

ANTROPOLOGI FIQH (Gambaran tentang Isyarat dan Pendekatan)*)

I. Pendahuluan

Secara praktis, Fiqh biasanya dibahas Indonesia dengan Hukum Islam yang dalam bahasa Inggris disebut Islamic Law atau Islamic Jurisprudence.¹ Jika dikatakan Fiqh maka bisa saja orang memahaminya, Hukum Islam, bahkan sebutan inilah yang paling akrab dengan kebiasaan orang Indonesia. Terlepas dari sepadanan arti tersebut, Fiqh diartikan oleh Imam Abu Hanifah dengan: معرفة النفس ما لها وما

عليها (pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya).² Cakupan dalam pengertian ini berwilayah amat luas, tetapi filosofinya amat sederhana. Dari definisi tersebut tergambar intinya ialah orang (seseorang) yang dalam teksnya dinyatakan *al-Nafs*. Seseorang ini lantas dinyatakan sebagai pihak yang mempunyai pengetahuan (ma'rifat/knowledge) tentang hak dan kewajibannya (ما لها وما عليها). Hak dan kewajiban merupakan fenomena manusia dalam berinteraksi, sebab sesungguhnya interaksi (sosial) manusia dalam masyarakat itu adalah menunaikan kewajiban dan menerima hak. Hak dan kewajiban bagi manusia itu berdimensi sakral (berhubungan dengan Tuhan) dan berdimensi profan (berkenaan dengan sesama dan lingkungannya). Fenomena ini sebenarnya memperlihatkan bahwa

*) Naskah ini merupakan Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Ilmu Fiqh pada Jurusan Syari'ah STAIN "SMHB" Serang, 28 Agustus 1999.

¹ Lihat Weiss "Usul al-Fiqh", dalam Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*, Vol 15 (New York: Macmillan Publishing Company), 1993, h. 155; Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, London: Oxford University Press, 1954, hal. 89

² al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami* Juz I (Beirut: Dar al-Fikr), 1986, hal. 19

manusia adalah makhluk sosial (*zoonpoliticon* menurut Aristoteles; *madaniyyun bi al-thabi* menurut Ibnu Khaldun). Dengan demikian, Fiqh dalam kawasan yang abstrak adalah pengetahuan manusia tentang posisinya (hak dan kewajiban) sebagai makhluk sosial.

Fiqh pada definisi yang konkrit dikemukakan oleh Imam al-Syafi'i dengan: العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية (ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh melalui dalil yang terperinci).³ Definisi tersebut menunjukkan bahwa Fiqh ialah suatu ilmu yang tentu saja mempunyai metode-metode, tentang hukum-hukum syara' yang berkenaan dengan perbuatan manusia, di mana hukum-hukum syara' itu diambil secara metodologis dari dalil-dalilnya. Fiqh sebagai ilmu itu tingkat kebenarannya hanya maksimum sampai pada derajat *dhan* (الظن). Atas dasar derajat ini, ilmu tentang hukum-hukum syara' disebut ظن قوي (dugaan yang kuat/hipotesis teruji tentang hukum-hukum syara').⁴ Meskipun kebenaran ilmu ini maksimum pada derajat *dhan*, tetapi pihak yang menalaranya harus ilmuwan (mujtahid) karena berkenaan dengan hukum-hukum syara' yang (hendak/harus) diperbuat oleh manusia dalam rangka memenuhi hak dan kewajibannya. Hukum-hukum syara' itu berada atau bersembunyi di balik, atau bersambung dengan dalil-dalilnya. Pada akhirnya, definisi tersebut memperlihatkan bahwa fiqh adalah ilmu (science) tentang hak dan kewajiban manusia dalam lapangan perilaku hukum (syara').

Ilmu (science) tentang hukum-hukum syara' itu menghasilkan satuan-satuan aturan yang demikian banyak, detail, dan operasional, bagaikan munculnya cabang-cabang atau ranting-ranting kayu dari batang asalnya. Itulah sebabnya satuan-satuan aturan itu dinamakan hukum *furu'*, yang

³ Ibid, hal. 19

⁴ al-Syeikh Nawawi, *Nihayah al-Zein fi Irsyad al-Mubtadi'in*. (Bandung : al-Maarif), tanpa tahun, hal.6

justeru hukum-hukum furu' inilah secara operasional bertindak sebagai ugeran hak dan kewajiban itu. Karena itu Musthafa al-Zarqa memberikan definisi Fiqh secara operasional sebagai, kumpulan (koleksi) hukum-hukum furu'.⁵ Dari definisi ini terlihat bahwa manfaat fungsional fiqh adalah memberikan kepastian kepada manusia dalam rangka melaksanakan perintah syari'ah dan menjauhi larangan-nya⁶ sebagai pengejewantahan pemenuhan hak dan kewajiban.

Jika ketiga definisi fiqh tersebut disistematisasikan dalam suatu struktur, maka nampak hierarchienya, dari yang abstrak (pengetahuan manusia tentang hak dan kewajibannya sebagai makhluk sosial), yang konkrit (ilmu yang menemukan secara praktis ketentuan-ketentuan hak dan kewajiban itu dalam bentuk hukum syara'), sampai pada operasional (ketentuan-ketentuan hukum furu' yang memberikan kepastian hukum bagi pelakunya). Struktur Hierarchi tersebut amat menarik jika dikaji berdasar atau meminjam *Action Theory* Talcott Parsons dalam Antropologi Fungsional,⁷ apalagi jika ditampilkan hubungan sibernetik antar elemen hierarchi itu.

Sasaran akhir dari hukum-hukum syara' tersebut adalah manusia yang dalam istilah syara' disebut *al-ibad* (العباد), sebab kata al'abd (العبد) menurut arti bahasa adalah al-insan (الانسان), sedang menurut istilah syara' ialah *mukallaf*.⁸ Yang ditaklif (dibebani) terhadap mukallaf ini ialah perbuatannya, dengan pengertian bahwa tuntutan syara' itu dipandang telah terpenuhi oleh mukallaf manakala mukallaf itu sudah memperbuatnya (melakukan perintah, meninggalkan larangan). Hadapan hukum-hukum syara' yang mempunyai kekuatan taklif kepada manusia itu

⁵ Lihat Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam* vol. 1, (Jakarta: Ichtar Baru van Hoeve), 1996, hal. 334

⁶ Ibnu Hajar al-Haetami, *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj* juz I, (Beirut: Dar al-Fiker), tanpa tahun, hal. 20.

⁷ Lihat Turner & Maryanski, *Functionalism*, California: The Benjamin/Cumming Publishing Company), tanpa tahun, hal. 81

⁸ Ibn Hajar al-Haetami, *Op. Cit.*, hal. 21. Menurutnya, mukallaf itu lebih umum daripada manusia sebab termasuk malakat dan jin.

mengakibatkan, manusia bukan hanya sebagai pihak yang terkena taklif, tetapi juga sebagai pelaku (aktor) hukum-hukum syara' itu. Sebagai pelaku hukum-hukum syara', ternyata manusia juga harus melakukan pembebanan-pembebanan dari hukum-hukum selain syara', misalnya hukum alam, hukum akal, hukum susila, dan adat istiadat.⁹ Dengan kata lain, manusia juga sebagai aktor dari banyak peran. Terhadap fenomena ini tentu ada pertimbangan-pertimbangan syara' yang memihak manusia karena bagaimanapun, manusia merupakan sisi penting dalam sistem syari'ah. Kepentingan inilah yang nampaknya membuka peluang bagi antropologi untuk melihat fiqh sekaligus pula menawarkan pendekatan-pendekatan.

II. Aspek Manusia dalam Fiqh

Keberpihakan hukum syara' pada manusia telah dinyatakan oleh Fathi Ridlwan, bahkan lebh tegas ia menyatakan bahwa justeru hukum syara' itu dikenakan (ditaklifkan) kepada manusia adalah karena kemanusiaannya itu.¹⁰ Pernyataan ini menunjukkan bahwa manusia dalam fiqh (hukum syara') merupakan salah satu unsur, jika syari'ah (hukum) itu ditempatkan sebagai suatu sistem. Dalam bagian-bagian pembahasan ushul fiqh terdapat satu pembahasan tentang manusia (mukallaf) yang disebut al-mahkum 'alaih (subyek hukum). Dalam sistem sya'riah, tiga unsur penting dapat diposisikan yang satu sama lain tidak bisa dipisahkan. Ketiga unsur itu ialah al-hakim, al-Hukmu, al-Mahkum 'Alaih. Al-Hakim yaitu Allah SWT sendiri,¹¹ menetapkan al-Hukmu, lalu ketetapan-ketetapan hukum itu diterima oleh al-mahkum 'alaih untuk dikerjakan.

⁹ Sebagai segelintir bagian alam, manusia tunduk pada hukum-hukum natur misalnya pertumbuhan fisik; sebagai makhluk cerdas, secara independen manusia berpikir yang bisa jadi pemikirannya itu memprotes hukum-hukum syara'; sebagai makhluk beradab manusia berpikir pada kesusilaan; sebagai makhluk yang berkebudayaan manusia berkemampuan menciptakan dan menunduki adat istiadat.

¹⁰ Fathi Ridlwan, *Min Falsafah al-Tasyri' al-Islami*, (al-Qahirah: Dar al-Kutub), tanpa tahun, hal. 42

¹¹ Abu Zahrah, *Op. Cit.*, hal. 54

Dalam strukturnya, al-Hakim yang bukan saja sebagai pihak yang menetapkan hukum, tetapi juga pencipta pihak pelaku hukum yang dalam hal ini mukallaf. Karena itu mukallaf itu mesti diberikan pertimbangan-pertimbangan kreatif untuk memahami, menerima, dan melaksanakan hukum, sementara ketetapan-ketetapan hukum sendiri mesti terbuka untuk diintervensi oleh mukallaf yang makhluk kreatif itu. Karena itu pula al-Hakim juga, dengan rahmatNya, menetapkan hukum syara' itu bukan saja berpihak pada manusia (mukallaf), tetapi juga mempertimbangkannya, baik dari segi fisik, psikhis, sosial, kultur, maupun geografis. Pertimbangan al-Hakim untuk hal ini diperlihatkan melalui strategi-strategi 'Adam al-Kharaj (anti kesulitan), Taqlil al-Takalif (sedikit tuntutan/ pembebanan), dan al-Tadrij fi al-Tasyri' (penahapan ketetapan hukum).¹² Disamping strategi-strategi yang asasi tersebut, pertimbangan-pertimbangan lain juga kepada manusia sendiri yang bukan saja sebagai mukallaf (al-mahkum alaih) tetapi juga ikut campur dalam menentukan hukum-hukum syara' itu dengan diberi fasilitas ijtihad. Lapangan yang diijtihadi meliputi materi aturan-aturannya dan penerapan aturan-aturan itu yang dalam istilah fiqh disebut Tathbiq al-ahkam.

Sisi mukallaf dalam sistem syari'ah tersebut, akhir penilaian al-Hakim terhadapnya adalah perbuatan (amal) yang disebut mahkum fih, baik amal fisik (aljawarih) maupun amal hati (al-qalb).¹³ Kaitannya dengan amal fisik itu, mengandung pula pertimbangan al-hakim akan kondisi riil fisik mukallaf ketika berhadapan dengan al-Hukmu. Demikian pula perbuatan hati, misalnya hasrat, niat, atau kehendak ('*azam*), yang mungkin tidak selamanya disambut oleh penampilan perbuatan fisik, mendapat pertimbangan al-Hakim. Gambaran konsek-wensi hubungan tersebut terkesan pula bahwa al-Hukmu yang mempunyai karakteristik "memaksa" itu, serta merta ditaati oleh mukallaf karena kepentingan-kepentingan fisik dan

¹² al-Khudlari Beik, Muhammad, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (al-Qairah: al-Istiqamah), 1960, hal. 18

¹³ al-Syibamalisi, Ali ibn Ali, *Hasyiyah ila Syarh Nihayah al-Muhtaj Juz I*, (Mesir: al-Babi al-Halabi), 1967, hal. 31

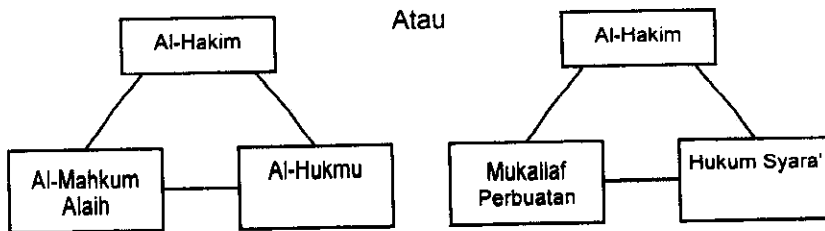
psikhisnya mendapat perhatian atau bahkan pertimbangan dari kekuatan al-Hukmu itu. Secara langsung ini berarti pula ada motivasi atau makna ketaatan kepada al-Hakim, apalagi inti penilaian kualitas ketaatan itu pada amal (perbuatan) yang juga mempertimbangkan kondisi manusia-nya, jelas tidak diskriminatif. Ketaatan yang "diharapkan" oleh al-Hakim itu tergambar pada firman al-Hakim (Allah) sendiri:

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

(dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku).

Terhadap pernyataan di akhir ayat tersebut, (الا ليعبدون), mengandung pengertian bahwa ibadah (taat) kepada Allah itu merupakan hasrat naluri manusia; manusia memang diciptakan dengan bernalurikan ibadah; dan juga mengandung pengertian bahwa ibadah adalah prinsip gerak manusia yang dikehendai oleh Allah, artinya, Allah menghendaki agar setiap gerak manusia itu bernilai ibadah.¹⁴

Gambaran timbal balik antar sisi-sisi dalam sistem syari'ah itu secara skematis seperti nampak berikut ini :



Dari gambaran tersebut dapat dilihat posisi manusia (mukallaf) dalam syari'ah atau fiqh (syari'ah dan fiqh sama sebagai hukum syara'). Sebagai salah satu unit dalam sistem tersebut yang, betapa terikatnya manusia dengan al-Hakim

¹⁴ Lihat Sayyiq Quthub, *Fi Dhilal al-Qur'an* Juz 26, (Beirut: Dar al-Masyruq), 1982, hal. 3387

dan al-Hukmu, seolah-olah selalu dalam ketaatan. Tetapi lantas ada pertanyaan antropologis yang dilontarkan oleh Kobben mengenai gejala opportunism dalam agama yaitu belum ada jawaban ilmiah dari pertanyaan, mengapa manusia berkecenderungan untuk tidak melakukan aturan-aturan agama atau upacara-upacara agama kalau ada kesempatan.¹⁵

Pertanyaan tersebut berhubungan dengan manusia sebagai pelaku ajaran agama atau hukum-hukum syara' (dalam Islam), tentu saja dengan segala kompleksitasnya. Manusia dalam kompleksitasnya itulah yang dipelajari oleh antropologi. Karena salah satu ciri kompleksitas itu juga oleh fiqh, maka fiqh yang karena berkenaan dengan manusia yang kompleks itu juga bisa menjadi sasaran antropologi. Fiqh tidak hanya dilihat dari dimensi sakralnya yang berpusat pada Tuhan (Theosentris), tetapi juga dilihat dari dimensi profannya yang berpusat pada manusia (antroposentris).

III. Manusia dalam Kajian Antropologi

Dikatakan oleh Hunter, antropologi adalah "*the systematic study of the nature of human being*",¹⁶ sementara oleh Greenberg dikatakan, "*in the fact that it alone among the science of man treats him both in his physical and sociocultural aspects*".¹⁷ Kesimpulan dari pengertian tersebut nampak bahwa antropologi adalah ilmu yang mempelajari manusia dan kebudayaannya (man and his culture), artinya, mempelajari manusia secara fisik (physical anthropology) dan manusia secara sosiokultural (sociocultural anthropology).

Secara fisik manusia itu sudah berbeda dari semula, ada perbedaan warna kulit, postur tubuh, perbedaan konstruksi jasad, bahkan yang paling penting kelihatan itu perbedaan

¹⁵ Kobben, A.J.F., "Religious Opportunism", dalam *ilmu-ilmu Sosial Indonesia*, No. 1-2, (Jakarta: LIPI), 1977, hal. 128

¹⁶ Hunter, David E. *Encyclopedia of Anthropology*, (New York: Harper & Row Publishers, 1976, hal. 12

¹⁷ Greenberg, Joseph H, "Antropology", dalam David L. Sills (ed *International Encyclopedia of The Social Science*, vol. 1, (New York: The Macmillan Company, 1972, hal. 35

jenis kelamin dan perbedaan usia. Perbedaan-pebedaan fisik tersebut menarik bagi kajian antropologi tentang ras dan evolusi pertumbuhannya, demikian pula penyebarannya pada daratan-daratan tertentu. Sedangkan dalam melakukan interaksi sesamanya, baik dalam kelompok tertentu maupun antar kelompok, kreatifitas manusia menggagas aturan-aturan dan pengetahuan-pengetahuannya, sehingga dalam tata gaulnya merupakan suatu kebudayaan tertentu.

Di dalam perbedaan-perbedaan itu, ada postulat-postulat universal yang secara antropologis dipunyai oleh manusia, tanpa melihat pebedaan ras dan perbedaan-perbedaan lainnya. Postulat-postulat universal yang cenderung bersifat ajeg itu pada gilirannya dipandang sebagai suatu kekuatan yang mendorong gagasan dan perbuatan. Paling tidak ada tiga belas keajegan¹⁸ yang dipunyai oleh manusia yang mendorong gagasan pengetahuan dalam merealisasikan perbuatan, yaitu : manusia sebagai makhluk berpikir/cerdas (homo sapience), manusia sebagai makhluk pengguna alat (homo faber), manusia sebagai makhluk berbicara (homo loquens), manusia sebagai makhluk bermasyarakat (homo socialis), manusia sebagai makhluk yang pandai memenuhi kebutuhan hidupnya (homo economicus), manusia sebagai makhluk berkepercayaan pada yang gaib (homo religiousus), manusia sebagai makhluk seni (artis creator), manusia sebagai makhluk yang menyuruh (homo delegans), manusia sebagai makhluk yang mewariskan kebudayaan (homo legatus), manusia sebagai makhluk yang sadar akan tingkatan (homo hierarchicus), manusia sebagai makhluk bekeja (animal laborant), manusia sebagai makhluk yang saling menerkam (homo homini lupus), dan manusia sebagai makhluk yang pandai membuat dan menggunakan simbol (homo simbolicum).

Manusia dengan ciri-ciri antropologis yang universal tersebut mewujudkan dinamika (gerak) sosial yang

¹⁸ Lihat Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Bandung: Bina Cipta, 1984, hal. 99; Louis Dumont. *Homo Hierarchicus*, (Chicago: The University of Chicago Press, 197, hal. 236; P.E. De Josselin De Jong & Eric Schiwimmer (ed, *Symbolic Anthropology in The Nettherlands*, (Leiden The Hague - Martinus Nijhoff), 1962

independen secara alamiah. Lapangan-lapangan kehidupan sosial apa saja sebetulnya mampu dimasuki oleh manusia, karena baginya ada potensi-potensi dan ciri-ciri tersebut. Dari hasil klasifikasi zoologi, spesies manusia masuk dalam kategori yang memiliki kecerdasan (*homo sapiens*) yang dalam ilmu *al-Mantiq* dikatakan *hayawan al-nathiq*. Dinamika kecerdasan manusia melahirkan sejumlah perkembangan peradaban, penemuan, dan bahkan eksploitasi alam setelah rahasia-rahasia alam diketahuinya. Demikian pula sebagai makhluk cerdas, manusia juga sebagai makhluk yang serba penasaran, ingin tahu, dan tidak puas terhadap tahapan-tahapan pengetahuannya. Rupanya kreatifitas-kreatifitas inilah yang menempatkan manusia cocok untuk menghuni bumi.

Fisik manusia dengan segala keterbatasannya, sebetulnya termasuk makhluk lemah. Tetapi karena ia merupakan makhluk yang pandai membuat dan mempergunakan alat (*homo faber*) maka ia menjadi makhluk kuat dan bisa menyelesaikan pekerjaan. Contoh sederhana saja misalnya, kecepatan manusia itu sama sekali tidak akan mampu menandingi kecepatan lari seekor kucing. Tetapi karena manusia pandai menciptakan alat untuk mendukung kecepatannya, misalnya dengan kendaraan, ia bahkan lebih cepat dari kuda sekalipun.

Dari sisi komunikasi, manusia adalah makhluk yang berbicara (*homo loquens*). Kemampuan berbicara itulah yang menyebabkan ia dapat berkomunikasi. Hakekat komunikasi bagi manusia adalah tampilan identitas diri atau kelompok dan lingkungan budayanya. Dinamika komunikasi antar individu dan kelompok itulah sesungguhnya yang menunjukkan adanya kehidupan, dengan kata lain, secara kultural kehidupan itu dipandang ada karena ada individu (manusia), yang berkomunikasi. Pada akhirnya, komunikasi adalah prasyarat yang, kemudian dipenuhi oleh manusia karena ia sebagai makhluk bicara; jadi manusialah memang pengendali kehidupan itu.

Sebagai makhluk yang berkomunikasi, tentu saja selalu mencari lawan dalam berkomunikasi. Dalam kondisi yang

saling berkomunikasi itu, terjadi interaksi, termasuk pula interaksi dalam menginformasikan adanya kebutuhan-kebutuhan dan berkomunikasi pula dalam memenuhi kebutuhan. Kebutuhan akan lawan berkomunikasi itu menandai manusia tidak bisa hidup sendirian. Inilah yang berarti manusia itu makhluk yang hidup bermasyarakat (homo sosialis). Dalam mengarungi kehidupan bermasyarakat, manusia diliputi kebutuhan-kebutuhan sosial, material, terutama finansial. Dalam upaya pemenuhan kebutuhan itu manusia pandai mengorganisasikan segenap usahanya karena manusia adalah makhluk ekonomik (homo economicus). Potensi ekonomik dalam diri manusia itu antara lain ditunjukkan melalui bentuk-bentuk kompetisi, perebutan, persaingan, bahkan ada kesenjangan abadi (*gap*) antara penjual dan pembeli; penjual selalu menghendaki barang jualannya laku mahal, sedang pembeli selalu menghendaki barang yang dibelinya itu berhaga murah. Dinamika persaingan dalam ekonomi tersebut adalah suatu gerak sosial yang menunjukkan kontinuitas riil masyarakat, sehingga menurut teori ini, adanya segala macam aktifitas manusia itu digerakkan oleh karakter ekonomik ini. Karakteristik inilah yang memunculkan kecenderungan manusia untuk memberi, tetapi berbarengan dengan itu sebetulnya juga ingin menerima. Inilah yang dinamakan (gejala) resiprositas, hasrat untuk saling menerima, hasrat untuk ada imbalan (tidak gratis).

Dalam mengarungi hidup, manusia berpengalaman menyaksikan orang mati yang, baik proses maupun tekniknyanya serta teka-teki pasca mati yang semuanya serba misteri, diyakini ada kekuatan gaib yang amat tinggi jauh melampaui kekuatan manusia. Keyakinan ini disebabkan karena manusia adalah makhluk yang menyadari posisinya di dunia dan menyadari adanya kekuatan yang lebih tinggi. Kesadaran inilah yang disebut, manusia adalah makhluk berkepercayaan religi (homo religiousus). Kesadaran yang lain juga dinyatakan bahwa manusia itu makhluk yang menciptakan kesenian untuk menyatakan kesadaran estesisnya (artis creator). Rasa seni yang ada pada diri manusia menyebabkan ia menkonstruksikan karyanya

dalam suatu bentuk tertentu sebagai tampilan keindahan. Ia menginterpretasikan lingkungan dan alam sebagai suatu keindahan dan ia mengekspresikan keindahan-keindahan itu pada perilaku dan gagasan-gagasan idealnya.

Dalam menjalankan tugas-tugas hidupnya di masyarakat, bagi manusia, ada tugas-tugas yang tidak bisa atau enggan dilakukan sendiri. Kondisi ini mengakibatkan, antar sesama manusia bisa jadi saling menyerahkan tugas, baik dalam bentuk suruhan maupun pelimpahan. Inilah yang menjadi ciri manusia sebagai makhluk yang mampu menyerahkan tugas kepada orang lain atau pada pihak lain (misalnya alat), karena ia homo delegans. Misalnya, munculnya hubungan antara, petani dengan pompa penyedot air, dan sebagainya, adalah dengan adanya ongkos, upah, atau biaya produksi.

Dari aspek kebudayaan, manusia adalah makhluk yang mewariskan kebudayaannya kepada generasi berikutnya (homo legatus). Karena itu dalam keseharian manusia itu melakukan proses belajar mengajar kebudayaan. Kecenderungan untuk mempertahankan kebudayaan bagi sekelompok manusia, misalnya adat istiadat, dilakukan dengan mewariskan adat istiadat itu kepada generasi berikutnya. Kemunculannya terlihat antara lain pada proses pengasuhan anak, cara berpakaian, berbahasa, dan sebagainya, sehingga dapat dilihat perbedaan-perbedaan antara satu kelompok masyarakat dengan kelompok lainnya secara konstan. Hubungannya dengan kebudayaan, manusia juga disebut (bercirikan) homo hierarchicus, yaitu sebagai makhluk yang sadar adanya status dalam struktur sosial manusia. Akibatnya ada keseimbangan antara pihak yang memimpin dan pihak yang dipimpin. Pemimpin itu selalu jumlahnya kecil (beberapa orang saja), sedang yang dipimpin itu selalu jumlahnya besar. Meskipun untuk menjadi pemimpin itu semua orang mempunyai peluang dan kesempatan serta probabilitas yang sama, tetapi orang juga menerima, seolah-olah menghentikan kesempatan itu, jika pemimpin sudah muncul.

Sebagai makhluk yang berkomunikasi, manusia juga tergolong makhluk yang pandai membuat, memakai, dan memberi makna atas simbol-simbol (*homo symbolicum*). Pemunculannya, manusia itu makhluk yang pandai menginterpretasi, tukang tafsir. Ia berupaya menafsirkan apa saja, simbol-simbol atau tanda-tanda apa saja di sekelilingnya, dan ia juga mampu menafsirkan simbol-simbol yang ditafsirkan orang lain, bahkan ia sendiri menjadi obyek penafsiran orang lain. Penafsiran-penafsiran itu bisa jadi tepat, dan bisa juga salah. Jika salah maka akibatnya ada konflik setidak-tidaknya konflik terselubung, misalnya cemburu, curiga, dengki, salah sangka, dan lain-lain. Jika ditambah dengan persaingan-persaingan ekonomik seperti tersebut di atas, maka konflik itu bisa jadi permusuhan, pertikaian, dan bahkan klimaknya muncul saling membunuh.

Konflik-konflik itu juga muncul karena hasrat manusia untuk mengalahkan pesaing-pesaingnya. Pada diri manusia ada ketersinggungan jika kompetisinya tersaingi atau malah kalah. Lalu berhasrat untuk memusnahkan pesaing-pesaing itu, sehingga kelihatan manusia itu saling menerkam (*homo homini lupus*). Tampilannya yang sederhana, setiap orang memandang dirinya harus penting di tengah-tengah orang banyak. Karena merasa penting maka orang lain harus tidak penting, lalu yang dipandang tidak penting, tetapi mempunyai kepentingan itu diterkam untuk dimusnahkan. Jika ada kekuatan, pemusnahan itu dilakukan secara fisik misalnya pemukulan, pengusiran, pembunuhan, dan sebagainya; tetapi jika tidak ada kekuatan untuk memusnahkan pesaingnya, paling tidak ada gerutu dan sumpah serapah terhadap lawan saingannya.

Dinamika dan gerak kehidupan manusia yang didorong oleh kebutuhan-kebutuhannya, adalah melakukan pekerjaan. Setiap orang terdorong untuk bekerja dalam rangka mencapai apa saja, karena manusia adalah makhluk bekerja (*animal laborant*). Dalam realitas sosial, pekerjaan itu selalu dicari orang, seolah-olah lupa akan penghasilan dari pekerjaannya itu. Gerak bekerja bagi manusia

menunjukkan dinamika sosial sedangkan hambatan pada pekerjaan apalagi jika kesempatan bekerja itu tertutup, sama artinya dengan menutup hasrat yang tidak mungkin tertutup itu, adalah masalah sosial. Jadi antara pekerjaan (bekerja) dengan dinamika sosial bahkan stabilitas sosial, mempunyai korelasi yang signifikan.

IV. Informasi dan Isyarat Antropologis Dalam (Dasar-dasar) Fiqh

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa aspek manusia (mukallaf) dalam fiqh mendapat pertimbangan-pertimbangan dari al-Hakim (Allah), maka indikator pertimbangan itu dapat dilihat dalam dalil-dalilnya. Secara umum ada isyarat-isyarat (informasi-informasi)¹⁹ antropologis dari ayat-ayat al-Qur'an. Informasi itu antara lain terdapat pada surah al-Baqarah (2) ayat 185:

... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ... (البقرة:

١٨٥)

(... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu ...).

St

atasan manusia dan legitimasi atas fasilitas kemudahan pada manusia. Nuansa antropologisnya ialah, kemudahan yang dimiliki oleh manusia itu, hanya manusia sendiri yang merasakan nikmat rundungan kemudahan itu. Kemudahan itu bukan hanya pada taklif puasa sesuai dengan asal ayat tersebut, tetapi juga pada semua hukum-hukum syara'.²⁰ Jika berkenaan dengan penetapan pembebanan hukum atas manusia, maka sisi kemampuan manusia harus mendapat pertimbangan dengan konsiderasi fasilitas kemudahan-kemudahan baginya, sehingga taklif hukum itu dengan nyaman dapat dilaksanakan.

¹⁹ Ada keuntungan redaksi yang diharapkan dari penggunaan kata "isyarat" dan kata "informasi", yaitu agar memperoleh kesan interpretatif hermeneutik

²⁰ al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghi* juz II, (Beirut: Dar al-Fikr), 1365 H., hal. 74

Lebih teknis lagi, Rasulullah SAW bersabda :

يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا ... (رواه مسلم عن انس)
(bermudahlah kalian dan jangan kalian mempersulit;
bersukalah kalian dan janganlah kalian berduka/ menyebab-kan
duka).

Hadits ini berkapasitas perintah untuk mempermu-dah dan melarang untuk bersulit. Perintah untuk bermudah artinya, sesama manusia memberikan informasi bahwa taklif hukum itu mudah, tidak ada yang sulit. Mudah dan sulit hanya dirasakan oleh pengemban taklif sendiri. Karena itu informasi taklifnya bukan hanya khabar, tetapi juga terapan bagaimana, kemampuan mukallaf itu merasa mudah menjalankan taklif (hukum syara'), sehingga hukum-hukum syara' tidak facum lantaran subyek (mukallaf) yang tidak sanggup. Karena itu Allah SWT makin menegaskan dengan firmanNya

لا يكلف الله نفسا الا وسعها (البقرة: ٢٨٦)

(Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya).

Firman Allah tersebut secara normatif memang mengandung tuntutan harus diimani bahwa hukum-hukum syara' yang telah ditetapkan oleh Allah itu sudah sesuai (pas/persis) dengan kemampuan manusia.²¹ Tetapi kenyataannya, kondisi riil manusia itu tidak sama latar belakang hukumnya, kondisi fisiknya, dan suasana lingkungannya yang tidak mungkin norma itu secara bulat dipaksakan pemikulannya. Misalnya pekerja berat yang dihadapkan dengan pilihan antara berpuasa lalu meninggalkan pekerjaannya atau bekerja lalu meninggal-kan puasanya. Tentu yang berbicara bukan lagi norma ideal, tetapi pertimbangan faktual kepada orangnya. Apalagi pernyataan Allah tersebut, taklif hukum syara' dinyatakan dengan kata kerja fi'il mudlari' (يكلف) yang secara ma'ani mengandung arti bahwa taklif hukum syara' itu terjadi terus

²¹ Sayyid Quthub, op. cit., jilid I, hal 344

menerus (istimrar) kepada orang (mukallaf) yang hidup dengan dinamika fluktuatif. Perintah Allah tentang puasa misalnya, meskipun ketetapan al-Qur'annya sudah terjadi pada lebih kurang 14 abad yang lalu, tetapi ketetapan perintah itu terus hidup baharu, seolah-olah al-Qur'an itu nuzul terus menerus. Konsekwensinya juga berhadapan dengan manusia sebagai pelaku hukum syara' yang secara individual berkembang dari lahir, bayi, kanak-kanak, tamyiz, dewasa, tua, dan mati.

Pada pernyataan lain, Allah berfirman:

فاتقوا الله ما استطعتم ... (التغابن: ١٦)

(maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu ...)

Pengertian takwa ialah menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangannya. Pelaksanaannya bergantung kepada kemampuan seseorang sebab Allah Maha Mengetahui kadar kemampuan seseorang itu. Tetapi menurut Sayyid Quthub, harus dibedakan antara melaksanakan perintah dengan menjauhi larangan. Pelaksanaan perintah boleh jadi tidak bulat sebagaimana dituntut oleh prinsip 'azimah (tuntutan dasar), sedangkan menjauhi larangan itu harus tuntas,²² misalnya meninggalkan minum khamer harus betul-betul sama sekali tidak minum khamer setetespun. Pendapat tersebut didasarkan pada sabda Nabi SAW yang berbunyi:

إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وما نهيتكم عنه فاجتنبوا. (رواه البخاري)

(Jika aku tetapkan suatu perintah atasmu, lakukanlah menurut kemampuanmu; dan apa saja yang aku larang, jauhilah).

Jadi pengertian dasarnya ialah, takwa atau paling takwa bagi mukallaf, tergantung pada amal maksimal yang sesuai dengan kemampuan pelakunya. Bisa jadi amal baik maksimal yang bernilai takwa itu berbeda kuantitasnya

²² *Ibid.*, jilid VI, hal. 3590

antara pekerja berat yang berpenghasilan rendah dengan orang kaya, sebab kaya dan tidak kaya menurut pandangan antropologi adalah soal peran (roll).

Isyarat antropologis yang berkenaan dengan mukallaf tergambar pada kategorisasi kriteria (syarat) mukallaf, gender, dan usia. Karena mukallaf itu unsur penting dalam sistem syari'ah, bahkan menentukan wujud atau tidaknya syari'ah, maka kepastiannya perlu ditunjukkan. Oleh para fuqaha, kepastian penunjukannya ditetapkan dalam kriteria atau syarat-syaratnya. Menurut al-Syeikh Muhammad Nawawi, yang dikatakan mukallaf ialah orang yang sudah dewasa (baligh), berakal (aqil), sehat penglihatan dan pendengaran, dan kesampaian (meneri-ma) dakwah Islam.²³

Dewasa (baligh) menunjukkan kemantapan seseorang dalam mengemban taklif karena baligh itu berindikasi matang, kuat, dan mampu (التكليف مناط على البالغ). Orang yang berakal berarti orang yang berkemampuan membangkitkan kesadaran diri, berke-sanggupan memilih, dan independen dalam mengetahui, memahami, dan memutuskan suatu tindakan, karena itu taklif tergantung dengan akal (التكليف مناط بالعقل). Kesehatan atau kenormalan penglihatan sekaligus pendengaran yang merupakan persyaratan mukallaf, berhubungan dengan pengetahuan tentang hukum-hukum syara'. Jika orang sekaligus tidak mampu melihat dan mendengar, maka mustahil baginya mendapatkan pengetahuan tentang hukum syara', karena pendengaran dan penglihatan merupakan alat mutlak untuk menerima informasi. Demikian pula diterimanya dakwah Islam yang didalamnya termasuk hukum-hukum syara', merupakan persyaratan mukallaf. Hal ini berhubungan dengan pengetahuan seseorang tentang hukum-hukum syara'. Orang yang tidak terjangkau dakwah berarti tidak mempunyai pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang karenanya tidak cukup syarat untuk menjadi mukallaf.

²³ al-Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani, Nihayah al-Zein, *op.cit.* hal. 9

Mukallaf dan persyaratan-persyaratannya tersebut seluruhnya sangat memihak manusia. Misalnya kedewasaan (baligh), merupakan awal dimulainya taklif, karena orang dewasa sudah mempunyai kemampuan. Namun ada keberpihakan hukum syara' yang amat manusiawi kepada manusia, yaitu dengan menentukan kecakapan (ahliyah) seseorang untuk taklif. Dalam hal penerimaan hak saja, sejak dalam kandungan sudah dianggap ada, misalnya dalam hal waris. Kemudian amalan anak-anak mumayyiz (anak-anak yang belum dewasa), sudah memiliki keabsahan dan berkonsekwensi pahala sementara meninggalkan amalan tidak berkonsekwensi dosa. Taklif itu baru sempurna dilihat dari subyeknya manakala sudah mencapai dewasa. Ketika usia tua, apalagi sampai disebut *ardzalil umur*, taklif hukum-hukum syara' menjadi kondisional lagi, misalnya fidyah karena secara tetap ia tidak mampu berpuasa.

Kaitannya dengan gender (jenis kelamin), ada isyarat-isyarat antropologis karena, sesuatu yang pasti, manusia itu terkategori pada jenis kelamin laki-laki dan perempuan (lihat al-Qur'an, 49 : 13). Karena perbedaan itu, maka ketentuan-ketentuan hukum syara' juga berbeda materi dan penekanannya. Tetapi dalam kenyataan, perbedaan gender itu belum tentu serta merta berbeda pula peranan sosialnya. Secara ideal mungkin laki-laki diharuskan bekerja mencari nafkah, dan perempuan sebagai pihak yang menerima nafkah. Tetapi secara faktual justeru tidak sedikit perempuan menjadi tulang punggung ekonomi keluarga, baik karena keluarga itu kehilangan laki-laki yang berkedudukan sebagai ayah (suami), maupun karena laki-laki yang menjadi ayah itu berhalangan untuk menghasilkan nafkah. Hukum syara' berhadapan dengan persoalan seperti ini mesti melihat aspek-aspek antropologisnya yaitu, bisa jadi pandangan yang menyatakan laki-laki itu pemegang kendali ekonomi rumah tangga, hanyalah mitos.

Kontroversi pendapat tentang bagian waris (anak) laki-laki dan perempuan itu dapat sebanding, satu berbanding satu, adalah pergumulan antropologis, dimana fakta ekonomik perempuan lebih berperan daripada laki-laki,

menggugat ketentuan ideal, dua berbanding satu. Gugatan atau protes antropologis mungkin bisa muncul, apa latar belakang ketentuan ideal dua berbanding satu antara laki-laki dan perempuan dalam hal waris itu? Jika latar belakangnya nafkah, laki-laki yang berkewajiban memberi nafkah itu mesti lebih besar bagian warisnya daripada perempuan, karena itu ia "disangoni" dengan bagian lebih besar dari hak warisnya, sementara perempuan tidak, akan terjadi pergumulan dan protes antropologis karena ada kesenjangan antara juridis dengan antropologis, karena fakta yang ada tidak sebagaimana dilatarbelakangi norma ideal itu. Apabila dalam kenyataan justeru yang banyak terjadi di masyarakat itu membagi waris sama antara (anak) laki-laki dengan perempuan itu, adalah protes antropologis secara diam-diam. Sama halnya dengan kepemimpinan wanita (perempuan), kontroversi pendapat yang berbeda itu sebetulnya sedang terjadi pergumulan dan protes-protes antropologis, ada kesenjangan antara penafsiran ideal dengan kenyataan yang secara diam-diam justeru ada pemimpin-pemimpin wanita.

Informasi antropologis dari sudut tujuan hukum syara' juga nampak dengan jelas. Dikatakan oleh al-Syeikh 'Izuddin bahwa, hukum-hukum syara' (fiqh) itu semuanya bermuara pada pencapaian kemaslahatan dan pencegahan kerusakan; kadang disebut kemaslahatan saja sebab mencegah kerusakan inklusif di dalamnya.²⁴ Bahkan al-Buthi dengan tegas menyatakan :

ان الشارع راعى في احكامه مصالح العباد

(Allah melindungi kemaslahatan manusia dalam penetapan-penetapan hukumnya).²⁵

Jaminan kemaslahatan manusia oleh hukum syara' tentu amat memanasia. Karena itu kemaslahatan yang dimuarakan dari hukum syara' mengharuskan ada kriteria-

²⁴ al-Lahji, Abd Allah Ibnu Sa'id, *Idlah al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Makkah): Jami'ah Umm al-Qurra), 1410 H., hal. 8

²⁵ al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Diwabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah), 1986, hal. 14

kriteria tertentu, khususnya bidang-bidang apa saja yang berkenaan dengan kemaslahatan itu. Dalam literatur fiqh terdapat uraian yang sama kalau tidak dikatakan sebagai kesepakatan, bahwa hakekat kemaslahatan manusia itu terletak pada jaminan perlindungan hukum atas lima fondasi, yaitu : terpeliharanya agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁶ Kelima fondasi ini memang sangat manusiawi. Kemantapan keyakinan agama, keselamatan jiwa, kesehatan, akal, kesucian dan proteksi keturunan, dan perlindungan kehalalan serta keselamatan harta, adalah asasi bagi manusia. Karena berpihak pada manusia, kemaslahatan atas jaminan hukum-hukum syara' ini bersentuhan dengan perspektif manusianya sendiri. Misalnya mengenai jaminan hukum syara' atas proteksi keturunan yang secara vertikal menjamin hubungan orang tua - anak, dan seterusnya ke atas/ke bawah dengan implimentasi antara lain *birrul walidain* (berbakti kepada orang tua). Di sini ada persoalan antropologis; kesibukan anak-anak dan luasnya wilayah aktifitas kerja yang menyulitkan anak untuk selalu dekat dengan orang tua dalam pengurusannya, dengan jaminan jasa panti jompo di pihak lain, mungkin suatu saat "birrul walidain" itu justeru menempatkan orang tua di panti jompo. Demikian pula secara antropologis kemaslahatan itu bisa jadi bersifat individual, kolektif, dan massal, atau bahkan global.

Isyarat antropologis dari sumber hukum syara' dapat diperlihatkan pada dalil *al-'Urf* (*العرف*). Secara komprehensif, *al-'Urf* adalah "sesuatu yang ditradisikan dan tradisi itu dilaksanakan oleh manusia dalam lapangan kehidupannya, baik di seluruh negeri maupun sebagiannya, berupa bahasa atau perbuatan".²⁷ Dari pengertian tersebut secara operasional, *al-'Urf* berarti adat istiadat, meskipun dalam prosesnya ada perbedaan. *Al-'Urf* adalah kesepakatan sosial dalam masyarakat sepanjang perjalanan hidupnya. Sedangkan adat ialah perilaku masyarakat, kelompok dan individu yang terus menerus (konstan). Apabila adat itu

²⁶ *Ibid*, hal. 15

²⁷ Muhammad Meqa. Abu Bakr Ismail. *al-Ra'yu Atsaruhu fi Madrasah al-Madinah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah), 1985, hal. 515

telah terkristalisasi dan terakumulasi dalam suatu masyarakat maka itu berarti telah menjadi pranata Urf (adat istiadat).²⁸

Adat istiadat yang mendapat legitimasi syar'i tentu saja dalam arti yang positif, apalagi istilah al-'Urf itu bermakna kebaikan (lihat al-Qur'an, 7 : 199). Misalnya penggunaan mata uang di tiap negara itu berbeda, tetapi tanda pembayaran atau proses transaksi internasional tidak mengalami kesulitan karena ada kesepakatan yang sudah menjadi 'urf itu. Secara antropologis, kesepakatan-kesepakatan sosial yang mengarah pada kemaslahatan itu amat banyak dan beragam yang patut bahkan bisa sebagai pertimbangan penetapan hukum syara', misalnya kesepakatan aturan lalu lintas di Indonesia yang mengharuskan berjalan sebelah kiri. Itulah sebabnya patut dipedomani sabda Nabi SAW :

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

(Apa saja yang dipandang oleh kaum muslimin itu baik, maka itu baik juga di sisi Allah)

Kedudukan adat istiadat yang legitimat itu ditetapkan pula dalam kaidah-kaidah, misalnya : العادة محكمة (adat istiadat itu menjadi ketetapan hukum); الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي (penetapan hukum berdasarkan adat istiadat itu sama artinya dengan penetapan hukum berdasarkan dalil sayar'i).²⁹ Penetapan kaidah ini makin memperkuat posisi adat istiadat sebagai dasar penetapan hukum syara', sedangkan adat istiadat sendiri secara antropologis merupakan salah satu unsur kebudayaan yang aktornya manusia.

²⁸ *Ibid.*, hal. 518

²⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.*, hal. 216

V. Ijtihad Tathbiq dan Pertimbangan-pertimbangan Antropologis

Tathbiq al-Ahkam adalah penerapan hukum-hukum syara' normatif oleh dan kepada subyek (mukallaf). Pengertian penerapan dalam kontek ini bisa berarti pelaksanaan bisa pula berarti pencocokan suatu ketentuan hukum syara', sedangkan tathbiq dalam arti pencocokan ketentuan hukum syara' terhadap subyek ialah upaya seseorang yang berwenang dalam penegakan hukum terhadap mukallaf pencari keadilan. Yang disebut terakhir ini biasanya dinamakan tathbiq qodlq'i, khususnya yang terselenggara di peradilan.

Seorang mukallaf berdasarkan kedudukannya sebagai subyek hukum harus melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum syara'. Mukallaf yang melaksanakan hukm syara' itu memperlihatkan pertunjukkan, demikianlah kehendak hukum syara' dipentaskan dalam bentuk nyata. Penger-tiannya, demikianlah realitas hukum syara' itu sebagaimana ditampilkan oleh mukallaf. Itulah memang yyangideal, tetapi patut dipertanyakan, betulkan memang demikian pertunjukkan mukallaf itu sesuai dengan skenario hukum syara', atau apakah setiap mukallaf mampu memainkan perannya sesuai dengan materi hukum syara' yang dikehendaki? Jawabannya, belum tentu, karena secara antropologis peranan mukallaf bukan hanya memainkan skenario hukm syara', dan ada kemungkinan mukallaf pemula belum seluruhnya mengetahui dan memahami isi dan maksud serta pesan hukum syara' itu. Dalam kondisi seperti itu, penerapan hukum syara' atas mukallaf ,esti mempertimbangkan kondisi mukallaf itu sendiri. Dengan kata lain seperti pertimbangan antropologis , khususnya dari sudut proses adaptasi seseorang atas suatu setting nilai norma tertentu.

Kasus yang paling kelihatan tonjolan antropologisnya misalnya pada persoalan orang yang baru masuk Islam (قرب الاسلام). Dalam pandangan antropologi, orang yang baru masuk Islam sama artinya dengan orang yang baru memasuki wilayah kebudayaan baru yang tidak dengan

begitu saja cepat mengetahui, memahami, dan menyesuaikan diri di lingkungan baru. Upaya penyesuaian diri bagi orang tersebut dinamakan sosialisasi (*socialization*), yaitu proses seorang individu belajar berintegrasi dengan sesamanya dalam suatu masyarakat menurut sistem nilai, norma, dan ada istiadat yang mengatur masyarakat yang bersangkutan.³⁰ Secara antropologis, hukum syara' harus mengakui keterbatasan dan kekurangan mukallaf yang baru masuk Islam itu, atau justeru ketetapan yang dihasilkan dari pertimbangan mukallaf baru itulah yang dinamakan hukum syara'. Karena itu al-Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani menetapkan hukum (syara'), tidak batal hukumnya shalat orang yang menelan sisa makanan yang terselip di giginya karena ia tidak tahu perbuatannya itu dapat membatalkan shalat lantaran ia baru memeluk Islam.³¹ Demikian pula tidak dikenakan hukum *hadd* bagi orang yang meminum khamer, apabila ia tidak mengetahui keharaman khamer lantaran baru masuk Islam.³²

Pertimbangan antropologis juga pernah dilakukan oleh Umar Ibnu al-Khatib dalam ijtihadnya. Ia memutuskan bahwa talak tiga yang dijatuhkan sekaligus itu dianggap jatuh tiga (talak tiga kali), meskipun di jaman Rasulullah SAW talak seperti itu dinyatakan jatuh satu. Umar juga tidak memberi bagian zakat kepada mukallaf (orang yang baru masuk Islam), meskipun dalam al-Qur'an jelas dikatakan bahwa mu'allaf itu termasuk mustahiq zakat. Umar juga tidak menjatuhkan hukuman (maksimal) potong tangan pada pencuri ketika negeri dilanda paceklik sementara infak berjalan tidak lancar. Ketiga penetapan hukuman (syara') itu nampak mempertimbangkan faktor manusianya (mukallaf) yang berarti, berdasarkan pandangan antropologis. Mengenai masalah talak, telah terjadi kesombongan kultural bagi laki-laki sebagai

³⁰ Reading, Hugo F., *Dictionary of Social Science*, alih bahasa Sahat Simamora, (Jakarta: Raja Wali Press), 1986, hal. 387; Suyono, Ariyono, *Kamus Antropologi*, (Jakarta: Akademika Pressindo), 1985, H. 379

³¹ al-Syeikh Muhammad Nawawi, *Mirqat al-Shu'ud al-Tashdiq*, (al-Qahirah: al-Babi al-Halabi), tanpa tahun, hal. 28

³² *Ibid.*, Nihayah al-Zein, op. Cit., hal. 352.

pemegang otoritas talak, sementara perempuan berada pada posisi yang tidak menguntungkan karena seringkali menjadi korban talak dalam struktural sosial yang memihak laki-laki. Talak tiga sekaligus yang ditetapkan jatuh tiga itu merupakan kontrol terhadap struktural sosial, karena laki-laki (suami) mendapat pukulan untuk menghentikan kebiasaan mempermainkan talak dengan sombong.

Dalam struktur ekonomi khususnya pendistribusian zakat menurut penilaian Umar Ibnu al-Khatab telah terjadi pemanjaan sepihak terhadap muallaf yang lama-lama menganggap zakat sebagai subsidi. Demikian pula ada kesan kultural bahwa masyarakat muslim belum kuat sehingga masih harus memerankan harta (zakat) untuk melunakkan hati orang Islam. Inilah yang oleh Umar Ibnu al-Khatab dilakukan kontrol sosioekonomik yang ditujukan kepada manusianya. Demikian pula tidak memberlakukan hukum potong tangan bagi pencuri ketika kondisi ekonomi paceklik, adalah pertimbangan terhadap faktor manusianya (mukkalaf). Umar melihat ada kesenjangan antara norma juridis dengan fakta antropologis dalam masalah-masalah tersebut yang pada akhirnya menjadi pertimbangan bagi Umar dalam penetapan hukum dari pertimbangan manusianya (mukallaf) yang sarat dengan pertimbangan-pertimbangan antropologis.

Wilayah kebudayaan seperti tergambar dalam contoh-contoh kasus tersebut di atas kemudian dapat dilihat pula di negara-negara muslim tertentu. Seperti diperlihatkan oleh Shufi Hasan Abu Thalib dan Tahir Mahmood, ternyata negara-negara muslim itu berbeda penetapan hukumnya dalam beberapa masalah yang sama, misalnya penentuan umur baligh, usia nikah, proses talak, masalah poligami, dan sebagainya. Semua itu menunjukkan tathbiq al-ahkam memang mempertimbangkan faktor manusianya (antropologis). Sedangkan mengenai tathbiq qadla'i (peradilan), hakim adalah "personifikasi" al-Hakim (Allah) dalam penerapan (tathbiq) kecocokan hukum-hukum syara' pada pencari keadilan. Isi tathbiqnya ialah bagaimana suatu norma (aturan) hukum itu pas (persis) ditetapkan atau

diputuskan terhadap seseorang. Ketetapan putusan/ ketetapan itu jelas mempertimbangkan orang yang menerima putusan/ ketetapan itu.

Kaitannya dengan kaidah-kaidah fiqhiyah (al-Qawa'id al-Fiqhiyah) sebagai teori yang dibangun dari temuan-temuan dan satuan-satuan hukum fiqh (syara'), terdapat sisi-sisi antropologis. Karena kaidah-kaidah itu bersifat induktif dan general maka kaidah-kaidah fiqhiyah dinamakan kaidah Kulliyah dan bernuansa tathbiq al-furu' (penerapan hukum-hukum furu'). Qadli Abu Sa'id menyatakan ada empat kaidah pokok yang dapat dipergunakan untuk memecahkan masalah-masalah fiqh. Kemudian sebagian ulama menambahkan satu kaidah lagi sehingga seluruhnya berjumlah ilmu kaidah.³³ Kelima kaidah itu ialah :

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| 1) اليقين لا يزال بالشك | 4) العادة محكمة |
| 2) المشقة تجلب التيسر | 5) الامور بمقاصدها |
| 3) الضرر يزال | |

Kaidah-kaidah tersebut seluruhnya berhubungan dengan manusia (mukallaf) karena memang berasal dari fiqh-fiqh (hukum syara') empirik. Kaidah pertama yang menyatakan bahwa keyakinan itu tidak hilang lantaran ada keraguan. Misalnya orang makan sahur di akhir malam dan ia ragu apakah sudah fajar atau belum, maka hukum puasanya sah karena diyakini itu asalnya masih ada malam. Yakin dan ragu adalah manusiawi karena hanya manusialah yang mempunyai rasa yakin dan rasa ragu itu. Kaidah yang kedua berisi bahwa dalam kesempitan itu ada jalan keluar dengan memperoleh kemudahan. Misalnya orang yang berpergian bisa mengqashar shalat atau menjama'nya yang jika tidak sedang berpergian shalat dimaksud harus dikerjakan dengan genap jumlah rakaatnya. Yang merasakan kepayahan (kesempitan) itu manusianya sendiri sehingga dimungkin-

³³ Al-Lehji, Abd Allah Ibnu Sa'id, *Op. Cit.*, hal. 7

kan orang memperkecil jumlah rakaat shalatnya untuk mempermudah kesempatan.

Kaidah yang ke tiga berisi, bahaya (darurat) itu harus dihilangkan, atau yang terlarang itu bisa jadi boleh apabila ada unsur darurat di dalamnya. Misalnya boleh menggali mayat yang telah dikuburkan karena mayat itu belum dishalatkan, padahal semula terlarang menggali mayat dari dalam kubur. Demikian pula orang boleh makan bangkai (binatang yang tidak disembelih) pada waktu kelaparan karena darurat (ada bahaya kelaparan). Yang merasakan adanya darurat atau tidak adanya itu, manusialah sendiri yang mungkin ukurannya relatif.

Kaidah yang ke empat berisi, adat istiadat itu bisa dijadikan dasar hukum (dihukumi). Adat istiadat itu kepunyaan manusia dan manusia sendiri yang melaksanakan dan menikmatinya. Adat istiadat itu mungkin ada yang baik dan ada pula yang tidak baik menurut ukuran prinsip ajaran Islam. Bagi Islam, adat istiadat yang baik dapat dinyatakan sebagai dasar hukum syara' karena prinsip Islam itu mengakui apa saja yang berkembang di masyarakat yang prinsipnya tidak bertentangan. Sedang kaidah yang ke lima berisi bahwa nilai dan konsekwensi hukum suatu perbuatan itu berhubungan dengan niat pelakunya. Niat yang milik pelaku (ukallaf) itu ternyata menjadi penilaian subyektif. Pengakuan syara' terhadap subyektifitas niat menunjukkan bahwa faktor manusia dalam tathbiq hukum mendapat pertimbangan yang bahkan menentukan.

Kaidah-kaidah tersebut dilihat dari aplikasinya nampak individual dan diperani oleh manusia secara individu, yakin dan ragu itu ada pada diri seseorang, ada atau tidak adanya niat dan bentuk-bentuk niat itu jelas pada diri manusia. Demikian pula masyaqah (merasa sulit/sempit) dan darurat (kemadlaratan) yang bermakna ada atau tidak adanya darurat, sejauh mana kriteria darurat secara empirik, ternyata ditentukan oleh subyektifitas manusia (mukallaf). Karena itu keputusannya dapat diambil dari suara diri sendiri. Misalnya ketika seseorang kelaparan yang tidak menemukan sesuatu yang dapat dimakan kecuali binatang

yang mati tanpa disembelih, ada dua pilihan apakah ia bertahan dalam kelaparan dan mengancam keselamatan jiwanya maka bangkai yang haram itu boleh dimakan. Untuk memutuskan apakah yang bersangkutan betul-betul darurat, sebetulnya sangat subyektif, oleh dia sendiri. Itulah sebabnya Nabi SAW bersabda:

استفت نفسك ولو افتاك المفتون

(Mintalah pendapat atau putusan dari diri sendiri, walaupun sudah banyak orang-orang lain telah memberi pandangan/fatwa).

VI. Penutup

Sisi manusia yang demikian penting dalam sistem syari'ah menunjukkan bahwa posisi manusia (mukallaf) itu tidak hanya sebagai pelaku dan pengemban hukum-hukum syara' tanpa ada pertimbangan-pertimbangan teknis, tetapi bahkan "harus" ada keberpihakan hukum pada manusia itu. Posisi manusia yang demikian penting dalam sistem syari'ah di satu sisi, dan kompleksitasnya yang demikian unik di pihak lain, boleh jadi studi tentang norma-norma hukum syara' juga terhadap strategi aplikasinya. Hubungannya dengan ini, antropologi sebagai ilmu yang mempelajari manusia sebagai makhluk yang berfisik dan berkebudayaan dan ada hubungan antara fisik dengan kebudayaan itu, memungkinkan untuk dijadikan alat analisis, atau lebih tegasnya, pendekatan.

Antropologi yang dalam klasifikasi keilmuan disebut multi disiplinier dengan analisis yang diminatinya itu kebudayaan, dapat memberikan kontribusi pendekatan-pendekatan dalam kajian fiqh karena fiqh juga berkenaan dengan kelakuan manusia. Antara kelakuan dengan pengetahuan atau gagasan manusia itu ada hubungan karena menurut antropologi justeru pengetahuan atau gagasan itulah yang menjadi pola suatu tingkah laku. Jika Fiqh itu mempelajari pola tingkah laku manusia, maka ada kesamaan dengan kajian antropologi. Kesamaan inilah yang

merupakan peluang bagi antropologi untuk masuk dalam wilayah kajian fiqh. Kesempatannya memang amat mungkin, dan patut dikembangkan lebih lanjut apalagi jika fiqh itu dilihat dalam kenyataan masyarakat.

Walahu A'lam

DAFTAR BACAAN

1. Abd al-Wahhab ibn al-Subki, Taj al-Din, *Jami'u al-Jawami*; (Surabaya: Nur Asia), tanpa tahun.
2. Abu Thalib, Shufi Hasan, *Tathbiq al-Syariah al-Islamiyah fi al-Bilad al-Arabiyah*, (al-Qahirah : Jami'ah al-Qohirah), 1989.
3. Abu Zahrah, Muhamad, *Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr), 1958.
4. Al-Ajili, Sulaiman ibn Umar, *al-Futuhat al-Ilahiyah bi Tawdlil Tafsir al-Jalalain, juz IV*, (Beirut: Dar al-Fikr), tanpa tahun.
5. Al-Azizi, Ali Ibn Ahmad Ibn Muhammad, *al-Siraj al-Munir Syarah 'ala al-Jami al-Shaghr*; juz III, (Beirut, Dar al-Fikr), tanpa tahun.
6. Al-Bantani, al-Syeikh Muhammad Nawawi, *Nihayah al-Zein fi Irsyad al-Muhtadiin*, (Bandung: al-Maarif), tanpa tahun.
7. Al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan, *Dlawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muasasah al-Risalah), 1986.
8. Dahlan, Abdul Azis (eds.), *Ensiklopedi Hukum Islam. Vol. I*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Haeve), 1986, hal. 333-337
9. De Jong, P.E. De Joselin & Erik Schiwimmer (ed.), *Symbolic Anthropology in The Netherlands*, (Leiden: The Haque - Martinus Nijhoff), 1962.
10. Al-Faruqy Ismail R., & Lois Lamy al-Faruqy, *The Cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company), 1986.

11. Fathi Ridwan, *Min Falsafati al-Tasyri al-Islami*, (al-Qahirah, Dar al-Kutub), tanpa tahun.
12. Greenberg, Joseph H. "Anthropology", dalam David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* vol. I, (New York: The Macmillan Company & The Free Press), 1972, hal. 304-313.
13. Gibb, H.A.R., *Mohammadanism: An Historical Survey*, (London, Oxford University Press), 1954.
14. Al-Hadlrami, Abd Allah ibn Said Muhammad 'ubbadi, *Idlah al-Qowa'id al-Fiqhiyah*, (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura'), 1410 H.
15. Al-Haetami, Syihab al-Din Ahmad ibn Hajar, *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Fikr), tanpa tahun.
16. Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Bandung: Bina Cipta), 1984.
17. Hunter, David F. & Phillip Whitten (eds.), *Encyclopedia of Anthropology*, New York: Harper & Row, Publishers), 1976.
18. Al-Isnawi Jamal al-Din Abi Muhammad ibn al-Hasan, *al-Tamhid fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*, (Beirut: Muasasah al-Risalah), 1987.
19. Al-Jaburi, Hasni Khalaf, *Ahkam al Rukhshah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Makkah: al-Manarah), 1988.
20. Kobben, A.J.F., "Religious Opportunitism", dalam *Ilmu-ilmu Sosial Indonesia*, No. I2, (Jakarta: LIPI), 1977.
21. Al-Khudlari Bek, Mohamad, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (al-Qohirah: al-Istiqomah), 1960.
22. Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, (New York: Double day & Company, Inc), 1963.
23. Louis Dumond, *Homo Hierarchicus*, (Chicago: The University of Chicago Press), 1970.
24. Mahmood, Tahir, *Personel law in Islamic Countries*, (New Delhi: Academy of Law and Religion), 1987.
25. Marsella, Anthony J., "Culture, Self, and Mental Disorder", dalam Marsella, Anthony J. et. al. (eds.) *Culture and Self: Asian*

and Western Perspective, (New York: Tavistock Publications), tanpa tahun, hal. 281-304.

26. Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text* (Cambridge : Cambridge University Press), 1987.
27. Muhammad Meqa, Abu Bakr Ismail, *al-Ra'yu wa Atsaruhu fi al-Madrasah al-Madinah: Dirosah Manhaliyah Tathbiqiyah Tutsbitu Shalahiyah al-Syari'ah li Kulli Zaman wa Makan*, (Beirut, Mu'assasah al-Risalah), 1985.
28. Musa, Sayid Muhamad, *al-Ijthad wa Mada Hajatuna Ilaihi fi Hadza al-'Ashr*, (al-Qohirah: Dar al-Kutub al-Haditsah), 1972.
29. Mutawalli, Abdul Hamid, *al-Syari'ah al-Islamiyah: Ka Masdarin Asasiyyin li al-Dustur*, (Iskandariyah: al-Ma'arif), 1990.
30. Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghi*, (Beirut: Dar al-Fikr), 1365 H.
31. Reading, Hugo F. *Dictionary of Social Sciences*, alih bahasa Sahat Simamora, (Jakarta: Rajawali Press), 1986.
32. Sayyid Quthub, *Fi Dhilal al-Qur'an* Juz 26, (Beirut: Dar al-Syuruq), 1982.
33. Suyono, Ariyono, *Kamus Antropologi*, (Jakarta: Akademika Pressindo), 1985.
34. Al-Syibromalisi, Abi al-Dliya Nur Al-Din Ali Ibn Ali, *Hasyiyah Ila Syarh Nihayah al-Muhtaj* Juz I, (Mesir: Al-Babi al-Halabi), 1967.
35. Turner, Jonathan H. & Alexandra Maryanski, *Functionalism*, (California: The Benjamin/ Cummings Publishing Company), tanpa tahun.
36. Weiss, Bernard G., "Ushul al-Fiqh", dalam Marcea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15 (New York: Macmillan Publishing Company), 1993, hal. 155-159.
37. Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami* juz. I, (Beirut: Dar al-Fikr), 1986.

H.M.A. Tihami, dilahirkan di Serang pada tanggal 15 Agustus 1951. Ia menamatkan pendidikan dasar dan menengah di Pesantren Al-Khairiyah Citangkil, Cilegon. Kemudian ia memperoleh kesarjanaan (S1) di Fakultas Syari'ah IAIN "Sunan Gunung Djati" Bandung (1979), Magister (S2) di Universitas Indonesia Jakarta (1992), dan Doktor (S3) di IAIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta (1998).



Saat ini ia bertugas sebagai Ketua STAIN "SMHB" Serang dan juga Guru Besar Tetap dalam Ilmu Fiqh pada Jurusan Syari'ah di lembaga yang sama.