

PEMIKIRAN T. M. HASBI ASH-SHIDDIEQY

Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia

Masnun Tahir

Institut Agama Islam Negeri Mataram

Abstrak

Fiqh Indonesia yang menjadi tema pemikiran hukum Hasbi sepanjang tahun 1940-an sampai 1975, merupakan icon dan usaha pertama (pioneer) meretas hukum Islam dalam konteks merespon kebijakan pembangunan Negara. Dengan dilatarbelakangi oleh adanya penilaian (kritik) dari Soekarno bahwa pemikiran hukum Islam kurang memiliki respon atas permasalahan-permasalahan social kemasyarakatan maka hadirnya fiqh Indonesia yang digagas Hasbi sebenarnya bermaksud merumuskan ketetapan fiqh dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Dalam pandangan pengagasnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, terutama dalam segala cabang dari bidang muamalah yang belum ada ketetapan hukumnya. Hukum (fiqh) juga harus mampu hadir dan berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Sampai di sini terlibat bahwa Hasbi memaknai hukum Islam dalam bingkai law as a tool to social engineering (hukum dijadikan sebagai sarana rekayasa sosial).

Kata Kunci: *Hasbi Ash-Shiddieqy, Pemikiran, Hukum Islam, Relevansi*

A. Pendahuluan

Sesungguhnya syari'at Islam yang sampai kepada kita adalah diturunkan melalui *Khatam al-Nabiyyin*, Muhammad SAW., dengan sumber primer al-Qur'an. Kemudian sumber primer tersebut, beliau terjemahkan melalui Sunnahnya, baik dalam bentuk ucapan, perkataan, maupun penetapan.¹

Karena itulah, otoritas legislatif (pembuat undang-undang) pada periode Rasul berada pada tangan Rasulullah sendiri, dan tak seorangpun selain beliau diperbolehkan berijtihad sendiri untuk

¹ Muhammad Khudari Beik, *Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 3.

menentukan hukum suatu permasalahan, baik untuk dirinya sendiri ataupun untuk orang lain.² Meskipun demikian, tak dapat dipungkiri bahwa pada periode ini telah terjadi ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat, hanya saja dalam bentuk penerapan hukum (*tatbiq*). Karena itu, produk ijtihad mereka belum menjadi ketetapan hukum (*tasyri'*) yang menjadi pedoman bagi mereka dan umat, kecuali setelah ada legitimasi dari Nabi SAW. sendiri. Dengan demikian, sumber hukum pada periode ini hanya dua yaitu al-Qur'an dan al-Hadis.³

Setelah Rasulullah wafat maka berakhirlah masa pewahyuan, maka estafet otoritas beralih ke tangan sahabat. Dengan demikian, para sahabat memainkan peranan yang signifikan dalam membela dan mempertahankan agama. Mereka tidak sekedar mempertahankan "tradisi hidup Nabi", tetapi juga melebarkan sayap dakwah Islam melintasi semenanjung Arabia. Ini untuk pertama kalinya fiqh berhadapan dengan permasalahan baru, yang meliputi penyelesaian atas masalah moralitas, etika, kultural, dan kemanusiaan dalam suatu masyarakat yang pluralistik.⁴

Daerah-daerah yang dibuka dan "diislamkan" saat itu memiliki perbedaan masalah kultural, tradisi, situasi, dan kondisi yang menghadang para fuqaha sahabat untuk memberikan "kepastian hukum" pada persoalan-persoalan kontemporer yang muncul belakangan.

Para sahabat dengan kapasitas pemahaman yang komprehensif terhadap Islam karena lamanya berkomunikasi dengan Nabi dan menyaksikan sendiri proses turunnya syari'at merespon setiap persoalan yang muncul dengan merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Mereka menggali dimensi etis al-Qur'an. Adakalanya mereka menemukan *nass* al-Qur'an atau petunjuk Nabi yang secara jelas menunjukkan pada persoalan itu, tetapi dalam banyak hal mereka harus menggali kaidah-kaidah dasar dan tujuan moral dari berbagai tema dalam al-Qur'an untuk diaplikasikan terhadap kasus-kasus yang tidak terdeteksi nassnya. Perkembangan baru yang mengiringi

² Abd al-Wahhab Khallaf, *Khulasah Tarikh Tasyri' al-Islam*, alih bahasa Aziz Mashuri (Solo, Ramadan: 1990), hlm. 11.

³ Direktorat Pembinaan PTAI, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Proyek Pembinaan PTAI/IAIN, 1981), 16.

⁴ Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 33.

perluasan territorial Islam itu sangat membantu memperkaya *sarwāb fiqhiyah*, saat itu mulai terjadi perbedaan interpretasi terhadap *nass* sebagaimana perbedaan itu juga muncul karena perbedaan persepsi dan pendapat.

Adalah ‘Umar bin Khattab (khalifah ke-2) dalam berbagai kasus telah menunjukkan kepiawaian ijtihadiyah yang sangat tajam usulnya dalam pencarian tentang hukum Islam. Di antara praktek ijtihadiyah ‘Umar yang menimbulkan sikap kontroversial adalah seperti dalam kasus penyelesaian tanah hasil rampasan perang, tidak memotong tangan pencuri yang mencuri di musim paceklik (krisis) dan menggugurkan pembagian zakat bagi *al-muallafah qulubuhum*.⁵

Logika penalaran hukum yang telah diekspresikan oleh ‘Umar dengan baik ini terus menghiasi wacana ijtihad hukum Islam, dan tidak jarang para teoritis hukum Islam kontemporer menjadikannya sebagai *Frame of reference* dalam paradigma pemikiran hukum Islam dan upaya penyelesaiannya.⁶ Demikian juga menurut Ahmad Amin, sikap ‘Umar tersebut mengindikasikan bahwa ia tidak hanya sekedar menggunakan rasio dalam menetapkan hukum bagi peristiwa yang tidak terdeteksi status hukumnya dalam *nass*, akan tetapi lebih jauh dari ia berusaha menemukan *mashlahah* dan hikmah yang menjadi tujuan pensyari’atannya.⁷

Walaupun ijtihad seperti itu telah diekspresikan oleh ‘Umar merupakan metode penemuan hukum, tetapi tetap dalam koridor tuntunan wahyu dan seperangkat kaidah atau metodologi. Metodologi inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *ushul al-Fiqh*. Meskipun *Ushul al-Fiqh* sebagai suatu disiplin ilmu baru terkodifikasi secara sistematis pada abad II, tetapi dalam prakteknya ia telah tumbuh dan berkembang, seiring dengan lahirnya hukum Islam sebagai produk ijtihad.⁸ Para fuqaha dari kalangan sahabat seperti Ibnu Mas’ud, ‘Ali

⁵ Uraian lebih lanjut lihat ‘Ali Hasabillah, *Usul al-Tasyri al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1976), hlm. 93-96.

⁶ Amir Nuruddin, *Ijtihad ‘Umar bi Khattab: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1986), hlm. XV.

⁷ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdiyyah al-Misriyyah, 1975), hlm. 25.

⁸ Satria Efendi, M. Zein, “Metodologi Hukum Islam”, dalam Amrullah dkk, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1990), hlm. 120.

bin Abi Thalib, ‘Umar dan lain-lain dikenal banyak melakukan ijtihad, dan dapat dipastikan mereka melakukannya berdasarkan kaidah yang mengikat. Jadi *ushul al-fiqh* tidaklah lahir begitu saja, tetapi melalui dialektika panjang dengan berbagai latar belakang konteks yang meliputi masyarakat muslim.

Langkah-langkah para sahabat yang diikuti oleh para *Tabi’in*, dan mencapai puncaknya pada masa Imam Mujtahid seperti Abu Hanifah, Malik, al-Syafi’i, Ahmad bin Hanbal dan lain-lain. Kalau kita menggunakan analisis sejarah, maka pada penghujung abad II M Imam al-Syafi’i berhasil mengkodifikasi *usul al-fiqh* secara sistematis melalui karya monumentalnya *al-Risalah*.⁹ Karena itulah ia dianggap sebagai orang pertama yang menulis dasar-dasar secara sistematis dalam khazanah hukum Islam, dengan kata lain ia adalah Bapak Jurisprudensi.¹⁰ Dari *al-Risalah* ini para ulama mensyarahkan sebagai referensi utama untuk menyusun karya-karyanya yang menjadi sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri dan menjadi salah satu syarat bagi seorang mujtahid untuk menguasainya.

Dalam perkembangan selanjutnya, jejak Imam al-Syafi’i terus diikuti oleh para teoretisi hukum Islam sehingga melahirkan berbagai aliran (mazhab) dalam diskursus *usul al-fiqh*. Masing-masing aliran menempuh metode yang bervariasi dalam mengenerasikan teori *usul al-fiqh* terhadap para penerusnya, dan pemikiran mereka terus mempengaruhi pendukungnya serta ulama pasca mereka.

⁹ ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Usul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 9.

¹⁰ Semula telah menjadi pandangan umum bahwa Syafi’i dipandang sebagai pendiri usul al-fiqh. N. Coulson, “*Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*”, alih bahasa P3M (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 631; M. Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arab, 1958), hlm. 14. Namun demikian, Wael B. Hallaq adalah sarjana pertama yang meneliti secara serius masalah tersebut dan akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa klaim Syafi’i adalah pendiri usul al-fiqh tidaklah didukung oleh data sejarah; Baca Wael B. Hallaq, “Was al-Syafi’i the Master Architec of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), hlm. 587-605; idem, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 39-46.

Dalam konteks Indonesia, pada wal abad XX,¹¹ lahirlah seorang tokoh dalam perjalanan hidupnya dikenal sangat produktif yang mencoba mengembangkan fiqh Indonesia yang didasarkan pada pengembangan beberapa teori dari aliran-aliran yang berkembang dalam diskursus wacana *usul al-fiqh*. Beliau adalah T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, yang selanjutnya dalam karya ini disebut Hasbi.

Pemikirannya tentang hukum yang dibangun dari sumber-sumber yang telah ada, sangatlah relevan dengan kondisi social Indonesia. Andi Sarjan mengatakan:

Salah satu faktor yang menunjang pembaharuan pemikiran Hasbi adalah sikap keterbukaannya menerima metodologi hukum Islam dari semua aliran mazhab. Hal ini disebabkan oleh sikapnya yang tidak terikat kepada salah satu aliran mazhab.¹²

Pernyataan ini berdasar dari pengakuan Hasbi sendiri: “Kita harus mempelajari fiqh tingkat tinggi secara *muqaranah* (perbandingan) jangan terbatas dalam mazhab tertentu”.¹³

Klaim-klaim lain atas keunggulan Hasbi dalam pengembangan fiqh dan *usul*-nya yang datang dari tokoh sekurunnnya dan pasca dia sangat banyak. Fenomena yang terjadi di Indonesia, sepanjang pengamatan penyusun, pemikiran-pemikiran Hasbi banyak digemari atau setidak-tidaknya banyak dibaca, khususnya di kalangan akademisi IAIN. Ini mengindikasikan bahwa kapasitas intelektualnya sudah tidak diragukan lagi, misalnya Ahmad Syadzali, memberikan julukan Syaikh Fuqaha Indonesia.¹⁴

Fiqh Indonesia yang menjadi tema pemikiran hukum Hasbi sepanjang tahun 1940-an sampai 1975, merupakan icon dan usaha pertama (*pioneer*) meretas hukum Islam dalam konteks merespon kebijakan pembangunan Negara. Dengan dilatarbelakangi oleh adanya

¹¹ Nourouzzaman Shiddieqi, “T.M. Hasbi Ash-Shaddieqy”, dalam Damami dkk. (ed). *Lima Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hlm. 113.

¹² Andi Sarjan, *Pembaharuan Pemikiran Fiqh Hasbi*, disertasi doctor tidak diterbitkan, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), hlm. 4.

¹³ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat, dan Tuntas*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 160.

¹⁴ Yudian W. Asmin, *Catatan Editor*, dalam Yudian (ed) “*Ke Arab Fiqh Indonesia*”, (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam, 1994), hlm. XI.

penilaian (kritik) dari Soekarno bahwa pemikiran hukum Islam kurang memiliki respon atas permasalahan-permasalahan social kemasyarakatan maka hadirnya fiqh Indonesia yang digagas Hasbi sebenarnya bermaksud merumuskan ketetapan fiqh dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antic. Dalam pandangan penggagasnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, terutama dalam segala cabang dari bidang muamalah yang belum ada ketetapan hukumnya. Hukum (fiqh) juga harus mampu hadir dan berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Sampai di sini terlihat bahwa Hasbi memaknai hukum Islam dalam bingkai *law as a tool to social engineering* (hukum dijadikan sebagai sarana rekayasa sosial), suatu prinsip developmentalism yang akhirnya disortir rezim Orde Baru sebagai pola kebijakan pembangunan hukumnya.¹⁵

Selanjutnya dalam banyak hal yang berkaitan dengan kajian *usul al-fiqh* pemikiran Hasbi sangatlah dinamis dan evolutif terutama dalam sumber hukum seperti *qiyas*, *'Urf*, *maslahah* dan lain-lain. Sebenarnya bagaimanakah konsep pemikiran tentang sumber hukum Islam?, benarkah itu semua berasal dari pemikirannya?, adakah kesinambungan dan pengembangan pemikiran Hasbi tentang sumber hukum Islam dari dan terhadap pemikiran-pemikiran ulama klasik? Jika demikian, aliran-aliran manakah yang mempengaruhinya?, bagaimana relevansi pemikiran sumber hukum Islam Hasbi dalam konteks pengembangan hukum Islam di Indonesia?, Pertanyaan-pertanyaan inilah yang melatarbelakangi penulisan ini.

B. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pemikirannya

1. Situasi Zaman Yang dihadapi Hasbi Ash-Shiddieqy

Melihat situasi sosial historis pertumbuhan dan perkembangan intelektual seseorang adalah suatu hal yang penting. Hal ini karena, seperti dikemukakan Michel Foucault, sebuah gagasan selalu berada

¹⁵ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia ;Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005),171. Lihat juga M. Atho Mudhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia* (Jakarta:Litbang Depag RI, 2003), hlm. 184-186 khusus pembahasan tentang pengaruh Hasbi Ash-Shiddieqy.

dalam suatu konteks, tempat dan juga keadaan, dari mana sebuah gagasan itu berasal. Tugas arkeologi pengetahuan adalah melakukan eksplorasi bagaimana proses-proses histories pengetahuan dibangun. Arkeologi melihat kondisi-kondisi memungkinkan bagi kelahiran sebuah ide atau gagasan, termasuk mempertanyakan kesatuan tradisional mengenai “*oeuvre*”, tulisan dan pengarang, dengan melakukan pengujian terhadap kondisi-kondisi dalam mana “*oeuvre*” dibangun dan diciptakan.¹⁶ Jadi, ide dan gagasan pemikiran seseorang pasti selalu *based on historical problems*. Oleh karena itu, terkait dengan Hasbi konteks lingkungannya cukup strategis untuk diabstraksikan.

T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy dilahirkan pada bulan Jumadil Akhir 1321 H, bertepatan dengan tanggal 10 Maret 1904 M. di Lhokseumawe, Kabupaten Aceh Utara. Dilahirkan sebagai anak tertua, Hasbi adalah putra sebuah keluarga Teungku. Ayahnya, Teungku Qadi Sri Maharaja Mangkubumi di Lhokseumawe. Husein Ibnu Mas’ud, berasal dari sebuah keluarga besar Teungku di Seumilick, Kecamatan Semalanga, Kewadenan Biereun, Aceh Utara. Ayahnya mempunyai silsilah sampai sahabat Abu Bakar As-Siddiq, sahabat utama, mertua dan khalifah pertama Nabi Muhammad SAW.¹⁷

Ibunya Teungku Amrah binti Teungku Qadi, Sri Maharaja Mangkubumi di Lhokseumawe Abdul Aziz, yang kemudian digantikan Husein Ibnu Mas’ud, Ayah Muhammad Hasbi. Kakek Hasbi dari pihak ibu berasal dari suatu rumpun keluarga besar Teungku di Awe Geuth, termasuk Kawedanan Biereun, Aceh Utara suatu daerah yang banyak melahirkan cendekiawan dan ulama.¹⁸

Teungku adalah sebutan untuk orang ‘alim (ulama) dalam tatanan masyarakat Aceh. Pada masa kerajaan Aceh, Teungku mempunyai fungsi, peran dan pengaruh yang sangat besar. Teungku merupakan orang kedua dalam suatu kolektivitas masyarakat Aceh.¹⁹

¹⁶ Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, terj. Mochtar Zoerni (Yogyakarta: Qalam, 2002).

¹⁷ N. Shiddieqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 3.

¹⁸ Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, (Jakarta: Depag RI, 1979), hlm. 10.

¹⁹ Zamahsari Junaidi, “T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Mujtahid Muqarin yang Produktif”, dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/1985, hlm. 61.

Sejak kecil Hasbi sudah memperlihatkan kecerdasan otaknya terutama dalam bidang keagamaan. Oleh ayahnya, ia diharapkan menjadi ulama, oleh karena itu ia dilarang masuk sekolah Gubernemen, takut dipengaruhi pikiran Nasrani.²⁰

Sebagai putra seorang Teungku yang mempunyai Dayah (pesantren), Hasbi mendapatkan pendidikan tingkat dasar langsung dari ayahnya sendiri hingga Hasbi bisa memperoleh perhatian yang lebih sekasama, hati yang terang dan otak yang cerdas, memungkinkan Hasbi lebih cepat menguasai pokok-pokok pelajaran yang diberikan.²¹

Hasbi yang diharapkan kelak menjadi seorang ulama, sebagai pewaris tradisi leluhurnya, dikirim oleh ayahnya untuk meudagang (nyantri) selama 8 tahun. Mulai tahun 1912, ia dikirim meudagang ke Dayah Teungku Cik di Piyeung untuk belajar Arab, khususnya *Nahwu-Saraf*. Setelah setahun ia belajar disana ia pindah belajar ke Dayah Teungku Cik di Bluk Bayu. Setahun kemudian ia pindah ke dayah Teungku Cik di Blang Kabu Gendong. Dari sini ia pindah ke Blang Manyak sama Kurok dan belajar selama setahun juga. Semua dayah tersebut di atas terletak di bekas Kerajaan Pasai tempo dulu. Setelah pengetahuan dasarnya dirasa cukup, pada tahun 1916 ia pergi merantau ke dayah Teungku Cik di Tanjungan Barat yang bernama Idris, di Samalaga. Dayah ini merupakan salah satu dayah terbesar dan terkemuka di Aceh Utara yang mengkonsentrasikan diri pada diskursus fiqh. Hasbi belajar di sini selama dua tahun, setelah itu ia pindah ke Kroengkak di Aceh Rayeuk untuk belajar Hadis dan Fiqh selama dua tahun. Pada tahun 1921, dari Teungku Chik Hasan Kroengkak, ia memperoleh syahadah sebagai pertanda ia telah cukup dan berhak mendirikan dayah sendiri. Setelah itu ia pulang ke Lhokseumawe.²²

Sepulang dari Kroengkak, Hasbi berjumpa dengan Syaikh Muhammad Ibnu Salim al-Kalaly, seorang ulama besar berkebangsaan Arab, pernah memimpin majalah *al-Imam*, pembawa suara *al-Manar* di semenanjung Melayu, yang terbit pada tahun 1906-1910 di Singapura.

²⁰ N. Shiddiqi, "TM. Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam Damami (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998), hlm. 113.

²¹ Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1997), hlm. 130.

²² N. Shiddiqi, *TM. Hasbi Ash-Shiddieqy: Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, hlm. 14.

Dari ulama inilah ia banyak mendalami kitab, seperti Nahwu-Saraf, Mantik Tafsir, Hadis, Fiqh dan Tauhid serta mulai berkenalan dengan ide-ide pembaharuan yang dicetuskan oleh para pelopor pembaharu pemikiran Islam.

Hasbi termasuk sosok yang haus dengan ilmu pengetahuan. Ilmu yang diperolehnya dari semua dayahnya di atas dianggap belum cukup. Pada tahun 1926, atas biaya mertuanya, Teungku Haji Arba, Hasbi bertolak ke Surabaya memasuki Madrasah Al-Irsyad (tingkat Aliyah) pada kelas yang terakhir. Saat itu al-Irsyad berada di bawah pimpinan Umar Hubes, salah satu murid Ahmad Surkati, pendiri dan Pembina *Jam'iyatul Islah wa al-Irsyad al-Arabiya*, murid dan pengikut Muhammad Abduh. Di sini Hasbi tidak saja memperoleh peringkat kemampuan berbahasa Arab, tetapi juga memperdalam ilmu syariah dan memperoleh banyak inspirasi di bidang ini. Hasbi menyelesaikan pelajarannya dan dinyatakan lulus dengan baik pada tahun 1927.²³

Hasbi mengawali karirnya sebagai guru pada kursus yang dikelola oleh Jong Islamic Bond Daerah Aceh (JIBDA), Sekolah HIS dan MULO Muhammadiyah. Pada tahun 1948, Hasbi diminta Bupati Aceh Utara menjadi guru dan memimpin Sekolah Menengah Islam (SMI). Pada tahun itu juga ia mendapat tawaran dari MENAG, KH. A. Wahid Hasyim untuk menjadi tenaga pengajar pada PTAIN Yogyakarta. Selain mengajar di sini ia juga mengajar di Sekolah Guru Agama Hakim (PHIN). Madrasah Muallimin Muhammadiyah, SMI yang berpusat di masjid Kauman. Di PTAIN ia meneliti jenjang kepegangatan setapak demi setapak.

Ketika keluar KEPRES No. 11 Tahun 1960 terjadi peralihan dari PTAIN menjadi IAIN bersama itu Hasbi diangkat menjadi Dekan Fakultas Syari'ah selama 12 tahun (1960-1972). Disamping ia merangkap menjadi Dekan Fakultas Syari'ah di Aceh. Selama 2 tahun di IAIN Yogyakarta telah menjadi Dekan Fakultas Syari'ah ia juga merangkap menjadi PUREK III.

Selain mengajar di IAIN, Hasbi juga mengajar di PTAI swasta seperti Universitas Islam Indonesia (UII), UNISSULA, Universitas al-Irsyad, Universitas Cokroaminoto, Universitas Islam Bandung dan Universitas Muslim Ujungpandang.

²³ Zamakhsari Junaidi, *TM. Hasbi*, hlm. 63.

Di bidang politik karir Hasbi dimulai pada tahun 1930, ketika diangkat sebagai ketua Jong Islamiten Bond Cabang Aceh Utara di Lhokseumawe. Pada tahun 1955 ia duduk sebagai anggota konstituante, akan tetapi karirnya dalam bidang politik tidak diteruskan, ia lebih condong ke lapangan pendidikan dan ilmu agama.²⁴

Karena karirnya yang cukup menonjol dalam bidang pendidikan khususnya agama Islam, ia mendapatkan pengakuan dan penghargaan. Adapun pengakuan itu berupa penganugerahan *Doctor Honoris Causa* dari Universitas Islam Bandung pada tanggal 22 Maret 1975 dan dari IAIN Sunan Kalijaga sendiri pada tanggal 29 Oktober 1975.

Hasbi wafat di rumah sakit Islam Jakarta, pada hari Selasa pada tanggal 9 Desember 1975, dalam usia 71 tahun. Beliau wafat sepekan mendahului Hazairin, dan dimakamkan di pemakaman Syarif Hidayatullah Ciputat Jakarta. Beliau meninggalkan seorang isteri, dua orang putra dan dua orang putri. Selain meninggalkan ahli warisan, Hasbi juga mewariskan ilmu pengetahuan agama (*'ulumuddin*) lewat karya-karyanya yang cukup banyak. Di sela-sela kesibukannya sebagai tenaga edukatif, Hasbi telah menulis banyak karya ilmiah. Ia adalah salah seorang dari sepuluh penulis Islam terkemuka pada waktu itu. Kebanyakan karyanya membahas masalah Fiqh. Hal ini mengindikasikan perhatiannya yang besar terhadap masalah fiqh. Karya-karyanya ini dapat dibaca dalam tulisan Nourouzzaman²⁵ maupun Yudian Wahyudi.²⁶

Jadi kondisi sosial yang melatarbelakangi kehidupan dan pemikiran Hasbi tidak terlepas dari kondisi umum yang terjadi di wilayah nusantara pada waktu itu. Karena Hasbi dilahirkan dan dibesarkan pada saat di Jawa tumbuh gerakan pembaharuan pemikiran Islam yang meniupkan pula semangat kebangsaan Indonesia serta anti penjajah.²⁷ Secara umum kondisi tersebut ialah masa kebangkitan

²⁴ Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Anda Utama, 1993), hlm. 95.

²⁵ N. Shiddiqi, *TM. Hasbi Ash-Shiddiegy: Fiqh.*, hlm.

²⁶ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (Yogyakarta: Nawesea, 2007), hlm.109-122.

²⁷ N. Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 217.

Islam yang seiring dengan tumbuhnya ide nasionalisme baru di wilayah Indonesia.

Ide pembaharuan yang digagas dan dibangun menjelang abad XX oleh Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Ibnu Taimiyah serta tokoh lainnya bertambah luas dan sampai ke Indonesia, yang pada waktu itu semangat nasionalisme baru tumbuh.²⁸ Pengaruh pembaharuan itu diterima, baik secara langsung seperti belajar di Mekkah dan Mesir, maupun secara tidak langsung seperti melalui majalah *Al-Urwatul Wusqa* dan buku yang berisi ide pembaharuan lainnya.

Sama halnya dengan negeri-negeri lain pada waktu itu, praktek keagamaan (Islam) di Indonesia sudah bercampur baur dengan khurafat, animisme, dinamisme, dan pengaruh agama sebelumnya, yaitu Hindu dan Budha. Agama Islam telah bercampur baur dengan berbagai macam ajaran yang bukan dari al-Qur'an dan al-Hadis. Islam menjadi kepercayaan hidup masyarakat yang diwariskan oleh nenek moyangnya secara turun temurun, sehingga kehidupan agama diliputi oleh sifat konservatisme, formalisasi, tradisionisme belaka.²⁹

Potret keadaan Islam seperti yang digambarkan di atas, mengundang kegelisahan di sebagian kalangan Muslim untuk menggugat keadaan tersebut. Imperialisme kolonial, penetrasi agama Kristen serta perjuangan ke arah kemajuan di kalangan bangsa-bangsa Asia telah merangsang munculnya kaum muslimin yang menyadari kekurangan diri untuk kemudian mencari solusi alternatif dalam mengatasi kelemahan-kelemahan Islam. Gerakan ini pada umumnya dimotori oleh mereka yang baru kembali dan melaksanakan ibadah haji ke mekkah, di antaranya ada yang berdomisili di sana dan menyaksikan secara langsung gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh Wahabiyah, Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Rida serta tokoh-tokoh pembaharu lainnya. Inilah yang menginspirasi mereka, sehingga sekembalinya ke tanah air, mereka

²⁸ Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 90.

²⁹ Abdul Haq, *Gerakan Islam di Korea dan di Indonesia pada Abad Kedua Puluh*, (Yogyakarta : Dua Dimensi, 1985), hlm. 31.

menjadi pelopor untuk mengadakan pembaharuan terhadap apa yang selama ini dianggap melemahkan Islam.³⁰

Di Minangkabau, pada tahun 1803 muncul 3 orang haji yang datang dari tanah suci Mekkah, yaitu Haji Miskin, H. Sumanik, dan Haji Piabang. Dengan berpegang pada ajaran Wahabi mereka hadir ditengah-tengah masyarakat untuk mengubah adat-istiadat yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam serta mengembalikannya kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Akan tetapi, gerakan ini mendapat tantangan keras dari kelompok fanatis adat serta penganut tarekat. Hal ini menimbulkan konflik adat dan agama yang mengundang intervensi Belanda yang kemudian menyulut pecahnya Perang Paderi. Konflik adat agama ini terus berkelanjutan, meskipun tensinya jauh menurun, sehingga gerakan pemikiran Islam yang pertama itu nampak seolah-olah terhenti.³¹

Perjuangan ketiga tokoh tersebut dilanjutkan oleh beberapa tokoh terkemuka seperti Syekh Muhammad Abdullah, Syekh Haji Abdul Karim Amrullah, Syekh Muhammad Jamil Jambi, Syekh Ibrahim Mua Parabek, Syekh Haji Muhammad Taib Umar, dll. Mereka dengan gigih memberantas berbagai paham dan praktek yang menyimpang dari ajaran Islam serta menyebarkan faham-faham pembaharuan melalui berbagai media, seperti dalam bentuk ceramah, pengajian, madrasah, dan sekolah, terutama pesantren-pesantren yang dinamakan "*Sumatera Thawalib*". Di samping itu, penyiaran dilakukan dengan pengiriman guru-guru ke seluruh Sumatera dan menerbitkan majalah-majalah, seperti majalah *Al-Manar*, (1918) di bawah pimpinan Zainuddin Labai as-Sanusi, tokoh-tokoh lain dengan *al-Bayan*, *al-Iman*, *al-Basyir*, *al-Itqan*, dll.³²

Ide pembaharuan tidak saja terjadi di Sumatera, tetapi meluas ke pulau Jawa. Pada tahun 1901 di Jakarta kaum muslimin keturunan Arab mendirikan perkumpulan yang diberi nama *Jam'iyatul Khair* sebagai hasil dari pengaruh majalah *al-Urwah al-Wusqa* yang diselundupkan melalui Tuban. Tujuannya adalah melakukan

³⁰ Moh. Mahfud MD, *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 116.

³¹ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 9.

³² Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. Mulyadi Djoyo Martono, dkk., (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), hlm. 9.

pembaharuan terutama dalam bidang pendidikan dengan metode yang modern dan menambahkan pelajaran pengetahuan umum. Untuk memenuhi kebutuhan pendidikan tersebut, maka didatangkanlah beberapa orang guru dari luar, antara lain: al-Hasymi (Tunisia), Syekh Ahmad Surkati al-Anshari (Sudan), Syekh Muhammad Thaib (Mluku), dan Syekh Muhammad Abdul Hamid (Makkah).³³ Organisasi *Jam'iyatul Khair* akhirnya pecah menjadi dua, orang-orang Arab keturunan sayyid mendirikan organisasi yang diberi nama *al-Rabitah al-'Alamiyah* dan Ahmad Surkati mendirikan organisasi *Jam'iyatul Ikhlas wal Irsyad* yang anggotanya mula-mula keturunan Arab yang bukan sayyid, namun kemudian dapat menerima anggota orang pribumi.

Amaliyah al-Irsyad sebagai *Jam'iyah* konsistenditujukan untuk meningkatkan apresiasi muslim terhadap ajaran Islam. Organisasi ini telah menjadi sumber ilham bagi generasi muda Islam terpelajar yang bangkit terorganisir pada tahun 1925 lewat wadah Jong Islamiten Bond. Ahmad Surkati tokoh sentral *al-Irsyad* inilah yang mengilhami Hasbi selama belajar di sana.³⁴

Di Yogyakarta pada tahun 1911, KH. Ahmad Dahlan mendirikan sebuah sekolah yang bernama Muhammadiyah. Aktivitas pendidikannya diselenggarakan dalam gedung yang menggunakan meja kursi dan papan tulis. Pada tahun 1912, lembaga ini dikembangkan menjadi sebuah organisasi pendidikan dan sosial kemasyarakatan yang bertujuan untuk menghidupkan kembali ajaran Islam yang murni dan asli serta menuruti kemauan agama. Islam sebagai *way of life* baik dalam kehidupan individu maupun masyarakat.³⁵ Mengiringi lahirnya Muhammadiyah, di Bandung berdiri Persatuan Islam (PERSIS) dengan A. Hasan sebagai penggerak dan pemukanya. Tujuan utamanya adalah memperjuangkan berlakunya hukum-hukum Islam yang berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadis dalam masyarakat, menghidupkan jiwa jihad dan ijtihad, membasmi hadiah, tahayyul, taqlid dan syirik, memperluas tablig dan dakwah Islam kepada masyarakat.³⁶

³³ Yusran Asmuni, *Pengantar*, hlm. 97.

³⁴ Zanakhsari Junaidi, *TM. Hasbi*, hlm. 64.

³⁵ Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 180), hlm. 34-93.

³⁶ Lothrop Stoddard, *Dunia*, hlm. 316.

Demikianlah, meskipun gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh organisasi-organisasi tersebut bergerak dalam bidang keagamaan, namun garis pandangan mereka memperlihatkan adanya kesamaan arah tujuan, bahwa: *pertama*, ajaran Islam harus dikembalikan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah yang merupakan sumber-sumber pokok dari pemikiran dan cita-cita kaum muslimin. Oleh sebab itu pintu ijtihad harus dibuka dan taqlid harus dihentikan. *Kedua*, pembicaraan tentang Islam tidak lagi terbatas pada surau-surau dan masjid-masjid atau pesantren, tetapi meluas ke berbagai mass media di samping kepada lembaga formal. *Ketiga*, pemahaman terhadap ajaran Islam tidak terbatas pada agama dalam pengertian sempit yang hanya mencakup aspek ritual yang bersifat simbolik tetapi juga mencakup aspek lain yang bersifat substansial.³⁷

2. Aliran-Aliran Pemikiran Yang Mempengaruhi Pemikiran Hasbi

Kata orang bijak, "Tidak ada yang baru di bawah kolong langit". Karenanya pengaruh pemikiran dari aliran-aliran sebelumnya dapat kita lihat pada semua pemikiran. Hasbi pun tidak terkecuali. Pada dasarnya sejarah pemikiran Islam sejak awal pertumbuhannya adalah sejarah aliran, mazhab dan *firqah*. Dengan demikian, sejarah perkembangan *Usul al-Fiqh* juga tidak terlepas dari persoalan aliran dan mazhab.

Para ulama ahli *Usul al-Fiqh* dalam membahas persoalan *Usul al-Fiqh* tidak selalu seragam. Dalam sejarah perkembangan *Usul al-Fiqh* mereka menggunakan term-term dan metode yang berbeda.³⁸ Metode yang ditempuh oleh ulam *Usul al-Fiqh* pada garis besarnya ada tiga macam dan masing-masingnya merupakan bentuk dan corak yang menimbulkan aliran yang terdiri dari:

a. Aliran Ulama Kalam (*Mutakallimun*)

³⁷ Deliar Noer, *Pengantar.*, hlm. 181.

³⁸ Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW, *Pengantar Ilmu Fiqh-Usul al-Fiqh* (Yogyakarta: LESFI, 1994), hlm. 73.

Metode ini dinamakan “Metode Ulama Kalam” sebab dalam pembahasannya selalu mengikuti metode-metode yang dipraktekkan oleh ulama kalam ketika membahas masalah ilmu kalam. Oleh karena itulah, para ahli *Usul al-Fiqh* yang mengikuti metode ini dalam pembahasan *Usul al-Fiqh* dikenal dengan sebutan aliran ulama kalam.

Para ahli *Usul al-Fiqh* yang termasuk dalam aliran ini memakai akal fikiran yang rasional dan alasan yang kuat dalam menetapkan kaidah-kaidah baku tanpa menghiraukan ketersinggungan kaidah tersebut dengan doktrin mazhabnya atau tidak. Mereka sangat memperhatikan artikulasi prinsip-prinsip teoretis tanpa upaya yang serius untuk mengaitkan prinsip-prinsip tersebut dengan kasus-kasus (*furū'*) yang berjalan dan berkembang dalam masyarakat. Sebagai metodolog *par excellence*, mereka membuat sekumpulan kriteria baku yang mereka harapkan diikuti dalam formulasi terinci hukum-hukum fiqh. Selama mereka menganggap bahwa kaidah-kaidah yang mereka tetapkan itu rasional dan berdasar pada bukti-bukti yang valid, mereka tetap mengklaim sebagai suatu kebenaran. Yang termasuk aliran ini adalah: Syafi'iyah, Malikiyah,³⁹ Hanbaliyah dan ulama Mu'tazilah.⁴⁰

b. Aliran Ulama Hanafiyah

Metode ini disebut “Metode Ulama Hanafiyah”, karena banyak digunakan oleh ulama Hanafiyah. Dalam mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan prinsip-prinsip *Usul al-Fiqh*, mereka mempergunakan pertimbangan aplikasi praktis prinsip tersebut dengan persoalan-persoalan kasuistik (*furū'*) yang berkembang dan menjadi problematika riil di tengah masyarakat. Intinya mereka menetapkan kaidah-kaidah (prinsip) berdasarkan pada soal-soal *furū'* yang telah diterima dari imam-imam mereka, tanpa memandang alasan-alasan dengan jalan pikiran yang rasional.⁴¹

Konsekuensi dari teori ini adalah, jika kaidah-kaidah yang sudah diformulasikan kontradiksi dengan soal-soal *furū'*, maka kaidah tersebut diubah, sehingga dapat bersinggungan dengan soal *furū'* tersebut. Dengan demikian, *Usul al-Fiqh* dari aliran ini didominasi

³⁹ Ali Hasabillah, *Usul al-Tasyri' al-Islam*, cet. 3 (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1996), hlm. 4-6.

⁴⁰ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet. 7, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), I: 125.

⁴¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul*, hlm. 18.

oleh hukum *furu'*, karena *furu'* itulah yang menjadi bangunan dasar bagi pembentukan kaidah-kaidah yang diformulasikan.

c. Aliran Konvergensi (*Al-Jam'*)

Di samping dua aliran yang telah disebutkan di atas, terdapat satu lagi aliran yang lahir mengiringi kedua aliran tersebut. Aliran ini dalam praktek kajian *Usul al-Fiqh* mengkombinasikan metode dua aliran di atas yang dalam kajian *Usul al-Fiqh* disebut *Tariq al-Jam'* (konvergensi). Metode ini secara harmonis memadukan metode dua aliran tersebut yaitu dalam konteks tertentu mereka cenderung tradisional (ulama kalam, sementara untuk kepentingan lainnya mereka cenderung mengambil metode rasional (Hanafiyah). Oleh karena itu, ulama *Usul al-Fiqh* yang menggunakan metode ini tergolong bersifat tradisional namun dinamis.

A. Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy Tentang Sumber Hukum Islam

Sumber hukum Islam, merupakan salah satu bagian dari persoalan besar yang dibahas dalam diskursus *usul al-Fiqh*. Para ahli usul telah berbeda pendapat di dalam memberikan istilah terhadap sumber hukum Islam. Dalam Islam yang dimaksud dengan "sumber" adalah "*al-masdar*" yaitu asal dari segala sesuatu dan tempat mrujuk segala sesuatu. Dalam *usul al-fiqh*, kata *masdar al-abkam al-syar'iyah* berarti rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.⁴²

Tetapi kata *masdar al-abkam al-Syar'iyah* yang diterjemahkan menjadi sumber-sumber hukum Islam tidak ditemukan dalam kitab-kitab hukum Islam produk ulama-ulama klasik. Untuk menjelaskan arti "sumber-sumber hukum Islam" mereka menggunakan istilah dalil-dalil *Syar'iyah* (الأدلة الشرعية), *usul al-abkam* (اصول الأحكام) atau *adillah al-abkam*. Istilah *masadir al-abkam* yang digunakan ulama-ulama kontemporer tentu yang di,maksudkan adalah searti dengan istilah *al-adillah al-syar'iyah* yang digunakan ulama-ulama klasik.

Secara etimologis, kata *masdar* dan *adillah* bila dihubungkan dengan kata *al-syar'iyah* mempunyai arti yang berlainan. Sumber berarti wadah atau tempat menggali norma hukum tertentu. Sedangkan kata

⁴² Nasrun Haroen, *Usul al-Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1997), I: 15.

dalil merupakan petunjuk yang membawa kita untuk menemukan hukum.⁴³

Oleh karena itu para ulama kontemporer lebih cenderung memilih bahwa yang menjadi sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Karena al-Qur'an dan al-Sunnah sudah disepakati oleh seluruh ulama baik ulama klasik maupun kontemporer sebagai sumber primer hukum Islam. Sedangkan *ijma'*, *qiyas*, dan lain-lain tidak termasuk sumber, tetapi dalil, walaupun kedua istilah tersebut secara praktis sulit dibedakan.

Tetapi menurut penyusun, letak perbedaan di atas hanyalah pada istilah, sementara secara substansial, sumber atau dalil tersebut telah diterapkan dalam menetapkan hukum terlepas dari istilah yang digunakan. Perbedaan istilah ini bagi penyusun akan terus terjadi, karena sampai sekarang ini studi kritis tentang masing-masing istilah dalam *usul al-fiqh* belum tuntas. Hanya saja, penyusun mengakui adanya perbedaan validitas kehujjahan masing-masing dalil atau sumber hukum tersebut. Oleh sebab itu, menurut penyusun sumber hukum atau dalil dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu kategori *nass* (sumber hukum yang sudah disepakati) yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah dan sumber hukum yang atau dalil ijtihadi yang berasal dari hasil ijtihad dan masih terus menjadi perdebatan seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, dan lain-lain. Tetapi keragaman sumber atau dalil tersebut berujung pada tujuan untuk menemukan atau merumuskan kehendak-Nya.⁴⁴

Bagi Hasbi, sumber-sumber hukum Islam itu dibagi menjadi sumber-sumber hukum yang ditetapkan (الأدلة المتفق عليها) dan yang masih diperdebatkan (الأدلة المختلف فيها). Jelasnya ada sumber-sumber hukum pokok (*asliyyah*) yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Dan ada sumber yang dipautkan kepada sumber-sumber pokok (*al-masadir al-tabi'iyah*) yang disepakati oleh jumhur fuqaha, yaitu *ijma'* dan *qiyas*. Sedangkan yang masih menjadi perdebatan yaitu *istihsan*, *'urf*, *maslahah mursalah*, *sadd al-z'ari'ah*, *istishab*, dan *mazhab sababi*.⁴⁵

⁴³ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 81.

⁴⁴ A. Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1981), hlm. 28.

⁴⁵ T.M. Hasbi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Cet. 8, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 166.

Pada kesempatan lain Hasbi mengatakan bahwa sumber hukum Islam itu hanyalah tiga yaitu Kitabullah, Sunnah Rasulullah dan *ijtihad bi al-ra'y*. Tetapi pada kategori ini Hasbi tidak menjelaskan rincian tentang sumber yang digolongkan ke dalam *ijtihad bi al-ra'y* ini.⁴⁶

Menurut Nourouzzaman bahwa sumber hukum yang digunakan oleh Hasbi adalah al-Qur'an, al-Sunnah, *ijma'*, *qiyas*, *ra'y* dan *'urf*.⁴⁷ Dalam kategori ini Nourouzzaman memisahkan *qiyas*, *'urf* dan *ra'y*, padahal pada kesempatan lain Hasbi memasukkan *qiyas* ke dalam *al-ra'y*, di samping *istihsan*, *maslahah*, dan lainnya. Sementara menurut Yudian dalam tesisnya menyebutkan bahwa sumber hukum Islam yang digunakan Hasbi adalah dikategorikan menjadi dalil *naqli* dan dalil *aqli*. Yang termasuk dalil *naqli* adalah al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijma'* sahabat, sementara yang termasuk dalil *aqli* adalah *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *'urf*, *maslahah mursalah*, *sadd al-Zari'ah*, *istishab* dan *mazhab sababi*.⁴⁸ Namun perbedaan ini terjadi karena simpang siurnya istilah yang digunakan di dalam menyebut istilah sumber hukum sebagaimana penjelasan di atas. Setelah meneliti karya-karya Hasbi, penyusun berkesimpulan bahwa sumber hukum yang digunakan Hasbi adalah sumber hukum yang berasal dari *nass* yang sudah disepakati yaitu al-Qur'an, al-Sunnah dan sumber hukum yang berasal dari *ijtihad* yaitu *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, *'urf*, *istishab*, *sadd al-zari'ah* dan *fatwa sahabat*. Pengklasifikasian ini menurut penyusun sebenarnya hanya pada istilah, sementara secara substansial tidaklah berbeda.

Dalam pembahasan ini penyusun tidak akan membahas secara terperinci tema-tema dalam setiap sumber tetapi terbatas pada masalah-masalah yang selama ini sering menjadi perdebatan.

a. Sumber Hukum Yang Berasal dari Nas

1) Al-Qur'an

a) Naskh dalam al-Qur'an

Naskh adalah salah satu tema yang selama ini menjadi perdebatan di kalangan para ulama. Mengenai kasus *naskh* ini, Hasbi mengikuti pendapat Abu Muslim al-Asfahaniy yang menetapkan tidak

⁴⁶ T.M. Hasbi, *Fakta Keagungan Syari'at Islam*, Cet. 2, (Jakarta: Tinta Mas, 982), hlm. 24.

⁴⁷ N. Shiddiqi, *Fiqh Indonesia ...*, hlm. 105

⁴⁸ Yudian W. Asmin, *Hasbi's ...*, hlm. 50.

ada *naskh* al-Qur'an.⁴⁹ Alasan Hasbi sama dengan ulama yang menolak pendapat ada *naskh* yaitu bahwa tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an yang menetapkan ayat itu *naskh* atau *mansukh* dengan ayat lain.⁵⁰ Dan adanya prinsip *naskh* ini menurut Hasbi telah menghapus validitas kekekalan al-Qur'an. Padahal konsep kekekalan al-Qur'an mengasumsikan bahwa seluruh hukum-hukumnya tetap efektif untuk selamanya.

Hasbi mengambil pendapat bahwa arti *naskh* dalam firman Allah “*Ma nansakh min ayati?*” tidak pasti merujuk kepada pembatalan ayat al-Qur'an, karena makna ayat di sini ialah syari'ah yang telah diturunkan terdahulu yang hukumnya dinasakhkan oleh syari'at Muhammad. Di samping itu, *naskh* bisa juga berarti memindahkan ayat-ayat itu dari *laub al-mahfud* kepada Nabi, kemudian ditulis dalam *mushaf*.

Sedangkan terhadap ayat:

□ وَإِذْ بَدَلْنَا آيَةَ مَكَانٍ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ

قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥١﴾

Menurut Hasbi makna lafal “ayat” dalam konteks ayat ini adalah mukjizat. Kalau diperhatikan ujung ayat ini, menurut Hasbi jelaslah bahwa kaum muslimin menghendaki mukjizat yang riil seperti mukjizat Ibrahim dan Musa. Relevansinya dengan hal ini, Tuhan berkata: “Dan apabila kami gantikan suatu ayat (mukjizat) ditempatkan suatu ayat (mukjizat) yang lain”.

Arti *naskh* yang sebenarnya ialah “menukilkan”. Jika *naskh* hendak diartikan dengan “penghapusan hukum”, dan *ayat* ialah ayat al-Qur'an, maka pemahamannya ialah, “ boleh terjadi *naskh*”, jadi bukan “telah terjadi *naskh* dalam al-Qur'an”. Adapun ayat yang pada lahirnya bertenatanganan antara satu dengan yang lain, penyelesaiannya ialah

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 18.

⁵⁰ T.M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*, Cet. 14, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 114-115; T.M. Hasbi, *Beberapa Permasalahan Hukum Islam*, Cet. 1, (Jakarta: Tinta Mas, 1975), hlm. 29.

⁵¹ An-Nahl (16) : 101

dengan cara mentakwilkan makna ayat-ayat tersebut, sehingga kontradiksinya dapat dihindarkan.⁵²

Pendapat Hasbi ini, berbeda dengan pendapat mayoritas jumbuh yang menetapkan bahwa naskh telah terjadi pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Al-Qur'an dinaskhkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah dinaskhkan oleh al-Sunnah pula.⁵³

b) Penerjemahan Al-Qur'an

Dalam *naskh* ini, Hasbi memiliki pendapat yang membolehkan menerjemahkan dan menulis al-Qur'an,⁵⁴ dalam bahasa dan aksara selain Arab, karena dia sepaham dengan pendapat bahwa al-Qur'an dalam beberapa tempat menempatkan dirinya sendiri dengan *Ziker li al-'alamini*.

Agar al-Qur'an dapat memfungsikan dirinya sebagai *ziker li al-'alamin*, maka penerjemahan ke dalam bahasa-bahasa yang dipakai setiap bangsa tentulah satu cara yang menunjang tercapainya fungsi al-Qur'an, karena itu, selayaknya tidak dilarang, walaupun tidak mau menggalakkannya.⁵⁵

Sedangkan mengenai salat dengan terjemahan Hasbi mengikuti pendapat al-Sarakhsi yang tidak menganggap sah salatnya.⁵⁶

Sedangkan menurut Wahbah al-Zuhailiy terjemahan bukan al-Qur'an walaupun terjemahannya sempurna dan tidak sah menjadi pegangan dalam proses *istinbat* hukum, karena menginterpretasikan makna ayat-ayat al-Qur'an kadang-kadang mengandung kekeliruan, apalagi menerjemahkannya. Atas dasar ini, menurut Wahbah tidak sah salat dengan terjemahan dan tidak dianggap ibadah membacanya, karena al-Qur'an adalah terdiri dari "*naẓm*" (struktur bahasa) dan "*ma'na*". *Naẓm* adalah ibarat-ibarat al-Qur'an dalam *mushaf*. *Ma'na* adalah kandungan dari ibarat-ibarat itu. Dan tidak mungkin mengetahui hukum-hukum syara' yang pasti ada dalam al-Qur'an kecuali dengan memahami *naẓm* dan *ma'na*.⁵⁷

⁵² *Ibid.*

⁵³ Al-Hasabillah, *Usul*, hlm. 39.

⁵⁴ T.M. Hasbi, *Mu'jizat al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 49-50.

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 51.

⁵⁶ T.M. Hasbi, *Pengantar Hukum*, I: 171. Juga Al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, (Kairo: al-Sa'adah, 1912), I: 57.

⁵⁷ Wahbah al-Zuhaily, *Usul al-Fiqh Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), I: 423.

Sedangkan sebuah riwayat dari Abu Hanifah membolehkan bacaan salat dengan bahasa Persia. Namun Bazdawi mengemukakan bahwa kebolehan itu merupakan *rukhsah*, karena ketidakmampuan sebagian orang membaca dan menghafal ayat al-Qur'an terlebih lagi yang baru masuk Islam.⁵⁸

c) Penjelasan al-Qur'an Terhadap Hukum-hukum

Hasbi sepakat dengan para ulama *Usul al-Fiqh* yang menetapkan bahwa al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam, yang telah menjelaskan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya dengan cara:

- i. Penjelasan rinci (*juz'i*) terhadap sebagian hukum-hukum yang dikandung al-Qur'an, seperti yang berkaitan dengan masalah aqidah, hukum-hukum waris, *qisas* dan *kaffarah*.
- ii. Hukum-hukum yang diterangkan agak jelas (terperinci) yaitu hukum-hukum jihad, undang-undang perang, perhubungan umat Islam dengan umat-umat lain, hukum-hukum tawanan dan rampasan perang.
- iii. Penjelasan al-Qur'an terhadap sebagian besar hukum-hukum itu bersifat global (*kullh*), umum dan mutlak. Kebanyakan jalan ini terjadi pada masalah-masalah ibadah.
- iv. Menetapkan kaidah-kaidah dan dasar-dasar umum.⁵⁹

d) Elastisitas Nas Hukum dalam Al-Qur'an Menurut Hasbi.

Menurut Hasbi, apabila ditelaah, maka setiap teks al-Qur'an mengandung daya elastis. Hal ini dapat ditinjau dari aspek sebagai berikut:

- i. Bahwa teks-teks itu dating dengan banyak cara, dalam menerangkan berbagai ketentuan di dalam ibadah dikemukakan secara terperinci, oleh sebab itu tidak ada lapangan ijtihad. Sedangkan di dalam menetapkan hukum yang praktis yang tidak berhubungan dengan ibadah seperti muamalah yang berbeda menurut situasi, maka teks tidak mengemukakannya secara terperinci, tetapi melalui prinsip-prinsip yang global. Ketentuan

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 424.

⁵⁹ T.M. Hasbi, *Sejarah.*, hlm. 162.

demikian memberikan peluang bagi penguasa untuk merincinya sesuai dengan tuntutan kemaslahatan dan *nass*.

- ii. Bahwa *dilalah nass tasyri'* dalam al-Qur'an tidak terbatas pada hukum yang dapat dipahami dari kata dan kalimat secara tekstual tetapi juga melalui konteksnya. Melalui berbagai *dilalah* ini, para mujtahid akan mendapatkan hukum *furu'* yang banyak dari *nass* yang satu. Setiap hukum *furu'* yang ditumbuhkan oleh sesuatu *nass*, maka *nass* itulah yang menjadi dalil dan dasarnya.
- iii. Bahwa *nass tasyri'* dalam al-Qur'an semuanya membawa hukum yang tidak terlepas dari *'illah* dan *maslahah* yang menjadi sebabnya, tetapi *'illah* hukumnya kadang-kadang disebutkan secara tegas, kadang-kadang hanya dengan isyarat. Melalui pintu inilah para mujtahid mendapatkan kumpulan hukum berbagai peristiwa yang tidak ada ketentuan hukunya di dalam *nass*, maka merekalah yang mengaktualisasikan kesuburan *nass* dan terjadilah perlombaan pemikiran, karena mereka berijtihad untuk mengetahui *'illah* setiap hukum yang ditetapkan dengan *nass*.
- iv. Bahwa *nass-nass tasyri'* yang menetapkan hukum di dalam berbagai perundang-undangan sudah sempurna dengan menetapkan prinsip dan kaidah-kaidah umum tanpa mengkhususkan satu cabang perundang-undangan dengan mengabaikan cabang yang lain. Prinsip dan kaidah umum itulah yang menjadi petunjuk bagi mujtahid dalam menetapkan hukum dalam mewujudkan keadilan dan kemaslahatan manusia.⁶⁰

Dengan formulasi seperti di atas, mengindikasikan fleksibilitas syari'at Islam yang sebagian besar tampil dengan prinsip-prinsip global, sehingga di bawah naungannya terpancar pluralitas struktur masyarakat yang aktif, dinamis dan bergulir dalam lingkungan yang amat luas, dan membuka peluang untuk berijtihad.⁶¹

⁶⁰ T.M. Hasbi, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Cet. 2, (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 30-32.

⁶¹ T.M. Hasbi, *Syari'at Menjawab Tantangan Zaman*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1381 H), hlm. 10.

2) Al-Sunnah

a) Kedudukan al-Sunnah

Mengenai al-Sunnah sebagai sumber primer hukum yang kedua, Hasbi memilih pendapat ahli *Usul al-Fiqh* yang memformulasikan Hadis dengan: “Segala perbuatan, ucapan dan persetujuan Nabi yang berhubungan dengan hukum”. Walaupun pengertian Hadis dan Sunnah mengandung makna yang sama, yakni segala bentuk perbuatan, ucapan dan penetapan Nabi, akan tetapi pada hakikatnya menurut Hasbi ada perbedaan antara Hadis dan Sunnah. Hadis adalah semua peristiwa yang disandarkan kepada Nabi walaupun terjadinya hanya sekali dalam hidup beliau, sedangkan Sunnah adalah amaliah (perbuatan) Nabi yang *mutawatir*, khususnya dari segi makna.⁶²

Menurut Hasbi, al-Sunnah seperti juga halnya al-Qur’an, mempunyai dua sifat: *pertama*, penetapan hukum, *kedua*, pedoman untuk menetapkan hukum. Akan tetapi dalam proses penetapan hukum al-Sunnah tidak boleh berlawanan dengan asas-asas yang dianut al-Qur’an dan tidak boleh melampaui bidang-bidang:

- i. *Taqrir*, yakni: Menetapkan hukum yang telah disyari’atkan oleh al-Qur’an, contohnya adalah Hadis-hadis yang menunjukkan kewajiban salat, puasa, zakat dan haji.
- ii. *Tafsir*, yakni: Menjelaskan hukum yang telah disyari’atkan oleh al-Qur’an, contohnya Hadis-hadis yang berhubungan dengan tata cara salat, zakat, puasa, dan haji. Praktek Rasulullah SAW. merupakan penjabaran lebih lanjut dari ayat-ayat al-Qur’an yang bersifat umum.
- iii. *Tasyri*, yakni: Mengundang suatu hukum terhadap hal-hal yang tidak ada status hukumnya dalam al-Qur’an, contohnya Hadis yang melarang seorang suami memadu isterinya dengan bibi dari pihak ibu atau bapak si isteri. Ketentuan ini tidak didapatkan dalam al-Qur’an. Al-Qur’an hanya melarang seorang suami memadu isterinya dengan saudara kandung, hal ini diatur dalam surat an-Nisa’ ayat 23. Contoh Hadis yang berhubungan dengan fungsi ini cukup banyak jumlahnya terutama dalam bidang muamalah.

Bagi Hasbi, tidak semua yang dikatakan sebagai Hadis adalah benar, oleh sebab itu haruslah berhati-hati. Sikap kehati-hatian ini

⁶² N. Shiddiqi, *Fiqh.*, hlm. 111.

bukan saja karena ada Hadis yang benar, ada yang palsu, atau karena kedudukannya berbeda-beda (*mutawatir, hasan, da'if*), tetapi juga karena ada Hadis yang tidak berlaku di sembarang waktu dan kondisi.⁶³

Ia mengingatkan bahwa Rasulullah SAW. di samping berfungsi sebagai seorang Rasul, juga seorang manusia biasa. Hadis Nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang Rasul saja yang berlaku secara universal dan menjadi syari'at yang wajib ditaati. Sedangkan Hadis Nabi dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa tidaklah mutlak menjadi syari'at yang harus dijalani.⁶⁴

Selain itu juga, Hasbi sepakat dengan jumhur yang mengakui adanya *naskh* dalam hukum-hukum yang ditetapkan oleh al-Sunnah. Pemansukhan ini boleh oleh al-Sunnah maupun oleh al-Qur'an.⁶⁵

b) Pandangan Hasbi terhadap Hadis Ahad

Dalam menyikapi *hadis ahad* ini, Hasbi mengikuti pendapat jumhur ulama yang menggunakannya sebagai landasan hukum. Bagi Hasbi, *hadis ahad* tidak dapat menghapuskan hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an. Sejalan dengan pendapat Syafi'iyah Hasbi mendukung pendapat bahwa *hadis ahad* juga tidak bisa dipakai untuk mentakhsiskan pengertian umum yang terdapat dalam al-Qur'an, kecuali kandungan hadis itu telah ditetapkan oleh ulama.⁶⁶

Sebagaimana telah diterangkan oleh para ahli *usul al-fiqh*, para ulama berbeda pendapat dalam menjadikan *Hadis ahad* sebagai landasan hukum. Jumhur ulama dan empat mazhab sunni menerima *hadis ahad* sebagai landasan hukum, tetapi dengan persyaratan-persyaratan tertentu. Ulama Malikiyah, dapat menerima *hadis ahad* apabila tidak bertentangan dengan amalan-amalan penduduk Madinah.⁶⁷

Ulama Syafi'iyah menerima sepenuhnya *hadis ahad* sebagai landasan hukum apabila hadis itu *sahih* dan sanadnya bersambung.⁶⁸ Oleh sebab itu, ulama Syafi'iyah tidak menerima *hadis mursal* sebagai

⁶³ N. Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 226.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ T.M. Hasbi, *Pengantar.*, II: 19.

⁶⁶ N. Shiddiqi, *Fiqh.*, hlm. 115.

⁶⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Usul.*, hlm. 472.

⁶⁸ M. Abu Zahrah, *Usul.*, hlm. 111. Juga Saifuddin Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Abkam*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 178.

dalil hukum, kecuali dari Sa'id ibn al-Musayyab di Madinah dan Hasan al-Basriy di Irak.⁶⁹

Ulama Hanabilah sependapat dengan ulama Syafi'iyah dalam menerima *hadis abad* sebagai landasan hukum, akan tetapi ulama Hanabilah lebih longgar. Bagi mereka *hadis abad* yang bersifat mursal pun dapat mereka terima sebagai hujjah, bahkan kehujahannya didahulukan dari *qiyas*.⁷⁰

Adapun Hanafiyah dapat menerima *hadis abad* sebagai sumber hukum dengan syarat: (1) perawinya tidak menyalahi riwayatnya, (2) riwayat itu tidak menyangkut kepentingan orang banyak, dan (3) riwayatnya itu tidak bertentangan dengan *qiyas*.⁷¹ Adapun golongan yang tidak beramal dengan *hadis abad* adalah Al-Qasyari, sebagian Ulama Zahiriyah dan Ibnu Dawud.⁷²

2). Sumber Hukum Ijtihadi

Ijtihad dilegalisasikan bahkan sangat dianjurkan oleh Islam. Banyak ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang menyinggung masalah ini. Islam bukan saja memberi legalitas ijtihad, akan tetapi juga mentolerir adanya perbedaan pendapat sebagai hasil produk ijtihad. Ijtihad merupakan institusi untuk menyelesaikan problematika kehidupan yang tidak terdeteksi dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Melalui institusi ini doktrin-doktrin Islam telah berkembang secara dinamis pada masa kejayaannya.

Sejak pintu ijtihad dianggap tertutup (*insidad bab al-ijtihad*) oleh ulama pada pertengahan abad IV H,⁷³ pemikiran Islam mengalami stagnasi, baik dalam doktrin maupun peradaban. Penyebab lainnya

⁶⁹ T.M. Hasbi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Cet. 7, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), I: 103.

⁷⁰ Nasrun Haroen, *Usul.*, hlm. 45.

⁷¹ Wahbah al-Zuhaili, *Usul.*, hlm. 470.

⁷² T.M.Hasbi, *Pokok.*, hlm. 101.

⁷³ Tetapi masalah penutupan ini tetap menjadi wacana diskursus menarik di kalangan para sarjana. Ketika membahas masalah ini, Hallaq sampai pada kesimpulan bahwa pintu ijtihad tetap terbuka dan hukum Islam tetap fleksibel dan dinamis walaupun telah ada mazhab-mazhab hukum. Tesis ini didukung oleh data sejarah bahwa setelah munculnya mazhab-mazhab masih selalu muncul para ulama yang berkualifikasi mujtahid ataupun mufti dan juga terdapatnya karya-karya yang berisi fatwa para ulama. Lihat Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), hlm. 3-14.

adalah sebagian orang berpegang pada prinsip *la ijthada fi ma fi hi nas* (tak ada ijthad dalam hal-hal yang telah dicakup oleh al-Qur'an atau al-Hadis). Artinya umat Islam hanya diperbolehkan memikirkan hal-hal yang belum disebut secara eksplisit oleh al-Qur'an dan al-Hadis, dan menerima apa adanya hal-hal yang telah ditulis dalam kedua sumber hukum itu.⁷⁴

Dengan terjadinya kontak peradaban Islam dengan peradaban Eropa para intelektual Islam mulai menyadari bahwa untuk mengatasi kemunduran umat Islam maka pintu ijthad yang selama ini diklaim tertutup harus dibuka kembali.⁷⁵ Seiring dengan hal tersebut muncul para pembaharu seperti al-Tahtawi, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh dan lain-lain. Mereka mengkritik orang yang melarang orang lain berijthad dan menekankan bahwa ijthad perlu diadakan untuk memecahkan problem-problem modernitas.

Menurut Hasbi, ijthad merupakan wujud kegiatan akal untuk berpikir, yang *inherent* dengan inti ajaran Islam sendiri (al-Qur'an maupun al-Hadis). Ijthad bukan lahir dari proses sejarah sebagaimana terjadi di Barat, tetapi lebih dikarenakan oleh dorongan al-Qur'an dan al-Hadis agar manusia mempergunakan pikirannya dalam menghadapi problema kehidupan. Penggunaan ijthad tidak terbatas wilayahnya, baik terhadap masalah-masalah yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an dan al-Hadis maupun terhadap masalah-masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya dalam nas, meskipun hadis Mu'adz di atas hanya menyebutkan pada masalah yang tidak terdeteksi dalam nash.

Bagi Hasbi, ijthad dibutuhkan untuk memecahkan persoalan-persoalan yang muncul dan melakukan terobosan-terobosan hukum, sebagai langkah reaktualisasi dan pengembangan hukum Islam dalam era globalisasi dan untuk menyongsong abad XXI. Walaupun meyakini sebagai satu-satunya cara di mana Risalah terakhir (yang tertuang

⁷⁴ Mahmoud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi An-Na'im (Syracuse University Press, 1987), hlm. 23.

⁷⁵ Namun, harus pula diingat bahwa pengaruh Barat itu bukanlah satu-satunya faktor yang mendorong munculnya gerakan pembaharuan hukum di kalangan umat Islam. Memang diakui bahwa kontak dengan Barat sangat bermanfaat, "namun hal itu bukanlah faktor yang paling dominan yang menyebabkan munculnya gerakan pembaharuan". John L.S. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), hlm.228.

dalam teks ilahiyah yang terbatas jumlahnya) ini mampu mengantisipasi perubahann ruang dan waktu, Hasbi menempatkan *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, *'urf* dan *istishab* dalam dua posisi yang berbeda. Di satu sisi, ia menjadikan prinsip-prinsip ini –bersama al-Qur'an dan al-hadis—sebagai sumber ijtihad, sehingga juga merupakan sumber hukum. Di sisi lain, ia menganggap prinsip-prinsip ini sebagai metode ijtihad. Dengan prinsip-prinsip inilah kemudian Hasbi ingin menciptakan fiqh Indonesia sembari memegang teguh ajaran bahwa tujuan hukum Islam adalah mendatangkan maslahah dan menghilangkan mafsadat.

Hasbi menganjurkan agar para pendukung fiqh Indonesia menggunakan metode perbandingan mazhab manakala problem yang dihadapi sudah diberikan pemecahannya oleh ijtihad dalam berbagai mazhab yang ada. Perbandingan yang tidak terbatas pada mazhab-mazhab sunni ini dibagi menjadi dua tahap. *Pertama*, memilih dari kalangan empat mazhab sunni (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali). *Kedua*, memilih dari kalangan non-sunni. Kedua-duanya dilakukan demi mencapai pendapat yang paling sesuai dengan konteks ruang, waktu, karakter dan kemaslahatan bangsa Indonesia. Studi perbandingan mazhab ini harus diikuti dengan studi perbandingan usul-fiqh dari masing-masing mazhab, dengan harapan agar pandangan tersebut dapat terpadu bahkan bersatu.

Lebih lanjut Hasbi menegaskan bahwa jika problem yang dihadapi belum pernah diberikan pemecahannya oleh mujtahid-mujtahid terdahulu, maka para pendukung fiqh Indonesia melakukan *ijtihad bil ra'yi*, “yaitu menentukan hukum berdasarkan pada maslahat, kaidah-kaidah kulliah dan illat (kausa) hukum. Sedangkan metode yang harus ditempuh adalah menggunakan *al-masadir at-tabi'iyah* (sumber-sumber tambahan atau ijtihadi), yaitu yang sudah disepakati yaitu sumber yang dipautkan kepada al-Qur'an dan al-Hadis, seperti *Ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *'urf* dan *istishab*. Menurutnnya, *ijma'* adalah dalil syara' yang pengertiannya dapat diorientasikan setiap zaman. Hal inilah yang menguatkan pendapatnya bahwa *ijma'* bukan hanya fakta sejarah sebagaimana pendapat ulama klasik, tetapi lebih dari itu, ia merupakan sumber hukum yang potensial dan mempunyai nilai praktis dari dahulu hingga sekarang.

Bagi Hasbi, *ijma'* merupakan hasil pemufakatan para *ulul amri* atau *ahl al-halli wa al-aqdi* tentang urusan yang menyangkut

kemaslahatan umum. Tentunya kesepakatan itu mempunyai akibat hukum yaitu keputusan tersebut mengikat terhadap masyarakat termasuk sanksi hukumnya jika dilanggar.⁷⁶

Mengenai kehujjahan *qiyas*, Hasbi sepakat dengan jumhur yang menggunakannya sebagai sumber hukum, jika tidak diperoleh ketetapan hukum dari tiga sumber yang mendahuluinya.⁷⁷ Jumhur ulama *Usul al-Fiqh* (Syafi'iyah, Malikiyah, Hanafiyah dan Hanabilah) berpendirian bahwa *qiyas* bisa dijadikan sumber untuk mengistibatkan hukum.⁷⁸ Hanya intensitas penggunaannya yang berbeda satu sama lain.

Kaum Hanafiyah misalnya, tidak menggunakan *qiyas* dalam soal *hudud* dan *kafarah*. Sebab soal ini sudah ditetapkan oleh *nash* dan *qiyas* tidak berlaku pada persoalan ini.⁷⁹ Akan tetapi kaum Syafi'iyah mengatakan bahwa *qiyas* boleh digunakan pada semua persoalan termasuk pada *hudud* dan *kafarah*. Lebih jauh mereka mengatakan bahwa sesungguhnya *qiyas* sebagai salah satu dalil hukum bisa digunakan pada semua tempat asal memenuhi syarat.⁸⁰ Kaum Malikiyah menggunakan *qiyas* jika tidak bertentangan dengan *maslahah mursalah*. Sementara kaum Hanabilah akan menggunakan *qiyas* dalam keadaan darurat.⁸¹

Sebaliknya, Hasbi tidak sepakat dengan kalangan yang mengugat dan menolak *qiyas*. Dalam hal ini l-Nazam, Dawud al-Zahiri, Ibnu Hasan dan sebagian kaum Syi'ah yang mengatakan bahwa *qiyas* bukanlah dlil hukum dan tidak bisa dijadikan *hujjah syar'iyah* dalam legislasi hukum.⁸² Bahkan Ibnu Hazm dengan tegas menyatakan penolakannya berargumen dengan *ra'y* dan hanya bersandar pada *nass* dengan memperhatikan makna dan pengertian lahiriyah saja. Karena

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 167.

⁷⁷ T.M. Hasbi, *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah*, (Jakarta: Bulan Bintang: 1996), hlm. 108.

⁷⁸ Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul*, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah), II: 56.

⁷⁹ 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutb al'Aarab, 1977), hlm. 192.

⁸⁰ M Abu Zahrah, *Usul*, hlm. 259.

⁸¹ T.M. Hasbi, *Pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), II: 70

⁸² Zakaria al-Birri, *Masadir al-ahkam al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Ittihad, 1975), hlm. 99.

qiyas adalah bagian dari dan berpijak pada *ra'y* yang demikian itu tidak bisa diterima sebagai dalil dan argumen.⁸³

Metode selanjutnya adalah *'urf*. Bagi Hasbi, *'Urf* adalah adat kebiasaan yang dipandang baik oleh akal dan diterima oleh tabiat manusia yang sejahtera. Oleh sebab itu, Hasbi sependapat dengan para ulama klasik yang mengakui *'urf* sebagai sumber hukum. Dalam bukunya "*Ruang lingkup Ijtihad Para Ulama Dalam Membina Hukum Islam*" Hasbi mengatakan:

Adalah maksud Islam dalam membina masyarakat, mendekatkan seberapa mungkin adat istiadat dan kebudayaan seluruh umatnya serta menempatkan mereka pada suatu wadah *Wasatan* (imbang dan harmonis) yang memiliki aneka keutamaan dan menjauhi segala bentuk kerendahan.⁸⁴

Hasbi sependapat dengan mazhab Hanafi, di mana *'urf* dapat digunakan untuk mentakhsiskan ayat atau hadis. Dalam menetapkan suatu hukum, adat kebiasaan harus lebih dahulu dipertimbangkan sebelum dilakukan *qiyas*, artinya jika telah ada adat kebiasaan yang mengatur sesuatu perbuatan hukum mu'amalah, orang tidak perlu lagi melakukan ijtihad untuk menetapkan hukumnya, cukup adat kebiasaan itu saja yang diambil dan ditetapkan sebagai hukum.⁸⁵ Pendapat ini sejalan dengan pendapat Ibn Qayyim al-Jauziyyah.

Tentang *'urf* ini juga Hasbi agaknya memberikan perhatian khusus. Dalam beberapa kesempatan ia menganjurkan agar fiqh yang diterapkan di Indonesia adalah sesuai dengan kepribadian masyarakat Indonesia. Menurut hemat penulis, pandangan Hasbi ini didasari oleh hasil pengamatannya pada khazanah literatur klasik bahwa banyak hukum-hukum fiqh yang telah diterapkan ulama berdasarkan *'urf*.

C. Relevansi Pemikiran TM. Hasbi Ash-Shiddieqi dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia

Pada dasarnya, semua ahli hukum Islam dari seluruh generasi, termasuk generasi klasik mengakui eksistensi pembaharuan hukum dalam Islam sebagai konsekuensi logis dari klaim teologis Islam

⁸³ T.M. Hasbi, *Pokok Pegangan.*, II: 131.

⁸⁴ T.M. Hasbi, *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam*, (Bandung: Unisba, 1975), hlm. 3.

⁸⁵ N. Shiddiqi, *Jeram-jeram.*, hlm. 226.

sebagai doktrin universal (*rahmat lil 'alamin*). Mereka bersepakat bahwa pembaharuan tidak dapat dilakukan pada aspek religius, yakni aspek *ubudiyah* dan nilai-nilai etik Islam. Perbedaan yang muncul adalah pembaharuan hukum pada aspek-aspek sosial yang melingkupi permasalahan “sejauh manakah pembaharuan tersebut sudah direalisasikan”? Dalam hal ini mayoritas intelektual klasik tidak menghendaki pembaharuan yang menyimpang dari teks-teks hukum. Sedang sebagian kecil dari pemikiran mereka yang mengandung implikasi yang lebih inklusif, sehingga pada akhirnya mereka menempuh jalan dan nuansa tersendiri di dalam melakukan pembaharuan. Pemikiran al-Amidi, al-Syatibi, al-Tufi termasuk sebagian dari kelompok kecil ini.

Ide pembaharuan ini meluas juga ke wilayah Indonesia pada awal abad XX, dengan pembaharuan hukum Islam sebagai intinya. Pembaharuan hukum Islam itu diarahkan untuk membenahi kelemahan-kelemahan umat Islam dengan titik tekan yang difokuskan pada upaya untuk melakukan purifikasi praktek-praktek keagamaan dari pengaruh *takbayul*, *bid'ah* dan *khurafat*, membuka pintu ijtihad, mengikis sikap fanatisme (sakralitas) dalam bermazhab, memperluas kajian hukum Islam secara akademis, dan pengembangan metode penetapan hukum Islam melalui institusi ijtihad.

Setelah penulis meneliti, agaknya tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa Hasbi adalah seorang tokoh ahli hukum Islam yang cukup besar andilnya dalam usaha pembaharuan hukum Islam dan mengkonstruksi fiqh ala Indonesia, sehingga ia dapat disejajarkan dengan A. Hassan⁸⁶, Hazairin,⁸⁷ maupun dengan Moenawar Cholil,⁸⁸ dalam konteks pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Kehadirannya bersama tokoh-tokoh progresif dalam peta pemikiran hukum Islam di

⁸⁶ Adalah tokoh gerakan radikal (PERSIS) yang sangat keras mengkritik berbagai praktek keagamaan yang menyimpang dari ajaran Islam pada waktu itu; Baca Akh. Minhaji, *Abmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2000).

⁸⁷ Pada tahun 1950-an pernah melontarkan gagasan Mazhab Nasional. Hazairin menginginkan pembentukan fiqh mazhab nasional yang didasarkan pada mazhab Syafi'i. Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam...*, hlm.173.

⁸⁸ Sebagaimana A. Hassan, ia mengkritik praktek keagamaan yang menyimpang dari ajaran Islam. Atas dasar itu ia telah menyusun sebuah buku yang berjudul *Kembali Kepada Al-Qur'an dan Al-Hadis*. Lihat Thoaha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis* (Yogyakarta: Tiaea Wacana, 2000).

Indonesia menurut penulis seolah-olah merupakan jawaban atas fenomena krisis praktek keagamaan umumnya pada waktu itu dan krisis metodologi hukum Islam khususnya.

Hasbi dengan kapasitas keilmuan yang dimilikinya berulang-ulang mengajak kepada eksponen para hukum Islam untuk menggunakan ijtihad dalam melakukan pembaharuan dan mengkompilasikan hukum Islam yang berkepribadian Indonesia, sesuai dengan karakteristik dan watak Indonesia. Dalam bukunya, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Hasbi mengatakan:

....Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang adalah fiqh Hijazi, Misri dan Hindi, yang terbentuk atas dasar adapt istiadat dan kebiasaan masyarakat Hijaz, Mesir dan India. Dengan demikian, karakteristik yang khusus dari masyarakat muslim menurutnya dikesampingkan, karena fiqh asing tersebut dipaksakan penerapannya ke dalam komunitas local melalui taqlid.⁸⁹

Untuk merealisasikan obsesinya, Hasbi menempuh metode yang mendukung pembaharuannya. Adapun metode yang ditempuh adalah sikap inklusifitasnya menerima sumber hukum Islam baik yang sudah disepakati maupun yang masih menjadi perdebatan dari semua aliran yang berkembang dalam diskursus *'ilm usul al-fiqh*, dan pandangannya yang elastis terhadap sumber-sumber hukum Islam. Ia telah mengemukakan fakta dan alasan dari elastisitas sumber-sumber hukum Islam tersebut baik yang berupa *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah) maupun sumber ijtihadi seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, dan *maslahah mursalah*.

Begitulah Hasbi mempraktekkan secara elastis dan lentur semua sumber hukum Islam. Elastisitas penggunaan sumber hukum yang dipraktekkan Hasbi ini menurut penyusun tidak lain tujuannya adalah agar semua sumber di atas dapat digunakan dalam menjawab permasalahan hukum di Indonesia. Apalagi konsep *'urf* yang sering ia tekankan, merupakan bukti kesungguhannya mewujudkan fiqh ala Indonesia.

D. Kesimpulan

Dari berbagai uraian di atas, beberapa simpulan kajian yang dapat dituliskan di sini adalah:

⁸⁹ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam..*, hlm. 43.

1. Sumber hukum yang digunakan T.M. Hasbi di dalam merespon permasalahan hukum yang muncul pada waktu itu menurut penyusun dapat dikategorikan menjadi dua. Sumber hukum tersebut adalah yang berasal dari *nass* dan tidak lagi menjadi perdebatan yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah, dan sumber hukum ijtihadi yang sering menjadi perdebatan yang meliputi: *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, *'urf*, *istishab*, *sadd al-zari'ah*, dan *mazhab sababi*.

2. Pemikiran T.M. Hasbi tentang sumber hukum Islam tidak orisinal pemikirannya *an sich*, melainkan merupakan kesinambungan dari pemikiran intelektual klasik dari berbagai aliran. Pemikiran Hasbi tersebut banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran yang berkembang dalam diskursus *usul al-fiqh* seperti aliran *mutakallimun*, Hanafiyah, dan konvergensi (gabungan). Selain itu juga dipengaruhi oleh tokoh-tokoh yang selama ini dianggap progresif dalam diskursus *usul al-fiqh*, seperti al-Amidi, al-Tufi, al-Salabi, dan al-Syatibi. Kemudian Hasbi meramu pemikiran tersebut dan mengaplikasikan secara elastis sesuai dengan realitas sosial yang ia hadapi waktu itu.

3. Pemikiran T.M. Hasbi tentang keragaman sumber hukum dan penerapannya yang elastis dalam merespon problematika kehidupan umat manusia, masih tetap relevan dan perlu dikembangkan bagi transformasi hukum Islam di Indonesia kini dan esok.

4. Dalam rangka transformasi hukum Islam sesuai dengan tuntutan realitas zaman, pembaharuan yang ditempuh Hasbi dan tokoh lainnya yang kadang menimbulkan kontroversial, tidaklah pada tempatnya serta merta dituding sebagai pendapat yang sesat sepanjang didasari kaidah-kaidah ijtihadiyah. Karena ijtihad telah diasuransikan oleh Nabi dengan berpahala dua jika benar dan berpahala satu jika salah.[]

DAPFTAR PUSTAKA

- A. Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1981.
- Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutb al'Aarab, 1977
- Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- , *Khulasah Tarikh Tasyri' al-Islam*, terj. Aziz Mashuri, Solo: Ramadan, 1990.
- Abdul Aziz Dahlan (ed.) *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Abdul Haq, *Gerakan Islam diKorea dan di Indonesia pada Abad Kedua Puluh*, Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985.
- Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfa fi Ilm al-Usul*, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, II
- Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdiyyah al-Misriyyah, 1975.
- Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 1979.
- Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2000.
- Ali Hasabillah, *Usul al-Tasyri' al-Islam*, cet. 3, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1996
- Amir Nuruddin, *Ijtihad 'Umar bi Khattab: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Andi Sarjan, *Pembaharuan Pemikiran Fiqh Hasbi*, disertasi doctor tidak diterbitkan, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995.
- Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 19980
- Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Anda Utama, 1993.
- Direktoral Pembinaan PTAI, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Jakarta: Proyek Pembinaan PTAI/IAIN, 1981.
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1997.
- John L.S. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1992.

- Lothrof Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. Mulyadi Djoyo Martono, dkk., Jakarta: Panitia Penerbit, 1966
- M. Atho Mudhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia*, Jakarta: Litbang Depag RI, 2003.
- Mahmoud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi An-Na'im, Syracuse University Press, 1987.
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia ;Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, terj. Mochtar Zoerni, Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Moh. Mahfud MD, *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 1993.
- Muhammad Khudari Beik, *Usul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- N. Shiddieqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- _____, "TM. Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam Damami (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.
- _____, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- N.J.Coulson, "*Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*", terj. P3M, Jakarta: P3M, 1987.
- Nasrun Haroen, *Usul al-Fiqh*, Jakarta: Logos, 1997.
- Saifuddin Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Abkam*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., I
- Satria Efendi, M. Zein, "Metodologi Hukum Islam", dalam Amrullah dkk, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 1990.
- T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat, dan Tuntas*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____, *Pengantar Hukum Islam*, Cet. 7, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____, *Beberapa Permasalahan Hukum Islam*, Cet. 1, Jakarta: Tinta Mas, 1975.
- _____, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Cet. 2, Jakarta: Tintamas, 1982.

- _____, *Fakta Keagungan Syari'at Islam*, Cet. 2, Jakarta: Tinta Mas, 1982
- _____, *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah*, Jakarta: Bulan Bintang: 1996
- _____, *Mu'jizat al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- _____, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Cet. 8, Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- _____, *Pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- _____, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Cet. 7, Jakarta: Bulan Bintang, 1987,
- _____, *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam*, Bandung: Unisba, 1975.
- _____, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*, Cet. 14, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- _____, *Syari'at Menjawab Tantangan Zaman*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1381 H
- Wael B. Hallaq, "Was al-Syafi'I the Master Architec of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25 , 1993.
- _____, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, 1984.
- _____, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Wahbah al-Zuhaily, *Usul al-Fiqh Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- _____, "Catatan Editor", dalam Yudian (ed.), *Ke Arab Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam, 1994.
- Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Zakaria al-Birri, *Masadir al-ahkam al-Islamiyyah*, Kairo: Dar al-Ittihad, 1975
- Zamahsari Junaidi, "T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Mujtahid Muqarin yang Produktif", dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/1985.
- Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW, *Pengantar Ilmu Fiqh-Usul al-Fiqh*, Yogyakarta: LESFI, 1994.

