banggakan.
12. Serta seluruh pihak yang terlibat langsung maupun tidak langsung yang tidak bisa disebutkan satu persatu, terimakasih atas doa dan dukungannya.

Besar harapan penulis, tesis ini dapat bermanfaat bagi pihak-pihak terkait secara khusus dan bagi semua pembaca secara umum. *Aamiin yaa rabbal 'alamin.*

Yogyakarta, 17 November 2025

Penulis,



Rahmat Riyanda Agusta

DAFTAR ISI

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN NOTA DINAS	v
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
MOTTO	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
A. Konsonan	ix
B. Vokal.....	xi
C. <i>Maddah</i>	xii
D. Ta' Marbutah	xiii
E. Syaddah (Tasydid)	xiv
F. Kata Sandang	xiv
G. Hamzah	xv
H. Penulisan Kata	xvi
I. Huruf Kapital	xvi
J. Tajwid	xvii
ABSTRAK	xviii
ABSTRACT.....	xx
KATA PENGANTAR.....	xxii
DAFTAR ISI.....	xxv
DAFTAR GAMBAR.....	xxx

BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Rumusan Masalah.....	6
1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
1.3.1 Tujuan Penelitian	6
1.3.2 Manfaat Penelitian	7
1.4 Sistematika Pembahasan.....	9
BAB II	13
KAJIAN PUSTAKA DAN LANDASAN TEORI	13
2.1 Kajian Pustaka	13
2.2 Landasan Teori.....	18
2.2.1 Teori ‘Urf Dalam Hukum Islam	18
2.2.1.1 Pengertian ‘Urf.....	18
2.2.1.2 Klasifikasi ‘Urf	22
2.2.1.3 Kedudukan ‘Urf dalam Uşūl al-fiqh	25
2.2.1.4 Aplikasi ‘Urf dalam Penetapan Hukum	27
2.2.1.5 Batasan Penerimaan ‘Urf	30
2.2.2 Akad Tabarru’	31
2.2.2.1 Definisi dan Kedudukan Akad Tabarru’	31
2.2.2.2 Jenis-Jenis Akad Tabarru’	33
2.2.2.3 Prinsip Dasar Akad Tabarru’	36
2.2.3 Pendekatan Fikih Sosial	38
2.2.3.1 Pengertian dan Ruang Lingkup Fikih Sosial Budaya	38

2.2.3.2	Gagasan Fikih Sosial.....	40
2.2.3.3	Prinsip Maqasid dan Masalah dalam Fikih Sosial ...	41
2.2.3.4	Dakwah Islam dan Integrasi Tradisi Lokal	43
2.2.4	Karakteristik Adat	43
2.2.4.1	Sifat Religio-Magis.....	44
2.2.4.2	Sifat komunal	45
2.2.4.3	Sifat kontan	45
2.2.4.4	Sifat konkret.....	46
2.2.5	Teori Antropologi Sosial Budaya	47
2.2.5.1	Karakteristik Antropologi	47
2.2.5.2	Konsep Dasar Pelestarian Budaya	48
2.2.5.3	Pendekatan Antropologi Sosial Budaya.....	50
BAB III.....		53
METODE PENELITIAN.....		53
3.1	Jenis Penelitian dan Pendekatan	53
3.2	Tempat atau lokasi penelitian	54
3.3	Informan penelitian	55
3.4	Teknik penentuan informan	56
3.5	Teknik pengumpulan data.....	57
3.6	Keabsahan data	59
3.7	Teknik analisis data.....	60
BAB IV		64
HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN		64
4.1	Hasil Penelitian	64

4.1.1	Lokasi Penelitian.....	64
4.1.2	Gambaran Umum Informan.....	65
4.1.3	Deskripsi Tradisi Sedekah Ponan	68
4.1.4	Realitas Sosial dan Keagamaan di Balik Tradisi Sedekah Ponan	71
4.1.5	Manifestasi Nilai-nilai Keislaman, Sosial, dan Budaya dalam Pelaksanaan Sedekah Ponan	76
4.1.6	Dinamika dan Adaptasi Tradisi Ponan di Tengah Modernisasi.....	79
4.1.7	Ringkasan Temuan Empiris.....	82
4.2	Hasil Pembahasan	85
4.2.1	Kedudukan Tradisi Sedekah Ponan sebagai ‘Urf dalam Hukum Islam.....	85
4.2.2	Dimensi Spiritual, Sosial, dan Budaya dalam Praktik Sedekah Ponan	91
4.2.3	Sedekah Ponan sebagai Manifestasi Karakteristik Hukum Adat yang Dinamis	95
4.2.4	Dinamika ‘Urf dan Adaptasi Tradisi Ponan di Tengah Arus Modernisasi	98
BAB V		101
PENUTUP		101
5.1	Kesimpulan	101
5.2	Saran	103
DAFTAR PUSTAKA		105
LAMPIRAN-LAMPIRAN		1
6.1	Lampiran I: Laporan Hasil Wawancara	1

6.1.1	Panduan Wawancara	1
6.1.2	Hasil Wawancara	3
6.2	Lampiran II: Dokumentasi	19
6.3	Lampiran III: Surat Keterangan	22
	Lampiran 1 Surat Penunjukan Pembimbing Tesis	22
	Lampiran 2 Surat Izin Penelitian	23
	Lampiran 3 Surat Keterangan Hasil Cek Plagiasi	24
	Lampiran 4 Surat Keterangan Bebas Teori	25
	Lampiran 5 Surat Keterangan Bebas Administrasi	26
	Lampiran 6 Kartu Bimbingan Tesis	27
6.4	Lampiran IV: Biodata Peneliti	28

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 Bukit Ponan.....	20
Gambar 2 Masyarakat Berdatangan Menuju Bukit Ponan	20
Gambar 3 Dea Guru Syukri Rahmat, Ketua MUI Kabupaten Sumbawa hadir dalam acara Sedekah Ponan.....	20
Gambar 4 Wawancara dengan Ketua Adat Ponan	21
Gambar 5 Wawancara dengan Kepala Dusun Poto	21

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Indonesia merupakan negara yang kaya akan tradisi lokal yang tidak hanya mencerminkan nilai-nilai budaya, tetapi juga nilai-nilai spiritual dan religius. Di tengah pluralitas budaya Nusantara, terdapat berbagai bentuk ekspresi keagamaan yang lahir dari interaksi antara ajaran Islam dan kearifan lokal. Salah satu bentuk nyata dari sintesis ini dapat ditemukan dalam tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Melili dan Lengas, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa. Tradisi ini merupakan prosesi doa bersama yang dilakukan di bukit yang berada ditengah persawahan ketika tanaman padi memasuki usia satu bulan, dan ditandai dengan pembacaan tahlil, zikir, serta pembagian makanan tradisional yang disebut sedekah ponan oleh masyarakat.²

Secara faktual, Sedekah Ponan telah menjadi ritual kolektif masyarakat yang sarat makna religius, agraris, dan sosial. Kegiatan ini bukan sekadar bentuk syukur terhadap nikmat panen pada musim sebelumnya dan perlindungan dari hama, tetapi juga menjadi medium penguatan silaturahmi dan gotong royong antarwarga. Nilai-nilai keislaman dalam tradisi Ponan termanifestasi melalui bacaan tahlil, zikir, dan sedekah makanan, yang mencerminkan integrasi syariat dengan kultur lokal. Dalam pelaksanaannya, kegiatan ini memperkuat nilai-nilai spiritual seperti ikhlas, tawakkal, dan ukhuwah. Tradisi ini

² Sudrajat Martadinata and Fadli Faturrahman, "MAKNA TRADISI PONAN BAGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AKUNTANSI," *RISTANSI: Riset Akuntansi* 2, no. 2 (2021): 2, <https://doi.org/10.32815/ristansi.v2i2.729>.

sejalan dengan etos Islam yang mendorong sedekah, menjaga hubungan sosial, dan mendekatkan diri kepada Allah melalui rasa syukur. Ponan juga menjadi ruang dakwah kultural, di mana Islam disampaikan dalam bahasa tradisi yang dipahami dan diterima masyarakat. Inilah bentuk akulturasi harmonis antara agama dan budaya yang khas dalam Islam Nusantara, yang menjadikan agama tidak tercerabut dari akar lokal masyarakatnya.³

Tradisi Ponan juga memainkan peran penting dalam membangun modal sosial masyarakat. Melalui prosesi ini, terjadi proses kolektif gotong royong yang melibatkan seluruh lapisan warga dari berbagai latar belakang. Mulai dari penyediaan bahan makanan, pembacaan doa, hingga pembagian pesaji, semuanya dilakukan secara bersama-sama tanpa pamrih. Dalam perspektif sosiologi, praktik ini mencerminkan hadirnya bonding social capital yang memperkuat rasa saling percaya, solidaritas, dan kohesi sosial dalam komunitas lokal. Menekankan bahwa modal sosial semacam ini menjadi fondasi bagi terbentuknya masyarakat yang resilien, kohesif, dan mampu mengelola perbedaan dengan cara yang damai dan produktif.⁴

³ Sri Budi Utami and Bea Anggraini, “‘Islamic’ Bawean Cultural Identity in Tradition,” paper presented at Proceedings of the Third International Seminar on Recent Language, Literature, and Local Culture Studies, BASA, 20-21 September 2019, Surakarta, Central Java, Indonesia, Surakarta, Indonesia, *Proceedings of the Proceedings of the Third International Seminar on Recent Language, Literature, and Local Culture Studies, BASA, 20-21 September 2019, Surakarta, Central Java, Indonesia*, EAI, 2020, <https://doi.org/10.4108/eai.20-9-2019.2296726>.

⁴ Ravita Dwi Apriliani et al., “EKSISTENSI TRADISI PONAN DI DESA POTO KECAMATAN MOYO HILIR KABUPATEN SUMBAWA,” *Prosiding Seminar Nasional Mahasiswa Sosiologi* 2, no. 2 (2024): 155–73, <https://proceeding.unram.ac.id/index.php/Senmasosio/article/view/3372>.

Namun, terdapat problem akademik yang menantang untuk dikaji. Pertama, Ponan menampilkan dinamika akulturasi budaya antara Islam dan kearifan lokal, tetapi belum terdokumentasi secara memadai dalam literatur fikih kontemporer. Padahal, tradisi ini dapat dibaca melalui konsep ‘urf, yaitu kebiasaan masyarakat yang sah dijadikan landasan hukum selama tidak bertentangan dengan syariat. Dalam perspektif ushul fiqh, ‘urf dapat menjadi dasar istinbat hukum sekaligus sarana pemeliharaan maslahat. Dengan demikian, Ponan menuntut kajian akademik yang lebih dalam, tidak sekadar dari sisi budaya, tetapi juga dalam perspektif hukum Islam.⁵

Kedua, Ponan menghadapi tantangan komodifikasi budaya seiring intervensi modernisasi dan pariwisata. Pemerintah Kabupaten Sumbawa menjadikan Ponan sebagai destinasi wisata budaya unggulan, sehingga tradisi ini kini dihadiri oleh tamu dari luar daerah dan mendapat eksposur luas melalui media sosial. Hal ini memang meningkatkan ekonomi lokal dan memperkuat identitas Samawa, namun berpotensi menggeser substansi spiritual Ponan menjadi sekadar tontonan.⁶ Risiko ini memunculkan pertanyaan kritis: bagaimana menjaga keseimbangan antara pelestarian budaya dan pemeliharaan nilai-nilai keislaman?

⁵ Nurmu'izzatin Zaharatul Parhi And Muh Rizwan Azzahidi, *Pendekatan 'Urf Dalam Studi Islam (Adat Nyongkolan Pada Suku Sasak Dalam Studi Islam) | Manazhim*, August 1, 2022, <https://ejournal.stitpn.ac.id/index.php/Manazhim/article/view/1685>.

⁶ Sri Ningsih And Rudi Masniadi, "Tradisi Ponan Sebagai Modal Sosial Dalam Meningkatkan Daya Tarik Wisatawan Dan Dampaknya Terhadap Perekonomian Masyarakat Desa Poto," *Proceeding Of Student Conference* 1, No. 4 (2023): 4, <https://conference.uts.ac.id/index.php/Student/article/view/623>.

Ketiga, terdapat indikasi dekontekstualisasi nilai pada generasi muda. Mereka antusias dalam aspek performatif seperti menata acara dan menyiapkan hidangan, tetapi kurang memahami makna teologis dan spiritual Ponan.⁷ Jika tren ini berlanjut, Ponan berisiko direduksi menjadi ritual simbolik tanpa ruh, sehingga pelestariannya hanya bertahan dalam bentuk seremonial, bukan substansial.

Keempat, kesenjangan akademik juga masih terlihat. Penelitian terdahulu oleh Apriliani, Nurjannah, dan Hamdi (2024) menjelaskan Ponan dalam kerangka konstruksi sosial Peter L. Berger,⁸ sementara Makwa dan Rakhmatullah (2023) mengulasnya dengan teori interaksi simbolik George Herbert Blumer.⁹ Keduanya berhasil mengungkap aspek sosiologis dan simbolik, tetapi belum mengaitkannya dengan kerangka normatif Islam, khususnya konsep ‘urf dan fikih muamalah. Hal ini menyisakan ruang kosong penelitian yang penting untuk diisi.

Berangkat dari keterbatasan pendekatan penelitian terdahulu, Dalam konteks inilah pendekatan fikih sosial menjadi relevan. Pendekatan ini menegaskan fleksibilitas Islam dalam merespons realitas lokal, sekaligus mengarahkan agar tradisi dilihat dalam bingkai maqasid al-shari’ah. Dengan perspektif ini, Ponan dapat diposisikan bukan sekadar sebagai warisan

⁷ Rizda Viola Utami et al., *STRATEGI KOMUNIKASI PEMERINTAH KABUPATEN SUMBAWA DALAM UPAYA MEMPROMOSIKAN DESA POTO, KECAMATAN MOYO HILIR SEBAGAI DESA PEMAJUAN KEBUDAYAAN*, n.d.

⁸ Apriliani et al., “EKSISTENSI TRADISI PONAN DI DESA POTO KECAMATAN MOYO HILIR KABUPATEN SUMBAWA.”

⁹ Jannatul Makwa and Vivin Nila Rakhmatullah, “Makna Sajian Makanan Pada Tradisi Pasaji Ponan Menggunakan Teori Interaksi Simbolik,” *Mandub : Jurnal Politik, Sosial, Hukum Dan Humaniora* 1, no. 3 (2023): 3, <https://doi.org/10.59059/mandub.v1i3.257>.

adat, melainkan juga sebagai praktik sosial-religius yang dapat menjadi wadah dakwah kultural, tempat nilai-nilai Islam disampaikan melalui bahasa tradisi yang hidup dan dipahami oleh masyarakat.¹⁰

Dengan demikian, penelitian ini penting dilakukan untuk menjawab isu-isu strategis yang muncul dalam dinamika tradisi Ponan. Kajian ini berfokus pada bagaimana konsep ‘urf dalam hukum Islam dapat memandang sekaligus memberikan legitimasi terhadap praktik Ponan sebagai tradisi keagamaan dan budaya lokal. Selain itu, penelitian ini juga menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara sakralitas tradisi dengan potensi komodifikasi budaya yang semakin kuat akibat arus pariwisata dan modernisasi. Di samping itu, penelitian ini berupaya merumuskan batasan yang jelas antara pelestarian nilai yang autentik dengan kemungkinan terjadinya penyimpangan makna, agar Ponan tetap menjadi tradisi yang selaras dengan syariat dan berfungsi sebagai wahana penguatan identitas budaya sekaligus spiritual masyarakat.

Penelitian ini diharapkan berkontribusi dalam dua hal. Pertama, secara akademis, penelitian ini memperkaya khazanah fikih kontemporer dengan mengkaji tradisi Ponan melalui perspektif ‘urf dan fikih sosial. Kedua, secara praktis, penelitian ini memberi panduan bagi masyarakat dan pemerintah daerah dalam menjaga tradisi Ponan agar tetap bernilai spiritual sekaligus adaptif terhadap perubahan zaman. Dengan kata lain, penelitian ini hendak menjembatani antara teks dan konteks,

¹⁰ Syifaun Nada and Rahma Nur Dani, “Fikih Indonesia Dalam Perspektif Pemikiran Hasbi Ash-Shidieqy Dan Hazairin: Transformasi Hukum Islam Dalam Impelementasi Hukum Di Indonesia,” *El-Aqwal: Journal of Sharia and Comparative Law*, October 25, 2022, 79–88, <https://doi.org/10.24090/el-aqwal.v1i2.6935>.

antara hukum dan budaya, serta antara Islam dan tradisi Nusantara.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan oleh penulis, maka dirumuskan masalah penelitian ini, yaitu:

- a. Bagaimana kedudukan tradisi Sedekah Ponan dalam perspektif ‘urf sebagai sumber hukum dalam Islam?
- b. Bagaimana nilai-nilai keislaman, sosial, dan budaya yang terkandung dalam tradisi Sedekah Ponan?
- c. Bagaimana peran konsep ‘urf dalam menjaga dan melestarikan tradisi Sedekah Ponan sebagai bagian dari fikih sosial-budaya di era modern?

1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian

1.3.1 Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi akademik dan praktis terhadap pemahaman serta pelestarian tradisi lokal yang bernilai keislaman dalam konteks masyarakat modern. Tujuan-tujuan penelitian ini dirumuskan secara sistematis sebagai berikut:

- a. Menjelaskan kedudukan tradisi Sedekah Ponan dalam perspektif ‘urf sebagai salah satu sumber hukum dalam Islam, termasuk landasan normatif dan argumentasi fikih yang mendukungnya.

- b. Menganalisis dan mendeskripsikan nilai-nilai keislaman, sosial, dan budaya yang terkandung dalam tradisi Sedekah Ponan.
- c. Menganalisis peran konsep ‘urf dalam menjaga dan melestarikan tradisi Sedekah Ponan sebagai bagian dari fikih sosial terhadap perkembangan zaman, khususnya di tengah tantangan modernisasi dan pariwisata budaya.

1.3.2 Manfaat Penelitian

Adapun hasil dari penelitian yang dilakukan oleh peneliti diharapkan dapat memberikan manfaat serta kontribusi seperti manfaat:

1. Manfaat Teoretis

Penelitian ini memberikan kontribusi ilmiah terhadap pengembangan fikih sosial, terutama dalam konteks masyarakat muslim Indonesia yang hidup dalam keragaman adat dan tradisi lokal. Manfaat teoretis dari penelitian ini dapat dirinci sebagai berikut:

- a. Memperkaya wacana hukum Islam kontemporer dengan mengangkat tema integrasi antara ‘urf dan pelestarian budaya lokal. Penelitian ini mengisi celah dalam literatur fikih, yang selama ini lebih banyak berorientasi pada dimensi normatif formal, dengan mengkaji dimensi kultural dan lokalitas dalam penetapan hukum.
- b. Mengembangkan konsep ‘urf dalam konteks Indonesia, dengan menjadikannya sebagai kerangka analisis dalam menilai tradisi yang hidup di masyarakat. Penelitian ini turut menyumbang pemahaman baru tentang bagaimana hukum Islam

dapat merespons secara fleksibel terhadap nilai-nilai kearifan lokal tanpa kehilangan otoritasnya.

- c. Menjadi sumber referensi akademik bagi studi Islam Nusantara dan antropologi hukum Islam, karena berfokus pada praktik konkret hukum Islam dalam masyarakat Muslim non-Arab. Pendekatan ini memperluas cakrawala epistemologis studi fikih agar lebih kontekstual dan responsif terhadap realitas sosiokultural.

2. Manfaat Praktis

Selain kontribusi ilmiah, penelitian ini juga bermanfaat secara langsung bagi para praktisi, pemangku kebijakan, dan masyarakat dalam memahami dan merawat tradisi religius secara kontekstual. Manfaat praktis penelitian ini meliputi:

- a. Memberikan panduan normatif bagi tokoh agama dan lembaga keagamaan (seperti MUI atau Kemenag) dalam mengeluarkan fatwa atau kebijakan yang mempertimbangkan eksistensi dan nilai lokal dari suatu tradisi, sehingga tidak serta-merta menggeneralisasi budaya sebagai bid'ah atau bertentangan dengan syariat.
- b. Menjadi referensi bagi pemerintah daerah dalam pengelolaan kebudayaan berbasis nilai-nilai Islam, khususnya dalam menyusun program pelestarian adat yang tidak hanya mempertimbangkan aspek wisata atau ekonomi, tetapi juga dimensi spiritual dan sosial masyarakat.
- c. Memberikan edukasi kepada masyarakat lokal tentang pentingnya pelestarian tradisi yang berbasis

nilai keislaman dan kearifan lokal, serta menghindari komersialisasi berlebihan yang dapat mengaburkan makna sakral dari tradisi tersebut.

1.4 Sistematika Pembahasan

Untuk memberikan pemahaman yang menyeluruh, sistematis, dan terpadu terhadap tema penelitian ini, pembahasan disusun secara bertahap dalam lima bab utama yang saling berkaitan dan membentuk satu kesatuan utuh. Masing-masing bab dirancang untuk menjawab rumusan masalah secara bertahap, dimulai dari pemaparan konteks awal, elaborasi teori, proses metodologis, analisis empiris, hingga penarikan kesimpulan serta rekomendasi yang aplikatif.

Bab I merupakan pendahuluan yang menjadi pintu masuk untuk memahami latar belakang pemilihan topik penelitian. Di dalamnya, dipaparkan fenomena sosial-budaya dan keagamaan yang terjadi di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa, yakni tradisi Sedekah Ponan sebagai ekspresi nilai lokal dan spiritual Islam. Bab ini juga memuat rumusan masalah yang spesifik dan sistematis, tujuan penelitian yang ingin dicapai baik secara teoritis maupun praktis, serta manfaat penelitian bagi pengembangan ilmu hukum Islam, pelestarian budaya lokal, dan pemberdayaan masyarakat. Selain itu, disajikan pula kajian pustaka sebagai fondasi konseptual awal, kerangka teori yang membingkai proses analisis data, serta uraian metode penelitian yang digunakan khususnya pendekatan fenomenologi interpretatif yang memberi gambaran menyeluruh tentang arah dan cakupan penelitian.

Bab II menyajikan kajian teori dan kerangka konseptual yang berfungsi sebagai landasan analitik. Di dalamnya dibahas teori-teori utama yang menjadi fondasi dalam menganalisis objek penelitian, di antaranya teori 'urf dalam hukum Islam, teori pelestarian budaya dan dinamika nilai lokal, serta pendekatan fikih sosial. Penjabaran ini tidak hanya bersifat teoritik, tetapi juga aplikatif, karena menunjukkan relevansi teori-teori tersebut terhadap fenomena tradisi Sedekah Ponan yang dianalisis. Bab ini juga membentuk kerangka berpikir yang menghubungkan antara teori, konteks lokal, dan metode analisis, sekaligus memperlihatkan bagaimana kerangka tersebut menjadi alat interpretatif terhadap makna dan fungsi sosial-budaya Sedekah Ponan.

Bab III menguraikan metodologi penelitian yang digunakan untuk menjamin validitas dan keabsahan proses ilmiah. Dijelaskan bahwa penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian fenomenologi interpretatif. Uraian dalam bab ini mencakup jenis dan pendekatan penelitian, teknik pengumpulan data seperti wawancara mendalam, dan dokumentasi. Validasi data dilakukan melalui triangulasi sumber, metode, dan waktu. Subjek penelitian juga dijelaskan secara rinci untuk menunjukkan representasi informan yang relevan dengan tujuan studi. Bab ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa penelitian dilakukan secara sistematis, kredibel, dan sesuai dengan prinsip-prinsip ilmiah dalam studi lapangan.

Bab IV berisi hasil temuan lapangan dan analisis data yang diperoleh melalui wawancara mendalam, serta dokumentasi. Pada bagian ini, data empiris yang terkait dengan pelaksanaan tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto dipaparkan secara deskriptif, mulai dari tata cara ritual,

simbol-simbol budaya, hingga nilai keislaman yang terkandung di dalamnya. Temuan-temuan ini kemudian dianalisis dengan menggunakan kerangka teori yang telah dijelaskan pada Bab II, khususnya teori ‘urf, pelestarian budaya, dan pendekatan fikih sosial. Analisis diarahkan pada upaya memahami kedudukan tradisi Ponan sebagai ‘urf, peran sosial budaya yang diembannya, serta bagaimana tradisi ini berfungsi menjaga identitas komunitas Muslim di tengah dinamika modernisasi dan pariwisata budaya. Dengan demikian, Bab IV bukan hanya mendeskripsikan fakta empiris, tetapi juga menginterpretasikan makna mendalam yang melekat dalam praktik Ponan sebagai warisan budaya Islam lokal.

Bab V merupakan penutup yang merangkum keseluruhan hasil penelitian dan menyajikan jawaban terhadap rumusan masalah yang telah dirumuskan sebelumnya. Pada bab ini, simpulan penelitian dirumuskan secara sistematis dengan menyoroti tiga aspek utama: kedudukan tradisi Sedekah Ponan dalam perspektif ‘urf sebagai sumber hukum Islam, nilai-nilai keislaman, sosial, dan budaya yang terkandung di dalamnya, serta kontribusi konsep ‘urf dalam melestarikan tradisi Ponan di era modern. Selain itu, Bab V juga menyampaikan rekomendasi, baik dalam ranah akademik maupun praktis. Secara akademik, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya kajian hukum Islam, khususnya dalam perspektif fikih sosial budaya. Secara praktis, penelitian ini memberi sumbangsih terhadap upaya pelestarian tradisi lokal berbasis syariah, sekaligus menawarkan gagasan agar tradisi Ponan tetap relevan, lestari, dan mampu beradaptasi dengan tantangan globalisasi. Dengan penutup ini, keseluruhan penelitian membentuk satu kesatuan utuh yang tidak hanya

bersifat analitis, tetapi juga aplikatif bagi masyarakat dan pengembangan ilmu.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA DAN LANDASAN TEORI

2.1 Kajian Pustaka

Dalam penelitian ilmiah, kajian pustaka memiliki peran strategis untuk menempatkan penelitian yang dilakukan dalam peta wacana akademik yang telah ada. Telaah terhadap penelitian terdahulu tidak hanya berfungsi sebagai inventarisasi karya ilmiah yang relevan, tetapi juga sebagai alat analisis untuk mengidentifikasi kecenderungan pendekatan, temuan utama, serta celah penelitian (research gap) yang belum terisi. Oleh karena itu, kajian pustaka dalam penelitian ini disusun secara deduktif-induktif, dimulai dari kajian yang bersifat umum dan konseptual, kemudian mengerucut pada kajian yang semakin spesifik hingga mencapai posisi penelitian ini sebagai pengembangan dan penyempurnaan dari studi-studi sebelumnya.

Sejumlah penelitian terdahulu membahas konsep sedekah dalam Islam secara normatif-teologis. Yunita (2022) mengkaji sedekah dari aspek makna, hukum, dan bentuknya dalam fikih klasik dan hadis,¹¹ sementara Saputra (2022) menelaah hikmah sedekah melalui pendekatan tafsir tematik Al-Qur'an dan hadis.¹² Penelitian Suhartono dkk. (2024) juga menekankan peran zakat, infak, dan sedekah dalam pembentukan nilai keadilan, empati, dan solidaritas

¹¹ Yuyun Yunita, "KONSEP SEDEKAH DALAM ISLAM," *Al Mumtaz: Jurnal Pendidikan Dan Sosial Keagamaan* 1, no. 1 (2022): 1, <https://doi.org/10.47902/mumtaz.v1i1.18>.

¹² Teguh Saputra, "Hikmah Sedekah Dalam Al-Qur'an Dan Hadis," *Gunung Djati Conference Series* 8 (January 2022): 347–56, <https://www.conferences.uinsgd.ac.id/index.php/gdcs/article/view/577>.

sosial.¹³ Kesamaan penelitian-penelitian tersebut dengan penelitian ini terletak pada pengakuan terhadap sedekah sebagai instrumen ibadah sosial dalam Islam. Namun, perbedaannya cukup mendasar, karena penelitian-penelitian tersebut tidak mengaitkan sedekah dengan praktik budaya lokal tertentu, serta belum menempatkan sedekah sebagai bagian dari ‘urf yang memiliki implikasi hukum dalam konteks sosial masyarakat.

Penelitian lain mengkaji tradisi-tradisi agraris seperti Sedekah Bumi, kenduri, dan ritual syukur masyarakat desa dari perspektif sosiologi agama dan antropologi budaya. Rizaldi dan Qodariyah (2021) memaknai Sedekah Bumi sebagai mekanisme sosial untuk menjaga kohesi masyarakat agraris,¹⁴ sedangkan Shanti (2024) dan Simanjuntak (2022) menyoroti tradisi agraris sebagai ekspresi spiritualitas dan solidaritas sosial yang sah selama tidak bertentangan dengan syariat.¹⁵ Mannan dan Mantasia (2017), di sisi lain, menempatkan tradisi lokal dalam kerangka kritik akidah dengan menolak praktik yang mengandung unsur syirik.¹⁶ Persamaan penelitian-penelitian tersebut dengan penelitian ini terletak pada perhatian terhadap tradisi lokal dalam perspektif Islam.

¹³ Suhartono et al., “Hubungan Antara Zakat, Infak Dan Sedekah Dengan Nilai-Nilai Sosial Masyarakat,” *Al-Itibar : Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 2 (2024): 167–80, <https://doi.org/10.30599/jpia.v11i2.3574>.

¹⁴ Martin Rizaldi and Anin Lailatul Qodariyah, “MENGAJI MANFAAT DAN NILAI-NILAI DALAM PELAKSANAAN TRADISI SEDEKAH BUMI DARI SUDUT PANDANG TEORI FUNGSIONALISME,” *Jurnal Artefak* 8, no. 1 (2021): 81–86, <https://doi.org/10.25157/ja.v8i1.4951>.

¹⁵ Mustika Faradilla Shanti, “TRADISI SEDEKAH BUMI DI DESA KUNDURAN,” *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis* 4, no. 2 (2024): 2, <https://mushafjournal.com/index.php/mj/article/view/258>.

¹⁶ Audah Mannan and Mantasia Mantasia, “TRADISI APPAENRE NANRE DALAM PERSPEKTIF AQIDAH ISLAM (Studi Kasus Masyarakat Desa Bollangi Kecamatan Pattalassang),” *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah* 3, no. 2 (2017): 2, <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v3i2.4531>.

Akan tetapi, perbedaannya terletak pada ketiadaan kerangka ‘urf yang sistematis sebagai basis penilaian hukum, sehingga tradisi cenderung diposisikan hanya sebagai fenomena sosial atau objek purifikasi teologis.

Pada tingkat yang lebih spesifik, sejumlah penelitian secara langsung mengkaji Tradisi Ponan di Desa Poto dan wilayah sekitarnya. Heni Mawarni dkk. (2019) meneliti nilai religius dan budaya dalam lawas yang dibacakan pada tradisi Ponan,¹⁷ sementara Makwa dan Rakhmatullah (2023) mengkaji makna simbolik sajian makanan dalam Pasaji Ponan melalui teori interaksi simbolik.¹⁸ Safitri dkk. (2023) serta Haris dan Nasri (2023) menekankan dimensi spiritual, pendidikan nilai, dan pelestarian budaya dalam tradisi Ponan,^{19 20} sedangkan Apriliani dkk. (2024) dan Ramdhani dkk. (2024) melihat Ponan sebagai konstruksi sosial dan narasi budaya yang memperkuat solidaritas masyarakat.^{21 22} Kesamaan penelitian-penelitian tersebut dengan penelitian ini terletak pada

¹⁷ Heni Mawarni et al., “Local Wisdom in Lawas (Poetry) Ponan Party Ceremony Society of Sumbawa Nusa Tenggara Barat,” *International Journal of English Literature and Social Sciences* 4, no. 2 (2019), <https://ijels.com/detail/local-wisdom-in-lawas-poetry-ponan-party-ceremony-society-of-sumbawa-nusa-tenggara-barat/>.

¹⁸ Makwa and Rakhmatullah, “Makna Sajian Makanan Pada Tradisi Pasaji Ponan Menggunakan Teori Interaksi Simbolik.”

¹⁹ Bety Yulia Safitri et al., “Spiritualitas Lawas Dalam Tradisi Ponan Di Sumbawa Besar: Kajian Semiotika Roland Barthes: Lawas Spirituality in the Ponan Tradition in Sumbawa Besar: Roland Barthes’ Study of Semiotic,” *Jurnal Bastrindo* 4, no. 1 (2023): 109–19, <https://doi.org/10.29303/jb.v4i1.1052>.

²⁰ Abdul Haris and Ulyan Nasri, “Studi Etnografi Tentang Pendidikan Nilai Dalam Adat Pasaji Ponan Di Sumbawa,” *Jurnal Ilmiah Profesi Pendidikan* 8, no. 2 (2023): 1278–85, <https://doi.org/10.29303/jipp.v8i2.2389>.

²¹ Apriliani et al., “EKSISTENSI TRADISI PONAN DI DESA POTO KECAMATAN MOYO HILIR KABUPATEN SUMBAWA.”

²² Muthia Utami Ramdhani et al., “Unsur Budaya Dalam Cerita Rakyat Tana Samawa Hikayat Haji Batu,” *Journal of Classroom Action Research* 6, no. 2 (2024): 2, <https://doi.org/10.29303/jcar.v6i2.7544>.

objek kajian dan pengakuan terhadap nilai religius dan sosial tradisi Ponan. Namun, perbedaannya terletak pada pendekatan analisis, karena penelitian-penelitian tersebut belum menilai kedudukan tradisi Ponan dalam perspektif hukum Islam, khususnya melalui konsep ‘urf sebagai sumber hukum.

Selain itu, terdapat penelitian yang menyoroti Tradisi Ponan dari perspektif ekonomi, akuntansi budaya, dan pembangunan lokal. Martadinata dan Faturrahman (2021) serta Kamilatuzzahirah dan Jumaidi (2024) menekankan aspek biaya dan makna sedekah dalam ritual Ponan,^{23 24} sementara Martadinata dan Satriawansyah (2025) melihat revitalisasi Ponan sebagai strategi penguatan ekonomi desa berbasis wisata budaya.²⁵ Agus dan Masniadi (2022) mengaitkan tradisi Ponan dengan produktivitas pertanian dan etos ekonomi kolektif masyarakat.²⁶ Persamaan penelitian-penelitian ini dengan penelitian yang dilakukan terletak pada pengakuan terhadap fungsi sosial-ekonomi tradisi Ponan. Namun, perbedaannya terletak pada ketiadaan analisis normatif hukum Islam yang menilai apakah praktik tersebut dapat dikategorikan sebagai ‘urf yang sah secara syar’i.

²³ Martadinata and Faturrahman, “MAKNA TRADISI PONAN BAGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AKUNTANSI.”

²⁴ Siti Alifany Kamilatuzzahirah and Lalu Takdir Jumaidi, “Studi Etnografi: Makna Biaya Dalam Tradisi Sadeka Ponan Di Desa Poto,” *JURNAL SOSIAL EKONOMI DAN HUMANIORA* 10, no. 4 (2024): 762–74, <https://doi.org/10.29303/jseh.v10i4.670>.

²⁵ Sudrajat Martadinata and Tri Satriawansyah, “Revitalisasi Tradisi Ponan Sebagai Strategi Meningkatkan Pendapatan Asli Desa Melalui Kearifan Lokal :Pengabdian Masyarakat,” *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat Cahaya Mandalika (Abdimandalika)* 5, no. 2 (2024): 2, <https://doi.org/10.36312/abdimandalika.v5i2.4168>.

²⁶ Agus and Rudi Masniadi, “PRESEPSI MASYARAKAT TERHADAP TRADISI PONAN DAN KORELASINYA DENGAN PRODUKTIVITAS PERTANIAN DI DESA POTO KECAMATAN MOYO HILIR,” *Nusantara Journal of Economics* 4, no. 1 (2022): 1, <https://doi.org/10.37673/nje.v4i1.2735>.

Di sisi lain, beberapa penelitian membahas konsep ‘urf dan fikih sosial secara teoritis dan metodologis. Asmani dan Chasannudin (2020),²⁷ Setiawan (2023),²⁸ Sudirman dkk. (2021),²⁹ serta Riyadi dan Achmad (2024) menegaskan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan mampu berinteraksi dengan adat serta realitas sosial melalui prinsip ‘urf dan maqāṣid sharī‘ah.³⁰ Prihastama dan Ahmad (2024) juga menekankan pentingnya fikih sosial dalam kontekstualisasi hukum Islam di Indonesia.³¹ Persamaan penelitian-penelitian tersebut dengan penelitian ini terletak pada pengakuan terhadap ‘urf sebagai instrumen hukum Islam. Namun, perbedaannya terletak pada sifat kajian yang masih konseptual, sementara penelitian ini mengoperasionalkan teori ‘urf secara konkret dalam kasus Tradisi Sedekah Ponan.

Berdasarkan telaah terhadap penelitian terdahulu, dapat disimpulkan bahwa kajian tentang tradisi Sedekah Ponan maupun tradisi sejenis dalam budaya Islam lokal pada umumnya lebih menekankan dimensi sosial, budaya, spiritual, pendidikan, dan

²⁷ Arif Chasannudin and Jamal Ma'mur Asmani, "Nationalist Pluralism in Fiqh Sosial: Ideas and Actions of KH. MA. Sahal Mahfudz," *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 1, no. 2 (2020): 2, <https://doi.org/10.35878/santri.v1i2.244>.

²⁸ Romi Adetio Setiawan, "Impact of Islamic Jurisprudential on Traditional Financial Customs and Legal Integration in Indonesia," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 13, no. 2 (2023): 2, <https://doi.org/10.32350/jitc.132.13>.

²⁹ Sudirman Sudirman et al., "Implementasi Nilai-Nilai Hukum Adat Dalam Mewujudkan Hukum Yang Bersendikan Kearifan Lokal," *Journal of Lex Generalis (JLG)* 2, no. 1 (2021): 1, <https://doi.org/10.52103/jlg.v2i1.298>.

³⁰ Muhammad Riyadi and Mukhsin Achmad, "Konstruksi Pemikiran Fikih Sosial KH. Sahal Mahfudz," *Sumbula: Jurnal Studi Keagamaan, Sosial Dan Budaya* 9, no. 1 (2024): 1, <https://doi.org/10.32492/sumbula.v9i1.5681>.

³¹ Fauzi Prihastama and Mukhsin Ahmad, "Reaktualisasi Hukum Islam Dan Fikih Sosial: Analisis Pemikiran Munawir Sjadzali Dan K.H. Sahal Mahfudz," *TAQNIN: Jurnal Syariah Dan Hukum* 6, no. 01 (2024): 01, <https://doi.org/10.30821/taqnin.v6i01.21208>.

simbolik, dengan pendekatan etnografi, semiotika, sosiologi agama, serta konstruksi sosial. Meskipun nilai-nilai keislaman seperti syukur, solidaritas, dan kebersamaan diakui secara konsisten, sebagian besar penelitian tersebut belum menempatkan tradisi Ponan dalam kerangka normatif hukum Islam secara sistematis, khususnya melalui perspektif fikih dan *uṣhūl fiqh*. Akibatnya, tradisi lebih dipahami sebagai fenomena sosial-religius, bukan sebagai praktik adat yang memiliki kedudukan hukum yang jelas dalam Islam.

Novelty penelitian ini terletak pada analisis normatif terhadap tradisi Sedekah Ponan dengan menggunakan teori *‘urf* sebagai sumber dan pertimbangan hukum Islam. Penelitian ini tidak hanya mengafirmasi nilai budaya dan religius Ponan, tetapi menegaskan sebagai *‘urf mu‘tabar* yang sah menurut hukum Islam dan selaras dengan *maqāṣid sharī‘ah*, sebagaimana dirumuskan dalam pemikiran Imam al-Zarkasyī dan dikontekstualisasikan melalui pendekatan fikih sosial. Dengan demikian, penelitian ini menghadirkan kontribusi teoretis dan praktis berupa model pelestarian tradisi lokal yang memiliki legitimasi syar‘i serta adaptif terhadap dinamika modernisasi dan perubahan sosial masyarakat Muslim Nusantara.

2.2 Landasan Teori

2.2.1 Teori ‘Urf Dalam Hukum Islam

2.2.1.1 Pengertian ‘Urf

Secara etimologis, kata "*‘urf*" berasal dari bahasa Arab (الْعُرْفُ) yang berarti "sesuatu yang dikenal", "umum", atau

"diketahui secara kolektif oleh masyarakat".³² Makna ini menunjukkan adanya pengakuan bersama terhadap suatu kebiasaan atau praktik sosial dalam kehidupan masyarakat.

Dalam konteks terminologi *uṣūl al-fiqh*, 'urf merujuk pada adat atau kebiasaan masyarakat yang hidup dan berlaku secara umum serta tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam.³³ Dengan demikian, 'urf dipandang sebagai sumber hukum sekunder yang penting dalam Islam, khususnya ketika tidak terdapat nash yang jelas dari al-Qur'an dan hadis dalam suatu permasalahan.³⁴ Dengan memahami 'urf, para ulama dapat mengintegrasikan nilai-nilai sosial yang ada dalam masyarakat dengan hukum Islam, sehingga hukum yang ditetapkan lebih relevan dan diterima oleh masyarakat. Pentingnya pemahaman 'urf ini juga diakui oleh berbagai madzhab, di mana ulama seperti Imam Hanafi dan Malikiyah menggunakannya sebagai dasar dalam menetapkan hukum ketika nash tidak tersedia.³⁵

Dalam kerangka *uṣūl al-fiqh*, 'urf memiliki posisi yang sangat penting dan ditempatkan sejajar dengan dua sumber makna lainnya, yaitu bahasa (*lugah*) dan syariat (*shar'i*). Imam al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* menegaskan

³² Ismail Ismail Et Al., "The Contribution Of 'Urf To The Reform Of Islamic Inheritance Law In Indonesia," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan* 22, No. 2 (2022): 2, <https://doi.org/10.30631/Alrisalah.V22i2.1243>.

³³ Akmal Bashori, "Akomodasi 'Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Mu'āmalāt Di Indonesia," *Diktum: Jurnal Syariah Dan Hukum* 17, No. 2 (2019): 2, <https://doi.org/10.35905/Diktum.V17i2.821>.

³⁴ Haqiqi Rafsanjani, "Kaidah-Kaidah Fikih (Qawa'id Al-Kulliyah) Tentang Keuangan Syariah," *Maqasid* 7, No. 2 (2018): 2, <https://doi.org/10.30651/Mqsd.V7i2.14527>.

³⁵ Haqiqi Rafsanjani, "Kaidah-Kaidah Fikih (Qawa'id Al-Kulliyah) Tentang Keuangan Syariah," *Maqasid* 7, No. 2 (2018): 2, <https://doi.org/10.30651/Mqsd.V7i2.14527>.

bahwa sebagaimana syariat menetapkan istilah tertentu untuk makna khusus misalnya lafaz *ṣalah* yang secara bahasa berarti doa, tetapi dalam syariat digunakan untuk menyebut ibadah ritual tertentu yang memiliki rukun, syarat, dan tata cara khusus; atau lafaz *ṣawm* yang secara bahasa berarti menahan, tetapi dalam syariat dimaknai sebagai ibadah puasa dengan aturan-aturan tertentu demikian pula ‘urf dapat menetapkan makna khusus bagi suatu lafaz karena dominasi penggunaannya di tengah masyarakat. Proses ini tidak melalui *waq’ iṣṭilāhī* (penetapan istilah secara formal), melainkan terbentuk secara natural melalui pembiasaan kolektif dalam penggunaan bahasa sehari-hari.³⁶

Imam al-Zarkasyī kemudian membedakan adanya tiga bentuk *ḥaqīqah* (hakikat makna) yang menjadi acuan dalam memahami teks, yaitu *ḥaqīqah lughawīyyah*, *ḥaqīqah shar‘īyyah*, dan *ḥaqīqah ‘urfīyyah*. *Ḥaqīqah lughawīyyah* adalah makna asli suatu lafaz sebagaimana terdapat dalam bahasa Arab, yang biasanya menjadi titik awal pemahaman sebuah kata. *ḥaqīqah shar‘īyyah* adalah makna yang ditetapkan oleh syariat, meskipun berbeda dengan makna kebahasaan asal, dan makna baru ini kemudian mendominasi karena selalu digunakan dalam teks wahyu. Sedangkan *ḥaqīqah ‘urfīyyah* adalah makna yang lahir dari dominasi pemakaian masyarakat, tanpa ada kesepakatan formal, tetapi diterima secara luas karena sering digunakan dalam interaksi sehari-hari.³⁷ Dengan adanya tiga bentuk hakikat ini, jelaslah bahwa dalam proses *istinbāt ḥukūm*, para ulama harus mempertimbangkan dengan cermat dari sudut mana sebuah lafaz dipahami.

³⁶ Badruddin Muhammad Zarkasyī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II (Wizârat al-Auqâf wa asy-Syu‘ûn al-Islâmiyyah, 1992), 155.

³⁷ Zarkasyī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 154–56.

Contoh konkret yang diberikan Imam al-Zarkasyī untuk menjelaskan posisi ‘urf adalah lafaz al-qarurah (botol). Secara bahasa, kata tersebut dapat mencakup berbagai jenis wadah, baik dari tanah liat, logam, maupun bahan lainnya. Namun, dalam kebiasaan masyarakat, lafaz ini langsung dipahami sebagai wadah dari kaca. Perubahan makna ini tidak lahir dari kesepakatan formal, tetapi semata-mata karena kebiasaan masyarakat yang menggunakan kata tersebut dalam makna khusus. Contoh lain dapat ditemukan dalam syariat pada lafaz zakat. Secara bahasa, zakat berarti “pertumbuhan” atau “kesucian,” tetapi dalam syariat, kata ini bermakna “pengeluaran sebagian harta untuk fakir miskin atau golongan tertentu yang berhak.” Kedua contoh ini menunjukkan adanya kesamaan proses antara ‘urf dan syariat, yaitu sama-sama terbentuk karena dominasi penggunaan (ghalabat al-isti‘māl), bukan karena waḍ‘ iṣṭilāhī (penetapan istilah melalui konsensus formal).³⁸

Dari penjelasan tersebut, Imam al-Zarkasyī menekankan bahwa sebagian ulama tidak menyetujui jika ketiga macam hakikat *lughawiyah*, *shar’iyyah*, dan *‘urfīyyah* dimasukkan ke dalam satu definisi tunggal. Hal ini karena terdapat perbedaan mendasar dalam cara penetapan makna. Dalam makna bahasa (lughah), penetapan dilakukan melalui pengajaran (ta‘līm), yakni pemberitahuan langsung bahwa sebuah lafaz menunjuk pada suatu makna tertentu. Sedangkan dalam syariat dan ‘urf, penetapan makna terjadi bukan melalui proses formal, melainkan karena penggunaan dominan hingga makna baru melekat kuat dalam benak umat. Oleh karena itu, para ulama lebih tepat

³⁸ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 155.

membatasi masing-masing jenis hakikat secara terpisah agar tidak terjadi kekeliruan metodologis dalam memahami teks.³⁹

Dengan demikian, ‘urf dipahami sebagai salah satu sumber makna yang diakui dalam usul Fiqh, sejajar dengan bahasa dan syariat. Ia berfungsi sebagai instrumen penting dalam memahami teks hukum Islam, sebab syariat itu sendiri berbicara kepada masyarakat dengan memperhatikan bahasa dan kebiasaan mereka. Tanpa mempertimbangkan ‘urf, sebagian teks syariat akan sulit dipahami sesuai maksud sebenarnya, karena lafaz hukum sering kali tidak hanya terikat pada makna kebahasaan, tetapi juga pada makna yang hidup dalam kebiasaan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa kedudukan ‘urf tidak hanya bersifat sosial sebagai hasil praktik budaya sehari-hari, tetapi juga epistemologis, karena berperan penting dalam membentuk kerangka penafsiran hukum Islam secara komprehensif.⁴⁰

2.2.1.2 Klasifikasi ‘Urf

Imam al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* menjelaskan bahwa ‘urf (kebiasaan) dapat dibagi ke dalam beberapa kategori besar yang berfungsi untuk memudahkan ulama dalam memahami kedudukannya di dalam istinbat hukum. Pembagian ini muncul dari pengamatan bahwa kebiasaan manusia dalam menggunakan lafaz atau istilah tidaklah seragam. Sebagian kebiasaan melekat pada penggunaan syariat, sebagian lain terbentuk dari dominasi pemakaian masyarakat umum, dan sebagian lagi berkembang di lingkungan khusus seperti para

³⁹ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 156.

⁴⁰ Lailita Fitriani Et Al., “Eksistensi Dan Kehujjahan Urf Sebagai Sumber Istimbath Hukum,” *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama* 7, No. 2 (2021): 246–56, <https://doi.org/10.30651/Ah.V7i2.8088>.

ulama fikih, ahli kalām, maupun pakar bahasa. Dengan demikian, klasifikasi ‘urf membantu membedakan antara penggunaan yang bersumber dari syariat (‘urf shar‘ī), penggunaan masyarakat luas (‘urf ‘āmm), dan penggunaan dalam komunitas atau disiplin ilmu tertentu (‘urf khaṣṣ).⁴¹ Ketiganya sama-sama berperan dalam penafsiran lafaz, namun masing-masing memiliki kedudukan yang berbeda dalam hierarki dalil hukum.

Kategori pertama adalah ‘urf shar‘ī, yaitu kebiasaan istilah yang berkembang karena penggunaan lafaz oleh syariat secara terus-menerus sehingga makna kebakasaannya tertinggalkan. Imam al-Zarkasyī mencontohkan lafaz ṣalah yang secara bahasa berarti doa, namun dalam syariat dipahami sebagai ibadah ritual tertentu yang mencakup bacaan, rukuk, dan sujud dengan aturan yang ketat. Demikian pula lafaz ṣaum yang dalam bahasa berarti menahan diri, lalu dalam syariat digunakan khusus untuk ibadah puasa di bulan Ramadan maupun puasa sunnah dengan syarat dan rukun tertentu. Contoh lainnya adalah lafaz zakat yang secara bahasa berarti “tumbuh” atau “suci,” tetapi dalam syariat dipahami sebagai kewajiban mengeluarkan sebagian harta untuk mustahiq tertentu. Menurut Imam al-Zarkasyī, syariat tidak menetapkan makna baru ini melalui penetapan istilah formal (waḍ’ iṣṭilāhī), melainkan dengan penggunaan yang dominan (ghalabat al-isti‘māl) dalam nash al-Qur’an dan Sunnah, sehingga makna baru ini melekat kuat dan menyingkirkan makna asal kebakasaannya.⁴²

Kategori berikutnya adalah ‘urf ‘āmm, yaitu kebiasaan masyarakat luas dalam menggunakan lafaz tertentu, di luar konteks penetapan syariat. Misalnya, lafaz dabbah yang secara

⁴¹ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 7–8.

⁴² Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 157–58.

bahasa mencakup seluruh makhluk hidup yang berjalan di muka bumi, termasuk manusia, hewan, bahkan serangga. Namun dalam kebiasaan masyarakat Arab, lafaz ini hanya dipahami secara khusus sebagai hewan berkaki empat, seperti kuda, unta, dan keledai. Artinya, makna kebahasaan asalnya mengalami penyempitan (*takhsīs*) karena kebiasaan dominan dalam percakapan sehari-hari. Perubahan makna semacam ini tidak terjadi karena ada penetapan resmi, melainkan murni lahir dari praktik sosial. Akhirnya, ketika lafaz ini digunakan dalam komunikasi, yang pertama kali terlintas di benak masyarakat bukanlah makna bahasa asalnya, melainkan makna hasil kebiasaan tersebut.⁴³

Jenis ketiga adalah ‘urf khaṣṣ, yaitu kebiasaan penggunaan lafaz yang berlaku dalam kelompok atau disiplin ilmu tertentu. Imam al-Zarkasyī menyebutkan bahwa banyak istilah teknis dalam bidang kalam, fiqh, dan nahwu yang mengalami perubahan makna dari asal bahasanya. Misalnya, dalam ilmu kalam, istilah *jawhar* dipakai untuk menunjuk substansi, sedangkan ‘*araḍ*’ digunakan untuk aksiden. Dalam fikih, istilah *al-jam’* (penyatuan) dan *al-farq* (pembedaan) tidak lagi dipahami secara umum, melainkan mengandung pengertian teknis sesuai kebutuhan kajian hukum. Dalam ilmu jadal, kata *al-naqḍ* berarti pembatalan *hujjah* dan *al-qalb* berarti pembalikan argumen, sementara dalam kebahasaan keduanya bermakna umum seperti “merusak” dan “membalik.” Begitu pula dalam ilmu nahwu, istilah *raf’*, *naṣb*, dan *jarr* tidak lagi bermakna “mengangkat, menegakkan, atau menarik ke bawah” sebagaimana dalam bahasa sehari-hari, tetapi dipakai sebagai simbol untuk *i’rāb* dan tanda gramatikal dalam tata bahasa Arab. Semua contoh ini

⁴³ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 7.

menunjukkan bagaimana ‘urf khaṣṣ membentuk makna baru yang langsung dipahami oleh komunitas ilmiah tertentu, meskipun makna tersebut tidak selalu diketahui masyarakat umum.⁴⁴

Imam al-Zarkasyī menegaskan bahwa meskipun bentuk ‘urf ini berbeda-beda, baik yang bersifat syar’i, umum, maupun khusus, ketiganya memiliki satu persamaan mendasar: semuanya muncul bukan karena penetapan formal, melainkan karena dominasi penggunaan (ghalabat al-isti‘māl).⁴⁵ Seiring berjalannya waktu, penggunaan yang konsisten dan berulang-ulang menyebabkan sebuah lafaz memiliki makna baru yang lebih dominan dibanding makna asalnya. Oleh sebab itu, ketika sebuah lafaz disebutkan, makna hasil kebiasaanlah yang segera muncul dalam pikiran pendengar, bukan makna lughawiyah yang mungkin sudah jarang digunakan. Inilah yang menjadikan ‘urf sebagai salah satu instrumen penting dalam memahami teks-teks hukum Islam, baik dalam nash maupun dalam praktik sosial masyarakat.⁴⁶

2.2.1.3 Kedudukan ‘Urf dalam Uṣūl al-fiqh

Imam al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* memberikan perhatian besar terhadap kedudukan ‘urf dalam disiplin uṣūl al-fiqh. Menurutnnya, ‘urf tidak hanya sekadar fenomena sosial, tetapi juga memiliki signifikansi epistemologis dalam penetapan hukum Islam. Hal ini karena syariat diturunkan dengan bahasa manusia, dan bahasa itu sendiri tidak bisa

⁴⁴ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 7–8.

⁴⁵ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 7.

⁴⁶ Andriyaldi Andriyaldi, “Al-’Urf Theory and Its Relevance to Contemporary Jurisprudence Issues,” *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 2 (2021): 118–30, <https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v6i2.4784>.

dilepaskan dari tiga dimensi makna: lughawi (bahasa), shar’i (syariat), dan ‘urf (kebiasaan). Maka, memahami hukum syariat meniscayakan pengenalan terhadap ketiga lapisan makna tersebut. Jika seorang ahli hukum hanya berpegang pada makna lughawi, ia bisa kehilangan konteks sosial; jika hanya pada makna shar’i, ia bisa mengabaikan makna yang hidup di masyarakat; dan jika hanya pada ‘urf, ia bisa tergelincir meninggalkan syariat. Karena itu, keseimbangan dalam mempertimbangkan ketiga bentuk makna inilah yang menjadi inti dari pendekatan *uṣuliyyun* terhadap ‘urf.⁴⁷

Dalam kedudukan ‘urf, Imam al-Zarkasyī juga mencatat adanya perbedaan pendekatan antara ahli *ushul* (*uṣuliyyun*) dan *fuqaha*. Para *uṣuliyyun* biasanya lebih mendahulukan makna ‘urf daripada makna lughawi, dengan alasan bahwa ‘urf lebih mencerminkan maksud pembicara dalam komunikasi nyata. Sebaliknya, *fuqaha* sering berpegang pada kaidah: “Sesuatu yang tidak ada batasannya dalam syariat maupun bahasa, maka dikembalikan kepada ‘urf.” Pernyataan ini mengisyaratkan bahwa mereka mendahulukan makna bahasa sebelum makna ‘urf. Imam al-Zarkasyī kemudian mengompromikan perbedaan ini dengan penjelasan metodologis. Menurutnya, *uṣuliyyun* berbicara pada tataran *aṣl al-ma’na* (penetapan makna asal dari lafaz), sedangkan *fuqaha* berbicara pada tataran *ḍawabiṭ* (aturan teknis penerapan hukum). Dengan demikian, keduanya tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi sesuai dengan perspektif masing-masing.⁴⁸

Prinsip dasar ‘urf diterima sebagai *ḥujjah* dalam penetapan hukum yaitu selama tidak bertentangan dengan *nash syar’i* yang

⁴⁷ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 5–6.

⁴⁸ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 161–63.

şarih (jelas dan tegas). Artinya, jika syariat telah menetapkan makna khusus yang pasti, maka makna shar’iyyah tersebut harus diutamakan dan tidak boleh digeser oleh ‘urf. Namun, jika syariat tidak memberikan penetapan makna secara tegas, maka ‘urf dapat menjadi pegangan dalam memahami lafaz dan menerapkan hukum. Dengan prinsip ini, jelaslah bahwa ‘urf merupakan salah satu instrumen penting dalam uşûl al-fiqh, yang fungsinya menjaga keselarasan antara teks hukum Islam dengan praktik sosial masyarakat, tanpa mengorbankan otoritas nash yang bersifat *qat’i*.⁴⁹

2.2.1.4 Aplikasi ‘Urf dalam Penetapan Hukum

Imam al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīt fī Uşûl al-Fiqh* menegaskan bahwa ‘urf tidak hanya berfungsi sebagai teori linguistik dalam uşûl al-fiqh, tetapi juga memiliki peran praktis yang sangat signifikan dalam penetapan hukum. Ia merupakan instrumen penting yang digunakan para *fuqaha*’ dan *uşulīyyun* untuk menafsirkan teks syariat, menetapkan batasan hukum, serta memahami maksud perintah (amr) dan larangan (nahy) dalam konteks sosial yang konkret. Dengan demikian, ‘urf dapat dipandang sebagai jembatan epistemologis sekaligus metodologis yang menghubungkan antara teks normatif syariat dengan realitas sosial masyarakat. Imam al-Zarkasyī menekankan bahwa tanpa memperhatikan dimensi ‘urf, seorang mujtahid berpotensi keliru

⁴⁹ Ahmad Misbah Muhamad Hilmi, “Faktor ‘Urf Dalam Pembaharuan Hukum Syara’ Berkaitan Isu -Isu Muamalah: ‘Urf Factors in Renewal of Syaria’ Law Regarding Muamalah Issues,” *International Journal of Islamic Economics and Finance Research* 2, no. 1 July (2019): 41–55, <https://doi.org/10.53840/ijiefer25>.

dalam memahami maksud lafaz, sehingga hukum yang dihasilkan tidak selaras dengan praktik hidup umum.⁵⁰

Dalam konteks perintah dan larangan syariat, ‘urf memiliki peran penting dalam menafsirkan maksud lafaz yang digunakan. Sering kali, suatu lafaz dalam perintah atau larangan memiliki cakupan makna yang luas secara kebahasaan, namun dalam praktik hukum cakupan tersebut dipersempit oleh syariat atau kebiasaan masyarakat. Misalnya, ketika seseorang bernazar untuk memerdekakan seorang budak, muncul pertanyaan: apakah yang dimaksud adalah budak menurut bahasa, yaitu semua hamba sahaya; budak menurut syariat, yakni budak tertentu yang sah sebagai tebusan kafarat; atau budak menurut kebiasaan masyarakat pada zamannya? Imam al-Zarkasyī menjelaskan bahwa pendapat yang kuat (rajih) adalah mendahulukan makna *syar’iyyah*, karena dalam banyak kasus syariat telah menetapkan batasan makna secara khusus. Setelah itu barulah *‘urfiyyah* dipertimbangkan.⁵¹

Peran ‘urf semakin nyata dalam ranah akad mu‘āmalah, di mana ia menjadi salah satu pilar utama dalam menentukan objek, syarat, serta konsekuensi akad. Para fuqaha’ bahkan menetapkan sebuah kaidah penting: “*mā lā ḥadda lahu fī al-shar‘i wa-lā fī al-lughah, fa-yurja‘u fīhi ilā al-‘urf*” (sesuatu yang tidak memiliki batasan dalam syariat maupun bahasa, maka dikembalikan kepada ‘urf). Artinya, ketika teks akad tidak memberikan penjelasan rinci, maka maksud para pihak harus dipahami berdasarkan kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Contoh aplikatifnya, apabila seseorang berkata kepada orang lain, “Belilah untukku dabbah (hewan tunggangan),” lalu orang itu

⁵⁰ Zarkasyi, *Bahr Al-Muhith*.

⁵¹ Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 168–69.

membeli seekor anjing, maka perintah tersebut dianggap tidak terpenuhi. Sebab, meskipun secara *lughawi* *dabbah* mencakup semua makhluk yang berjalan, dalam kebiasaan masyarakat ia dipahami khusus untuk hewan tunggangan berkaki empat seperti kuda atau unta. Demikian pula ketika seseorang berkata, “Belikan aku daging,” lalu yang dibeli adalah daging anjing, maka hal itu tidak sesuai dengan maksud perintah. Dalam kebiasaan masyarakat, kata “daging” merujuk pada jenis-jenis tertentu yang halal dan lazim dikonsumsi, seperti kambing, sapi, atau unta. Dengan demikian, ‘urf berfungsi sebagai penentu makna yang mengikat dalam transaksi, agar tidak terjadi kesalahpahaman di antara pihak-pihak yang berakad.⁵²

Dari berbagai contoh tersebut, Imam al-Zarkasyī merumuskan sebuah prinsip praktis mengenai urutan prioritas dalam penggunaan hukum. Apabila makna *syar’i* tersedia, maka makna itulah yang harus diutamakan karena bersumber langsung dari nash. Jika makna *syar’i* tidak ada, maka yang digunakan adalah makna ‘*urf*, sebab ia mencerminkan pemahaman masyarakat yang dominan dan kontekstual. Dan jika kedua makna tersebut tidak ditemukan, barulah dikembalikan kepada makna *lughawi* atau kebahasaan.⁵³ Urutan prioritas ini menunjukkan bahwa meskipun kedudukan ‘urf berada di bawah syariat, ia tetap memiliki otoritas epistemologis dalam membantu memahami teks hukum. Dengan cara inilah hukum Islam mampu berjalan seimbang antara otoritas nash dan realitas sosial, tanpa kehilangan otentisitasnya.

⁵² Wahyu Syarvina et al., “APLIKASI ‘URF DALAM EKONOMI ISLAM,” *ATTIJARAH: Jurnal Penelitian Keuangan Dan Perbankan Syariah* 4, no. 1 (2022): 1–16, <https://doi.org/10.52490/attijarah.v4i1.285>.

⁵³ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 168.

2.2.1.5 Batasan Penerimaan ‘Urf

Imam al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* menegaskan bahwa ‘urf diakui dalam uṣūl al-fiqh sebagai sumber interpretasi hukum, namun penerimaannya tidak mutlak. Keberlakuannya dibatasi oleh syarat ketat agar tidak bertentangan dengan prinsip syariat. Dengan aturan ini, ulama menekankan bahwa ‘urf hanya dapat diterima sejauh mendukung maqāṣid sharī‘ah, bukan sebaliknya. Karena itu, tidak semua adat bisa dijadikan hujjah hukum tanpa melalui seleksi normatif.⁵⁴

Syarat pertama adalah ‘urf tidak boleh bertentangan dengan nash syar‘i, baik Al-Qur‘an maupun Sunnah yang tegas. Kebiasaan yang melanggar syariat otomatis gugur, seperti praktik riba meskipun diterima masyarakat. Kaidah *al-‘ādah muḥakkamah* hanya berlaku jika selaras dengan syariat, sehingga ‘urf berfungsi sebagai penunjang syariat, bukan pengganti atau pengoreksinya.⁵⁵

Syarat berikutnya, ‘urf harus berlaku umum dan konsisten. yaitu ghalabat al-isti‘mal, yaitu kebiasaan yang dipraktikkan berulang hingga menjadi pola masyarakat. Jika hanya sesekali atau dilakukan segelintir orang, ia tidak sah disebut ‘urf. Dengan kata lain, kontinuitas dan generalitas menjadi syarat mutlak agar kebiasaan memperoleh legitimasi hukum.⁵⁶

Selain itu, ‘urf mesti diketahui dan diterima masyarakat luas. Jika hanya berlaku di kalangan terbatas, ia lebih dekat dengan ‘urf

⁵⁴ Dr. Kholida Kholida, “Otoritas ‘Urf Dalam Penalaran Hukum Islam,” *Jurnal Al-Maqasid: Jurnal Ilmu Kesyariahan Dan Keperdataan* 8, No. 2 (December 2022): 242–54, <https://doi.org/10.24952/Almaqasid.V8i2.6264>.

⁵⁵ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*.

⁵⁶ Bashori, “AKOMODASI ‘URF TERHADAP UPAYA PRIBUMISASI FIKIH MU‘ĀMALĀT DI INDONESIA.”

khaṣṣ. Misalnya, istilah teknis dalam fiqh, kalam, atau nahwu, yang berlaku di lingkup ilmuwan, bukan masyarakat umum. ‘Urf semacam ini sah di lingkungan khusus, tetapi tidak bisa dijadikan dasar hukum umum. Karena itu, agar ‘urf diakui, ia harus menjadi kesepahaman kolektif masyarakat.⁵⁷ Sebagai contoh, istilah teknis yang berkembang dalam disiplin ilmu tertentu, seperti fiqh, kalam, atau nahwu, bisa dianggap sebagai ‘urf *khaṣṣ* karena hanya dipahami dalam lingkup ahli ilmu tersebut. Kebiasaan ini bisa dijadikan dasar dalam lingkup disiplin mereka, tetapi tidak berlaku untuk masyarakat luas yang tidak mengenal istilah teknis tersebut. Maka, agar sebuah ‘urf sah dijadikan landasan hukum umum, ia harus dikenal luas dan dipahami oleh masyarakat sebagai kesepahaman kolektif.⁵⁸

Syarat terakhir, ‘urf tidak boleh mengubah hukum syariat yang bersifat qat’i. Meski dapat berperan dalam *taqyīd al-muṭlaq* atau *takhṣīs al-āmm*, ‘urf tidak berwenang menggugurkan hukum yang pasti, seperti larangan zina, kewajiban zakat, dan rukun salat. Adat yang bertentangan dengan ketetapan pasti syariat tidak sah dijadikan landasan. Dengan demikian, fungsi ‘urf terbatas pada hukum *ẓanni* yang *ijtihadi*, bukan hukum *qat’i* yang final, sehingga fleksibilitasnya tetap berada dalam bingkai syariat.⁵⁹

2.2.2 Akad Tabarru’

2.2.2.1 Definisi dan Kedudukan Akad Tabarru’

⁵⁷ Afida Wahyuni and Harisah, “Konsep Al-Urf Dalam Perkembangan Society 5.0 Perspektif Fikih Kontemporer,” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. 1 (2023): 66–84, <https://doi.org/10.36420/ju.v9i1.6694>.

⁵⁸ Andriyaldi, “Al-’Urf Theory and Its Relevance to Contemporary Jurisprudence Issues.”

⁵⁹ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*.

Akad tabarru' dalam Fikih Syafi'i merupakan salah satu bentuk akad yang bersifat non-komersial, yakni akad yang dilakukan dengan tujuan untuk memberi manfaat kepada pihak lain tanpa adanya orientasi keuntungan finansial. Definisi ini menegaskan bahwa akad tabarru' berangkat dari semangat pengorbanan dan keikhlasan, yang membedakannya dengan akad tijarah yang secara prinsipil berlandaskan pada perhitungan laba dan kerugian. Dalam kerangka Fikih al-mu'āmalah, akad tabarru' ditempatkan sebagai instrumen hukum yang sarat dengan nilai ibadah karena mengandung dimensi ihsan (kebaikan) dan ta'āwun (tolong-menolong). Imām al-Nawawī dalam *Al-Majmū'* menegaskan bahwa akad ini memiliki perbedaan mendasar dengan akad *tijarah*, sebab tujuan utamanya adalah untuk menumbuhkan solidaritas sosial dan menjaga keseimbangan dalam interaksi masyarakat.⁶⁰

Lebih jauh, kedudukan akad tabarru' dalam Fikih Syafi'i tidak semata-mata dilihat dari aspek kontraktual, tetapi juga dari sisi moral dan spiritual. Hal ini karena setiap akad tabarru' yang dilakukan dengan niat ikhlas akan bernilai ibadah, bahkan meskipun bersifat duniawi. Dengan demikian, tabarru' bukan sekadar urusan sosial, melainkan juga bagian integral dari perjalanan spiritual seorang Muslim dalam mewujudkan amal kebajikan. Perspektif ini memperlihatkan bagaimana Fikih Syafi'i tidak hanya memandang hukum dalam kerangka kaku

⁶⁰ Imam An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XV (Pustaka Azzam, 2009), 15.

normatif, tetapi juga membuka ruang bagi dimensi etis dan moral yang bersifat universal.⁶¹

2.2.2.2 Jenis-Jenis Akad Tabarru'

Hibah (الهبّة): *Hibah* adalah pemberian sukarela yang dilakukan oleh seseorang kepada pihak lain tanpa mengharapkan imbalan. Dalam Fikih Syafi'i, *hibah* dipandang sebagai salah satu bentuk akad tabarru' yang paling sederhana namun memiliki nilai sosial yang sangat tinggi.⁶² Selain itu, al-Nawawi juga membahas perihal menarik kembali *hibah*. Menurutnnya, hukum menarik kembali *hibah* diperbolehkan dalam kondisi tertentu, kecuali *hibah* dari orang tua kepada anaknya yang dinilai memiliki pengecualian. Hal ini menunjukkan bahwa *hibah* bukan sekadar pemberian material, melainkan juga sarana memperkuat ikatan sosial dan kekeluargaan. Dengan demikian, *hibah* memiliki dimensi hukum, sosial, sekaligus moral yang memperkaya praktik tabarru' dalam kehidupan masyarakat.⁶³

Qardh (القرض): *Qardh* adalah akad pinjaman di mana pihak pemberi menyerahkan sejumlah harta kepada penerima dengan kewajiban mengembalikan jumlah yang sama tanpa tambahan. Imām al-Nawawī menegaskan bahwa syarat utama dalam *qardh* adalah tidak adanya manfaat tambahan bagi pemberi, sebab segala bentuk tambahan yang disyaratkan akan masuk kategori *riba* yang diharamkan.⁶⁴ Dengan demikian, *qardh* benar-benar

⁶¹ Haris Maiza Putra et al., "Konsep Akad Tabarru Dalam Bentuk Menjaminkan Diri Dan Memberikan Sesuatu," *JURNAL HUKUM EKONOMI SYARIAH* 5, no. 1 (2022): 27–42, <https://doi.org/10.30595/jhes.v5i1.12141>.

⁶² Imam An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaḍḍab*, XXI (Pustaka Azzam, 2009), 14.

⁶³ An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaḍḍab*, XXI, 17–18.

⁶⁴ An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaḍḍab*, XV, 635.

murni sebagai bentuk tolong-menolong dan bukan sarana mencari keuntungan. Lebih jauh, qardh dipandang sebagai instrumen sosial yang sangat penting, terutama dalam membantu mereka yang mengalami kesulitan ekonomi. Imām al-Nawawī menegaskan keutamaan qardh sebagai amal kebajikan yang bernilai ibadah, bahkan dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa dua kali qardh lebih utama daripada satu kali sedekah karena sifatnya yang langsung menyentuh kebutuhan mendesak penerima.⁶⁵ Oleh karena itu, qardh dalam perspektif Syafi'i merupakan perwujudan nyata dari prinsip ihsan dan solidaritas sosial.

Wakaf (الوقف): Wakaf dipahami sebagai perbuatan hukum seseorang yang menahan status kepemilikan suatu barang miliknya, lalu menetapkan pemanfaatannya demi kemaslahatan umat, dengan niat ikhlas untuk mencari ridha Allah. Dalam Fikih Syafi'i, wakaf memiliki kedudukan istimewa karena harta yang diwakafkan tidak boleh lagi diperjualbelikan atau diwariskan, melainkan tetap digunakan sesuai tujuan yang telah ditetapkan.⁶⁶ Imām al-Nawawī juga menekankan pentingnya niat ikhlas dalam wakaf, karena wakaf termasuk amal jariyah yang pahalanya terus mengalir meski pemberi telah meninggal dunia. Dari sisi sosial, wakaf menjadi sarana yang sangat efektif dalam membangun institusi pendidikan, masjid, rumah sakit, maupun fasilitas umum lainnya. Dengan demikian, wakaf menggabungkan aspek ibadah personal dengan manfaat sosial yang berkelanjutan, menjadikannya salah satu bentuk tabarru' yang paling berdampak luas.⁶⁷

⁶⁵ An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaqqadab*, XV, 627.

⁶⁶ Imam An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaqqadab*, XX (Pustaka Azzam, 2009), 595–96.

⁶⁷ An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaqqadab*, XX, 605.

Wasiat (الوصية): Wasiat adalah pemberian harta yang berlaku setelah pemberi meninggal dunia. Redaksi “*Aku mewasiatkan harta kepadamu*” bermakna bahwa pemberi menjadikan hartanya untuk pihak penerima.⁶⁸ Wasiat dalam Fikih Syafi’i dibatasi maksimal sepertiga dari harta peninggalan agar tidak merugikan ahli waris. Imām al-Nawawī menyebutkan bahwa wasiat merupakan bentuk tabarru’ yang sah selama dilaksanakan sesuai dengan batasan syariat, dan niatnya diarahkan untuk kemaslahatan. Wasiat menjadi sarana terakhir bagi seorang Muslim untuk memastikan sebagian hartanya digunakan dalam kebaikan, baik untuk keluarga, kerabat, maupun lembaga sosial. Batasan sepertiga menunjukkan adanya keseimbangan antara hak ahli waris dengan kebebasan pemberi wasiat dalam menyalurkan hartanya. Dari sini tampak bahwa Fikih Syafi’i menempatkan wasiat sebagai instrumen hukum yang melindungi hak-hak keluarga sekaligus memungkinkan seseorang tetap beramal kebajikan setelah wafat.⁶⁹

Sedekah (الصدقة): Sedekah merupakan pemberian sukarela yang dilakukan oleh seorang Muslim dengan niat ikhlas. Imām al-Nawawī dalam *Al-Majmū’* menjelaskan bahwa sedekah berbeda dengan zakat. Zakat bersifat wajib dengan ketentuan dan nisab tertentu, sedangkan sedekah bersifat sukarela tanpa ketentuan jumlah yang pasti. Dalam Fikih Syafi’i, sedekah dipandang sebagai amal yang sangat dianjurkan karena mampu memperluas manfaat sosial sekaligus menumbuhkan rasa kasih sayang antarindividu. Ṣadaqah pada hakikatnya merupakan pemberian yang murni, dilakukan dengan tujuan utama untuk memperoleh balasan pahala dari Allah di akhirat. Bentuk sedekah

⁶⁸ An-Nawawī, *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XXI, 84.

⁶⁹ An-Nawawī, *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XXI, 110.

tidak selalu terbatas pada aspek material berupa harta, melainkan juga dapat berwujud non-material, seperti senyuman, nasihat, atau bantuan tenaga. Pandangan ini menunjukkan bahwa makna tabarru' dalam Islam memiliki keluasan yang tidak hanya berorientasi pada pemberian harta, tetapi juga mencakup dimensi moral dan spiritual dalam kehidupan bermasyarakat.⁷⁰

2.2.2.3 Prinsip Dasar Akad Tabarru'

Kesukarelaan (Ikhtiyari), Prinsip pertama yang sangat fundamental dalam akad tabarru' adalah bahwa transaksi ini harus dilandasi oleh kesukarelaan (ikhtiyari), bukan paksaan. Kesukarelaan menjadi syarat sah dalam setiap akad, karena akad yang dipaksakan akan kehilangan esensinya sebagai amal kebajikan. Dalam Fikih Syafi'i, sebuah akad tidak sah apabila pihak yang terlibat tidak ridha atau terpaksa dalam melakukan ijab-qabul.⁷¹ Imām al-Nawawī menegaskan dalam Al-Majmū' bahwa keridhaan kedua belah pihak merupakan syarat penting dalam akad hibah maupun qardh, karena tanpa itu akad dianggap fasid atau tidak sempurna.⁷² Oleh karena itu, prinsip kerelaan ini mencerminkan bahwa akad tabarru' berakar pada nilai kemanusiaan dan kebebasan individu dalam menentukan sikap.

Non-Komersial dan Berorientasi Kebajikan (Iḥsan), Prinsip kedua adalah sifat non-komersial dari akad tabarru'. Akad ini pada hakikatnya bukan ditujukan untuk mencari keuntungan finansial, melainkan berorientasi pada kebaikan (iḥsan). Dalam perspektif Syafi'i, akad tabarru' dipandang sebagai bagian dari

⁷⁰ An-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XXI, 13.

⁷¹ An-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XV, 119.

⁷² An-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XV, 634.

amal saleh yang bertujuan membantu pihak lainnya. Imām al-Nawawī menekankan bahwa hibah, qardh, wakaf, dan wasiat merupakan bentuk implementasi dari *ta'āwun 'ala al-birr wa al-taqwa*, yakni tolong-menolong dalam kebaikan.⁷³ Dengan demikian, orientasi akad tabarru' terletak pada tercapainya maslahat sosial dan spiritual, bukan sekadar hubungan kontraktual.

Larangan Riba dan Syarat Fasid, Prinsip ketiga menegaskan bahwa akad tabarru' harus terhindar dari praktik riba dan syarat-syarat yang merusak (fasid). Dalam konteks qardh, misalnya, Imām al-Nawawī secara eksplisit menyatakan bahwa segala bentuk tambahan yang disyaratkan dalam akad pinjaman tergolong riba dan menyebabkan akad tersebut batal. Larangan ini menunjukkan bahwa esensi tabarru' adalah pengorbanan dan kebaikan, sehingga apabila disertai syarat keuntungan, maka akad kehilangan sifat altruistiknya dan bergeser menjadi akad tijarah.⁷⁴ Oleh karena itu, menjaga akad dari riba dan syarat fasid merupakan bentuk pemurnian niat serta praktik agar tetap sejalan dengan tujuan syariat.

Niat Ibadah (Al-Iḥtisab), Prinsip penting dalam akad tabarru' adalah bahwa akad tersebut harus diniatkan untuk ketaatan dan kebajikan sebagai bentuk ibadah (al-iḥtisab), yakni amal yang dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Imām al-Nawawī dalam *Al-Majmū'* menegaskan bahwa sahnya akad tabarru' tidak hanya ditentukan oleh terpenuhinya rukun dan syarat hukum, tetapi juga sangat bergantung pada dimensi spiritual berupa niat yang mendasarinya.⁷⁵ Dengan niat ibadah,

⁷³ An-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XV, 630–32.

⁷⁴ An-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XV, 658–59.

⁷⁵ An-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaddḍab*, XX, 609.

akad tabarru' tidak hanya bernilai sosial, melainkan juga menjadi amal yang mendapat pahala.⁷⁶ Perspektif ini memperlihatkan bahwa Fikih Syafi'i selalu menghubungkan praktik hukum dengan dimensi etis dan teologis, sehingga setiap tabarru' mengandung orientasi duniawi sekaligus ukhrawi.

2.2.3 Pendekatan Fikih Sosial

2.2.3.1 Pengertian dan Ruang Lingkup Fikih Sosial Budaya

Pendekatan fikih sosial budaya merupakan paradigma hukum Islam yang bertumpu pada pemahaman terhadap realitas sosial sebagai basis utama dalam merumuskan norma hukum. Berbeda dari pendekatan fikih klasik yang lebih fokus pada teks dan legal formalitas, pendekatan ini justru memposisikan konteks kehidupan masyarakat sebagai titik tolak ijtihad. Dalam kerangka ini, hukum tidak dipandang sebagai produk final yang kaku dan statis, melainkan sebagai hasil konstruksi intelektual yang dinamis, adaptif, dan terbuka terhadap transformasi sosial.⁷⁷ Fikih dalam pendekatan ini tidak cukup hanya berlandaskan pada dalil normatif, tetapi juga harus mempertimbangkan adat, kebutuhan sosial, dan nilai maslahat yang berkembang di tengah masyarakat.

KH Ali Yafie dan KH. Sahal Mahfudh, sebagai pelopor fikih sosial di Indonesia, menyampaikan kritik tajam terhadap fikih tradisional yang cenderung tekstual-formalistik. Menurutnya, model fikih semacam ini sering kali gagal menjawab kompleksitas masalah keumatan karena hanya memusatkan

⁷⁶ An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharh al-Muḥaddab*, XV, 633.

⁷⁷ K. H. M. A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Lkis Pelangi Aksara, 2003), hlm. 15-16.

perhatian pada hukum sebagai perintah atau larangan yang bersifat legalistik. Padahal, realitas masyarakat Muslim terus mengalami perubahan, baik dalam aspek ekonomi, budaya, maupun sosial-politik. Oleh karena itu, dibutuhkan pendekatan fikih yang mampu berdialog dengan realitas kontemporer dan menafsirkan teks agama secara kontekstual, dengan memperhatikan aspek maqāsid sharī'ah sebagai tujuan tertinggi dari syariat.⁷⁸

Fikih sosial menekankan bahwa hukum Islam harus berfungsi sebagai instrumen transformasi sosial, bukan sekadar norma simbolik. Fikih tidak cukup berhenti pada kategori sah batal atau halal haram, tetapi harus mampu menjawab kebutuhan nyata masyarakat seperti penguatan ekonomi umat, penyelesaian konflik sosial, pengembangan pendidikan berbasis nilai lokal, dan pemberdayaan kelompok marginal. Secara istilah, gagasan fikih sosial KH. Ali Yafie dan KH. Sahal baru dikenal luas setelah karya mereka diterbitkan, namun secara spirit keduanya telah tumbuh beriringan jauh sebelumnya. Fikih sosial lahir dari kepedulian kedua ulama terhadap problem umat, dengan tujuan mengembalikan fikih pada watak asalnya: responsif terhadap dinamika sosial, mendorong keadilan, dan membentuk tatanan masyarakat yang lebih manusiawi.⁷⁹

Pendekatan Fikih sosial juga menekankan pentingnya menggali nilai-nilai lokal seperti tradisi sebagai dakwah Islam. Tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariat bisa menjadi sumber hukum yang sah dan berfungsi sebagai

⁷⁸ Tutik Nurul Janah, "Fiqih Sosial: Persinggungan Pemikiran Kh Sahal Mahfudh Dan Kh Ali Yafie," Nu Online, Accessed September 1, 2025, <https://Nu.Or.Id/Opini/Fiqih-Sosial-Persinggungan-Pemikiran-Kh-Sahal-Mahfudh-Dan-Kh-Ali-Yafie-Eimsh>.

⁷⁹ Janah, "Fiqih Sosial."

medium dakwah yang efektif. Ini menjadi semakin penting dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, di mana Islam hidup berdampingan dengan ragam budaya. KH. Sahal menegaskan bahwa hukum Islam tidak boleh memaksakan keseragaman, melainkan harus mampu merangkul keragaman dengan menjadikan nilai-nilai lokal sebagai kekuatan, bukan sebagai penghalang.⁸⁰

Dengan demikian, pendekatan fikih sosial budaya merupakan jalan tengah yang mempertemukan antara teks dan konteks, antara syariat dan realitas, serta antara normativitas dan nilai-nilai kemanusiaan. Pendekatan ini bukan hanya memperkuat relevansi hukum Islam dalam masyarakat modern, tetapi juga menegaskan bahwa Islam adalah agama yang membawa rahmat, keadilan, dan maslahat bagi seluruh umat manusia.⁸¹

2.2.3.2 Gagasan Fikih Sosial

KH. Sahal Mahfudh merupakan salah satu pemikir Islam kontemporer Indonesia yang berperan sentral dalam merumuskan dan memajukan konsep Fikih sosial. Ia tidak hanya menyumbang gagasan pada tataran teori, tetapi juga mengimplementasikannya secara praktis melalui lembaga pendidikan pesantren, aktivitas sosial keagamaan, dan peran strategisnya di organisasi keulamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Nahdlatul Ulama (NU).⁸² Menurutny, fikih seharusnya tidak berhenti pada aspek normatif formal seperti halal haram atau sah batal semata, melainkan harus mampu menjawab tantangan kehidupan umat

⁸⁰ Ahmad Faisal, "Nuansa Fikih Sosial Kh. Ma. Sahal Mahfudh," *Al-Ulum* 10, No. 2 (2010): 2, <https://journal.laingorontalo.ac.id/index.php/Au/article/view/59>.

⁸¹ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. 70-72.

⁸² Faisal, "Nuansa Fikih Sosial Kh. Ma. Sahal Mahfudh."

yang kompleks, seperti kemiskinan struktural, marginalisasi sosial, dan erosi budaya lokal. Dalam konteks ini, ia mengedepankan pendekatan ijtihad kontekstual yang berakar pada nilai-nilai masalah, dan memperkuat posisi maqāṣid sharī‘ah, serta kaidah-kaidah fikih sebagai fondasi epistemologis dalam pengambilan hukum.⁸³

Persamaan pemikiran fikih sosial KH. Sahal Mahfudh dan KH. Ali Yafie terletak pada upaya keduanya mendorong pemahaman agama yang komprehensif sekaligus solutif bagi persoalan umat. Namun, KH. Sahal menekankan pentingnya pengembangan fikih, baik secara *qauli* melalui kontekstualisasi kitab kuning serta aplikasi kaidah ushuliyah dan Fikihiyah, maupun secara *manhaji* dengan mengembangkan teori *Masālik al-‘illat* agar fikih selalu selaras dengan *maṣlaḥah ‘āmmah*.⁸⁴ Sementara itu, KH. Ali Yafie lebih menitikberatkan pada konsep *Tajdīd* (pembaharuan), yaitu penerapan norma agama dalam realitas sosial untuk menjawab kebutuhan masyarakat. Dalam pandangannya, *Tajdīd* memberi ruang luas untuk memperbarui cara memahami, menginterpretasi, dan mereformulasi ajaran agama, khususnya pada ranah di luar perkara *qath’iyyah*.⁸⁵

2.2.3.3 Prinsip Maqasid dan Masalah dalam Fikih Sosial

Pendekatan fikih sosial yang digagas oleh KH. Sahal Mahfudh berakar kuat pada prinsip maqāṣid sharī‘ah, yakni tujuan-tujuan dasar syariah yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan umat. Dalam pandangannya, fikih yang ideal bukanlah fikih yang hanya berkutat pada tekstualitas hukum,

⁸³ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. 55-57.

⁸⁴ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 9.

⁸⁵ Janah, “Fiqh Sosial.”

melainkan fikih yang menghidupkan nilai-nilai substansial syariah: 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 dijadikan landasan normatif untuk mengembangkan hukum Islam yang tidak hanya bersifat normatif-legalistik, tetapi juga progresif dan responsif terhadap perubahan sosial.⁸⁶ Sementara itu, KH. Ali Yafie lebih menekankan kontekstualisasi ajaran agama tanpa merumuskan ciri pokok tertentu, serta memperluas *maqāṣid* dengan memasukkan *ḥifẓ al-bi'ah* (perlindungan lingkungan) sehingga berkembang menjadi *al-ḍarūriyyāt al-sitta* yang mencakup perlindungan jiwa, akal, harta, keturunan, agama, dan lingkungan hidup.⁸⁷

Dalam kerangka ini, maslahat tidak hanya dipahami dalam cakupan individu, tetapi juga dalam dimensi publik dan kolektif dan juga lingkungan. Fikih harus mampu menjawab persoalan kontemporer seperti kemiskinan, pendidikan, ketidakadilan gender, dan kerusakan lingkungan, dengan pendekatan etis dan kontekstual.⁸⁸ Oleh karena itu, hukum Islam menurutnya perlu bersifat fleksibel (*murunah*) dan dinamis, karena tujuan akhirnya adalah menghadirkan keadilan, kesejahteraan, dan kemanusiaan yang berakar pada nilai-nilai transendental Islam. Dengan landasan ini, fikih sosial mampu menjadi jembatan antara syariat dan realitas sosial, antara norma dan kebutuhan riil umat di berbagai lapisan masyarakat.⁸⁹

⁸⁶ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 13.

⁸⁷ Janah, "Fiqh Sosial."

⁸⁸ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 21–22.

⁸⁹ Andi Darna, "Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia: Konsep Fiqh Sosial Dan Implementasinya Dalam Hukum Keluarga," *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 4, No. 1 (March 2021): 90, <https://doi.org/10.22373/Ujhk.V4i1.8780>.

2.2.3.4 Dakwah Islam dan Integrasi Tradisi Lokal

Pada tataran implementasi, dakwah Islam senantiasa berkaitan erat dengan lima unsur pokok, yaitu pendakwah, audiens, materi, metode, dan media dakwah. Dalam kerangka ini, ketika berhadapan dengan tradisi-tradisi lokal seperti sedekah hasil panen, doa kolektif, atau syukuran kampung yang hidup dalam masyarakat Muslim Indonesia, seni berbasis kearifan lokal dapat berfungsi sebagai media dakwah yang efektif. Melalui pendekatan fikih sosial, tradisi tersebut tidak hanya diakomodasi, tetapi juga dimaknai sebagai sarana dakwah yang sarat nilai keislaman, seperti rasa syukur, doa bersama, dan solidaritas sosial, tanpa menegasikan prinsip-prinsip syariat.⁹⁰

Dalam kerangka inilah, tradisi sedekah sebagai warisan budaya tidak dapat dipandang semata-mata sebagai ekspresi adat, melainkan juga simbol identitas religius masyarakat Muslim yang mampu bertahan di tengah gempuran modernisasi dan globalisasi. Hal ini, menegaskan bahwa Islam dan budaya bukanlah dua entitas yang saling menegasikan, melainkan dapat bersinergi secara harmonis. Dengan demikian, penerimaan terhadap budaya lokal yang selaras dengan prinsip syariat menjadi bagian dari strategi dakwah Islam yang adaptif, kontekstual, dan membumi.⁹¹

2.2.4 Karakteristik Adat

Hukum Adat sebagai bagian integral dari kebudayaan Indonesia tidak dapat dilepaskan dari struktur sosial, pola pikir, dan mentalitas

⁹⁰ Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*, 109.

⁹¹ Fatimah Alshehaby, "Cultural Heritage Protection In Islamic Tradition," *International Journal Of Cultural Property* 27, No. 3 (August 2020): 291–322, <https://doi.org/10.1017/S0940739120000259>.

masyarakat yang melahirkannya. Ia merupakan refleksi dari jiwa kolektif bangsa Indonesia yang terbentuk melalui interaksi historis antara manusia, alam, dan nilai-nilai spiritual. Oleh karena itu, untuk memahami karakter Hukum Adat secara utuh, penting terlebih dahulu menelaah corak mentalitas masyarakat yang menjadi landasan pembentukannya.⁹²

F.D. Holleman, dalam pidato inaugurasi pengukuhan sebagai guru besar yang berjudul *De Gemeene Trek in het Indonesische Rechtsleven* (Corak Kegotongroyongan dalam Kehidupan Hukum Indonesia), mengemukakan bahwa Hukum Adat Indonesia memiliki empat sifat umum yang saling terkait dan harus dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh. Keempat corak tersebut meliputi sifat religio-magis, komunal, kontan (tunai), dan konkret (visual). Keempat karakter ini menjadi ciri khas yang membedakan Hukum Adat Indonesia dari sistem hukum lainnya.⁹³

2.2.4.1 Sifat Religio-Magis

Sifat religio-magis mencerminkan pandangan hidup masyarakat Indonesia yang meyakini adanya kekuatan gaib di luar kemampuan manusia yang memengaruhi dan menentukan kehidupan. Kepercayaan terhadap dunia supranatural tersebut terwujud dalam berbagai praktik adat yang melibatkan upacara ritual dan sesajian sebagai bentuk penghormatan serta permohonan restu kepada roh leluhur. Bushar Muhammad menggambarkan dimensi ini dengan istilah *participierend-cosmisch*, yang menunjukkan keyakinan bahwa manusia, alam, dan kekuatan gaib merupakan bagian dari satu kesatuan kosmis

⁹² Sigit Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA* (Pustaka Iltizam, 2016), 56.

⁹³ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 56.

yang saling terhubung. Keseimbangan kosmis ini harus senantiasa dijaga, dan apabila terganggu, pemulihannya dilakukan melalui ritus, pantangan, dan upacara adat tertentu.⁹⁴

2.2.4.2 Sifat komunal

Corak komunal menunjukkan bahwa dalam masyarakat adat Indonesia, kepentingan bersama ditempatkan di atas kepentingan individu. Individu dipandang sebagai bagian tak terpisahkan dari persekutuan sosialnya, sehingga hak dan kepentingan pribadi selalu diletakkan dalam kerangka kepentingan kolektif. Meskipun individualitas tidak dihapuskan, pengembangannya tetap harus selaras dengan kepentingan kelompok. Karakter ini umumnya ditemukan dalam masyarakat agraris yang kehidupan sosialnya sangat bergantung pada alam dan ikatan kebersamaan.⁹⁵

2.2.4.3 Sifat kontan

Sifat kontan atau tunai menggambarkan bahwa perbuatan hukum dalam Hukum Adat umumnya dilakukan secara langsung dan sekaligus, di mana prestasi dan kontra-prestasi dilaksanakan pada waktu yang bersamaan. Dengan demikian, suatu tindakan hukum dianggap selesai seketika itu juga tanpa menimbulkan akibat hukum lanjutan. Segala peristiwa yang terjadi sebelum atau sesudah transaksi tersebut tidak berkaitan secara yuridis dengan perbuatan hukum yang telah dilakukan. Contoh nyata dari

⁹⁴ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 56–57.

⁹⁵ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 57–58.

sifat ini dapat ditemukan dalam praktik jual lepas tanah, perkawinan adat, adopsi, maupun pelepasan hak atas tanah.⁹⁶

2.2.4.4 Sifat konkret

Adapun sifat konkret atau visual menunjukkan kecenderungan masyarakat adat untuk mewujudkan kehendak atau maksud hukum dalam bentuk yang nyata dan dapat dilihat. Dalam sistem berpikir masyarakat adat, sesuatu yang bersifat abstrak cenderung diterjemahkan ke dalam simbol atau benda tertentu yang memiliki makna hukum dan magis. Praktik seperti pemberian panjar dalam jual beli, peningset dalam pertunangan, maupun penggunaan simbol benda dalam ritual adat merupakan contoh konkret dari corak ini. Selain berfungsi sebagai simbol pengikat, wujud visual tersebut juga berperan sebagai penanda sosial bagi pihak ketiga.⁹⁷

Keempat sifat tersebut menggambarkan bahwa Hukum Adat bukan sekadar seperangkat norma hukum, melainkan bagian dari sistem kebudayaan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Pemahaman terhadap corak-corak dasar ini menjadi prasyarat penting dalam mengkaji lembaga-lembaga Hukum Adat secara mendalam dan komprehensif. Sebagaimana ditegaskan oleh Bushar Muhammad, keempat karakter tersebut harus dipahami sebagai pola dasar pemikiran dalam studi Hukum Adat Indonesia.

Sejalan dengan pandangan tersebut, Hazairin menegaskan bahwa hukum termasuk Hukum Adat pada hakikatnya merupakan perwujudan nilai-nilai kesusilaan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Pernyataan ini menegaskan bahwa Hukum Adat

⁹⁶ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 58–59.

⁹⁷ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 59.

tidak hanya mengatur perilaku lahiriah, tetapi juga merefleksikan dimensi moral dan etika sosial yang menjadi fondasi kehidupan masyarakat Indonesia.⁹⁸

2.2.5 Teori Antropologi Sosial Budaya

2.2.5.1 Karakteristik Antropologi

Secara etimologis, antropologi merupakan ilmu yang mempelajari manusia dan kebudayaannya dalam berbagai dimensi kehidupan. Salah satu karakteristik utamanya adalah sifat holistik, yakni memandang kebudayaan sebagai kesatuan yang menyeluruh dan saling berkaitan. Zulkifli menegaskan bahwa aspek kehidupan manusia baik ekonomi, politik, agama, maupun sosial tidak dapat dipahami secara terpisah, melainkan harus dilihat dalam keterhubungan satu sama lain. Melalui pendekatan ini, praktik budaya seperti upacara keagamaan, selain bernilai spiritual, juga berimplikasi pada struktur sosial, dinamika ekonomi, hingga relasi kekuasaan.⁹⁹

Selain holistik, antropologi juga ditandai dengan prinsip relativisme kultural. Setiap kebudayaan harus dipahami berdasarkan nilai dan makna internal masyarakatnya sendiri, bukan diukur dengan standar budaya lainnya. Prinsip ini menolak etnosentrisme dan menekankan pentingnya obyektivitas dalam melihat keragaman budaya. Praktik adat yang tampak aneh bagi orang luar justru sering memiliki fungsi sosial, religius, maupun ekonomi yang vital bagi komunitas setempat. Dengan demikian, relativisme kultural mendorong sikap penghargaan dan toleransi, serta menjadikan antropologi relevan dalam memahami pluralitas

⁹⁸ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 60.

⁹⁹ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya* (Penerbit Press Bangka, 2008), 18–19.

masyarakat Indonesia sekaligus memperkuat harmoni sosial. Dengan demikian, upaya pelestarian budaya merupakan bagian integral dari usaha menjaga jati diri bangsa dan komunitas.¹⁰⁰

2.2.5.2 Konsep Dasar Pelestarian Budaya

Budaya merupakan hasil cipta, rasa, dan karsa manusia yang terejawantah dalam sistem simbol, nilai, dan praktik sosial. Menurut Koentjaraningrat budaya didefinisikan sebagai keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia dalam kehidupan masyarakat yang dipelajari secara sosial. Oleh sebab itu, budaya tidak hanya berwujud artefak material, tetapi juga nilai-nilai abstrak yang diwariskan lintas generasi melalui proses pembelajaran kolektif.¹⁰¹ Dalam konteks ini, tradisi Sedekah Ponan menjadi manifestasi dari warisan budaya agraris dan religius yang mempertautkan nilai-nilai spiritual dengan praktik sosial lokal.¹⁰²

Tradisi Sedekah Ponan tidak hanya dimaknai sebagai ekspresi rasa syukur kepada Tuhan atas hasil panen, tetapi juga sebagai bentuk konkret pelestarian nilai sosial, spiritual, dan ekologis. Nilai-nilai seperti gotong royong, penghormatan terhadap leluhur, dan keterhubungan manusia dengan alam tercermin dalam setiap prosesi ritual Ponan. Hal ini memperlihatkan bahwa pelestarian budaya tidak sekadar

¹⁰⁰ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya*, 20–21.

¹⁰¹ Dini Putri, “Kebudayaan Menurut Koentjaraningrat : Pengertian, Ciri, Unsur, dan Contohnya,” *HaloEdukasi.com*, November 7, 2022, <https://haloedukasi.com/kebudayaan-menurut-koentjaraningrat>.

¹⁰² Ning Ratna Sintia Dewi, “KONSEP SIMBOL KEBUDAYAAN: SEJARAH MANUSIA BERAGAMA DAN BERBUDAYA,” *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 2, no. 1 (2022): 1, <https://doi.org/10.22373/arj.v2i1.12070>.

mempertahankan bentuk luar (eksoterik), melainkan juga makna batiniah (esoterik) dari suatu tradisi.¹⁰³

Seiring meningkatnya arus globalisasi dan kapitalisasi budaya melalui industri pariwisata, pelestarian tradisi menjadi semakin kompleks. Mengingat bahwa budaya lokal kerap direduksi menjadi sekadar tontonan, kehilangan kedalaman maknanya ketika hanya dijadikan komoditas wisata. Oleh karena itu, strategi pelestarian budaya harus melampaui pelestarian bentuk lahiriah dan mengarah pada pelestarian nilai-nilai simbolik, spiritual, dan normatif yang menjadi inti dari suatu budaya.¹⁰⁴

Dalam kerangka itu, pelestarian budaya juga mengandung dimensi pedagogis. Tradisi dapat menjadi wahana pendidikan nilai bagi generasi muda, terutama dalam konteks transmisi nilai kebersamaan, kesadaran ekologis, dan tauhid yang menekankan pentingnya konsep cultural resilience, yakni kemampuan budaya lokal untuk bertahan dan beradaptasi terhadap perubahan tanpa kehilangan jati dirinya. Pelestarian bukanlah stagnasi, melainkan proses penguatan identitas kolektif melalui adaptasi kreatif dan kontekstualisasi nilai.¹⁰⁵

Upaya pelestarian juga melibatkan aktor-aktor lokal seperti tokoh agama, pemangku adat, dan lembaga pendidikan. Peran mereka penting dalam menjaga kesinambungan budaya melalui ritual, narasi lisan, dan praktik sosial yang diwariskan secara

¹⁰³ Nandho Pur Pratama et al., "Pelestarian Kesenian Gondang Brogong Sebagai Upaya Menumbuhkan Kecintaan Budaya Lokal Di Pasir Pengaraian," *Bercadik* 5, no. 1 (2021): 31–42, <https://doi.org/10.26887/bcdk.v5i1.2486>.

¹⁰⁴ bestari putri, "Strategi Konservasi Kebudayaan Lokal Di Pesisir Selatan," *Journal on Education* 5, no. 2 (2023): 2758–65, <https://doi.org/10.31004/joe.v5i2.920>.

¹⁰⁵ Thung Ju Lan And M. 'Azzam Manan, *Nasionalisme Dan Ketahanan Budaya Di Indonesia: Sebuah Tantangan* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011).

turun-temurun. Pelibatan komunitas secara aktif menjadi kunci keberhasilan pelestarian, sebab budaya yang hidup adalah budaya yang dipraktikkan, bukan sekadar dikenang. Hal ini menunjukkan bahwa pelestarian budaya memerlukan pendekatan partisipatif dan intergenerasional.¹⁰⁶

2.2.5.3 Pendekatan Antropologi Sosial Budaya

Dalam kajian antropologi, pendekatan struktural fungsionalisme menekankan bahwa setiap unsur kebudayaan memiliki peran dan fungsi yang esensial dalam memenuhi kebutuhan dasar masyarakat. Perspektif ini memformulasikan secara teoritis dengan menyebutnya fungsionalisme, yang berasumsi bahwa budaya bukan sekadar kumpulan simbol dan praktik, tetapi merupakan sistem terpadu di mana setiap elemen baik norma, ritual, tradisi, maupun institusi sosial berfungsi untuk memenuhi kebutuhan primer seperti kebutuhan fisik dan biologis individu, serta kebutuhan sekunder yang berkaitan dengan kesejahteraan psikologis, sosial, dan spiritual. Pendekatan ini juga menggambarkan keterkaitan fungsional antara berbagai unsur kebudayaan, di mana perubahan pada satu elemen dapat memengaruhi elemen lainnya, sehingga pelestarian budaya tidak hanya sekadar mempertahankan bentuk atau simbol budaya, tetapi juga memastikan fungsi sosial budaya tersebut tetap berjalan dalam memenuhi kebutuhan masyarakat secara menyeluruh. Dengan demikian, dari perspektif fungsionalisme, pelestarian budaya harus dipahami sebagai usaha menjaga keseimbangan dan integritas sistem budaya, memungkinkan

¹⁰⁶ Ningsih And Masniadi, “Tradisi Ponan Sebagai Modal Sosial Dalam Meningkatkan Daya Tarik Wisatawan Dan Dampaknya Terhadap Perekonomian Masyarakat Desa Poto.”

adaptasi dan transformasi nilai serta praktik agar tetap relevan dengan dinamika sosial, sekaligus mempertahankan keteraturan, harmoni, dan keberlangsungan kehidupan sosial masyarakat.¹⁰⁷

Kedua adalah Antropologi simbolik, yang sering disebut juga sebagai antropologi interpretatif, berupaya memahami bagaimana manusia, baik secara individual maupun kolektif, memberi makna simbolik terhadap kehidupannya. Pendekatan ini memiliki karakteristik khusus, yaitu menekankan interpretasi atas perilaku yang bermakna dalam konteks budaya tertentu, sehingga kajian difokuskan pada partikularitas budaya dan objek sosial yang menjadi pusat makna tersebut. Selain itu, antropologi simbolik menekankan bahwa ilmu sosial harus bersifat interpretatif dan hermeneutik, berbeda dengan ilmu-ilmu alam yang cenderung bersifat eksperimental, sehingga peneliti dituntut untuk memahami makna dari perspektif pelaku. Pendekatan ini juga menetapkan beberapa program interpretatif, seperti analisis simbol, ritual, dan praktik sosial, untuk menjelaskan bagaimana budaya membentuk pengalaman manusia dan interaksi sosial, sehingga fokusnya bukan sekadar pada tindakan yang terlihat, tetapi pada makna yang terkandung di balik perilaku tersebut.¹⁰⁸

Ketiga adalah Materialisme kultural merupakan pendekatan dalam antropologi yang menekankan bagaimana manusia menggunakan sarana kebudayaan yang dimilikinya untuk memanipulasi dan membentuk lingkungan atau ekosistem tempat mereka hidup. Pendekatan ini berasumsi bahwa interaksi manusia dengan lingkungannya tidak bersifat pasif, melainkan aktif dan terencana, sehingga cara manusia mengelola sumber daya, teknologi, dan institusi sosial akan memengaruhi struktur dan

¹⁰⁷ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya*, 62.

¹⁰⁸ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya*, 72.

dinamika budaya secara keseluruhan. Materialisme kultural menekankan bahwa corak manipulasi lingkungan ini melahirkan keragaman konfigurasi dan sistem budaya, di mana variasi dalam praktik ekonomi, teknologi, dan adaptasi ekologis membentuk pola-pola sosial, nilai, dan norma yang berbeda antar masyarakat. Dengan demikian, pendekatan ini memungkinkan peneliti memahami hubungan sebab-akibat antara kondisi material, strategi adaptasi manusia, dan perkembangan budaya, sehingga budaya dipandang sebagai produk nyata dari kebutuhan manusia dalam menyesuaikan diri dengan lingkungan fisik dan sosialnya.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya*, 69.

BAB III

METODE PENELITIAN

3.1 Jenis Penelitian dan Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian sosiologi hukum Islam. Pendekatan ini dipilih karena memungkinkan peneliti untuk mengkaji hukum Islam tidak semata-mata sebagai norma tekstual, tetapi sebagai praktik sosial yang hidup dan berinteraksi dengan budaya lokal masyarakat. Dalam konteks ini, tradisi Sedekah Ponan dipahami sebagai praktik sosial-keagamaan yang merepresentasikan relasi dinamis antara adat, nilai keislaman, dan struktur sosial masyarakat Muslim di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa.¹¹⁰

Melalui pendekatan sosiologi hukum Islam, penelitian ini menelaah bagaimana konsep-konsep normatif dalam hukum Islam khususnya ‘urf diinternalisasi, dipraktikkan, dan dimaknai dalam kehidupan masyarakat. Pendekatan ini tidak hanya memotret aspek empiris dari pelaksanaan Sedekah Ponan, tetapi juga menggali makna subjektif, kesadaran kolektif, serta legitimasi normatif yang dibangun oleh masyarakat terhadap tradisi tersebut. Dengan demikian, hukum Islam dipahami sebagai living law yang bekerja dalam ruang sosial dan budaya, bukan sebagai norma abstrak yang terpisah dari realitas masyarakat.¹¹¹

Metode yang diterapkan dalam penelitian ini meliputi: wawancara mendalam, dan dokumentasi. Keduanya digunakan untuk memahami praktik, simbol, nilai keislaman, serta legitimasi normatif yang melekat dalam tradisi. Pemilihan informan dilakukan

¹¹⁰ John W. Creswell And Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry And Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Sage Publications, 2016).

¹¹¹ Max Van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science For An Action Sensitive Pedagogy*, 2nd Ed. (Routledge, 2016), <https://doi.org/10.4324/9781315421056>.

secara purposive, melibatkan tokoh agama, pemangku adat, perangkat desa, dan pelaku utama ritual Ponan. Penelitian-penelitian terdahulu menegaskan pentingnya metode tersebut dalam mengkaji praktik tradisi lokal dan nilai keislaman yang melekat di dalamnya.

Pemilihan pendekatan sosiologi hukum Islam didasarkan pada kenyataan bahwa tradisi Sedekah Ponan merupakan fenomena sosial yang kompleks, yang tidak hanya mencerminkan ekspresi budaya dan spiritualitas, tetapi juga memuat dimensi hukum Islam melalui konsep ‘urf. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk menelaah hubungan dialektis antara adat dan syariat, sekaligus melihat bagaimana tradisi tersebut dipertahankan, diadaptasi, dan ditransformasikan dalam menghadapi perubahan sosial, modernisasi, dan perkembangan wisata budaya.

Dengan menggunakan pendekatan ini, penelitian diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian hukum Islam yang kontekstual, khususnya dalam penguatan fikih sosial-budaya berbasis maqāṣid sharī‘ah. Selain itu, penelitian ini juga berkontribusi pada pengembangan metodologi penelitian hukum Islam yang responsif terhadap konteks lokal, dengan menempatkan tradisi sebagai bagian dari dinamika hukum Islam yang hidup dan berfungsi dalam masyarakat Muslim.¹¹²

3.2 Tempat atau lokasi penelitian

Lokasi penelitian ini berada di Desa Poto, salah satu desa di wilayah administratif Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa, Provinsi Nusa Tenggara Barat. Desa ini memiliki luas wilayah sebesar 13,76 km² dan secara administratif terbagi menjadi lima dusun, yakni Dusun Poto, Dusun Bekat, Dusun Semeri, Dusun Tengke A, dan Dusun Tengke B.

Secara geografis, batas wilayah Desa Poto adalah sebagai berikut: sebelah utara berbatasan dengan Desa Sebewe Kecamatan Moyo Utara, sebelah selatan berbatasan dengan Desa Moyo Kecamatan Moyo Hilir, dan sebelah timur berbatasan dengan Desa

¹¹² Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*.

Berare Kecamatan Moyo Hilir. Letak ini menjadikan Desa Poto berada pada jalur strategis lintasan antar desa yang memperkuat jejaring sosial dan kultural masyarakat lintas wilayah.¹¹³

3.3 Informan penelitian

Subjek dalam penelitian ini adalah individu-individu yang memiliki pengalaman langsung serta pengetahuan mendalam mengenai pelaksanaan tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa. Dalam konteks penelitian kualitatif, informan kunci dipilih berdasarkan pertimbangan bahwa mereka memahami secara mendalam, serta dapat dipercaya untuk menjadi sumber data yang kredibel dan relevan dengan permasalahan yang dikaji.¹¹⁴ Adapun kriteria pemilihan informan meliputi:

1. Tokoh agama (imam masjid atau ustaz yang aktif dalam kegiatan keagamaan lokal).
2. Tokoh adat (ketua adat atau sesepuh desa yang mengetahui sejarah dan pelaksanaan Ponan).
3. Pelaku tradisi Ponan (warga yang terlibat langsung sebagai penyaji sajian atau peserta ritual).
4. Aparat desa yang berperan dalam fasilitasi kegiatan budaya keagamaan.

Pemilihan subjek penelitian yang tepat memberikan kontribusi signifikan dalam mengungkap dinamika makna dan legitimasi normatif tradisi Sedekah Ponan sebagai bagian dari warisan budaya Islam lokal yang bersifat kontekstual. Dalam penelitian kualitatif,

¹¹³ BPS, *Kecamatan Moyo Hilir Dalam Angka 2024*, vol. 14 (BPS Kabupaten Sumbawa, 2024).

¹¹⁴ Lexy J.; Surjaman Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Remaja Rosdakarya, 2014), Bandung, [//Lib.Unj.Ac.Id%2fslims2%2findex.Php%3fp%3dshow_Detail%26id%3d1832](http://Lib.Unj.Ac.Id%2fslims2%2findex.Php%3fp%3dshow_Detail%26id%3d1832).

validitas data sangat bergantung pada ketepatan dalam menetapkan informan kunci, yaitu individu yang memiliki pemahaman menyeluruh, pengalaman langsung, serta keterlibatan aktif dalam praktik sosial dan keagamaan yang diteliti. Informan semacam ini tidak hanya menjadi sumber informasi faktual, tetapi juga penyampai perspektif simbolik dan nilai-nilai lokal yang tersembunyi di balik praktik budaya tersebut. Oleh karena itu, ketelitian dalam proses seleksi informan menjadi landasan penting dalam menjamin keabsahan data serta kedalaman analisis fenomenologis yang akan dihasilkan.¹¹⁵

3.4 Teknik penentuan informan

Teknik penentuan informan dalam penelitian ini menggunakan metode purposive sampling, yaitu teknik pengambilan informan secara sengaja (non-probabilistik) dengan mempertimbangkan relevansi, kompetensi, dan keterlibatan aktif informan terhadap fenomena yang diteliti.¹¹⁶ Pemilihan informan didasarkan pada pertimbangan bahwa mereka memiliki pengetahuan mendalam dan pengalaman langsung terkait dengan Tradisi Sedekah Ponan, baik dalam peran ritual maupun dalam konteks sosial dan keagamaan.

Dalam praktiknya, proses identifikasi informan dimulai dengan observasi awal dan diskusi informal dengan aparat desa dan tokoh masyarakat setempat, untuk memetakan individu-individu yang paling memahami seluk-beluk tradisi Ponan. Setelah itu, teknik snowball sampling juga digunakan secara terbatas untuk

¹¹⁵ Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*.

¹¹⁶ Toto Sugiarto Unp, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D Prof. Sugiono*, n.d., accessed July 31, 2025, https://www.academia.edu/118903676/Metode_Penelitian_Kuantitatif_Kualitatif_dan_R_and_D_Prof_Sugiono.

menjangkau informan tambahan, terutama dari kalangan yang aktif dalam pelaksanaan teknis acara Sedekah Ponan.¹¹⁷

Penggunaan purposive dan snowball sampling dalam penelitian ini sangat relevan karena mampu menjaring data dari aktor-aktor kunci, yang menjadi representasi praktik sosial dan pemahaman normatif terhadap tradisi. Dengan demikian, data yang diperoleh bersifat kaya, mendalam, dan reflektif, sesuai dengan tujuan penelitian fenomenologis-interpretatif yang digunakan.

3.5 Teknik pengumpulan data

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis fenomenologi interpretatif, sebuah pendekatan yang menempatkan pengalaman hidup dan kesadaran subjektif partisipan sebagai pusat analisis. Oleh karena itu, teknik pengumpulan data yang digunakan dirancang untuk memungkinkan peneliti menyelami makna terdalam dari praktik budaya dan spiritual masyarakat, khususnya dalam tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa. Tujuan utamanya adalah untuk memahami bagaimana masyarakat memaknai tradisi tersebut sebagai ekspresi dari nilai keislaman, identitas lokal, serta solidaritas sosial.¹¹⁸

Dalam studi fenomenologi interpretatif, pemahaman atas pengalaman manusia tidak dapat dicapai hanya melalui data statistik atau kuantifikasi, melainkan melalui penggalian mendalam terhadap narasi, simbol, dan interaksi yang berlangsung dalam konteks sosial-budaya tertentu. Oleh sebab itu, dua teknik utama yang digunakan dalam penelitian ini adalah wawancara mendalam (in-depth interviews) dan dokumentasi lapangan.

¹¹⁷ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, Edition 3 (Sage, 2014).

¹¹⁸ Creswell And Poth, *Qualitative Inquiry And Research Design*.

Wawancara, menjadi teknik utama karena kemampuannya menggali dimensi subjektif dan reflektif dari informan. Dalam penelitian ini, wawancara dilakukan secara semi-terstruktur, dengan daftar pertanyaan panduan yang tetap terbuka terhadap kemungkinan eksplorasi lebih jauh sesuai konteks pembicaraan. Hal ini penting untuk menangkap kompleksitas makna yang terkandung dalam tradisi Ponan. Wawancara dilakukan kepada berbagai kategori informan, termasuk tokoh agama (ustaz/kyai lokal), pemangku adat, sesepuh masyarakat, tokoh perempuan, generasi muda, dan pelaku utama kegiatan Ponan seperti penyaji makanan atau pembaca doa. Melalui pendekatan ini, peneliti tidak hanya mengumpulkan data mengenai apa yang dilakukan dalam tradisi Ponan, tetapi juga menggali bagaimana para pelaku menafsirkan praktik tersebut, apa nilai-nilai yang mereka yakini terkandung di dalamnya, serta bagaimana mereka melihat kaitannya dengan ajaran Islam. Ini sejalan dengan karakteristik fenomenologi interpretatif yang berorientasi pada pemaknaan personal, sosial, dan kultural dalam suatu pengalaman hidup.¹¹⁹

Dokumentasi, Teknik pengumpulan data yang digunakan sebagai sumber data pelengkap sekaligus alat untuk melakukan triangulasi terhadap hasil wawancara. Dokumentasi mencakup berbagai bentuk, antara lain foto-foto kegiatan Ponan, video prosesi ritual, arsip desa tentang sejarah pelaksanaan tradisi, naskah atau teks lawas, serta catatan naratif dari warga yang merekam sejarah, perubahan, dan simbolisme dalam Ponan. Dokumentasi ini berfungsi memperkuat bukti empiris, serta memungkinkan peneliti melakukan analisis visual dan simbolik terhadap elemen-elemen budaya yang tidak dapat ditangkap hanya melalui narasi verbal. Lebih lanjut, dokumentasi visual seperti rekaman tahlilan, prosesi

¹¹⁹ Manen, *Researching Lived Experience*.

pembacaan doa, atau penyajian makanan sedekah (pesaji) juga memberikan data penting dalam membaca transformasi bentuk, ruang, dan makna tradisi, khususnya di era modernisasi dan pariwisata budaya.

Secara metodologis, penggunaan kombinasi wawancara mendalam dan dokumentasi ini selaras dengan prinsip "methodological triangulation" yang dianjurkan dalam studi kualitatif, yaitu menggabungkan berbagai teknik untuk meningkatkan validitas dan reliabilitas.¹²⁰ Pendekatan ini memungkinkan peneliti tidak hanya mendengar suara informan, tetapi juga mengonfirmasi pernyataan mereka dengan artefak budaya dan bukti kontekstual lainnya. Dengan pendekatan ini, data yang dikumpulkan tidak hanya menggambarkan permukaan tradisi, tetapi juga mengungkap makna terdalam dari pengalaman keagamaan, relasi sosial, dan warisan budaya yang hidup dalam masyarakat. Hal ini sangat penting dalam mendukung analisis fikih sosial-budaya dan memahami bagaimana tradisi seperti Ponan dapat direpresentasikan sebagai bentuk 'urfdalam kerangka hukum Islam yang kontekstual.

3.6 Keabsahan data

Keabsahan data dalam penelitian kualitatif ini dijaga melalui penerapan teknik triangulasi data, yang merupakan salah satu pendekatan penting dalam menjaga validitas penelitian. Validitas dalam konteks penelitian kualitatif lebih merujuk pada kredibilitas, yakni sejauh mana data yang dikumpulkan dapat dipercaya dan merepresentasikan realitas yang dialami subjek penelitian.

¹²⁰ Yvonna S. Lincoln And Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry*, With Internet Archive (Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1985), [Http://Archive.Org/Details/Naturalisticinqu00linc](http://Archive.Org/Details/Naturalisticinqu00linc).

Triangulasi data dilakukan dengan membandingkan dan mengkonfirmasi data yang diperoleh dari berbagai teknik pengumpulan, seperti wawancara mendalam, dan studi dokumentasi. Tujuannya adalah untuk melihat konsistensi dan keberulangan informasi yang muncul dari berbagai sumber atau peristiwa, sehingga memperkuat keabsahan makna yang dihasilkan.¹²¹

Sementara itu, reliabilitas dijaga melalui pencatatan proses penelitian secara sistematis dalam bentuk audit trail, termasuk pencatatan data lapangan, transkrip wawancara, serta proses analisis yang dilakukan secara kronologis dan transparan.¹²² Peneliti juga melakukan refleksi kritis untuk mengendalikan potensi bias subjektif selama proses interpretasi data. Seluruh data dianalisis dengan prosedur reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan, agar hasil temuan tidak hanya konsisten secara logis, tetapi juga sesuai dengan konteks dan pengalaman sosial subjek penelitian.¹²³

Dengan berfokus pada teknik triangulasi data, penelitian ini menjaga kualitas dan keabsahan temuan secara menyeluruh, sekaligus memberikan gambaran yang mendalam dan autentik terhadap realitas sosial dan makna budaya yang hidup dalam tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto.

3.7 Teknik analisis data

Dalam penelitian ini, teknik analisis data yang digunakan mengacu pada pendekatan fenomenologi interpretatif, yaitu metode yang berupaya memahami makna subjektif dari pengalaman

¹²¹ Miles, Huberman, And Saldana, *Qualitative Data Analysis*.

¹²² Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*.

¹²³ Miles, Huberman, And Saldana, *Qualitative Data Analysis*.

masyarakat yang terlibat langsung dalam tradisi Sedekah Ponan. Pendekatan ini tidak hanya bertujuan untuk mendeskripsikan fenomena sebagaimana tampak secara empiris, tetapi juga menggali makna tersembunyi di balik pengalaman, keyakinan, dan kesadaran kolektif para pelaku budaya tersebut. Dengan demikian, analisis tidak berhenti pada permukaan data, melainkan menembus ke dimensi eksistensial dan simbolik yang membentuk praktik sosial budaya masyarakat Desa Poto dan sekitarnya.¹²⁴

Metode fenomenologi interpretatif ini sangat tepat digunakan untuk menelaah praktik keagamaan berbasis adat seperti Ponan, karena memungkinkan peneliti untuk menafsirkan hubungan antara simbol budaya, makna spiritual, dan struktur sosial masyarakat. Pendekatan fenomenologi hermeneutik atau interpretatif melibatkan dua aspek utama, yakni deskripsi pengalaman hidup (*lived experience*) dan interpretasi makna yang terkandung di dalamnya. Proses analisis dimulai dengan membaca berulang hasil wawancara, mencermati transkrip secara keseluruhan, dan mengidentifikasi tema-tema esensial yang muncul dari narasi para informan. Tema-tema ini kemudian dituliskan secara reflektif dalam bentuk narasi filosofis yang menghubungkan antara pengalaman personal dan struktur sosial-budaya yang melatarbelakangi.¹²⁵

Untuk mengorganisasi dan mengelola data secara sistematis, peneliti juga mengacu pada kerangka analisis kualitatif. Pendekatan ini meliputi tiga tahap utama: (1) Reduksi Data, yakni proses seleksi, penyederhanaan, dan transformasi data lapangan dari hasil wawancara mendalam serta dokumentasi lapangan. Data yang

¹²⁴ Clark Moustakas, *Sage Research Methods - Phenomenological Research Methods* (n.d.), accessed July 31, 2025, <https://methods.sagepub.com/book/mono/phenomenological-research-methods/toc>.

¹²⁵ Manen, *Researching Lived Experience*.

relevan dipilih berdasarkan topik seperti makna simbolik Ponan, partisipasi sosial, dan nilai-nilai keislaman yang muncul dalam tradisi tersebut. (2) Penyajian Data, di mana informasi yang telah direduksi disusun dalam bentuk matriks, narasi deskriptif, tabel kategorisasi, dan peta tematik, sehingga memudahkan peneliti dalam menemukan keterkaitan antar data dan pola yang bermakna. (3) Penarikan Kesimpulan dan Verifikasi, yaitu proses sintesis untuk membentuk pemahaman holistik atas fenomena yang diteliti. Pada tahap ini, dilakukan penggalian makna, penafsiran konteks, serta validasi temuan melalui berbagai strategi triangulasi.¹²⁶

Untuk memastikan validitas dan keandalan data, peneliti menerapkan teknik triangulasi secara menyeluruh. Triangulasi sumber dilakukan dengan membandingkan data dari berbagai informan (tokoh adat, tokoh agama, dan masyarakat setempat), triangulasi teknik dilakukan dengan memadukan wawancara, dan studi dokumen, sedangkan triangulasi waktu digunakan untuk mengkaji konsistensi data di berbagai momentum kegiatan Ponan.¹²⁷

Lebih lanjut, peneliti juga mengadopsi prinsip trustworthiness yang meliputi empat aspek penting. Pertama, *credibility*, yaitu jaminan bahwa data yang dikumpulkan benar-benar mencerminkan pengalaman informan secara otentik, melalui proses perendaman data dan kehadiran lapangan yang intensif. Kedua, *transferability*, yaitu sejauh mana hasil penelitian ini dapat diterapkan pada konteks lain dengan karakteristik sosial budaya serupa. Ketiga, *dependability*, yang berkaitan dengan konsistensi dan kestabilan proses penelitian melalui audit dokumentatif dan pengawasan sejawat. Keempat, *confirmability*, yaitu jaminan bahwa temuan

¹²⁶ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, And Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, Edition 3 (Sage, 2014).

¹²⁷ Miles, Huberman, And Saldaña, *Qualitative Data Analysis*.

penelitian bersifat objektif dan tidak terdistorsi oleh bias pribadi peneliti, yang dijaga melalui dokumentasi reflektif.¹²⁸

Dengan demikian, teknik analisis ini diarahkan untuk mengungkap legitimasi normatif tradisi Sedekah Ponan dalam kerangka fikih sosial budaya melalui pemaknaan pengalaman pelaku budaya secara otentik.

¹²⁸ Lincoln And Guba, *Naturalistic Inquiry*.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

4.1 Hasil Penelitian

4.1.1 Lokasi Penelitian

Secara administratif, Desa Poto merupakan salah satu dari delapan desa yang berada di wilayah Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa, Provinsi Nusa Tenggara Barat. Desa ini berjarak sekitar 7 kilometer dari pusat Kota Sumbawa Besar dan termasuk dalam kawasan dengan akses strategis karena berada di jalur penghubung antara wilayah agraris di timur dan kawasan pesisir di barat. Berdasarkan data dari Kecamatan Moyo Hilir dalam Angka 2024, Desa Poto memiliki luas wilayah sekitar 20,35 km² dengan jumlah penduduk 3.422 jiwa, terdiri dari 1.688 laki-laki dan 1.734 perempuan. Kepadatan penduduknya mencapai sekitar 168 jiwa per km², menunjukkan karakter masyarakat yang padat namun masih mempertahankan struktur sosial komunal yang kuat.¹²⁹

Dari sisi geografis, Desa Poto memiliki bentang alam yang didominasi oleh lahan pertanian datar dan perbukitan kecil yang subur, menjadikannya sebagai kawasan agraris utama di Moyo Hilir. Ketinggian wilayahnya berkisar antara 50–150 meter di atas permukaan laut, dengan suhu udara rata-rata 25–33°C dan curah hujan sekitar 1.300 mm per tahun, kondisi yang sangat mendukung pertanian padi, jagung, serta tanaman palawija lainnya. Di bagian utara dan timur desa mengalir anak sungai kecil yang bermuara ke Teluk Saleh, sehingga sistem irigasi tradisional masih berperan penting dalam mendukung kegiatan pertanian.¹³⁰

¹²⁹ *Kecamatan Moyo Hilir Dalam Angka 2024*, vol. 14.

¹³⁰ *Kecamatan Moyo Hilir Dalam Angka 2024*, vol. 14.

Secara sosial-budaya, masyarakat Desa Poto sebagian besar berasal dari suku Samawa dan hampir seluruh penduduknya beragama Islam, dengan tradisi keagamaan yang kuat dan kehidupan sosial yang diwarnai nilai gotong royong, kepatuhan terhadap tokoh agama, serta penghormatan terhadap adat. Tradisi Sedekah Ponan menjadi salah satu manifestasi penting dari integrasi antara nilai keislaman dan budaya lokal. Ritual ini dilaksanakan setiap tahun di Bukit Ponan, yang terletak tidak jauh dari area pemukiman, sebagai bentuk rasa syukur atas hasil panen sekaligus sarana mempererat hubungan sosial antarwarga.¹³¹

Pemilihan Desa Poto sebagai lokasi penelitian didasarkan pada beberapa pertimbangan: pertama, karena desa ini merupakan pusat pelaksanaan tradisi Sedekah Ponan yang paling otentik dan masih lestari hingga kini; kedua, karena masyarakatnya memperlihatkan keseimbangan antara ketaatan beragama dan pelestarian budaya lokal; dan ketiga, karena Desa Poto menunjukkan dinamika sosial yang menarik di mana modernisasi, penggunaan teknologi, dan pariwisata budaya mulai berpengaruh, namun tidak menghapus nilai-nilai religius dan adat yang menjadi inti dari identitas masyarakatnya. Dengan demikian, Desa Poto menjadi representasi ideal untuk mengkaji hubungan antara Islam dan adaptasi sosial-budaya dalam masyarakat agraris Muslim di Sumbawa.

4.1.2 Gambaran Umum Informan

Informan dalam penelitian ini terdiri dari sejumlah individu yang memiliki peran strategis dan pengalaman langsung dalam pelaksanaan tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa. Para informan dipilih secara purposive

¹³¹ “Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto,” Oktober 2025, Melili, 18.30.

berdasarkan tingkat pengetahuan, keterlibatan sosial, dan kedudukan mereka dalam struktur adat serta kegiatan keagamaan. Mereka dianggap mampu memberikan informasi mendalam yang relevan dengan fokus penelitian, yaitu pemaknaan nilai-nilai keislaman, sosial, dan budaya dalam tradisi Sedekah Ponan.

Secara demografis, informan penelitian memiliki rentang usia antara 30 hingga 70 tahun, mencakup laki-laki dan perempuan yang secara aktif berpartisipasi dalam kegiatan adat maupun sosial keagamaan. Latar belakang pendidikan para informan cukup beragam, mulai dari tingkat pendidikan dasar hingga sarjana. Sebagian besar berprofesi sebagai petani, sesuai dengan karakter masyarakat agraris di wilayah Sumbawa, sementara sebagian lainnya merupakan tokoh agama, tokoh adat, dan aparat desa yang berperan penting dalam pengelolaan tradisi Ponan.

Berdasarkan kedudukan sosial dan fungsinya, informan dapat dikelompokkan ke dalam beberapa kategori:

Tokoh Agama, diwakili oleh Ketua MUI Kabupaten Sumbawa. Informan ini memberikan perspektif teologis mengenai kesesuaian tradisi dengan prinsip-prinsip syariat Islam, terutama dalam konteks tauhid dan nilai sedekah sebagai inti pelaksanaan Ponan.

Tokoh Adat dan Budaya, diwakili oleh pengurus lembaga adat Ponan dan sesepuh desa. Mereka menjelaskan aspek historis, simbolik, dan makna filosofis di balik pelaksanaan tradisi, termasuk asal-usul kisah Haji Batu dan pemaknaan makanan yang direbus.

Aparat Pemerintah Desa, khususnya Kepala Dusun Poto, yang memberikan pandangan administratif dan sosial tentang tata pelaksanaan Ponan, koordinasi lintas dusun (Poto, Lengas, dan Melili), serta keterlibatan masyarakat dan pemerintah daerah.

Masyarakat Umum, meliputi warga laki-laki dan perempuan, tua maupun muda, yang menjadi pelaku aktif dalam setiap tahap tradisi mulai dari persiapan, penyajian makanan, hingga pentas seni

Ponan. Kelompok ini merepresentasikan pandangan masyarakat tentang nilai sosial, gotong royong, dan solidaritas komunal yang muncul dari tradisi tersebut.

Pemilihan informan dalam penelitian ini dilakukan secara purposive dengan mempertimbangkan relevansi dan kedalaman pengalaman mereka terhadap objek yang diteliti. Para informan dipilih karena memiliki keterlibatan langsung dalam pelaksanaan tradisi Sedekah Ponan, baik sebagai pelaku adat, tokoh agama, maupun masyarakat umum yang aktif mengikuti kegiatan tersebut dari waktu ke waktu. Kriteria utama dalam pemilihan mereka meliputi tingkat partisipasi dan pemahaman terhadap tradisi yang telah dijalankan secara turun-temurun. Setiap informan telah mengikuti tradisi Sedekah Ponan sekurang-kurangnya selama lima tahun berturut-turut, memahami secara mendalam sejarah, tata pelaksanaan, serta nilai-nilai keislaman dan sosial yang terkandung di dalamnya, serta memiliki kesediaan untuk memberikan informasi secara terbuka dan reflektif selama proses wawancara.

Sedangkan kriteria eksklusi meliputi individu yang tidak berdomisili di Desa Poto atau tidak pernah terlibat langsung dalam kegiatan Ponan. Jumlah total informan dalam penelitian ini adalah lima orang, terdiri atas satu tokoh agama, satu tokoh adat, satu kepala dusun, dan dua perwakilan masyarakat dari berbagai dusun. Komposisi ini dianggap memadai dalam konteks penelitian kualitatif karena telah mencapai titik kejenuhan data (data saturation), di mana informasi yang diperoleh menunjukkan pola dan tema yang berulang serta konsisten di antara para informan. Dengan susunan tersebut, penelitian ini mampu memberikan gambaran yang menyeluruh tentang bagaimana masyarakat Desa Poto memahami, melestarikan, dan menafsirkan tradisi Sedekah Ponan dalam bingkai nilai-nilai Islam, sosial, dan budaya lokal.

4.1.3 Deskripsi Tradisi Sedekah Ponan

Tradisi Sedekah Ponan merupakan salah satu bentuk ekspresi budaya religius masyarakat Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa, yang telah diwariskan secara turun-temurun. Tradisi ini dilaksanakan sebagai wujud rasa syukur masyarakat kepada Allah SWT atas keberhasilan menanam padi, sekaligus menjadi sarana mempererat tali silaturahmi antarwarga dari tiga dusun utama, yaitu Dusun Poto, Lengas, dan Melili. Tradisi ini bukan sekadar upacara adat, tetapi juga menjadi media spiritual dan sosial yang merefleksikan harmoni antara manusia, alam, dan Tuhan dalam bingkai nilai-nilai Islam dan kearifan lokal.¹³²

Sedekah Ponan dilaksanakan sekali dalam setahun, biasanya pada musim hujan, setelah masyarakat menyelesaikan proses menanam padi di sawah. Pemilihan waktu ini berkaitan erat dengan sistem pertanian tradisional masyarakat yang belum mengenal irigasi modern pada masa dahulu. Oleh karena itu, momentum hujan dianggap sebagai simbol keberkahan dan kesuburan yang patut disyukuri bersama. Penentuan tanggal pelaksanaan dilakukan melalui musyawarah lembaga adat Ponan bersama perwakilan tiga dusun, dan kemudian diumumkan melalui masjid desa agar seluruh masyarakat dapat mempersiapkan diri.¹³³

¹³² I Made Purna, *PESTA PONAN: Kearifan Lokal Masyarakat Samawa* (Penerbit Ombak, 2012), 40.

¹³³ “Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto.”

Acara Sedekah Ponan dilaksanakan di Bukit Ponan, sebuah bukit kecil yang terletak di tengah hamparan sawah dan memiliki nilai historis tinggi bagi masyarakat Desa Poto. Bukit ini dipercaya sebagai tempat dimakamkannya Haji Batu (Haji Ghofar), tokoh leluhur yang dihormati karena keteladanannya dan kontribusinya terhadap masyarakat setempat. Nama “Ponan” sendiri berasal dari ungkapan bahasa lokal “po nan” yang berarti “pohon itu”, merujuk pada pohon mangga di dekat makam Haji Batu tempat awal tradisi ini dimulai. Oleh masyarakat, Bukit Ponan dianggap sebagai ruang sakral dan simbol spiritualitas kolektif, di mana tradisi syukur kepada Allah dipadukan dengan ziarah dan doa untuk leluhur.¹³⁴



Gambar 1 Bukit Ponan. Sumber: Peneliti

Pelaksanaan Sedekah Ponan berlangsung selama dua hari satu malam, diawali dengan kegiatan pentas seni dan budaya pada malam harinya, yang menampilkan berbagai kesenian tradisional seperti *sakeco*, *rebana rea*, dan *lawas*. Acara ini menjadi ruang interaksi

¹³⁴ Purna, *Pesta Ponan*, 41–42.

sosial bagi masyarakat, terutama kalangan muda, untuk melestarikan budaya lokal dan mempererat kebersamaan.

Pada pagi harinya, masyarakat dari ketiga dusun berjalan kaki menuju Bukit Ponan sambil membawa makanan khas yang akan disedekahkan. Makanan tersebut umumnya terdiri dari buras, lepat, dan patikal, yaitu makanan yang dibuat dengan cara direbus dan dibungkus daun pisang. Setelah seluruh peserta berkumpul, acara dilanjutkan dengan doa bersama, zikir, dan pembacaan tahlil yang dipimpin oleh tokoh agama, diikuti oleh pembacaan sejarah singkat Ponan oleh perwakilan lembaga adat. Kemudian dilakukan jamuan bersama (besowan), di mana masyarakat saling berbagi makanan sebagai simbol kebersamaan dan persaudaraan. Setelah acara selesai, sisa bungkus makanan dari daun pisang dikubur ke sawah agar menjadi pupuk alami, melambangkan hubungan timbal balik antara manusia dan alam.¹³⁵



Gambar 2 Masyarakat Berdatangan Menuju Bukit Ponan. Sumber: Panji Yustita

¹³⁵ “Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto.”

Setiap tahapan dalam tradisi Sedekah Ponan memiliki makna simbolik yang mencerminkan nilai-nilai spiritual, sosial, dan ekologis masyarakat Sumbawa. Pemilihan waktu musim hujan melambangkan keberkahan dan kesuburan, tempat pelaksanaan di Bukit Ponan melambangkan penghormatan terhadap leluhur dan kesinambungan sejarah, sementara prosesi berjalan kaki menuju bukit mencerminkan semangat kebersamaan dan kesederhanaan. Makanan yang direbus dan dibungkus daun pisang mengandung makna kesucian, kealamian, serta kepedulian terhadap lingkungan, karena masyarakat berkeyakinan bahwa makanan dari alam harus kembali ke alam.¹³⁶

Sementara itu, doa dan zikir bersama di puncak acara mencerminkan internalisasi nilai-nilai tauhid dan syukur kepada Allah SWT, yang menjadi inti dari tradisi ini. Dengan demikian, Sedekah Ponan tidak hanya menjadi ritual adat, tetapi juga media dakwah kultural yang menyatukan dimensi spiritual Islam dengan kearifan lokal Sumbawa.

4.1.4 Realitas Sosial dan Keagamaan di Balik Tradisi Sedekah Ponan

Temuan lapangan menegaskan bahwa masyarakat Desa Poto memahami tradisi Sedekah Ponan secara simultan sebagai tradisi adat, wujud syukur kepada Allah SWT, dan praktik keagamaan yang hidup di tengah masyarakat bukan sebagai ritual yang bersifat sinkretis atau pemujaan terhadap leluhur. Dalam wawancara dengan tokoh adat setempat dijelaskan bahwa:

¹³⁶ Purna, *Pesta Ponan*, 50–62.

“...masyarakat pergi ke Bukit Ponan bukan untuk meminta kepada kubur, tetapi untuk berdoa bersama dan bersedekah sebagai tanda syukur kepada Allah SWT atas hasil panen yang diberikan.”¹³⁷

Pernyataan tersebut menunjukkan adanya integrasi nilai religius ke dalam sistem adat lokal, di mana masyarakat tidak lagi memandang Ponan sebagai bentuk sinkretisme, melainkan sebagai ekspresi spiritual masyarakat agraris dalam bingkai syariat Islam. Prosesi doa, tahlil, dan zikir yang dilakukan di lokasi makam Haji Batu di Bukit Ponan memberi warna religius pada ritual yang sebelumnya berakar pada sistem kepercayaan adat lama. Pandangan ini juga diperkuat oleh pernyataan Ketua MUI Kabupaten Sumbawa yang menegaskan:

“...tujuan utama Ponan adalah sebagai wadah silaturahmi dan rasa syukur kepada Allah, bukan pemujaan terhadap leluhur. Jika ada yang berkeyakinan sebaliknya, itu hanya pemahaman sebagian kecil masyarakat awam yang harus diluruskan.”¹³⁸

Kutipan ini memperjelas realitas empiris bahwa masyarakat Desa Poto telah mengembangkan pemahaman tauhid terhadap adat Ponan, sehingga pelaksanaannya sejalan dengan ajaran Islam. Nilai-nilai adat seperti hormat leluhur tidak diartikan sebagai pemujaan (*ta'zīm al-ajdād*), melainkan sebagai penghormatan atas jasa mereka dalam membangun peradaban lokal dan menanamkan nilai gotong royong.

Secara sosiologis, realitas ini tampak pada praktik kolektif masyarakat: pengumuman acara melalui masjid, pembentukan panitia adat, serta keterlibatan lintas generasi dalam mempersiapkan sajian dan peralatan ritual. Meskipun tidak semua warga pergi ke Bukit Ponan, setiap keluarga tetap menyiapkan makanan khas yang

¹³⁷ “Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto.”

¹³⁸ “Wawancara Dengan Ketua MUI Sumbawa,” Oktober 2025, Brang Biji, 20.00.

direbus, seperti buras dan lepat, untuk dibagikan. Tindakan ini memperlihatkan bahwa Ponan bukan hanya ritual simbolik, melainkan mekanisme sosial yang mempererat solidaritas dan identitas bersama antar dusun.¹³⁹

Dengan demikian, norma religius dan norma adat dalam tradisi Sedekah Ponan saling melengkapi dan menciptakan ruang interaksi yang harmonis antara ajaran agama dan budaya lokal. Praktik ini menunjukkan bahwa masyarakat Desa Poto mampu memadukan nilai-nilai Islam dengan adat istiadat tanpa menimbulkan pertentangan atau dislokasi nilai. Dalam pelaksanaannya, unsur keagamaan seperti doa bersama, zikir, dan sedekah berjalan berdampingan dengan unsur adat seperti pembagian makanan, ziarah ke Bukit Ponan, dan gotong royong antarwarga. Semua elemen tersebut membentuk kesatuan sosial yang utuh, di mana dimensi spiritual, sosial, dan budaya berkelindan dalam satu sistem kehidupan masyarakat agraris.

Kehadiran tokoh agama dan tokoh adat dalam setiap pelaksanaan Ponan memperlihatkan adanya keseimbangan peran antara pandangan keagamaan dan kearifan lokal. Tokoh adat memastikan pelaksanaan ritual sesuai tradisi leluhur, sedangkan tokoh agama memberi penekanan pada nilai-nilai tauhid agar kegiatan tetap bermakna sebagai ungkapan syukur kepada Allah SWT.

¹³⁹ Purna, *Pesta Ponan*, 52.



Gambar 3 Dea Guru Syukri Rahmat, Ketua MUI Kabupaten Sumbawa. Sumber: www.reportase7.com

Hasil wawancara juga menunjukkan bahwa pelaksanaan Ponan menjadi sarana integrasi sosial antarwarga. Persiapan dilakukan melalui kerja bersama tanpa memandang status sosial atau usia. Setiap keluarga memiliki peran dalam mempersiapkan makanan khas seperti *buras*, *lepat*, dan *patikal*, yang tidak hanya berfungsi sebagai sajian ritual, tetapi juga simbol kebersamaan dan rasa syukur. Di sisi lain, anak muda turut terlibat dalam kegiatan seni dan dokumentasi acara, menunjukkan proses regenerasi nilai yang tetap menjaga esensi tradisi.



Gambar 4 Kue Buras Khas Sumbawa. Sumber: www.fimela.com



Gambar 5 Kue Lepat Khas Sumbawa. sumber: www.fimela.com

Dengan pola partisipasi yang inklusif ini, Sedekah Ponan berfungsi sebagai wahana pembentukan solidaritas sosial sekaligus media internalisasi nilai religius di tingkat komunitas. Nilai-nilai seperti kebersamaan, kepedulian, dan penghormatan terhadap leluhur terus diwariskan dari generasi ke generasi melalui praktik

yang hidup dan berulang. Tradisi ini memperlihatkan bagaimana masyarakat Desa Poto membangun harmoni antara ajaran agama dan budaya, menjadikan Ponan bukan sekadar ritual tahunan, tetapi bagian dari identitas sosial dan spiritual yang terus dipertahankan dalam dinamika kehidupan modern.

4.1.5 Manifestasi Nilai-nilai Keislaman, Sosial, dan Budaya dalam Pelaksanaan Sedekah Ponan

Tradisi Sedekah Ponan merupakan ruang sosial tempat nilai-nilai moral, spiritual, dan sosial berkelindan dalam satu sistem kehidupan masyarakat agraris yang religius. Tradisi ini tidak hanya menjadi warisan adat, tetapi juga menjadi wahana pembentukan moral kolektif dan penguatan iman masyarakat Desa Poto. Nilai keislaman paling menonjol melalui pelaksanaan zikir, doa bersama, dan sedekah, yang menjadi inti dari setiap prosesi Ponan. Seorang tokoh agama menyampaikan bahwa:

“...semua kegiatan Sedekah Ponan diniatkan sebagai ibadah, karena sedekah adalah ajaran Rasulullah yang mendekatkan hamba kepada Allah.”¹⁴⁰

Pernyataan ini menegaskan bahwa seluruh aktivitas Ponan berorientasi pada ibadah. Sedekah, yang menjadi inti kegiatan, tidak semata-mata dimaknai sebagai pemberian materi, tetapi sebagai amal saleh yang mempererat hubungan antara manusia dengan Tuhan. Nilai ini berakar kuat dalam ajaran Nabi Muhammad ﷺ yang bersabda:

Qutaibah bin Sa'id telah membritahulan lcepailn lami, Abu Awanah telahmetnberitahulunkepadalumi) (H) ilan Abu Bakar bin

¹⁴⁰ “Wawancara Dengan Ketua MUI Sumbawa.”

Abu Syaibah telah memberitahukan kepada kami, Abbad bin Al-Awwam telah memberitahukannya kepada kami, keduanya dari Malik Al-Asyja'i, dari Rib'i bin Hirasy, dari Hudzaifah Radhiyallahu Anhu -di dalam hadits riwayat Qutaibah disebutkan, 'Dia berkata, 'Nabi kalian Shallallahu Alaihi wa Sallam bersabda"-sedangkan Ibnu Abi Syaibah berkata, 'Dari Nabi Shallallahu Alaihi wa Sallam, ia bersabda, "Setiap kebaikan adalah sedekah."'¹⁴¹

Hadis ini menunjukkan bahwa seluruh bentuk amal kebajikan baik berupa harta, tenaga, maupun niat tulus untuk membantu sesama termasuk dalam kategori sedekah. Dengan demikian, sedekah tidak hanya terbatas pada pemberian materi, tetapi juga mencakup setiap tindakan yang bernilai maslahat bagi orang lain. Dalam konteks ini, *Sedekah Ponan* menjadi manifestasi konkret dari ajaran Rasulullah ﷺ tersebut. Tradisi ini tidak sekadar ritual sosial, melainkan bentuk nyata dari kesadaran masyarakat untuk menebar kebaikan sebagai ibadah.

Selain itu, dimensi sosial dalam Ponan tampak nyata dari partisipasi lintas generasi dan lintas dusun. Masyarakat bekerja sama dalam mempersiapkan kebutuhan acara, mendistribusikan makanan, hingga menampilkan kesenian lokal seperti *sakeco* dan *rebana rea*. Kepala Dusun Poto menjelaskan:

“...walau ada yang tidak hadir ke bukit, setiap rumah tetap menyiapkan makanan karena Ponan bukan sekadar ritual, tapi bentuk kebersamaan dan penghormatan terhadap tamu.”¹⁴²

Ungkapan tersebut menggambarkan semangat gotong royong dan solidaritas sosial yang terpelihara di tengah masyarakat. Gotong royong bukan hanya bagian teknis dari penyelenggaraan acara, tetapi

¹⁴¹ Imam An-Nawawi, *Syarah Shahih Muslim* (Darus Sunnah, n.d.), no. 2325.

¹⁴² “Wawancara Dengan Kepala Dusun Poto,” Oktober 2025, Rumah Kepala Dusun, 16.20.

merupakan bentuk '*amal jamā'ī*' (kerja kolektif) yang memiliki nilai spiritual dan sosial sekaligus. Fenomena ini menunjukkan bahwa Ponan berfungsi sebagai institusi sosial yang menjaga keterikatan antarwarga dan memperkuat hubungan antar generasi melalui partisipasi bersama dalam konteks ibadah sosial.

Sementara itu, nilai budaya dan ekologis terwujud melalui pemilihan jenis makanan khas Ponan seperti *buras*, *lepat*, dan *patikal*, yang semuanya direbus dan dibungkus daun pisang. Proses ini memiliki simbolisme religius dan ekologis yang mendalam. Menurut salah satu informan, sisa daun pisang dikubur kembali ke sawah untuk menyuburkan tanah, melambangkan keseimbangan antara manusia dan alam, sejalan dengan prinsip Islam tentang *khalīfah fil-ard* (pemelihara bumi). Dalam perspektif antropologis, simbolisme ini merepresentasikan etos ekologis Islam, di mana praktik keagamaan juga menjadi sarana pelestarian lingkungan.

Hubungan antar nilai keislaman, sosial, dan budaya dalam Sedekah Ponan bersifat sinergis dan saling menopang. Aktivitas zikir dan doa memberi arah normatif keagamaan; gotong royong menjamin keberlangsungan sosial dan logistik; sedangkan tradisi kuliner dan kesenian mengikat Ponan pada memori agraris dan identitas lokal. Kombinasi nilai-nilai tersebut menjadikan Ponan tetap relevan dan kuat dalam membangun kohesi sosial serta identitas religius masyarakat desa.

Temuan sekunder juga menunjukkan adanya mekanisme informal pengaturan ekonomi ritual: masyarakat menerapkan prinsip kesetaraan dan tidak memaksa warga untuk memberikan sedekah di luar kemampuan ekonomi mereka. Etika ini memperlihatkan adanya kesadaran sosial dan nilai keadilan yang dijaga oleh komunitas, sehingga pelaksanaan Ponan tidak menimbulkan beban ekonomi

bagi individu.¹⁴³ Prinsip ini sejalan dengan konsep *al-‘adl al-ijtimā’* (keadilan sosial) dalam Islam yang menekankan keseimbangan antara tanggung jawab moral dan kemampuan nyata masyarakat. Sedekah Ponan bukan sekadar kebiasaan (‘urf), melainkan ‘urf bernilai masalah tradisi yang mengandung manfaat sosial, spiritual, dan ekologis yang merefleksikan nilai-nilai Islam dalam praktik sosial masyarakat. Dalam kerangka Fikih sosial, Ponan menjadi contoh konkret bagaimana norma lokal dapat memediasi pelaksanaan ibadah sosial yang kontekstual tanpa kehilangan orientasi tauhid. Pandangan ini sejalan dengan gagasan KH. Sahal Mahfudh yang menekankan bahwa penerapan hukum Islam harus mempertimbangkan konteks sosial dan kultural agar tidak kehilangan daya hidupnya. Menurutnya, dalam hal-hal yang tidak ditegaskan oleh nash, diperlukan pertimbangan *maṣlaḥah ‘āmmah* untuk menjaga kemaslahatan umat.¹⁴⁴ Dengan demikian, Ponan mencerminkan aktualisasi ajaran Islam yang hidup (living Fikih) melalui tradisi masyarakat yang sarat nilai keagamaan dan kemanusiaan.

4.1.6 Dinamika dan Adaptasi Tradisi Ponan di Tengah Modernisasi

Temuan lapangan memperlihatkan bahwa proses modernisasi dan keterlibatan pariwisata budaya telah membawa perubahan bentuk, makna, dan partisipasi dalam pelaksanaan tradisi Sedekah Ponan. Peningkatan akses jalan, penggunaan kendaraan bermotor, serta promosi melalui media sosial memperluas jangkauan partisipasi masyarakat dan wisatawan. Namun demikian, perubahan

¹⁴³ “Wawancara Dengan Kepala Dusun Poto.”

¹⁴⁴ KH MA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Lkis Pelangi Aksara, 2003), 16.

tersebut tidak menghilangkan nilai kesakralan tradisi, karena masyarakat memiliki mekanisme ‘urf yang fleksibel untuk menyesuaikan adat tanpa menyalahi prinsip agama. Sebagaimana disampaikan oleh salah satu tokoh muda Desa Poto:

“...sekarang orang bisa ke bukit pakai motor, tapi diatur agar kendaraan berhenti di batas tertentu supaya tetap ada prosesi jalan kaki bersama.”¹⁴⁵

Pernyataan tersebut menunjukkan proses adaptasi yang selektif, di mana unsur modernitas diterima sejauh tidak merusak substansi ritual. Akses teknologi dan transportasi hanya digunakan sebagai sarana pendukung, bukan pengganti nilai simbolik Sedekah Ponan. Hal ini sejalan dengan pandangan tokoh adat yang menegaskan bahwa aturan pelaksanaan tetap berada di bawah kewenangan lembaga adat, sementara pemerintah hanya berperan sebagai fasilitator. Sebagaimana dijelaskan oleh Ketua Lembaga Adat Ponan:

“...pemerintah hanya membantu sarana, tetapi waktu dan tata cara tetap ditentukan lembaga adat Ponan.”¹⁴⁶

Kutipan tersebut memperlihatkan bahwa otoritas nilai dalam pelaksanaan Ponan tetap dipegang oleh lembaga adat dan tokoh agama. Keduanya berfungsi sebagai penjaga makna (*guardians of meaning*), yang memastikan agar tradisi tidak bergeser menjadi pertunjukan belaka. Fenomena ini menandakan bahwa masyarakat Desa Poto berhasil membangun sinkronisasi antara modernitas dan tradisi.

Perubahan yang terjadi dalam Sedekah Ponan tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga memengaruhi struktur partisipasi sosial. Generasi muda kini berperan aktif dalam pengelolaan kegiatan,

¹⁴⁵ “Wawancara Dengan Arif,” Oktober 2025, MAN 1 Sumbawa, 14.30.

¹⁴⁶ “Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto.”

dokumentasi digital, serta promosi acara melalui media sosial. Hal ini menjadi indikasi positif terhadap proses regenerasi tradisi. Jika dahulu kegiatan Ponan didominasi oleh kalangan orang tua, kini keterlibatan pemuda semakin menonjol dalam setiap tahapan pelaksanaan acara, mulai dari persiapan hingga kegiatan di Bukit Ponan. Sebagaimana disampaikan oleh salah satu tokoh masyarakat Desa Poto:

“...Dulu waktu saya muda, yang ke bukit itu hanya orang-orang tua saja, anak muda jarang mau ikut. Tapi sekarang berbeda, banyak anak muda yang ikut membantu dan ikut naik ke bukit.”¹⁴⁷

Pernyataan tersebut memperlihatkan adanya pergeseran positif dalam dinamika sosial masyarakat, di mana generasi muda tidak lagi menjadi penonton, tetapi turut aktif melestarikan nilai-nilai budaya dan keagamaan yang diwariskan oleh leluhur mereka. Partisipasi ini menjadi bentuk nyata dari regenerasi sosial dan spiritual dalam menjaga kontinuitas tradisi Sedekah Ponan sebagai bagian dari identitas keagamaan masyarakat Desa Poto.

Seiring dengan meningkatnya keterlibatan generasi muda tersebut, masyarakat Desa Poto juga menunjukkan kemampuan adaptif dalam mempertahankan nilai kesakralan Ponan di tengah tekanan modernisasi dan komersialisasi. Ketika pariwisata mulai memperkenalkan unsur hiburan dan dokumentasi visual, lembaga adat menetapkan batas-batas etika agar prosesi tetap khidmat. Temuan sekunder menunjukkan bahwa meskipun Ponan kini menjadi objek wisata budaya, masyarakat tetap menjaga unsur ritual seperti doa bersama, pembacaan tahlil, dan pembagian sedekah kepada tamu. Konsep *tabarru'* dalam Islam tampak berperan sebagai mekanisme sosial yang menumbuhkan semangat kebersamaan dan memperkuat solidaritas antarwarga dalam pelaksanaan Sedekah

¹⁴⁷ “Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto.”

Ponan. Nilai dasar tabarru', yaitu memberi secara sukarela demi kemaslahatan bersama, menjadi fondasi moral bagi masyarakat Desa Poto dalam menjaga keseimbangan antara pelestarian tradisi dan perubahan sosial. Semangat ini tercermin dalam partisipasi kolektif warga setiap keluarga turut berkontribusi dalam bentuk makanan, tenaga, atau waktu tanpa mengharap imbalan, semata-mata sebagai wujud ibadah dan rasa syukur kepada Allah SWT atas rezeki yang diberikan.

Selain itu, kehadiran generasi muda dalam perencanaan dan dokumentasi acara menunjukkan adanya proses adaptasi sosial yang sehat. Mereka tidak hanya memanfaatkan media modern untuk memperkenalkan Ponan kepada khalayak luas, tetapi juga menjaga agar kegiatan tetap dilaksanakan dengan penuh khidmat sesuai arahan lembaga adat dan tokoh agama. Hasil wawancara memperlihatkan bahwa masyarakat menilai perubahan ini sebagai langkah positif untuk memastikan kelestarian tradisi tanpa mengurangi kesakralannya.

Dengan demikian, dinamika yang terjadi memperlihatkan bagaimana masyarakat Desa Poto mampu mengelola perubahan sosial secara selektif. Tradisi Ponan tetap hidup sebagai ruang sosial-religius yang merekatkan hubungan antarwarga, memperkuat solidaritas generasi, dan menjaga identitas kultural masyarakat di tengah arus modernisasi dan pariwisata budaya.

4.1.7 Ringkasan Temuan Empiris

Berdasarkan hasil pengumpulan dan analisis data lapangan, diperoleh sejumlah temuan yang menggambarkan secara utuh dinamika sosial, keagamaan, dan budaya dalam pelaksanaan Tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa. Tradisi ini tetap lestari hingga saat ini karena memiliki

fungsi sosial dan spiritual yang kuat dalam kehidupan masyarakat setempat.

Temuan pertama menunjukkan bahwa masyarakat Desa Poto memahami Sedekah Ponan sebagai kegiatan yang berakar dari adat leluhur, namun dihayati secara religius sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah SWT atas hasil panen yang melimpah. Masyarakat meyakini bahwa tradisi ini bukan bentuk pemujaan, tetapi wadah doa bersama untuk memohon keberkahan dan keselamatan bagi seluruh warga. Prosesi utama berlangsung di Bukit Ponan, tempat yang diyakini memiliki nilai historis dan spiritual, ditandai dengan pembacaan doa, tahlil, dan pembagian makanan (besowan) yang disiapkan oleh setiap keluarga.

Temuan kedua berkaitan dengan pelaksanaan dan partisipasi sosial masyarakat. Persiapan Ponan melibatkan berbagai lapisan masyarakat dari tiga dusun, termasuk tokoh adat, tokoh agama, pemuda, dan perempuan. Setiap rumah memiliki tanggung jawab moral untuk berpartisipasi, baik dengan hadir di bukit maupun menyiapkan makanan yang akan dibagikan. Bentuk gotong royong terlihat dari kerja bersama dalam mendirikan tenda, membersihkan lokasi, dan mengatur jalannya acara. Tradisi ini memperkuat solidaritas sosial, semangat kebersamaan, serta menumbuhkan rasa memiliki antarwarga desa.

Temuan ketiga menunjukkan adanya nilai-nilai sosial dan budaya yang terkandung dalam pelaksanaan Ponan. Nilai kebersamaan, saling berbagi, dan gotong royong menjadi landasan moral masyarakat. Selain itu, unsur budaya lokal juga tampak melalui penyajian makanan tradisional seperti *buras*, *lepat*, dan *patikal* yang dimasak dengan cara direbus dan dibungkus daun pisang. Penggunaan bahan alami dan pengembalian sisa daun ke sawah mencerminkan bentuk kearifan lokal dan kepedulian lingkungan. Unsur kesenian seperti *rebana rea* dan *sakeco* turut

dihadirkan untuk memperkuat suasana kebersamaan dan menjadi sarana pelestarian budaya lokal. Kesenian tersebut biasanya ditampilkan dalam acara malam pentas seni yang menjadi bagian dari rangkaian Sedekah Ponan. Pada malam itu, masyarakat dari berbagai dusun berkumpul untuk menyaksikan penampilan musik tradisional, syair-syair pujian kepada Nabi Muhammad ﷺ, serta pantun-pantun lokal yang sarat nilai moral dan nasihat kehidupan.

Temuan keempat memperlihatkan adanya perubahan dan adaptasi akibat perkembangan zaman dan pengaruh modernisasi. Masyarakat kini memanfaatkan kendaraan bermotor untuk menuju Bukit Ponan, namun tetap mempertahankan prosesi jalan kaki pada sebagian rute sebagai simbol kebersamaan. Generasi muda memegang peran penting dalam pengelolaan kegiatan, dokumentasi digital, serta promosi tradisi melalui media sosial. Peningkatan jumlah pengunjung dari luar desa menjadikan Ponan dikenal lebih luas sebagai bagian dari pariwisata budaya Sumbawa. Namun demikian, masyarakat tetap menjaga kesakralan acara dengan menegakkan aturan adat yang membatasi unsur hiburan agar tidak mengganggu prosesi doa dan zikir.

Temuan berikutnya adalah adanya mekanisme pengaturan ekonomi dan sosial yang bersifat informal namun berfungsi efektif dalam menjaga keseimbangan antarwarga. Masyarakat menerapkan prinsip sukarela tanpa paksaan dalam memberikan sumbangan atau menyiapkan makanan. Panitia dan tokoh masyarakat menekankan pentingnya kebersamaan daripada kemewahan, sehingga tradisi ini tidak menimbulkan beban ekonomi bagi warga. Prinsip ini menumbuhkan rasa keadilan dan keterbukaan sosial yang memperkuat kohesi antar-dusun.

Selain itu, hasil wawancara memperlihatkan bahwa interaksi antaraktor sosial tokoh agama, lembaga adat, pemerintah desa, dan masyarakat umum berjalan harmonis dalam penyelenggaraan

sedekah Ponan. Tokoh agama berperan memberi arahan spiritual dan memimpin doa, sementara tokoh adat memastikan keteraturan pelaksanaan sesuai tata cara leluhur. Pemerintah desa turut mendukung melalui penyediaan fasilitas, keamanan, dan promosi kegiatan. Kolaborasi ini menjadi faktor penting yang menjamin keberlanjutan tradisi Ponan di tengah perubahan sosial.

Secara umum, seluruh temuan empiris memperlihatkan bahwa Tradisi Sedekah Ponan masih berfungsi sebagai ruang sosial yang mengikat nilai keagamaan, solidaritas sosial, dan identitas budaya masyarakat Desa Poto. Tradisi ini terus mengalami penyesuaian terhadap perkembangan zaman tanpa kehilangan esensi utamanya sebagai ungkapan syukur kolektif dan sarana mempererat hubungan antarwarga.

4.2 Hasil Pembahasan

4.2.1 Kedudukan Tradisi Sedekah Ponan sebagai ‘Urf dalam Hukum Islam

Dalam konteks hukum Islam, tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa, menempati posisi penting sebagai bentuk ‘urf, yakni kebiasaan yang diakui dan dibenarkan oleh syariat karena selaras dengan nilai-nilai dasar Islam. Analisis terhadap praktik ini dapat dijelaskan melalui kerangka teori ‘urf sebagaimana dikembangkan oleh Imam al-Zarkasyī dalam *al-Bahr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*. Ia menegaskan bahwa adat atau kebiasaan masyarakat dapat dijadikan sumber pertimbangan hukum selama tidak bertentangan dengan nash dan tidak menimbulkan *mafsadah* (kerusakan). Berdasarkan pandangan tersebut, tradisi Sedekah Ponan dapat dipahami sebagai praktik sosial-religius yang

mengandung unsur *maṣlahah* karena menumbuhkan nilai syukur, solidaritas sosial, serta memperkuat ikatan spiritual masyarakat dengan Allah SWT. Kebiasaan ini tidak sekadar menjadi warisan budaya, melainkan juga berfungsi sebagai sarana penginternalisasian ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, Sedekah Ponan mencerminkan penerapan prinsip *al ādah muḥakkamah* bahwa kebiasaan yang baik dan diterima masyarakat dapat dijadikan dasar hukum selama sejalan dengan nilai-nilai syariat.¹⁴⁸

Dalam pandangan al-Zarkasyī, sah atau tidaknya sebuah ‘urf ditentukan oleh dua kriteria utama: pertama, kebiasaan tersebut tidak menyalahi hukum syara’, dan kedua, kebiasaan tersebut membawa kemaslahatan umum (maṣlahah ‘āmmah). Apabila kedua kriteria ini terpenuhi, maka adat tersebut dapat dijadikan dasar hukum (mu‘tabar). Berdasarkan hasil penelitian lapangan, pelaksanaan Sedekah Ponan memenuhi kedua unsur tersebut. Tidak ditemukan pelanggaran terhadap prinsip-prinsip syariat dalam bentuk maupun tujuannya; sebaliknya, Ponan justru menjadi media internalisasi ajaran Islam melalui dimensi kultural, di mana sedekah, doa bersama, dan silaturahmi menjadi praktik sosial yang mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat.

Berdasarkan klasifikasi yang dikemukakan oleh Imam al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīt*, tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto dapat dipahami sebagai bentuk ‘urf ‘āmm, yakni kebiasaan umum masyarakat yang terwujud dalam tindakan sosial-religius dan berlangsung secara turun-temurun tanpa penetapan formal dari syariat. Praktik Sedekah Ponan mencakup aktivitas kolektif seperti doa bersama, pembacaan tahlil, dan sedekah di Bukit Ponan sebagai ekspresi syukur atas hasil panen dan keselamatan hidup. Kebiasaan

¹⁴⁸ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*.

ini tidak lahir dari penetapan hukum secara formal (*waḍ' iṣṭilāhī*), melainkan terbentuk melalui praktik sosial yang konsisten dan diterima secara luas, sebagaimana karakteristik *'urf 'āmm* dalam teori al-Zarkasyī.¹⁴⁹

Lebih lanjut, bahwa *'urf* yang dapat diterima harus memiliki sifat *'umūm wa istiqrār*, yaitu berlaku umum di tengah masyarakat dan dilakukan secara terus-menerus tanpa penolakan yang berarti. Tradisi Sedekah Ponan telah diwariskan secara turun-temurun lintas generasi dan tetap dijalankan dengan konsistensi yang tinggi hingga saat ini. Keberlangsungan tersebut menunjukkan bahwa Ponan telah menjadi bagian dari kesadaran kolektif masyarakat sebagai sistem nilai sosial yang memiliki dimensi keagamaan. Dengan demikian, tradisi ini memenuhi dua unsur penting dalam teori *'urf mu'tabar*, yaitu *istiqrār al-'amal* (kelaziman perbuatan) dan *ta'arruf al-nās 'alayh* (penerimaan masyarakat).¹⁵⁰

Penguatan terhadap makna religius Sedekah Ponan juga tercermin dari pemahaman masyarakat terhadap simbol dan praktik yang menyertainya. Istilah “Ponan”, yang secara kultural bermakna syukuran adat, oleh masyarakat Desa Poto dipahami sebagai bagian dari ibadah sosial yang berorientasi kepada Allah SWT. Hal ini ditegaskan oleh tokoh adat setempat, H. Abdul Kadir, yang menyatakan bahwa masyarakat pergi ke Bukit Ponan bukan untuk meminta kepada kubur atau tempat tertentu, melainkan untuk berdoa bersama dan bersedekah sebagai wujud syukur kepada Allah SWT.¹⁵¹ Pernyataan ini menunjukkan bahwa makna religius tradisi Ponan telah terinternalisasi secara kuat dalam kesadaran kolektif

¹⁴⁹ Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 7–8.

¹⁵⁰ Bashori, “AKOMODASI ‘URF TERHADAP UPAYA PRIBUMISASI FIKIH MU’ĀMALĀT DI INDONESIA.”

¹⁵¹ “Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto.”

masyarakat, sehingga menjadikannya bentuk ‘urf mu‘tabar yang memiliki legitimasi keagamaan sekaligus fungsi sosial.

Dari perspektif klasifikasi ‘urf, praktik Sedekah Ponan secara jelas dapat dikategorikan sebagai ‘urf ṣaḥīḥ, bukan ‘urf fāsid. ‘Urf ṣaḥīḥ adalah kebiasaan yang tidak bertentangan dengan nash, tidak menghalalkan yang haram, tidak membatalkan kewajiban syar‘i, serta mengandung nilai kemaslahatan yang nyata bagi masyarakat. Sebaliknya, ‘urf fāsid adalah kebiasaan yang mengandung unsur syirik, khurafat, atau bertentangan dengan prinsip dasar syariat.¹⁵² Berdasarkan temuan empiris dan analisis normatif, Sedekah Ponan tidak mengandung praktik pemujaan selain kepada Allah SWT, tidak menjadikan tempat atau simbol sebagai objek ibadah, serta tidak melahirkan keyakinan teologis yang menyimpang. Seluruh rangkaian praktiknya doa bersama, sedekah, zikir, dan silaturahmi berjalan dalam koridor ibadah sosial (*al ‘ibādāt al-ijtimā‘iyyah*) yang justru dianjurkan dalam Islam.

Jika ditinjau dari fungsi sosialnya, Sedekah Ponan berperan sebagai wahana pembentukan etika kolektif (*akhlāq jamā‘iyyah*) yang mempertemukan dua poros utama kehidupan masyarakat, yaitu poros spiritual dan poros sosial. Poros spiritual terwujud dalam kegiatan doa, zikir, dan pembacaan tahlil yang dipimpin oleh tokoh agama, sedangkan poros sosial tampak dalam praktik gotong royong dan partisipasi kolektif warga dalam penyelenggaraan ritual.¹⁵³ Relasi dialektis antara kedua poros ini sejalan dengan kaidah *al-‘ādah muḥakkamah*, yang menegaskan bahwa kebiasaan yang baik dan diterima masyarakat dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum sosial Islam. Dalam konteks ini, Sedekah Ponan dapat

¹⁵² Mahmud Muhammad at-Thanthawi, *Ushul Al-Fiqh al-Islami* (Maktabah Wahabah, 2001), 307–10.

¹⁵³ Purna, *Pesta Ponan*, 41–42.

dipahami sebagai manifestasi praktis dari fikih yang hidup (*living fiqh*) di tengah masyarakat.

Teori al-Zarkasyī juga menekankan bahwa ‘urf yang baik tidak hanya dinilai dari kesesuaiannya dengan teks syariat, tetapi juga dari kemampuannya menjaga keteraturan sosial (*nizām al-mujtama’*). Dalam kerangka ini, Sedekah Ponan berfungsi sebagai instrumen sosial yang memperkuat solidaritas dan identitas kolektif masyarakat agraris Desa Poto. Pelibatan lintas generasi dalam pelaksanaan Ponan memungkinkan terjadinya transmisi nilai secara berkelanjutan, di mana norma gotong royong, kepedulian sosial, dan penghormatan terhadap tradisi dipelajari melalui pengalaman langsung. Dengan demikian, Ponan tidak hanya berfungsi sebagai ritual keagamaan, tetapi juga sebagai sistem sosial yang menanamkan disiplin moral berbasis nilai Islam.

Analisis lebih lanjut menunjukkan bahwa ‘urf dalam praktik Sedekah Ponan bersifat dinamis dan adaptif terhadap perubahan sosial. Hal ini sejalan dengan prinsip al-Zarkasyī yang menyatakan bahwa adat dapat berubah mengikuti perubahan zaman (*yataḡayyar al-‘urf bi taghayyur al-zamān*) selama tidak menyimpang dari nilai-nilai syariat. Temuan lapangan memperlihatkan bahwa masyarakat Desa Poto menyesuaikan pelaksanaan Ponan dengan konteks modern, seperti penggunaan sarana transportasi dan media sosial, tanpa mengubah substansi ibadahnya. Adaptasi ini menunjukkan bahwa ‘urf tidak hanya bertahan, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme regulatif yang menjaga keseimbangan antara tradisi dan syariat di tengah arus modernisasi.

Dalam perspektif teori hukum Islam, kedudukan Sedekah Ponan sebagai ‘urf memperlihatkan hubungan dialektis antara hukum normatif dan budaya empiris, bahwa Islam tidak menolak adat secara mutlak, melainkan mengarahkannya agar selaras dengan

prinsip tauhid dan kemaslahatan.¹⁵⁴ Tradisi Ponan menjadi contoh konkret bagaimana masyarakat Muslim Nusantara menafsirkan ajaran Islam melalui ruang budaya lokal, sehingga nilai-nilai keislaman tidak hanya diajarkan secara tekstual, tetapi juga dihidupkan melalui praktik sosial yang bermakna.¹⁵⁵

Dengan demikian, tradisi Sedekah Ponan dalam bingkai teori ‘urf Imam al-Zarkasyī merepresentasikan praktik keagamaan yang berakar pada adat, namun sepenuhnya diorientasikan kepada Allah SWT. Tradisi ini membuktikan bahwa hukum Islam mampu berinteraksi secara harmonis dengan budaya lokal tanpa kehilangan substansi ilahiahnya. Sedekah Ponan bukan sekadar warisan budaya, melainkan ekspresi keislaman yang hidup (*living Islam*) yang menegaskan fungsi ‘urf sebagai jembatan antara teks agama dan realitas sosial masyarakat.

Selain dianalisis melalui teori ‘urf al-Zarkasyī, tradisi Sedekah Ponan juga relevan dipahami melalui tipologi sikap Islam terhadap adat, yaitu taḥrīm, taḥmīl, dan tabdīl. Tipologi ini menunjukkan bahwa Islam tidak bersikap monolitik terhadap tradisi lokal, melainkan melakukan penilaian normatif berdasarkan kesesuaian adat dengan prinsip tauhid, syariat, dan kemaslahatan. Adat yang bertentangan dengan prinsip dasar Islam ditolak, adat yang netral atau membawa kebaikan sosial dapat diterima, sementara adat yang berasal dari tradisi pra-Islam dapat direkonstruksi maknanya agar selaras dengan nilai Islam.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Zarkasyī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, II, 5–6.

¹⁵⁵ Januddin Muhammad Yusuf and Nawir Yuslem, “Acehnese Dayah Ulama’s Response to the Use of ‘Urf in Istimbath of Fiqh Law from Islam Nusantara,” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 May (2023): 291–306, <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5732>.

¹⁵⁶ Dedisyah Putra et al., “Reviving the Past: The Role of Sharia in Preserving Forgotten Customs within Islamic Culture,” *Al-Rasikh: Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (2025): 30–50, <https://doi.org/10.38073/rasikh.v14i1.2367>.

Dalam konteks ini, Sedekah Ponan tidak termasuk dalam kategori *tahrīm*, karena tidak mengandung unsur syirik, tidak bertentangan dengan akidah, serta tidak menimbulkan mafsadah baik secara teologis maupun sosial. Lebih tepatnya, Sedekah Ponan merupakan adat yang mengalami proses *tabdīl*, yakni transformasi makna dari praktik kultural menuju praktik religius yang islami. Setelah mengalami proses pemurnian nilai, Ponan juga memperoleh legitimasi (*tahmīl*) sebagai media dakwah kultural dan penguatan etika sosial Islam. Dengan demikian, integrasi adat dan syariat dalam tradisi Sedekah Ponan memperkuat argumen bahwa praktik ini merupakan ‘urf mu‘tabar yang sah, relevan, dan berfungsi strategis dalam bangunan hukum Islam sosial di masyarakat Desa Poto.

4.2.2 Dimensi Spiritual, Sosial, dan Budaya dalam Praktik Sedekah Ponan

Tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto memancarkan perpaduan nilai spiritual, sosial, dan budaya yang menjadi fondasi harmoni kehidupan masyarakat agraris Muslim Sumbawa. Berdasarkan hasil wawancara dan observasi lapangan, masyarakat memahami Ponan bukan sekadar acara adat, tetapi sebagai ibadah sosial yang didasari semangat keikhlasan (*ikhhlāṣ*) dan kebersamaan (*ta‘āwun*). Hal ini dapat dianalisis melalui teori akad tabarru’ sebagaimana dijelaskan oleh Imam An-Nawawī dalam *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, bahwa:

“(Akad tabarru’ adalah transaksi yang ditujukan untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan memberikan manfaat tanpa imbalan).¹⁵⁷

Kutipan tersebut menjelaskan bahwa hakikat tabarru’ bukan pada pertukaran materi, tetapi pada niat mencari ridha Allah SWT.

¹⁵⁷ An-Nawawi, *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, XV, 15.

Dalam konteks Ponan, sedekah yang dilakukan masyarakat merupakan pengejawantahan niat ini: mereka memberi makanan, tenaga, dan waktu tanpa pamrih. Warga bergotong royong menyiapkan sajian khas seperti *buras*, *lepat*, dan *patikal*, serta membantu di dapur umum tanpa mengharap imbalan. Sikap ini sesuai dengan sabda Rasulullah ﷺ:

*"Barangsiapa yang menafkahkan sepasang harta di jalan Allah, maka dia akan dipanggil di dalam surga, 'Wahai hamba Allah, itu adalah sebuah kebaikan...'"*¹⁵⁸

Hadis tersebut mengandung pesan moral dan spiritual yang mendalam tentang makna pengorbanan dan keikhlasan dalam memberi. Kalimat ini menegaskan bahwa setiap bentuk sedekah yang dilakukan dengan niat tulus bukanlah kehilangan, melainkan sumber keberkahan dan kemuliaan di sisi Allah. Memberi dengan ikhlas merupakan wujud penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) yang menumbuhkan empati, mengikis sifat kikir, serta memperkuat hubungan spiritual antara manusia dengan Allah dan hubungan sosial antarsesama. Dengan demikian, hadis ini menanamkan kesadaran bahwa memberi di jalan Allah adalah amal yang melahirkan kedamaian batin dan kemuliaan abadi.

Dalam perspektif fikih sosial yang digagas KH. Sahal Mahfudh, Ponan termasuk *Fiqh al-ḥarakī*, yaitu fikih yang bergerak bersama realitas masyarakat. Nilai-nilai Islam diwujudkan dalam bentuk sedekah, gotong royong, dan kegiatan kolektif yang memperkuat maqāṣid al-sharī'ah, seperti ḥifẓ al-dīn (penguatan syukur dan nilai ibadah), ḥifẓ al-nasl (penguatan silaturahmi dan struktur keluarga), serta ḥifẓ al-māl (etika penggunaan dan pemberian harta).¹⁵⁹ KH. Ali Yafie menekankan bahwa agama harus menjadi kekuatan moral

¹⁵⁸ An-Nawawi, *Syarah Shahih Muslim*.

¹⁵⁹ Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, 9.

yang membimbing masyarakat menuju keadilan dan kesejahteraan; Ponan menjalankan fungsi ini dengan menghadirkan iklim sosial yang penuh empati, kerendahan hati, dan penguatan harmoni komunitas.¹⁶⁰

Ponan menampilkan fungsi tersebut secara nyata: nilai-nilai Islam diimplementasikan dalam bentuk solidaritas sosial, di mana masyarakat bersama-sama berkontribusi sesuai kemampuan tanpa tekanan ekonomi. Wawancara dengan Ketua MUI Sumbawa, menegaskan hal ini:

“Ponan itu ibadah sosial; siapa pun yang memberi, walau sedikit, tetap dianggap sedekah karena niatnya yang ikhlas.”¹⁶¹

Kutipan ini memperlihatkan bahwa nilai keikhlasan lebih penting daripada besar kecilnya pemberian. Dengan demikian, Ponan berfungsi sebagai wahana internalisasi etika sedekah dalam bingkai kultural yang inklusif.

Selain dimensi spiritual dan sosial, Ponan juga mengandung dimensi budaya dan ekologis yang menegaskan Islam sebagai agama yang selaras dengan alam. Sajian ritual yang direbus dan dibungkus daun pisang melambangkan kesucian, kesederhanaan, dan kepedulian lingkungan. Setelah acara selesai, sisa-sisa daun dikubur di sawah untuk menyuburkan tanah. Praktik ini mencerminkan prinsip Al-Qur'an tentang manusia sebagai *khalifah fi al-arḍ* (pemelihara bumi), sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 30:

“*Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di muka bumi.*”¹⁶²

¹⁶⁰ Wacana Baru Fiqih Sosial : 70 Tahun K.H. Ali Yafie | PERPUSTAKAAN SD PEMBANGUNAN JAYA BINTARO (n.d.), accessed September 1, 2025, [//elibrary.sdpjbintaro.sch.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D551](http://elibrary.sdpjbintaro.sch.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D551).

¹⁶¹ “Wawancara Dengan Ketua MUI Sumbawa.”

¹⁶² Tim Penerjemah Al-Qur'an Dan Tafsir (UII Press, 1991).

Ini menunjukkan bahwa Ponan mengandung ekspresi ekoteologis yang menyatukan nilai ibadah, sosial, dan ekologis dalam satu praktik budaya yang berkelanjutan.

Dalam konteks hukum Islam, akad tabarru' dalam Ponan menunjukkan mekanisme sosial yang tidak berbasis kontrak formal, tetapi pada kesadaran moral kolektif. Imam An-Nawawī menjelaskan bahwa tujuan tabarru' adalah “*tahqīq al-maṣlahah bi ghayr ‘iwad’*” mewujudkan kemaslahatan tanpa imbalan.¹⁶³ Praktik ini memperlihatkan bagaimana masyarakat Desa Poto mengembangkan sistem sosial berbasis etika Islam tanpa institusi formal, tetapi dengan kesepahaman spiritual dan sosial.

Analisis ini juga relevan ketika dikaitkan dengan fenomena praktik keberagamaan masyarakat Muslim Indonesia secara umum. Meskipun Indonesia berpenduduk mayoritas Muslim, realitas di lapangan memperlihatkan banyak ritual dilakukan secara dogmatis tanpa pemahaman esensial. Banyak orang rajin membaca Al-Qur'an atau shalat, tetapi tidak memahami tujuannya sehingga tidak berdampak pada ketenangan jiwa dan perubahan moral. Shalat sering dijalankan hanya sebagai “penggugur kewajiban,” bukan sebagai proses penyatuan diri dengan Allah yang menghentikan impuls-impuls emosional, sensorik, dan sosial yang mengguncang jiwa sejak pagi hingga malam hari. Padahal, esensi dari wudhu membersihkan telinga dan mata dari rangsangan yang masuk sepanjang hari, dan shalat seharusnya menjadi ruang *healing spiritual* yang menjeda pikiran dan perasaan. Karena kerap dikerjakan secara verbalistik, sehingga shalat tidak sepenuhnya mencegah perbuatan keji dan munkar, terbukti dari salah satu fenomena gosip yang tetap dilakukan sebelum dan sesudah shalat.

¹⁶³ An-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaqqad*, XV, 15.

Ini menunjukkan bahwa ritual tanpa pemahaman esensial tidak akan menghasilkan transformasi moral.

Dalam kerangka ini, praktik sedekah dalam Ponan justru menghadirkan alternatif keberagamaan yang lebih holistik. Ia tidak dilakukan karena doktrin rasa takut, tetapi lahir dari kesadaran spiritual, kebersamaan, dan rasa syukur yang otentik. Ponan menegaskan bahwa ibadah sosial lebih mudah menyentuh aspek batin karena diwujudkan dalam tindakan konkret, bukan sekadar bacaan verbal. Sedekah dalam Ponan menjadi jembatan antara ritual dan makna, antara syariat dan akhlak, serta antara keimanan dan kemaslahatan nyata. Tradisi ini membuktikan bahwa keberagamaan yang bersifat kolektif dan berbasis budaya dapat menghidupkan esensi ajaran Islam secara lebih mendalam daripada ritual individual yang kehilangan kedua dimensi makna dan kesadaran.

Dengan demikian, Sedekah Ponan tidak hanya menjadi manifestasi *maqāṣid al-sharīʿah*, tetapi juga menghadirkan bentuk keberagamaan yang utuh spiritual, sosial, ekologis, dan kultural. Tradisi ini membuktikan bahwa Islam dapat dihidupi melalui praktik sosial yang menyentuh hati, memperkuat solidaritas, dan menghadirkan transformasi moral yang lebih substansial dibanding keberagamaan yang hanya bersandar pada dogma tanpa pemahaman mendalam.

4.2.3 Sedekah Ponan sebagai Manifestasi Karakteristik

Hukum Adat yang Dinamis

Berdasarkan hasil penelitian lapangan, temuan empiris mengenai tradisi Sedekah Ponan menunjukkan kesesuaian yang kuat dengan teori karakteristik Hukum Adat sebagaimana dirumuskan oleh F.D. Holleman dan diperkaya oleh pemikiran Bushar Muhammad serta Hazairin. Dari sisi religio-magis, praktik ziarah ke

Bukit Ponan, doa bersama, tahlil, dan sedekah hasil bumi mencerminkan keyakinan kolektif masyarakat terhadap dimensi spiritual yang melampaui aspek material kehidupan.¹⁶⁴ Namun, berbeda dengan pemahaman magis murni, hasil penelitian menunjukkan adanya proses *reinterpretasi teologis* yang signifikan. Tokoh agama secara aktif menegaskan bahwa praktik tersebut diarahkan sebagai ungkapan syukur kepada Allah, bukan pemujaan terhadap kubur atau leluhur. Temuan ini memperlihatkan bahwa sifat religio-magis dalam konteks Sedekah Ponan telah mengalami proses *islamisasi kultural*, sehingga selaras dengan prinsip tauhid. Hal ini mendukung pandangan fikih sosial bahwa adat dapat diterima sebagai ‘urf ṣaḥīḥ selama tidak bertentangan dengan nilai dasar syariat. Dengan demikian, temuan penelitian tidak bertentangan, melainkan memperkuat teori karakter religio-magis Hukum Adat dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer.

Selanjutnya, karakter komunal tampak sangat dominan dalam praktik Sedekah Ponan. Partisipasi aktif lintas generasi, keterlibatan tiga dusun (Poto, Lengas, dan Melili), serta kuatnya tradisi gotong royong dalam persiapan hingga pelaksanaan ritual menunjukkan bahwa kepentingan kolektif ditempatkan di atas kepentingan individual. Temuan ini secara konsisten mendukung teori Holleman mengenai corak komunal Hukum Adat, khususnya dalam masyarakat agraris.¹⁶⁵ Bahkan, penelitian ini memperluas konteks teori tersebut dengan menunjukkan bahwa nilai komunal tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme sosial tradisional, tetapi juga sebagai modal sosial dalam menghadapi modernisasi dan pariwisata budaya. Berbeda dengan sebagian penelitian terdahulu yang menilai

¹⁶⁴ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 57.

¹⁶⁵ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 57–58.

modernisasi berpotensi melemahkan solidaritas adat, temuan ini justru menunjukkan adanya adaptasi kreatif: keterlibatan pemerintah dan sektor pariwisata tidak menghilangkan substansi adat, melainkan memperluas ruang artikulasi identitas kolektif masyarakat.¹⁶⁶

Dari aspek kontan (tunai) dan konkret (visual), hasil penelitian juga menunjukkan relevansi teoritis yang kuat. Praktik sedekah yang diwujudkan dalam pemberian makanan, penyajian hasil panen, serta simbol kesederhanaan melalui makanan rebus mencerminkan prinsip konkret dan visual dalam Hukum Adat. Nilai hukum dan moral tidak diekspresikan secara abstrak, melainkan diwujudkan dalam tindakan nyata yang dapat disaksikan bersama.¹⁶⁷ Sifat kontan terlihat dalam pelaksanaan sedekah dan doa yang dilakukan secara langsung sebagai satu kesatuan peristiwa, tanpa konsekuensi hukum lanjutan yang bersifat individual. Temuan ini sejalan dengan teori klasik Hukum Adat dan mendukung hipotesis bahwa tradisi Sedekah Ponan merupakan praktik adat yang masih mempertahankan karakter dasarnya, meskipun berada dalam konteks sosial yang terus berubah.¹⁶⁸ Secara lebih luas, penelitian ini menegaskan bahwa karakteristik Hukum Adat tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan mampu beradaptasi melalui integrasi nilai Islam, sehingga memperkuat argumentasi bahwa Hukum Adat merupakan “resapan kesusilaan masyarakat” yang hidup dan relevan dalam kerangka hukum Islam dan kajian sosio-legal kontemporer.

¹⁶⁶ “Wawancara Dengan Kepala Dusun Poto.”

¹⁶⁷ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 59–60.

¹⁶⁸ Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*, 58.

4.2.4 Dinamika ‘Urf dan Adaptasi Tradisi Ponan di Tengah Arus Modernisasi

Dalam konteks hukum Islam dan antropologi sosial-budaya, tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto mencerminkan dinamika *‘urf amm* yakni kebiasaan kolektif yang hidup dan berkembang di tengah masyarakat serta diakui karena membawa kemaslahatan. Berdasarkan pandangan Imam al-Zarkasyī, ‘urf memiliki kekuatan sosial selama tidak bertentangan dengan syariat dan diterima secara umum oleh masyarakat. Dalam perspektif ini, Ponan berfungsi sebagai *‘urf ‘āmm* (kebiasaan umum) yang terinternalisasi dalam sistem budaya masyarakat Sumbawa. Ia bukan sekadar bentuk adat turun-temurun, melainkan mekanisme sosial yang menjaga kesinambungan nilai keagamaan dan moral di tengah perubahan zaman.

Jika dilihat dari teori antropologi sosial-budaya, dinamika ‘urf dalam Ponan tampak melalui proses adaptasi sosial yang berlangsung tanpa menghilangkan nilai-nilai spiritualnya. Zulkifli menjelaskan bahwa kebudayaan bersifat holistik, di mana aspek sosial, ekonomi, religius, dan simbolik saling berkaitan.¹⁶⁹ Hal ini terlihat dalam praktik Ponan, di mana kegiatan doa bersama, pembacaan tahlil, sedekah hasil panen, dan ziarah ke Bukit Ponan bukan hanya ekspresi keagamaan, tetapi juga media memperkuat solidaritas sosial dan struktur komunitas. Dengan demikian, ‘urf berfungsi sebagai instrumen adaptif yang memungkinkan masyarakat menjaga identitas religiusnya sembari berinteraksi dengan arus modernisasi.

¹⁶⁹ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya*, 18–19.

Dari perspektif fungsionalisme, Ponan menjalankan fungsi sosial yang vital dalam mempertahankan kohesi masyarakat. Perubahan teknis, seperti penggunaan kendaraan bermotor untuk menuju lokasi atau keterlibatan pemuda dalam pengelolaan acara, menunjukkan bagaimana ‘urf bersifat lentur mampu menyesuaikan bentuk tanpa meninggalkan nilai. Hal ini sesuai dengan pandangan antropologi bahwa kebudayaan yang hidup adalah budaya yang mampu beradaptasi, bukan yang membeku.¹⁷⁰ Tradisi Ponan dengan demikian menjadi wadah ‘urf dinamis, di mana fungsi sosialnya tetap berjalan meski struktur pelaksanaannya berubah.

Sementara itu, pendekatan antropologi simbolik menyoroti aspek makna dan simbol yang melekat dalam ‘urf Ponan. Unsur kesenian seperti rebana rea dan sakeco yang ditampilkan dalam malam pentas seni menjadi simbol komunikasi spiritual dan solidaritas sosial. Ia menghubungkan nilai religius dengan ekspresi budaya lokal, memperlihatkan bahwa adaptasi modern tidak menghapus sakralitas tradisi, melainkan menambah dimensi baru dalam penyampaianya. Dalam konteks ini, ‘urf tidak hanya mempertahankan bentuk, tetapi juga memperluas makna melalui reinterpretasi simbolik yang relevan dengan generasi kini.¹⁷¹

Dengan demikian, dinamika ‘urf dalam tradisi Sedekah Ponan menunjukkan adanya resiliensi budaya (*cultural resilience*) yang kuat. Tradisi ini menjadi ruang interaksi antara teks agama dan realitas sosial, antara nilai transendental dan kebutuhan duniawi. Adaptasi yang terjadi bukanlah bentuk penyimpangan, tetapi justru strategi pelestarian nilai. Dengan berpegang pada prinsip ‘urf sebagaimana dijelaskan Imam al-Zarkasyī, masyarakat Desa Poto berhasil menjaga keseimbangan antara adat dan syariat

¹⁷⁰ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya*, 62.

¹⁷¹ Zulkifli, *Antropologi Sosial Budaya*, 72.

membuktikan bahwa budaya lokal dapat menjadi media implementasi nilai-nilai Islam secara kontekstual dan berkelanjutan di tengah modernisasi.

BAB V

PENUTUP

5.1 Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian lapangan dan pembahasan teoritis, dapat disimpulkan bahwa Tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto, Kecamatan Moyo Hilir, Kabupaten Sumbawa merupakan praktik sosial-keagamaan yang hidup dan berakar kuat dalam sistem nilai masyarakat agraris Muslim Sumbawa. Tradisi ini dipahami dan dijalankan oleh masyarakat bukan sebagai ritual sinkretik atau pemujaan terhadap leluhur, melainkan sebagai ekspresi kolektif rasa syukur kepada Allah SWT atas hasil panen dan keselamatan hidup. Temuan empiris menunjukkan bahwa seluruh rangkaian Ponan mulai dari zikir, doa bersama, tahlil, hingga sedekah makanan berorientasi pada nilai tauhid, solidaritas sosial, dan penguatan ukhuwah Islamiyah, sehingga menjadikannya bagian integral dari praktik keberagamaan masyarakat Desa Poto.

Dalam perspektif hukum Islam, tradisi Sedekah Ponan memenuhi kriteria sebagai ‘urf mu‘tabar sebagaimana dirumuskan oleh Imam al-Zarkasyī dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Dua syarat utama ‘urf yang sah tidak bertentangan dengan nash dan mengandung kemaslahatan umum terpenuhi secara empiris dalam praktik Ponan. Tidak ditemukan unsur syirik, *bid‘ah* yang menyimpang, ataupun keyakinan teologis yang bertentangan dengan akidah Islam. Sebaliknya, Ponan justru menjadi sarana internalisasi nilai-nilai Islam melalui media budaya, sejalan dengan kaidah al-‘ādah muḥakkamah, yang menegaskan bahwa adat yang baik dan diterima masyarakat dapat dijadikan dasar dalam praktik hukum sosial Islam. Dengan demikian, Sedekah Ponan secara normatif dan empiris dapat dikategorikan sebagai ‘urf ṣaḥīḥ, bukan ‘urf fāsid.

Dari sudut pandang fikih sosial, tradisi Sedekah Ponan merepresentasikan bentuk *living fiqh*, yakni hukum Islam yang dihayati dan dijalankan secara kontekstual melalui kebiasaan sosial masyarakat. Praktik sedekah dalam Ponan mencerminkan *akad tabarru'* yang berlandaskan keikhlasan, tanpa paksaan dan tanpa orientasi imbalan, sehingga selaras dengan maqāṣid al-sharī'ah. Nilai-nilai tersebut tampak nyata dalam penguatan *ḥifẓ al-dīn* melalui ibadah kolektif, *ḥifẓ al-nasl* melalui penguatan silaturahmi lintas generasi dan lintas dusun, serta *ḥifẓ al-māl* melalui etika berbagi yang proporsional dan adil. Dalam kerangka pemikiran KH. Sahal Mahfudh dan KH. Ali Yafie, Ponan berfungsi sebagai model keberislaman substantif yang tidak berhenti pada ritual verbalistik, tetapi melahirkan etika sosial, empati, dan kepedulian nyata dalam kehidupan masyarakat.

Selain itu, hasil penelitian menunjukkan bahwa Sedekah Ponan juga merefleksikan karakteristik utama Hukum Adat Indonesia sebagaimana dirumuskan oleh F.D. Holleman, yakni religio-magis, komunal, kontan, dan konkret, yang telah mengalami proses reinterpretasi dalam bingkai Islam. Unsur religio-magis dalam Ponan tidak lagi dimaknai secara magis murni, melainkan diarahkan sebagai spiritualitas tauhid. Karakter komunal tampak dominan melalui gotong royong dan partisipasi kolektif masyarakat dari tiga dusun. Sifat kontan dan konkret tercermin dalam praktik sedekah yang diwujudkan secara langsung melalui tindakan nyata dan simbolik. Temuan ini menegaskan bahwa karakteristik Hukum Adat bersifat dinamis dan mampu beradaptasi tanpa kehilangan nilai dasarnya, sehingga mendukung pandangan Hazairin bahwa hukum adat merupakan resapan kesusilaan yang hidup dalam masyarakat.

Dalam konteks modernisasi dan pariwisata budaya, tradisi Sedekah Ponan menunjukkan resiliensi budaya (*cultural resilience*) yang kuat. Adaptasi teknis seperti penggunaan kendaraan, media

sosial, dan keterlibatan generasi muda tidak menghilangkan kesakralan tradisi, karena substansi ibadah dan nilai moral tetap dijaga oleh lembaga adat dan tokoh agama. Hal ini menegaskan bahwa ‘urf dalam praktik Ponan bersifat lentur dan adaptif, sebagaimana prinsip *yataḡayyar al ‘urf bi taghayyur al-zamān*, tanpa menyimpang dari prinsip syariat.

Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa Tradisi Sedekah Ponan bukan sekadar warisan budaya lokal, melainkan ekspresi keislaman yang hidup, kontekstual, dan transformatif. Ponan berfungsi sebagai jembatan antara teks agama dan realitas sosial, antara hukum normatif dan praktik budaya, serta antara spiritualitas dan etika sosial. Temuan ini memperkuat argumen bahwa integrasi antara adat dan Islam melalui konsep ‘urf merupakan strategi efektif dalam menjaga keberlanjutan nilai keagamaan dan kohesi sosial masyarakat Muslim Nusantara di tengah perubahan zaman.

5.2 Saran

Berdasarkan kesimpulan hasil penelitian, terdapat beberapa saran yang dapat diberikan kepada berbagai pihak yang terkait dengan pelestarian dan pengembangan tradisi Sedekah Ponan di Desa Poto:

Pertama, bagi pemerintah daerah Kabupaten Sumbawa dan lembaga adat setempat, disarankan agar pelestarian Sedekah Ponan tidak hanya difokuskan pada aspek seremonial dan pariwisata, tetapi juga diarahkan pada penguatan nilai-nilai spiritual dan sosial yang terkandung di dalamnya. Pemerintah daerah dapat membentuk program kolaboratif antara Dinas Kebudayaan, Kementerian Agama, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk memberikan pembinaan nilai-nilai keislaman kepada masyarakat, khususnya

generasi muda, agar pelaksanaan Ponan tetap berada dalam koridor tauhid dan tidak bergeser menjadi sekadar tontonan budaya.

Kedua, bagi tokoh agama dan lembaga pendidikan Islam di wilayah Kecamatan Moyo Hilir, penelitian ini merekomendasikan agar nilai-nilai ‘urf yang terkandung dalam tradisi Ponan dijadikan bahan kajian dalam kegiatan dakwah dan pendidikan Islam kontekstual. Kegiatan seperti pengajian pra-Ponan atau penyuluhan tentang makna sedekah dalam perspektif maqāṣid sharī‘ah dapat menjadi media internalisasi nilai agama yang berakar pada tradisi lokal. Hal ini sejalan dengan pandangan fikih sosial yang dikembangkan KH. Sahal Mahfudh, bahwa pelestarian budaya harus ditempatkan dalam kerangka *tathbīq al-Fiqh al-ijtima’ī* (penerapan fikih sosial) agar nilai Islam tetap hidup dan kontributif terhadap kehidupan masyarakat.

Terakhir, bagi akademisi dan peneliti, hasil penelitian ini membuka ruang untuk eksplorasi lebih lanjut mengenai integrasi antara hukum Islam dan budaya lokal di wilayah-wilayah lain di Indonesia. Kajian komparatif tentang ‘urf dalam konteks tradisi agraris di daerah lain dapat memberikan pemahaman yang lebih luas tentang bagaimana hukum Islam beradaptasi dengan realitas sosial. Pendekatan interdisipliner yang menggabungkan metode antropologi hukum, studi maqāṣid, dan teori *living Fikih* dapat digunakan untuk memperkaya analisis terhadap hubungan antara syariat dan adat di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

- Agus, and Rudi Masniadi. "PRESEPSI MASYARAKAT TERHADAP TRADISI PONAN DAN KORELASINYA DENGAN PRODUKTIVITAS PERTANIAN DI DESA POTO KECAMATAN MOYO HILIR." *Nusantara Journal of Economics* 4, no. 1 (2022): 1. <https://doi.org/10.37673/nje.v4i1.2735>.
- Alshehaby, Fatimah. "Cultural Heritage Protection in Islamic Tradition." *International Journal of Cultural Property* 27, no. 3 (2020): 291–322. <https://doi.org/10.1017/S0940739120000259>.
- Andriyaldi, Andriyaldi. "Al-'Urf Theory and Its Relevance to Contemporary Jurisprudence Issues." *Al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 2 (2021): 118–30. <https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v6i2.4784>.
- An-Nawawi, Imam. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaḍḍab*, XXI. Pustaka Azzam, 2009.
- An-Nawawi, Imam. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaḍḍab*, XV. Pustaka Azzam, 2009.
- An-Nawawi, Imam. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥaḍḍab*, XX. Pustaka Azzam, 2009.
- An-Nawawi, Imam. *Syarah Shahih Muslim*. Darus Sunnah, n.d.
- An-Nawawi, Imam. *Terjemah Syarah Shahih Muslim*. Trans. Oleh Abu Kanzoon Wawan Djunaedi. Darus Sunnah, Jakarta, n.d.
- Apriliani, Ravita Dwi, Siti Nurjannah, and Saipul Hamdi. "EKSISTENSI TRADISI PONAN DI DESA POTO KECAMATAN MOYO HILIR KABUPATEN

- SUMBAWA.” *Prosiding Seminar Nasional Mahasiswa Sosiologi* 2, no. 2 (2024): 155–73. <https://proceeding.unram.ac.id/index.php/Senmasosio/article/view/3372>.
- Bashori, Akmal. “AKOMODASI ‘URF TERHADAP UPAYA PRIBUMISASI FIKIH MU’ÂMALÂT DI INDONESIA.” *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum* 17, no. 2 (2019): 2. <https://doi.org/10.35905/diktum.v17i2.821>.
- BPS. *Kecamatan Moyo Hilir Dalam Angka 2024*. Vol. 14. BPS Kabupaten Sumbawa, 2024.
- Budi Utami, Sri, and Bea Anggraini. “‘Islamic’ Bawean Cultural Identity in Tradition.” Paper presented at Proceedings of the Third International Seminar on Recent Language, Literature, and Local Culture Studies, BASA, 20-21 September 2019, Surakarta, Central Java, Indonesia, Surakarta, Indonesia. *Proceedings of the Proceedings of the Third International Seminar on Recent Language, Literature, and Local Culture Studies, BASA, 20-21 September 2019, Surakarta, Central Java, Indonesia*, EAI, 2020. <https://doi.org/10.4108/eai.20-9-2019.2296726>.
- Chasannudin, Arif, and Jamal Ma’mur Asmani. “Nationalist Pluralism in Fiqh Sosial: Ideas and Actions of KH. MA. Sahal Mahfudh.” *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 1, no. 2 (2020): 2. <https://doi.org/10.35878/santri.v1i2.244>.

- Creswell, John W., and Cheryl N. Poth. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. SAGE Publications, 2016.
- Darna, Andi. “Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia: Konsep Fiqih Sosial dan Implementasinya dalam Hukum Keluarga.” *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 4, no. 1 (2021): 90. <https://doi.org/10.22373/ujhk.v4i1.8780>.
- Faisal, Ahmad. “Nuansa Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh.” *Al-Ulum* 10, no. 2 (2010): 2. <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/au/article/view/59>.
- Fitriani, Lailita, Luthfa Surya Anditya, Minahus Saniyyah, Nicken Nawang Sari, and Iffatin Nur. “Eksistensi dan Kehujjahan Urf sebagai Sumber Istimbath Hukum.” *Al-Hikmah: Jurnal studi Agama-Agama* 7, no. 2 (2021): 246–56. <https://doi.org/10.30651/ah.v7i2.8088>.
- Haris, Abdul, and Ulyan Nasri. “Studi Etnografi Tentang Pendidikan Nilai Dalam Adat Pasaji Ponan Di Sumbawa.” *Jurnal Ilmiah Profesi Pendidikan* 8, no. 2 (2023): 1278–85. <https://doi.org/10.29303/jipp.v8i2.2389>.
- Hilmi, Ahmad Misbah Muhamad. “Faktor ‘Urf Dalam Pembaharuan Hukum Syara’ Berkaitan Isu -Isu Muamalah: ‘Urf Factors in Renewal of Syaria’ Law Regarding Muamalah Issues.” *International Journal of Islamic Economics and Finance Research* 2, no. 1 July (2019): 41–55. <https://doi.org/10.53840/ijiefer25>.

- Ismail, Ismail, Busyro Busyro, Nofiardi Nofiardi, Fajrul Wadi, and Hanif Aidhil Alwana. "The Contribution of 'Urf to the Reform of Islamic Inheritance Law in Indonesia." *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan* 22, no. 2 (2022): 2. <https://doi.org/10.30631/alrisalah.v22i2.1243>.
- Janah, Tutik Nurul. "Fiqih Sosial: Persinggungan Pemikiran KH Sahal Mahfudh dan KH Ali Yafie." NU Online. Accessed September 1, 2025. <https://nu.or.id/opini/fiqih-sosial-persinggungan-pemikiran-kh-sahal-mahfudh-dan-kh-ali-yafie-eImsH>.
- Kamilatuzzahirah, Siti Alifany, and Lalu Takdir Jumaidi. "Studi Etnografi: Makna Biaya Dalam Tradisi Sadeka Ponan Di Desa Poto." *JURNAL SOSIAL EKONOMI DAN HUMANIORA* 10, no. 4 (2024): 762–74. <https://doi.org/10.29303/jseh.v10i4.670>.
- Kholida, Dr. Kholida. "OTORITAS 'URF DALAM PENALARAN HUKUM ISLAM." *Jurnal AL-MAQASID: Jurnal Ilmu Kesyariahan dan Keperdataan* 8, no. 2 (2022): 242–54. <https://doi.org/10.24952/almaqasid.v8i2.6264>.
- Lan, Thung Ju, and M. ' Azzam Manan. *Nasionalisme Dan Ketahanan Budaya di Indonesia: Sebuah Tantangan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- Lincoln, Yvonna S., and Egon G. Guba. *Naturalistic Inquiry*. With Internet Archive. Beverly Hills, Calif. : Sage Publications, 1985. <http://archive.org/details/naturalisticinqu00linc>.

Mahfudh, K. H. M. A. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Lkis Pelangi Aksara, 2003.

Mahfudh, KH MA Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Lkis Pelangi Aksara, 2003.

Makwa, Jannatul, and Vivin Nila Rakhmatullah. “Makna Sajian Makanan Pada Tradisi Pasaji Ponan Menggunakan Teori Interaksi Simbolik.” *Mandub : Jurnal Politik, Sosial, Hukum Dan Humaniora* 1, no. 3 (2023): 3. <https://doi.org/10.59059/mandub.v1i3.257>.

Manen, Max van. *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. 2nd ed. Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315421056>.

Mannan, Audah, and Mantasia Mantasia. “TRADISI APPAENRE NANRE DALAM PERSPEKTIF AQIDAH ISLAM (Studi Kasus Masyarakat Desa Bollangi Kecamatan Pattalassang).” *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah* 3, no. 2 (2017): 2. <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v3i2.4531>.

Martadinata, Sudrajat, and Fadli Faturrahman. “MAKNA TRADISI PONAN BAGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AKUNTANSI.” *RISTANSI: Riset Akuntansi* 2, no. 2 (2021): 2. <https://doi.org/10.32815/ristansi.v2i2.729>.

Martadinata, Sudrajat, and Tri Satriawansyah. “Revitalisasi Tradisi Ponan Sebagai Strategi Meningkatkan Pendapatan Asli Desa Melalui Kearifan Lokal :Pengabdian Masyarakat.” *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat Cahaya Mandalika (Abdimandalika)* 5, no. 2 (2024): 2. <https://doi.org/10.36312/abdimandalika.v5i2.4168>.

- Mawarni, Heni, Sarwiji Suwandi, and Slamet Supriyadi. "Local Wisdom in Lawas (Poetry) Ponan Party Ceremony Society of Sumbawa Nusa Tenggara Barat." *International Journal of English Literature and Social Sciences* 4, no. 2 (2019). <https://ijels.com/detail/local-wisdom-in-lawas-poetry-ponan-party-ceremony-society-of-sumbawa-nusa-tenggara-barat/>.
- Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, and Johnny Saldana. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. SAGE Publications, 2018.
- Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Edition 3. Sage, 2014.
- Moleong, Lexy J.; Surjaman. *Metodologi penelitian kualitatif*. Remaja Rosdakarya, 2014. Bandung. [//lib.unj.ac.id%2Fslims2%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D1832](http://lib.unj.ac.id%2Fslims2%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D1832).
- Moustakas, Clark. *Sage Research Methods - Phenomenological Research Methods*. n.d. Accessed July 31, 2025. <https://methods.sagepub.com/book/mono/phenomenological-research-methods/toc>.
- Nada, Syifaun, and Rahma Nur Dani. "Fikih Indonesia Dalam Perspektif Pemikiran Hasbi Ash-Shidieqy Dan Hazairin: Transformasi Hukum Islam Dalam Impelementasi Hukum Di Indonesia." *El-Aqwal: Journal of Sharia and Comparative Law*, October 25, 2022, 79–88. <https://doi.org/10.24090/el-aqwal.v1i2.6935>.

- Ningsih, Sri, and Rudi Masniadi. "TRADISI PONAN SEBAGAI MODAL SOSIAL DALAM MENINGKATKAN DAYA TARIK WISATAWAN DAN DAMPAKNYA TERHADAP PEREKONOMIAN MASYARAKAT DESA POTO." *Proceeding Of Student Conference* 1, no. 4 (2023): 4. <https://conference.uts.ac.id/index.php/Student/article/view/623>.
- Parhi, Nurmu'izzatin Zaharatul, and Muh Rizwan Azzahidi. *Pendekatan 'Urf Dalam Studi Islam (Adat Nyongkolan Pada Suku Sasak Dalam Studi Islam)* | MANAZHIM. August 1, 2022. <https://ejournal.stitpn.ac.id/index.php/manazhim/article/view/1685>.
- Pratama, Nandho Pur, Irwan Irwan, and Wilman Wilman. "Pelestarian Kesenian Gondang Brogong Sebagai Upaya Menumbuhkan Kecintaan Budaya Lokal Di Pasir Pengaraian." *Bercadik* 5, no. 1 (2021): 31–42. <https://doi.org/10.26887/bcdk.v5i1.2486>.
- Prihastama, Fauzi, and Mukhsin Ahmad. "Reaktualisasi Hukum Islam Dan Fikih Sosial: Analisis Pemikiran Munawir Sjadzali Dan K.H. Sahal Mahfudz." *TAQNIN: Jurnal Syariah Dan Hukum* 6, no. 01 (2024): 01. <https://doi.org/10.30821/taqnin.v6i01.21208>.
- Purna, I Made. *PESTA PONAN: Kearifan Lokal Masyarakat Samawa*. Penerbit Ombak, 2012.
- Putra, Dedisyah, Martua Nasution, and Sabrun Edi. "Reviving the Past: The Role of Sharia in Preserving Forgotten Customs

- within Islamic Culture.” *Al-Rasikh: Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (2025): 30–50. <https://doi.org/10.38073/rasikh.v14i1.2367>.
- Putra, Haris Maiza, Sofian Al-Hakim, Ending Solehudin, and Nanang Naisabur. “Konsep Akad Tabarru Dalam Bentuk Menjaminkan Diri Dan Memberikan Sesuatu.” *JURNAL HUKUM EKONOMI SYARIAH* 5, no. 1 (2022): 27–42. <https://doi.org/10.30595/jhes.v5i1.12141>.
- putri, bestari. “Strategi Konservasi Kebudayaan Lokal Di Pesisir Selatan.” *Journal on Education* 5, no. 2 (2023): 2758–65. <https://doi.org/10.31004/joe.v5i2.920>.
- Putri, Dini. “Kebudayaan Menurut Koentjaraningrat : Pengertian, Ciri, Unsur, dan Contohnya.” *HaloEdukasi.com*, November 7, 2022. <https://haloedukasi.com/kebudayaan-menurut-koentjaraningrat>.
- Rafsanjani, Haqiqi. “Kaidah-Kaidah Fiqh (Qawa’id Al-Kulliyah) tentang Keuangan Syariah.” *MAQASID* 7, no. 2 (2018): 2. <https://doi.org/10.30651/mqsd.v7i2.14527>.
- Ramdhani, Muthia Utami, M. Syahrul Qodri, Muh Khairussibyan, and Sapiin. “Unsur Budaya Dalam Cerita Rakyat Tana Samawa Hikayat Haji Batu.” *Journal of Classroom Action Research* 6, no. 2 (2024): 2. <https://doi.org/10.29303/jcar.v6i2.7544>.
- Riyadi, Muhammad, and Mukhsin Achmad. “Konstruksi Pemikiran Fikih Sosial KH. Sahal Mahfudz.” *Sumbula: Jurnal Studi Keagamaan, Sosial Dan Budaya* 9, no. 1 (2024): 1. <https://doi.org/10.32492/sumbula.v9i1.5681>.

- Rizaldi, Martin, and Anin Lailatul Qodariyah. "MENGENAL MANFAAT DAN NILAI-NILAI DALAM PELAKSANAAN TRADISI SEDEKAH BUMI DARI SUDUT PANDANG TEORI FUNGSIONALISME." *Jurnal Artefak* 8, no. 1 (2021): 81–86. <https://doi.org/10.25157/ja.v8i1.4951>.
- Safitri, Bety Yulia, Saharudin, and Muh Syahrul Qodri. "Spiritualitas Lawas Dalam Tradisi Ponan Di Sumbawa Besar: Kajian Semiotika Roland Barthes: Lawas Spirituality in the Ponan Tradition in Sumbawa Besar: Roland Barthes' Study of Semiotic." *Jurnal Bastrindo* 4, no. 1 (2023): 109–19. <https://doi.org/10.29303/jb.v4i1.1052>.
- Sapto Nugroho, S.H., M.Hum., Sigit. *PENGANTAR HUKUM ADAT INDONESIA*. Pustaka Iltizam, 2016.
- Saputra, Teguh. "Hikmah Sedekah Dalam Al-Qur'an Dan Hadis." *Gunung Djati Conference Series* 8 (January 2022): 347–56. <https://www.conferences.uinsgd.ac.id/index.php/gdcs/article/view/577>.
- Setiawan, Romi Adetio. "Impact of Islamic Jurisprudential on Traditional Financial Customs and Legal Integration in Indonesia." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 13, no. 2 (2023): 2. <https://doi.org/10.32350/jitc.132.13>.
- Shanti, Mustika Faradilla. "TRADISI SEDEKAH BUMI DI DESA KUNDURAN." *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis* 4, no. 2 (2024): 2. <https://mushafjournal.com/index.php/mj/article/view/258>.

- Sinta Dewi, Ning Ratna. "KONSEP SIMBOL KEBUDAYAAN: SEJARAH MANUSIA BERAGAMA DAN BERBUDAYA." *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 2, no. 1 (2022): 1. <https://doi.org/10.22373/arj.v2i1.12070>.
- Sudirman, Sudirman, Ahyuni Yunus, and Mohammad Arif. "Implementasi Nilai-Nilai Hukum Adat Dalam Mewujudkan Hukum Yang Bersendikan Kearifan Lokal." *Journal of Lex Generalis (JLG)* 2, no. 1 (2021): 1. <https://doi.org/10.52103/jlg.v2i1.298>.
- Suhartono, Suwandi, Tasdiq, Muhadi, and Mohammad Rifa'i. "Hubungan Antara Zakat, Infak Dan Sedekah Dengan Nilai-Nilai Sosial Masyarakat." *Al-I'tibar: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 2 (2024): 167–80. <https://doi.org/10.30599/jpia.v11i2.3574>.
- Syarvina, Wahyu, Sudirman Suparmin, and Tuti Anggraini. "APLIKASI 'URF DALAM EKONOMI ISLAM." *ATTIJARAH: Jurnal Penelitian Keuangan Dan Perbankan Syariah* 4, no. 1 (2022): 1–16. <https://doi.org/10.52490/attijarah.v4i1.285>.
- Thanthawi, Mahmud Muhammad at-. *Ushul Al-Fiqh al-Islami*. Maktabah Wahabah, 2001.
- Tim Penerjemah Al-Qur'an Dan Tafsir*. UII Press, 1991.
- Unp, Toto Sugiarto. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D Prof. Sugiono*. n.d. Accessed July 31, 2025. https://www.academia.edu/118903676/Metode_Penelitian_Kuantitatif_Kualitatif_dan_R_and_D_Prof_Sugiono.

Utami, Rizda Viola, Dian Lestari Miharja, and Aurelius Rofinus Lolong Teluma. *STRATEGI KOMUNIKASI PEMERINTAH KABUPATEN SUMBAWA DALAM UPAYA MEMPROMOSIKAN DESA POTO, KECAMATAN MOYO HILIR SEBAGAI DESA PEMAJUAN KEBUDAYAAN*. n.d.

Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie | PERPUSTAKAAN SD PEMBANGUNAN JAYA BINTARO. n.d. Accessed September 1, 2025. [//elibrary.sdpjbintaro.sch.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D551](http://elibrary.sdpjbintaro.sch.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D551).

Wahyuni, Afida, and Harisah. “Konsep Al-Urf Dalam Perkembangan Society 5.0 Perspektif Fikih Kontemporer.” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. 1 (2023): 66–84. <https://doi.org/10.36420/ju.v9i1.6694>.

“Wawancara Dengan Arif.” Oktober 2025. MAN 1 Sumbawa. 14.30.

“Wawancara Dengan Kepala Dusun Poto.” Oktober 2025. Rumah Kepala Dusun. 16.20.

“Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto.” Oktober 2025. Melili. 18.30.

“Wawancara Dengan Ketua MUI Sumbawa.” Oktober 2025. Brang Biji. 20.00.

Yunita, Yuyun. “KONSEP SEDEKAH DALAM ISLAM.” *Al Mumtaz: Jurnal Pendidikan Dan Sosial Keagamaan* 1, no. 1 (2022): 1. <https://doi.org/10.47902/mumtaz.v1i1.18>.

Yusuf, Januddin Muhammad, and Nawir Yuslem. “Acehnese Dayah Ulama’s Response to the Use of ’Urf in Istimbath of Fiqh Law from Islam Nusantara.” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 May (2023): 291–306. <https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.5732>.

Zarkasyi, Badruddin Muhammad. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh. Wizârat al-Auqâf wa asy-Syu“ûn al-Islâmiyyah*, 1992.

Zarkasyi, Badruddin Muhammad. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh, II. Wizârat al-Auqâf wa asy-Syu“ûn al-Islâmiyyah*, 1992.

Zulkifli. *Antropologi Sosial Budaya*. Penerbit Press Bangka, 2008.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

6.1 Lampiran I: Laporan Hasil Wawancara

6.1.1 Panduan Wawancara

A. Pertanyaan Umum: Sejarah dan Praktik Ritual

1. Apa yang dimaksud dengan Sedekah Ponan menurut masyarakat lokal?
2. Bagaimana sejarah asal-usul dari ritual Sedekah Ponan?
3. Siapa saja pihak yang biasanya terlibat dalam pelaksanaan Sedekah Ponan?
4. Di mana biasanya ritual ini dilaksanakan? Apakah ada tempat khusus atau sakral?
5. Apa saja tahapan-tahapan atau rangkaian kegiatan dalam ritual Sedekah Ponan?
6. Bagaimana masyarakat mempersiapkan diri menjelang pelaksanaan ritual?
7. Apa makna simbolik dari benda-benda atau sajian yang digunakan dalam Sedekah Ponan?
8. Bagaimana peran anak muda dalam melestarikan tradisi ini?

B. Pertanyaan Budaya dan Nilai Sosial

1. Apa nilai-nilai sosial dan budaya yang terkandung dalam ritual Sedekah Ponan?
2. Apakah ritual ini menjadi ajang mempererat hubungan sosial antar warga?
3. Apakah terdapat sanksi sosial jika seseorang tidak ikut serta dalam ritual ini?
4. Bagaimana tanggapan generasi muda terhadap ritual ini di tengah modernisasi?

C. Pertanyaan tentang Relasi dengan Islam

1. Apakah ritual Sedekah Ponan mengandung unsur doa atau zikir Islam?
2. Bagaimana pandangan tokoh agama terhadap isi dan tujuan ritual ini?
3. Apakah ada unsur yang dipandang sebagai syirik, bid'ah, atau bertentangan dengan ajaran Islam?
4. Apakah ritual ini pernah mengalami penolakan atau kritik dari kalangan tertentu?
5. Apakah pernah terjadi perubahan bentuk ritual agar lebih sesuai dengan ajaran Islam?

D. Pertanyaan Khusus: Perspektif Hukum Islam & Pendekatan 'Urf

1. Bagaimana tokoh agama membedakan antara adat yang dibolehkan dan adat yang harus ditinggalkan?
2. Apakah ada fatwa atau pendapat ulama lokal tentang hukum ritual Sedekah Ponan?
3. Apakah ritual ini membantu dalam mewujudkan maqashid syariah (tujuan syariat Islam)?

E. Pertanyaan tentang Hukum Adat dan Islam

1. Bagaimana hubungan antara hukum adat dan hukum Islam di masyarakat Sumbawa?
2. Apakah terdapat forum musyawarah antara tokoh adat dan tokoh agama?
3. Dalam konflik antara adat dan syariat, pendekatan apa yang diambil masyarakat?

F. Pertanyaan Refleksi dan Harapan

1. Apakah masyarakat merasa ritual ini semakin kuat, atau mulai memudar?
2. Apa upaya pelestarian yang dilakukan agar Sedekah Ponan tidak hilang?

Bagaimana harapan Bapak/Ibu terhadap keberlanjutan Sedekah Ponan?

6.1.2 Hasil Wawancara

A. Data wawancara: pak Arif

1. Seberapa dalam bapak memahami tradisi sedekah ponan?

Informan: “Walaupun Umur saya tergolong masih muda tetapi saya yakin cukup dalam memahami tradisi sedekah ponan ini, saya dapat semua pemahaman ini dari nenek moyang saya yang diceritakan kepada kami”.

2. Terkait pelaksanaan tradisi ponan ini yang dilakukan setiap tahun pada musim hujan, apakah pernah dilakukan pada musim kemarau?

Informan: “Perlu diketahui bahwa orang zaman dahulu belum mengenal system irigasi maka dilakukan pada musim hujan, dan waktu pasti dilakukan acara ini yaitu setelah proses menanam padi oleh para petani setempat dan belum pernah ada dilakukan pada musim kemarau. Kita pergi acara sedekah Ponan ini adalah sebagai wujud rasa syukur masyarakat desa poto atas selesainya proses menanam padi”.

3. Bagaimana sejarah ponan dimana masyarakat pergi ke bukit ponan untuk bersedekah dan tidak dilakukan disawah mereka masing-masing?

Informan: “Mungkin ada yang beranggapan bahwa pergi ke bukit itu dimana ada kuburan sebagai perbuatan syirik, akan tetapi kita pergi bukit ponan yang dimana disana ada kuburan haji batu, pada prinsipnya masyarakat pergi ke makam haji batu sebagai bentuk ziarah kuburan dimana haji batu adalah leluhur masyarakat desa poto, maka masyarakat berkumpul di bukit tersebut”.

4. Apakah pernah dalam pelaksanaan tradisi sedekah ponan ini tidak dilaksanakan dibukit tersebut atau misalnya dilaksanakan dilapangan atau disawah salah satu warga setempat?

Informan: “Selama saya mengikuti acara sedekah ponan ini selalu dilaksanakan pada bukit tersebut karena ini merupakan tradisi yang tidak dapat ditinggalkan”.

5. Bagaimana persiapan masyarakat untuk menyambut tradisi sedekah ponan ketika mendengar kabar bahwa akan dilaksanakan tradisi sedekah ponan ini?

Informan: “Semangat dan antusias masyarakat dalam menyambut acara tidak pernah kendor dimana ada beberapa panitia yang berkumpul untuk berdiskusi merancang acara sedekah ponan ini, Ketika selesai rapat langsung diumumkan dirumah kepala dusun bahwa akan dilaksanakan acara sedekah ponan, Ketika sudah ada tanggal pasti terkait pelaksanaan sedekah ponan maka masyarakat keesokan harinya berlomba-lomba untuk mencari bahan makanan yang dibutuhkan untuk dijadikan makanan yang disajikan Ketika acara sedekah ponan. Karena makanan yang disajikan adalah makanan yang buat dengan proses di rebus dan tidak boleh dengan metode digoreng”.

6. Apakah bapak bisa jelaskan apa nilai filosofi terkait makanan yang harus direbus dan tidak boleh digoreng?

Informan: “Dari persepsi saya yah, kenapa makanan yang dibawa ke acara sedekah ponan harus direbus, Kembali lagi ke padi yang merupakan sumber penghidupan masyarakat maka makanan yang direbus yang dibungkus dengan daun-daunan khususnya daun pisang setelah acara tidak akan ditemukan sampah dari bungkus makanan tersebut, karena pada hakikatnya semua dikembalikan lagi kesawah karena dianggap juga hidup sama seperti manusia agar padi ini

semakin subur, dan dari segi historisnya karena orang tua kita pada zaman dahulu itu belum mempunyai minyak goreng jadi orang-orang pada saat mengolah makanan dengan cara direbus”.

7. Bagaimana misalnya tidak dilaksanakan acara sedekah ponan ini dan apa yang terjadi?

Informan: “karena tidak ada dokumentasi yang pada saat itu tetapi saya mendengar cerita bahwa terjadi kekurangan hasil panen sebab lainnya adalah kurangnya curah hujan yang dimana harusnya hasil panen 10 karung padi menjadi 5 karung padi, karena kurangnya hasil panen tersebut ada inisiatif untuk tidak dilaksanakan acara sedekah ponan ini karena pada saat ini untuk memenuhi kebutuhan makan saja tidak cukup dan akhirnya pada saat itu tidak dilaksanakan acara ini, tetapi apa yang terjadi setelahnya pada musim setelahnya padi yang ditanam sangatlah subur dan buahnya sangat lebat tetapi Ketika musim panen tiba Ketika malam harinya sebelum pagi akan dipanen tidak dari ada banyak lubang sebesar gelas keluar tikus yang memakan padi, dan kasus lainnya Ketika padi ditanam awalnya subur tapi padinya tidak berbuah atau padi laki-laki yang membuat hasil panen yang tadinya 10 karung menjadi 1 karung, maka mulai saat itu masyarakat mulai melaksanakan acara ini secara rutin setiap tahunnya yang diumumkan dimasjid dengan himbauan agar melaksanakan sedekah ponan ini tetapi apabila ada orang yang enggan untuk tidak melaksanakannya maka tidak dipaksa namun karena masyarakat yakin dan tekun maka sedekah ini tetap dilaksanakan agar Allah meridhai”.

8. Apa nilai-nilai sosial dan budaya yang ada didalam acara sedekah ponan ini?

Informan: “karena acara sedekah ini dilaksanakan oleh 3 dusun yang berdampingan, pada dasarnya masyarakat dari ketiga dusun tersebut sudah terbiasa untuk saling memberi satu sama lain itu dari segi sosial, dari segi budaya karena sedekah ini adalah adat tradisi masyarakat yang akhir semakin berkembang dengan adanya acara pentas seni yang menampilkan acara sakeco, rebana rea, lawas dll dimana masyarakat berkumpul semua pada malam sebelum pagi dilaksanakan sedekah ponan”.

9. Apakah ada sanksi sosial bagi masyarakat yang tidak ikut acara sedekah ponan ini?

Informan: “kita harus mengetahui inti acara ini yaitu bersedekah yaitu merupakan panggilan hati dan juga sudah menyangkut adat dan budaya dari masyarakat maka Ketika sudah diumumkan acara sedekah ponan tidak ada satupun yang tidak membuat makanan untuk disajikan pada acara sedekah ponan, entah dia pergi ke acara ponan atau tidak tetapi tetap membuat makan dirumahnya karena setiap rumah mempunyai tamu yang akan datang kerumahnya yang dating dari luar dusun tersebut, ada juga warga yang tidak mempunyai sawah didaerah desa tetapi mempunyai sawah didaerah lainnya maka warga tersebut tetap membuat makanan dirumah walaupun tidak pergi secara langsung ke acara sedekah ponan, dan juga tidak ada satupun masyarakat yang tidak menyajikan makanan dirumahnya”.

10. Bagaimana tanggapan bapak terkait acara sedekah ponan ini yang dahulu hanya sebagai acara sedekah masyarakat namun sekarang pemerintah sudah menjadikan acara ini salah satu objek wisata?

Informan: “Sebenarnya ada nilai positif dan negative, nilai positifnya adalah infrastruktur jalan semakin nyaman dalam

proses menanam, karena jalan sudah diaspal namun disisi lain karena sudah bagusnya jalan dengan akses motor yang langsung bisa ke tempat acara tersebut atau bukit hilangan sedikit budaya atau kebiasaan orang dahulu dimana masyarakat beramai ramai membawa makanan (besowan) dengan berjalan kaki Bersama”.

11. Apakah itu menghilangkan nilai kebersamaan?

Informan: “Sebenarnya tidak, karena mulai 3 tahun ini bisa menggukon motor untuk mengantar atau membawa makanan yang akan disajikan tetapi hanya sampai batas tertentu dan setelah itu masyarakat membawa makanannya dengan berjalan kaki sehingga budaya tersebut tetap ada dan juga bisa seimbang”.

12. Apakah pemerintah ikut mengatur atau merubah waktu melaksanakan acara sedekah ponan ini?

Informan: “Perlu diketahui bahwa acara ini dilaksanakan oleh Lembaga adat ponan maka posisi pemerintah adalah mitra dimana pemerintah tidak mengintervensi untuk menentukan jadwal atau waktu pelaksanaan acara ponan. Namun, pemerintah hanya mendukung dalam melancarkan acaranya biasanya dating gubernur dan bupati”.

13. Apakah seluruh elemen masyarakat memahami secara persis sejarah ponan ini?

Informan: “kita kembalikan kepada masyarakat masing-masing mnkin ada yang memahami secara dalam adat ponan ini namum tidak bisa menjelaskannya, pada dasarnya masyarakat memahami acara poanan ini hanya saja berbeda saja dalam memahaminya sehingga yang mendengar juga memahaminya juga berbeda”.

14. Apakah acara ponan pernah mengalami kritik atau penolakan dari beberapa golongan selama bapak ikut dalam acara ponan?

Informan: “Selama saya mengikuti acara ponan ini belum ada satupun yang menolak atau mengkritik acara ponan ini, Ketika Lembaga adat sudah mengumumkan maka semua mengikuti proses acara tersebut. Justru mereka yang menolak atau merasa malu sendiri”.

15. Bagaimana peran anak muda dalam acara sedekah ponan ini?

Informan: “kita berkaca dari 10 tahun terakhir, dan alhamdulillah peran anak muda cukup aktif karena ada 2 acara besar yaitu pentas seni ponan dan acara sedekah ponan, maka banyak anak muda yang ikut andil dalam acara pentas seni ponan dalam menampilkan seni budaya dan Ketika acara sedekah ponan anak muda biasanya yang menjadi MC, menjadi penertib dan pengatur para tamu disitulah peran anak muda selalu dilibatkan dalam acara sedekah ponan ini”.

16. Apakah perempuan yang sedang haid diizinkan untuk mengikuti acara sedekah ponan?

Informan: “Tidak dilarang Wanita yang sedang haid untuk mengikuti acara ponan karena nuansa masyarakat pergi ke acara tersebut sebagai tempat sillaturrahim dan bersedekah”.

B. Data wawancara dengan ketua MUI Sumbawa:

1. Bagaimana sejarah terbentuk acara sedekah ponan?

Informan: “Acara ponan ini dilaksanakan setelah proses menanam padi yang dilakukan oleh 3 dusun yaitu dusun poto, lengan dan melili, yang merupakan satu rumpun sekalipun pada perkembangan akhir berbeda-beda karakter yang muncul, karakter dusun poto berbeda, dusun lengas juga berbeda dan karakter dusun melili juga berbeda, tetapi

setelah menanam padi ingin berkumpul untuk bertemu Kembali yang tidak mungkin didalam sawah karena ada padi sehingga disepakatilah untuk berkumpul di bukit yang Namanya bukit ponan (unter ponan) karena dibukit tersebut ada mangga po, dan berlangsunglah silaturrahim disitu dan ditempat itu juga ada makam leluhur kita yaitu makam haji Batu diadakanlah zikir dan mendoakan almarhum, jadi tujuan utama adalah sebagai wadah silaturrahim dan yang kedua sebagai wadah konsolidasi sosial masyarakat terutama tiga dusun tersebut, kemudian setelah itu tidak hanya untuk duduk saja setelah zikir dan berdoa maka berfikir orang-orang pada masa itu apa yang makan dan juga karena masyarakat berfikir agraris maka tercipta kondusi yang menyepakati untuk membuat makanan khas sumbawa, yang khas sekali dengan sumbawa yang betul-betul dikukus dan tidak digoreng maka ada 3 jajan utama: buras, lepat dan patikal. Kalaupun ada yang lain yaitu pisang rebus tidak boleh ada pisang goreng yang dibawa apalagi cake, apa makna atau hikmah yang dari situ? Yaitu orang tua kita dahulu menanamkan kecintaan kita kepada lingkungan karena tidak mungkin membuat jajan lepat, buras dan patikal tanpa daun pisang dan kelapa maka dari situlah orang menanam padi, kelapa, pohon pisang karena seluruh bahan itu dari alam itula konsep berfikir yang dipakai masyarakat pada awalnya”.

2. Berapa biaya yang dibutuhkan untuk sedekah ponan setiap orang?

Informan: “kita ketahui bahwa sekarang acara ini semakin dikenal banyak orang dan masyarakat biasanya menghidangkan ayam biasanya karena dating tamu dan anaknya, padahal dahulu tidak ada anak muda ke ponan

hanya orang tua saja saya bahkan ada fotonya pada tahun 1975 dimana ada seorang anak kecil yang sempat ikut dengan bapaknya dan disana itu tidak banyak anak kecil hadir jadi mulai ramai anak kecil ikut pada tahun 80an, namum sekarang sudah menjadi objek wisata padahal kalua kita pikir apasih daya Tarik dari acara sedekah ponan ini? Ya tidak ada, jujur saja saya katakan dari tempatnya saja yang diharapkan bagus untuk foto, untuk makan tidak ada tetapi kita tahu kenapa bisa menjadi sesuatu yang menyedot masa ribuan orang bahkan kami tidak mengerti karena ponan ini hanya bukit kecil yang ada kuburuan wallahualam kenapa bisa seperti itu, kemudian setelah memakan makanan yang disajikan sampah dari makanan buras, patikal yang dari daun tersebut dibuang kedalam sawah untuk menjadi pupuk daun, maka tidak pernah ada sampah selesai acara sedekah ponan”.

3. Ada keyakinan masyarakat bahwa apabila tidak dilaksanakan acara ponan ini maka hasil panen akan menurun, benarkah sepeti atau hanya keyakinan masyarakat saja?

Informan: “Itu hanya keyakinan masyarakat saja, kita sebagai orang beriman tidak boleh seperti itu, jadi kita harus duduk Bersama secara proposional untuk memahami masyarakat, saya kebetulan menyampaikan beberapa hal terkait ponan yaitu memberikan pemahaman supaya tidak salah paham, walaupun ada keyakinan masyarakat yang seperti itu semata-mata keyakinan pribadi saja tapi bukan keyakinan masyarakat secara umum karena masyarkat mulai mengerti dan kita juga menyampaikan tidak boleh ada keyakinan oh kalau misalnya kalau kita mengerjakan ponan maka hasil panen akan menurun itu bisa syirik kita, maka pemikiran seperti yang harus kita jaga agar tidak seperti itu.

Dan tugas paham dan mengerti harus memberikan pemahaman tentang pengutan tauhidnya dan tidak bergeser sama sekali, mungkin kita say aitu muncul dari Sebagian masyarakat dimana orang tua saya dahulu sempat ingin menghilangkan acara ponan namun tidak boleh juga, karena disana nuansa silaturahmi yang harus dijaga. Karena pada dasarnya ini kita berziarah ke makam leluhur dan kita juga tidak meminta kuburan tersebut bahkan kita tidak menyembah ke kuburan tersebut kita hanya berzikir. Namun disisi lainnya, tidak bisa pungkiri bahwa Sebagian masyarakat kita masih awam, kalau kita kembalikan kebelakang, pra islam itu ada Hindu nah apa yang ingin saya katakan bahwa ada keyakinan kepada ruh yang masih diyakini oleh masyarakat awam dan itulah tugas kita untuk meluruskan pemahaman tersebut. Maka saya pastikan ritual ponan secara agama tidak ada yang melanggar Ketika misalnya ada hal-hal yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip ketauhidan itu hanya segelintir orang dan itu yang selalu kita luruskan. Memang betul kita punya adat tetapi tidak ada yang melanggar ajaran agama sesuai dengan prinsip qonun disumbawa yaitu (adat barenti lako syara', syara, barenti lako kitabullah) jelas pegangannya dan tidak melanggar syariat".

4. Apakah pemuda ikut dalam acara sedekah ponan ini?

Informan: "Sekarang para pemuda sangat ramai yang mengikuti acara ponan ini bahkan bisa dikatakan lebih banyak anak muda dari pada orang tua, orang tua yang ikut mungkin pemuka agama tokoh-tokoh adat dan pemerintah sisanya para pemuda. Bahkan jalan-jalan diketiga dusun ini macet karena saking ramainya yang datang ke ponan. Tetapi memang luar biasa Sumbawa bukan hanya ponan apapun

yang dilakukan oleh orang sumbawa selalu diniatkan untuk bersedekah sama dengan ponan ini yaitu niatkan adalah bersedekah maka dalam beberapa tahun terakhir sudah ditambah Namanya menjadi sedekah ponan yang dahulu hanya ponan karena memang jelas niatnya ada sedekah maka masyarakat tidak pernah merasa berat dalam mengerjakannya sesuai dengan kemampuan masing-masing individu karena ini sudah menjadi adat mau tidak mau selalu dikerjakan dan tidak ada yang sampai berhutang. Karena pada dasarnya tinggi semangat bersedekah orang sumbawa dan tidak pelit”.

C. Wawancara dengan kadus poto:

1. Bagaimana sejarah awal ponan?

Informan: “Sejauh yang saya mengerti dengan ponan ini yaitu dengan cerita-cerita dari orang-orang yang menceritakan tentang haji batu, tempat ini berawal dari satu desa, yaitu desa yang dahulu didaerah persawahan namanya desa loka, yang akhirnya terbagi menjadi tiga desa yaitu desa lengas, poto dan melili. makanya tiga desa tidak dapat dipisahkan karena memang awalnya mereka satu. Kembali ke acara ponan ini disitu tempat tiga desa ini berkumpul walaupun ada konflik antar warga dimusim kemarau tetapi Ketika sudah tiba musim hujan dan sudah tiba acara sedekah ponan mereka tetap berkumpul Bersama untuk bersilaturahmi Kembali. Acara sedekah ponan ini wujud dari rasa syukur masyarakat dari 3 desa ini dengan awal ceritanya dari haji batu yang dahulu dikenal sebagai anak yang rajin Ketika masih muda namun menghilang dengan waktu yang lama sudah dianggap meninggal oleh para warga pada saat itu, namun dikemudian hari ada seorang warga dari

desa ini yang pergi ke mekkah untuk melaksanakan ibadah haji dan bertemu dengan dengan haji batu ini yang dulu Ketika muda menghilang dari desa dan sudah dikira meninggal tetapi beliau masih hidup dan bertemu dengan masyarakat desa poto di mekkah. Kembali cerita ponan sendiri itu awalnya bukanlah ponan tetapi hanyalah sebuah bukit kecil yang ada ditengah sawah, sebelum Ketika haji batu meninggal beliau berwasiat “lamin ku mate mudi talat ku pang bawa pelam po nan” jika aku mati suatu saat makamkanlah aku di bawah pohon mangga yang namanya *pelam po*, dan kata nan yang artinya itu. Karena beliau mengatakan *po nan* yang dipisah antara kata *po* dan *nan* mungkin masyarakat pada saat itu salah mendengarnya maka disatukan dua kata ini menjadi satu kata menjadi bukit tersebut Bernama ponan, itu awal cerita dari bukit ponan ini dan sampai sekarang sudah menjadi objek wisata yang diatur oleh pemerintah. Pada dasarnya acara ponan tidak ditentukan bulannya tetapi tergantung musim hujan namun terkadang paling lama kita melaksanakan acara ponan ini pada bulan April karena pada bulan itu biasanya sudah mulai musim hujan. Dan panitia pelaksana ponan bergilir setiap tahun dari tiga desa ini misalnya tahun ini yang bertanggung jawab desa poto maka tahun depannya berganti ke desa lengas dan seterusnya berulang seperti itu”.

2. Berarti acara ponan ini merupakan wadah silaturahmi masyarakat dari tiga desa ini?
Informan: “ya betul acara sebagai wadah silaturahmi masyarakat”.
3. Apakah ada masyarakat dari luar desa ini yang ikut dalam acara sedekah ponan ini?

Informan: “Masyarakat dari luar desa ada yang ikut acara ponan ini, bahkan empat tahun sebelumnya ada desa lain yang ikut acara ini yaitu desa songkar. Namun pernah suatu saat tidak dilaksanakan acara sedekah ponan ini karena pada saat itu musim kemarau Panjang dan hasil padi masyarakat menurun karena hal ini maka tidak dilaksanakan acara sedekah ponan karena menyangkut biaya, namun tiba-tiba padi yang sudah ditanam itu memerah dalam artian seperti menguning dan susah untuk diambil banyak hasil panen entah ini musibah atau bagaimana tetapi hasil panen pada saat itu berkurang dan setelah saat itu tidak berani untuk tidak dilaksanakan lagi tradisi sedekah ponan ini dan tidak pernah lagi terjadi kekurangan seperti itu lagi tetapi saya tidak bisa pastikan apakah sebab tidak melaksanakan acara ponan karena itu bisa dikatakan syirik, Namun, terjadi permasalahan terkait ponan ini adalah kita selalu mengantisipasi waktu dilaksanakan karena biasanya terbentur dengan biaya dan anggaran, berbeda dengan orang-orang tua kita dahulu mungkin bisa sampai enam kali dilakukan acara semacam ini ada istilah *biso rengala, biso tian pade*. Namun, sekarang sudah menjadi objek wisata dan semakin banyak orang yang ikut dalam acara ini maka memerlukan juga biaya yang besar”.

4. Berarti ada keluhan dari masyarakat terkait biaya yang dikeluarkan?

Informan: “Awalnya memang ada keluhan tetapi hebatnya acara ponan ini Ketika sudah diumumkan acara sedekah ponan semua masyarakat bisa melaksanakannya dan tetap diusahakan. Kerena tidak ada kasus setelah selesai acara sedekah ponan ada keluarga atau masyarakat yang tidak bisa makan”.

5. Sejaauh mana pemuda ikut andil dalam acara sedekah ponan ini?

Informan: “Setelah yang saya amati selama ini selaku aparat desa, ada andil pemuda dalam acara ini bahkan anak sd diajarkan tahlil karena tahlil salah satu yang dilakukan Ketika acara ponan ini, dan rentetan acara sedekah ponan ada acara malam pentas ponan sampai acara sedekah ponan, remaja masjid yang salah satunya menjadi panitia dari setiap desa. Maka saya lihat sampai 5-6 tahun kedepan acara ponan akan semakin ramai dan selalu dilaksanakan kecuali ada musibah yang menimpa masyarkat”.

6. Karena sudah menjadi objek wisata yang disusun oleh pemerintah, apakah pemerintah bisa mengubah jadwal sedekah ponan ini ke musim kemarau?

Informan: “Itu tidak bisa dan itu sudah ditentukan waktu pelaksanaannya dimusim hujan, walaupun sudah ponan ini sudah menjadi objek wisata tetap ikut jadwal yang sudah kami tentukan dari bulan januari sampai bulan maret karena itu masa hujan”.

D. Wawancara Dengan Ketua Adat Desa Poto:

1. Bagaimana sejarah mula desa poto, melili dan lengas?

Informan: “kuburan orang tua terdahulu kami dari salah satu desa yg dikenal dgn desa bekat loka (tidak diketahui tahun berapa dibangun dan dibubarkan) awal mula bekat loka merupakan satu rumpun desa namun kemudian bubar karena kebakaran, berlanjut dengan datangnya banjir bandang melanda desa tersebut. kemudian para tetua melakukan musyawarah (berembuk) untuk mencari tempat singgah sementara/ berteduh yang dimana hal tersebut tidak ada ketentuan atau arahan mengenai tempatnya, akan tetapi dari

banyaknya pemikiran/inisiatif dari masing-masing warga (masih satu keturunan) tersebut yang memiliki aset/tanah didaerah tersebut (unter olat/melili/lahan daerah/samping sungai) yang dimana pada mulanya tidak ada desa sama sekali didaerah tersebut (itulah awal mula adanya 3 desa didaerah sini) yaitu desa lengas poto dan melili yang tidak bisa dipisahkan secara darah keturunan”.

2. Bagaimana sejarah ponan tercipta ditengah masyarakat di tiga desa ini?

Informan: “Ponan adalah kejadian di kuburan dimana adanya salah satu kakek nenek kami yang sangat dimuliakan oleh masyarakat dikarenakan dari mereka muda sampai akhir usianya tidak menikah, yg dikenal saat ini dengan nama/panggilan (haji batu/ghofar) beliau merupakan orang yang dikenal sangat rajin, taat beribadah dari usai muda/remajanya, ketika beliau sedang membajak sawah terjadi kecelakaan (polak rengala) patah alat untuk membajak kemudian ada salah satu masyarakat melaporkan hal tersebut ke orangtua nya, sehingga datanglah orangtuanya membawa parang dan mengangkatnya sambil berteriak (mau kemana kamu) ke anaknya, melihat hal tersebut anak itu langsung berlari untuk menjauh dari orangtuanya sampai akhirnya anak tersebut tidak terlihat tanpa jejak. Kemudian sekitar puluhan tahun berlalu anak (haji ghofur) tersebut bertemu dengan salah satu masyarakat kab.sumbawa (moyo hulu) di kota Mekkah (bertemu di Mekkah). Dari pertemuan tersebut salah satu masyarakat sumbawa melakukan kunjungan ke desa pekat bertujuan untuk mencari dan menanyakan hal mengenai haji ghofur dan juga memberitahukan informasi kepada masyarakat/kerabat beliau yang ada di desa pekat tersebut,

ada yang mengatakan bahwa beliau sampai ke Mekkah dari keajaiban Allah (melalui laut dengan sejadah terbang, burung terbang dll) mungkin balasan kebbaikannya sebagaimana amal ibadahnya dimasa muda sehingga mampu menginjakkan kaki di tanah suci. Beberapa waktu kemudian beliau pulang ke sumbawa yang dimana disambut dengan sangat baik dan dianggap ulama oleh masyarakat desa karena amalannya yang baik semasanya. Kemudian beliau jatuh sakit dan sudah memberikan wasiat mengenai petunjuk akhir usianya yang dimana berwasiat “apabila saya meninggalkan tolong kuburkan saya di bawah pohon mangga po nan” kata po artinya jenis pohon mangga dan kata nan yang artinya itu yang menunjukkan tempat. Karena lazimnya masyarakat mendengar kata po dan nan maka disambung menjadi satu kata menjadi ponan, itulah awal mula adanya nama ponan”.

3. Berarti ada kuburan haji batu dibukit tersebut?

Informan: “Iya, ada kuburan beliau di bukit tersebut, Kembali ke pembahasan ponan, sampai hari ini acara ponan cukup tenar dikalangan masyarakat”.

4. Bagaimana awal mula dilaksanakan acara sedekah ponan ini?

Informan: “Pada awalnya orang-orang tua dahulu pergi ke tempat itu hanya untuk bertahlil berzikir dan mendoakan leluhur kita, kemudian ada kesepakatan untuk membesarkan acara ini untuk bersedekah dan sebagai wadah untuk bersilaturahmi dan kebetulan dari dahulu juga ada istilah (biso tian pade) sedekah padi yang sudah mulai berbuah dengan bertahlil maka dilaksanakan secara kolektif dari tiga desa ini yang dilakukan dibukit ponan dan itu menjadi adat ponan, dan sekarang juga sudah diakui oleh pemerintah untuk dijadikan sebagai objek wisata membuat acara ponan

menjadi semakin ramai yang biasanya dilaksanakan pada rentang waktu dari akhir januari sampai akhir maret”.

5. Apakah acara sedekah ponan ini dilakukan setiap tahun?

Informan: “Iya, acara ini dilakukan setiap tahunnya. Pada intinya acara ponan ini adalah meminta doa kepada Allah dan juga bersedekah atas hasil panen sebelumnya dengan senang hati tanpa ada rasa berat dalam mengerjakannya karena memang yang mendasari pekerjaan ini adalah iman dan takwa kalau bukan hal ini yang mendasari mungkin saja masyarakat sudah tidak mau untuk melakukannya”.

6. Apakah acara sedekah ponan ini pernah dilaksanakan ditempat dan bukan dibukit ponan tersebut?

Informan: “Tidak pernah dilaksanakan ditempat lainnya. Tetapi acara sedekah ponan pernah tidak dilaksanakan acaranya karena pada saat itu memang keadaan masyarakat cukup susah dan ada anjuran dari tokoh masyarakat agar tidak dilakukan pada saat itu. Namun, setelah ditahun berikutnya jangankan ada hasil bahkan lebih parah banyak tanaman warga yang gagal panen maka setelah berembuk Kembali para warga untuk tetap melakukan acara sedekah ponan ini”.

7. Apakah ada sanksi adat bagi yang tidak ikut acara sedekah ponan ini?

Informan: “Alhamdulillah tidak sanksi sosial maupun adat karena ponan ini bersifat sedekah yang didalamnya itu kita ikhlas maka yang dahulu Namanya pesta ponan diganti menjadi sedekah ponan. Ketika ada masyarakat yang tidak ikut atau tidak memberikan sajian makanan maka tidak ada paksaan mungkin karena tidak ada kemampuan dan bukan berarti karena dia tidak membuat sajian dan tidak kita ajak bukan seperti itu tetapi tetap kita mengajak”.

8. Apakah ada sajian makanan khusus yang dibuat dalam acara sedekah ponan ini?

Informan: “Iya, ada makanan khusus yang disajikan seperti: buras, patikal, lepat, onde bulat, onde Panjang dan dang. Pada intinya makanan tersebut yang murni hasil bumi atau sawah dan dimasak dengan direbus dan tidak digoreng artinya orang tua kita zaman dahulu berfikir bahwa untuk mempermudah masyarakat agar tidak keluar biaya yang banyak kalau misalnya tidak ada hasil bumi atau sawah maka tidak dipaksa untuk bersedekah”.

9. Bagaimana pendapat anda Ketika ada yang mengatakan bahwa ponan ini ritual meminta doa kepada kuburan?

Informan: “Saya mengatakan bahwa tidak ada yang mengetahui isi batin setiap orang kalau dianalisa pekerjaan kami ini tidak akan berkata seperti itu, memang dalam perakteknya dibukit dan ada kuburan haji batu bukan berarti kita meminta doa kepada kuburan tersebut akan tetapi kita tetap berdoa meminta doa kepada Allah”.

6.2 Lampiran II: Dokumentasi



Gambar 1 Bukit Ponan



Gambar 2 Masyarakat Berdatangan Menuju Bukit Ponan



Gambar 3 Dea Guru Syukri Rahmat, Ketua MUI Kabupaten Sumbawa hadir dalam acara Sedekah Ponan



Gambar 4 Wawancara dengan Ketua Adat Ponan



Gambar 5 Wawancara dengan Kepala Dusun Poto

6.3 Lampiran III: Surat Keterangan

Lampiran 1 Surat Penunjukan Pembimbing Tesis



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

Guruh K. H. Mubdi Nazam
Lampung Tengah University, Lampung Indonesia
D. Kalisung km 14.5 Tunggakrejo 11004
T 0274-85844 ext. 4171
F 0274-85843
E Nazam.gk@lctu.ac.id
M 0813110107

**SURAT PENUNJUKAN
PEMBIMBING TESIS**

No: 021/Dek/60/DAATI/S2/FIAI/IX/2025

Bismillahirrahmanirrahiem

Ketua Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia menunjuk:

Nama : Dr. Drs. Asmuni, MA
Jabatan : Dosen Fakultas Ilmu Agama Islam UII Yogyakarta

Untuk menjadi Dosen Pembimbing Tesis mahasiswa di bawah ini pada Semester Ganjil Tahun Akademik 2025/2026:

Nama : Rahmat Riyanda Agusta
No. Mahasiswa : 23913045
Program Studi : Magister Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Hukum Islam
Judul Tesis : **PERANAN 'URF DALAM PELESTARIAN TRADISI
SEDEKAH PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL BUDAYA DI
DESA POTO, KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN
SUMBAWA**

Masa Berlaku s/d : 08 Maret 2026
Diperpanjang s/d :

Demikian, surat penunjukan pembimbing ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Yogyakarta, 08 September 2025
15 Robiul Awwal 1447 H

Program Studi Magister Ilmu Agama Islam
Ketua,



Dzulkilfi Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I, Ph.D.

Lampiran 2 Surat Izin Penelitian



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu Uli Jl. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website : master.islamic.uii.ac.id
Email: msii@uii.ac.id

Nomor : 93/Kaprodi.MIAI-S2/90/Prodi.MIAI.S2/IX/2025
Hal : Permohonan Izin Penelitian

Kepada Yang Terhormat:
Kadus Poto Kec. Lape Kab. Sumbawa
di-

Tempat

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Prodi Ilmu Agama Islam Program Magister Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta menyatakan bahwa:

NAMA : Rahmat Riyanda Agusta
NIM : 23913045
PRODI : Ilmu Agama Islam Program Magister
NO HP : 0778934307

adalah Mahasiswa Prodi Ilmu Agama Islam Program Magister Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia dan saat ini yang bersangkutan sedang dalam proses menuju penyusunan Tesis dengan judul **"PERANAN 'URF DALAM PELESTARIAN TRADISI SEDEKAH PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL BUDAYA DI DESA POTO, KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN SUMBAWA "**.

Sehubungan dengan hal tersebut, kami mohon kepada Bapak/Ibu untuk memberikan Izin kepada yang bersangkutan guna melakukan Penelitian di lembaga yang Bapak/Ibu pimpin.

Demikian permohonan ini disampaikan, atas perhatian dan kerjasamanya diucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb



Yogyakarta, 10 September 2025

Ketua Prodi

[Signature]
Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D

Lampiran 3 Surat Keterangan Hasil Cek Plagiasi



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu UII Jl. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website : master.islam.uii.ac.id
Email : msi@uii.ac.id

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI

No: 82/Perpus/IAIPM/X/2025

Assalamu'alaikum War. Wab.

Dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : Rahmat Riyanda Agusta
Nomor Induk Mahasiswa : 23913045
Konsentrasi : Pendidikan Islam
Dosen Pembimbing : Dr. Drs. Asmuni, MA
Fakultas/Prodi : Prodi Ilmu Agama Islam Program Magister FIAI UII
Judul Tesis :

**PERANAN 'URF DALAM PELESTARIAN TRADISI SEDEKAH
PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL BUDAYA DI DESA POTO,
KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN SUMBAWA**

Karya ilmiah yang bersangkutan di atas telah melalui proses cek plagiasi menggunakan **Turnitin** dengan hasil kemiripan (similarity) sebesar **17% (Tujuh Belas Persen)**.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum War. Wab.

Yogyakarta, 28 Oktober 2025

Kaprodi IAIPM



Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D.

Lampiran 4 Surat Keterangan Bebas Teori



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu Uli Jl. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website: master.islam.uii.ac.id
Email: msi@uii.ac.id

SURAT KETERANGAN BEBAS TEORI

Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister, Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, setelah melihat Transkrip Nilai Perkembangan Studi Mahasiswa yang asli dari:

Nama : RAHMAT RIYANDA AGUSTA

NIM : 23913045

KONSENTRASI : Hukum Islam

Menyatakan bahwa mahasiswa tersebut di atas telah **LULUS TEORI** dan memenuhi syarat untuk mengikuti: **Ujian Tesis**

Demikian Surat keterangan ini dibuat dan hanya berlaku untuk mendaftar Ujian Tesis

Yogyakarta, 24 November 2025

Petugas Akademik

Joko Wahyudi, S.Pd.I



Kaprodi,

Prof. Kifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D

Lampiran 5 Surat Keterangan Bebas Administrasi



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu Uli Jl. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website : master.islamic.uii.ac.id
Email : msi@uii.ac.id

SURAT KETERANGAN

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Menerangkan bahwa nama tersebut dibawah ini :

Nama	: Rahmat Riyanda Agusta,
NIM	: 23913045
Program Studi	: Ilmu Agama Islam Program Magister

Sudah memenuhi persyaratan administrasi keuangan 100 %

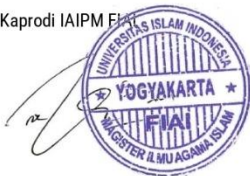
sebagai syarat untuk mengikuti : **Ujian Tesis**

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta 26 November 2025

Kaprodi IAIPM FIA



Dzul kifli Hadi Imawan , Lc., M. Kom.I., Ph.D

Lampiran 6 Kartu Bimbingan Tesis



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

Gedung 4, Jl. Sekeloa Selatan 1
Kampus Terpadu (Jember) Jalan Tugu No. 10
Jl. Sekeloa Selatan 1 No. 1 Yogyakarta 55182
T. (0271) 855844 ext. 4211
F. (0271) 855844
E. Rectoria@uii.ac.id
P. 0271 855 844

KARTU BIMBINGAN TESIS

Nama Mahasiswa : Rahmat Riyanda Agusta NIM : 23913045
Judul Tesis : PERANAN 'URF DALAM PELESTARIAN TRADISI SEDEKAH
PONAN: KAJIAN FIKIH SOSIAL BUDAYA DI DESA POTO,
KECAMATAN MOYO HILIR, KABUPATEN SUMBAWA
Konsentrasi : Hukum Islam
Dosen Pembimbing : Dr. Drs. Asmuni, MA

Bimbingan ke-	Tanggal	Materi Bimbingan	Tanda Tangan Pembimbing
1	10/09/25	Koreksi dan ace proposal	Asmuni
2	7/11/25	Konsultasi bimbingan bab 4 dan 5	Asmuni
3	10/11/25	Koreksi Hasil Penelitian	Asmuni
4	12/11/25	Koreksi Hasil Pembahasan	Asmuni
5	14/11/25	Konsultasi Hasil Pembahasan bab 4	Asmuni
6	15/11/25	Konsultasi Hasil Pembahasan bab 5	Asmuni
7	17/11/25	Bimbingan menyeluruh bab 1 sampai 5	Asmuni
8	17/11/25	Tanda tangan Pembimbing	Asmuni

Yogyakarta, 28 November 2025

Mengetahui
Kaprodi



Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D

6.4 Lampiran IV: Biodata Peneliti

Nama Lengkap : Rahmat Riyanda Agusta
 Tempat/Tanggal Lahir : Hijrah, 18 Agustus 2000
 Alamat : Dusun Hijrah 1A RT 02 RW 01
 Kec. Lape, Kab Sumbawa
 Jenis Kelamin : Laki-laki
 Status Keluarga : Belum Kawin
 Pekerjaan : Mahasiswa
 No HP : 089653083010
 Pendidikan Terakhir : S1/ Syariah (Fiqh Wa Ushul)
 Riwayat Pendidikan :
 1. SDN Hijrah 1
 2. Pondok Modern Darussalam Gontor 2013-2018
 3. University Of Jordan 2019-2023

