

**EPISTEMOLOGI FIQH INDONESIA: ANALISIS  
PEMIKIRAN TENGKU MUHAMMAD HASBI  
ASH-SHIDDIEQY**

**LISWAN HADI**

**JABATAN FIQH DAN USUL  
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LIMPUR**

**2013**

**EPISTEMOLOGI FIQH INDONESIA: ANALISIS  
PEMIKIRAN TENGKU MUHAMMAD HASBI  
ASH-SHIDDIEQY**

**LISWAN HADI**

**DISERTASI INI DIKEMUKAKAN UNTUK  
MEMENUHI  
KEPERLUAN BAGI IJAZAH SARJANA SYARIAH  
BAHAGIAN II  
(SECARA BERKURSUS DAN DISERTASI)**

**JABATAN FIQH DAN USUL  
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2013**

## ABSTRAK

**Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy:** Untuk mendapatkan kajian yang mendalam dan memuaskan serta ilmiah, suatu hakikat ilmu ataupun disiplin tertentu perlu dilihat dari aspek epistemologi disiplin tersebut, hal ini bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup epistemologi yang menyelidik asal usul, sumber, sifat dan kaedah suatu ilmu tersebut. Antara kajian tersebut ialah kajian epistemologi fiqh Indonesia Hasbi ash-Shiddieqy. Objektif kajian ini adalah menganalisis epistemologi fiqh dan pendekatan serta metodologi pemikiran hukum Islam menerusi pandangan Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam teori fiqh Indonesia. Dari segi metodologinya, disertasi ini lebih menjurus kepada kajian perpustakaan (*library research*) iaitu dengan merujuk beberapa literatur dan karya-karya Hasbi ash-Shiddieqy. Di samping karya Hasbi ash-Shiddieqy tersebut, terdapat bahan rujukan lain yang relevan dengan kajian ini yang dikenali sebagai literatur sekunder. Kajian ini telah mendapati bahawa pembaharuan hukum Islam Indonesia yang dicadangkan oleh Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, ianya menekankan kepada keperluan melakukan ijtihad dengan mengambil kira permasalahan tempatan dan isu semasa di Indonesia. Oleh kerana itu, ulama moden Indonesia perlu mengambil kira konteks tempatan sebagai pertimbangan utama mereka dalam melakukan ijtihad. Melalui pendekatan ini, transformasi hukum Islam dapat dilakukan. Untuk merealisasikan ijtihad yang membawa kepada maslahat manusia, menurut pandangan Hasbi, ijtihad wajib mengambil kira kepada asas *maslahah mursalah*. Dengan mengambil kira konsep *maslahah*, maka hukum Islam dapat berjalan seiringan dengan nilai semasa dan setempat, khasnya di Indonesia.

## ABSTRACT

**Epistemology of Indonesian Fiqh: An Analysis on Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy's Thought :** To undertake an in-depth, comprehensive and scholarly study in a particular discipline, such learning must be viewed from the epistemological aspect of the discipline itself. This is consistent with the definition and the scope of epistemology that investigates the origin, nature, characteristics and practice of knowledge. One such study concerns the Indonesian *fiqh* epistemology by Hasbi ash-Shiddieqy. The objective of the present study is to analyze the *fiqh* epistemology, approach, methodology and thinking in Islamic law as expounded by Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy in relation to his views on the Indonesian *fiqh* theory. This dissertation focuses on library research, referring to the literature as well as the works of Hasbi ash-Shiddieqy. Besides the writings of Hasbi ash-Siddieqy as mentioned, there are also other sources of relevant information in the secondary literature. This study notes that the reformation of Indonesian Islamic law proposed by Hasbi ash-Shiddieqy emphasizes the need for *ijtihad*, taking into consideration local problems and current issues in Indonesia. Therefore, Indonesian Islamic scholars need to take cognizance of the local situation when performing *ijtihad*, and Islamic law can then be transformed through this approach. To achieve *ijtihad* that can be bring good to mankind, according to Hasbi's view, it is essential to take into consideration the basic principles of *maslahah mursalah*. By incorporating the *maslahah* concept, Islamic law can then achieve a standing in line with contemporary values and outlook, especially in Indonesia.

## PENGHARGAAN

Segala puji dan kesyukuran ke hadrat Allah SWT, tuhan semesta alam. Atas inayah dan rahmatNya disertasi ini dapat disempurnakan. Selawat dan salam ke atas junjungan besar baginda Rasulullah SAW serta ahli keluarga dan para sahabat, tabi'en, tabi' tabi'en dan penerus perjuangannya hingga akhir zaman dan dakwahnya yang tidak mengenal lelah semoga menjadi inspirasi bagi para juru dakwah masa kini.

Jutaan penghargaan dan terima kasih ditujukan kepada Prof. Madya. Dr. Rahimin Affandi Abd. Rahim selaku penyelia disertasi ini. Segala tunjuk ajar, buah fikiran, dan nasihat yang membina sepanjang penyelidikan dijalankan bagi menghasilkan disertasi yang baik dan bermutu. Sekalung penghargaan juga diberikan kepada pensyarah-pensyarah serta kaki tangan Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya yang telah turut sama menghulurkan bantuan dalam menyiapkan disertasi ini.

Ucapan terima kasih turut diberikan kepada kakitangan Perpustakaan Universiti Malaya, Perpustakaan Yayasan Tengku Muhamad Hasbi Ash-Shiddieqy Nanggroe Aceh Darussalam, Perpustakaan Universitas Islam Negeri Yogyakarta, yang telah banyak memberi sokongan moral, bantuan dan kemudahan kepada penulis.

Sekalung penghargaan yang tidak terhingga diberikan kepada ayahanda tercinta Intani Abd Razak, bonda tercinta Armiyana Abdl Mu'in yang telah banyak memberikan sokongan yang tidak berbelah bagi, dalam menamatkan pengajian sarjana penulis sama ada dari aspek material dan moral. Begitu juga kepada ahli

keluarga khususnya kepada adik-adik tersayang, Mursi, Aneka, Harja dan Ahmad ‘Aunur Rafiq. Buat isteriku tersayang Deny Indahsari yang tidak pernah mengeluh, sentiasa memberi semangat dan dorongan kepada penulis sepanjang penulisan ini berlangsung. Istimewa untuk permata hati belahan jiwa Lathifatuz Zulfa An-Najiyah, yang telah banyak menghibur walaupun terkadang ada mengganggu dalam menamatkan pengajian penulis.

Akhir kata, ucapan terima kasih khusus ditujukan kepada individu yang terlibat sama ada secara langsung mahupun tidak dalam membantu penulis menghasilkan disertasi ini, segala budi baik yang diberikan akan sentiasa dikenang. Dan semoga kajian ini bermanfaat bagi sesiapa sahaja yang hendak mengambil faedah, dan diterima di sisi Allah SWT menjadi amal saleh yang akan mengalir hingga hari kiamat. Amiin

Wassalam  
Liswanhadi  
IGA070027

Jabatan Fiqh dan Usul  
Akademi Pengajian Islam  
Universiti Malaya  
50603 Kuala Lumpur.

## SENARAI KEPENDEKAN

Bil	: Bilangan
Cet	: Cetakan
Dr	: Doktor
ed	: Edisi
H	: Hijrah
Hlm	: Halaman/Muka surat
IAIN	: Institut Agama Islam Negeri
Ibid	: Ibidem bermaksud rujukan sama dengan yang disebut diatas
Jld	: Jilid
No	: Nombor
Op.cit	: Opera Citato
Prof	: Profesor
PTAIN	: Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri
SAW	: <i>Salla Allah 'alayhi wa Sallam</i>
Sdn. Bhd	: Sendirian Berhad
SWT	: <i>Subhanahu wa ta'ala</i>
Terj	: terjemahan
Th	: Tahun
T.M.	: Tengku Muhammad
t.p	: Tanpa penerbit
tt	: tanpa tahun/tarikh
v	: Volume

## PANDUAN TRANSLITERASI

Perkataan bahasa Arab yang digunakan dalam tesis ini adalah mengikut kaidah transliterasi Universiti Malaya.

### ALPHABET

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Contoh Transliterasi
ء	'	سأل	Sa'ala
ب	B	بدل	Badala
ت	T	تمر	Tamr
ث	Th	ثورة	Thawrah
ج	J	جمال	Jamāl
ح	H	حديث	Hadīth
خ	Kh	خالد	Khālid
د	D	ديوان	Dīwān
ذ	Dh	مذهب	Madhhab
ر	R	رحمان رحمن	Rahmān
ز	Z	زمزم	Zamzam
س	S	سراب	Sarāb
ش	Sh	شمس	Shams
ص	S	صبر	Sabr



ض	D	ضمير	Damīr
ط	T	طاهر	Tāhir
ظ	Z	ظهر	Zuhr
ع		عبد	Abd
غ	Gh	غيب	Ghayb
ف	F	فقه	Fiqh
ق	Q	قاضى	Qādī
ك	K	كأس	Ka`s
ل	L	لبن	Laban
م	M	مزمارة	Mizmār
ن	N	نوم	Nawm
ه	H	هبط	Habata
و	W	وصل	Wasala
ي	Y	يسار	Yasār

### SHORT VOWELS

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Transliterasi</u>
ا	A	فعل	Fa`ala
ي	I	حسب	Hasiba

□	U	كتب	Kutiba
---	---	-----	--------

## LONG VOWELS

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Transliterasi</u>
أ، آ	A	كاتب , قاضي	kātib, qadā
ي	I	كريم	Karīm
و	U	حروف	Hurūf

## DIFTONGS

<u>Huruf Arab</u>	<u>Huruf Latin</u>	<u>Contoh Asal</u>	<u>Transliterasi</u>
أو	Aw	قول	Qawl
أي	Ay	سيف	Sayf
يَّ	iyy/i	رجعي	Raj'iyy/raj'ī
وَّ	Uww/u	عدو	aduww/'adū

### Pengecualian

1. Huruf Arab ء (hamzah) pada awal perkataan ditransliterasikan kepada a bukan kepada 'a. Contoh: أكبر Transliterasi: akbar bukan 'akbar.
2. Huruf Arab ة, ة (ta' marbutah) pada perkataan tanpa ال (al) yang bersambung dengan perkataan lain ditransliterasikan kepada t. Contoh: وزارة التعليم Transliterasi: wizārat al-ta'lim, bukannya wizarah al-ta'lim. Tetapi sekiranya terdapat pada perkataan yang ada ال (al) atau pada perkataan tunggal atau pada perkataan terakhir, ta' marbutah ditransliterasikan kepada h.

Contoh:

Transliterasi:

المكتبة الأهلية	al-maktabah al-ahliyyah
قلعة	qal‘ah
دار وهبة	Dār wahbah.

JUDUL.....	i
HALAMAN JUDUL.....	ii
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN.....	iii
ABSTRAK.....	v
<i>ABSTRACT</i> .....	v
PENGHARGAAN.....	vi
SENARAI KEPENDEKAN.....	viii
PANDUAN TRANSLITERASI.....	ix
ISI KANDUNGAN.....	xiii

## **BAB PERTAMA : PENDAHULUAN**

1.1 Latar belakang Masalah.....	1
1.2 Masalah Kajian .....	4
1.3 Objektif Kajian .....	5
1.4 Kepentingan Kajian.....	5
1.5 Skop Kajian.....	6
1.6 Kajian Lepas.....	7
1.7 Metodologi Kajian.....	11
1.7.1 Kaedah Pengumpulan Data.....	12
1.7.1.1 Metode Dokumentasi.....	12
1.7.1.2 Metode Perpustakaan.....	13
1.7.2 Kaedah Penganalisan Data.....	14
1.8 Sistematik Penulisan.....	16

## **BAB KEDUA : LANDASAN TEORI EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM**

2.1 Pandangan Am Tentang Epistemologi.....	18
2.1.1 Definisi Epistemologi.....	19
2.1.2 Peta Perkembangan Pemikiran Epistemologi Dalam Islam.....	23
2.1.3 Model Pemikiran Linguistik/Tekstual ( <i>Bayani</i> ).....	27

2.1.4	Model Pemikiran Gnostik/Intuitif ( <i>Irfani</i> ).....	30
2.1.5	Model Pemikiran Demonstratif ( <i>Burhani</i> ).....	33
2.1.6	Kepentingan Epistemologi dalam Suatu Kajian Ilmu Pengetahuan .....	35
2.1.7	Keperluan Kepada Epistemologi Hukum Islam.....	37
2.2	Kerangka Epistemologi Hukum Islam.....	40
2.2.1	Problematika Asal-usul dan Sumber Hukum Islam .....	40
2.2.2	Problematika Tentang Sifat Sesuatu Hukum Islam.....	43
2.2.3	Problematika Tentang Kaedah Penggunaan Akal Yang Sistematis .....	46
2.2.4	Problematika Tentang Had Kebenaran Yang Terkandung di dalam Hukum Islam.....	47
2.3	Hukum Islam: Satu Terminologi.....	49
2.3.1	Shari'ah.....	49
2.3.2	F i q h .....	51
2.3.3	Hukum .....	55
2.3.4	Hubungan Antara Ketiganya .....	57

## **BAB KETIGA**

### **BIOGRAFI TENGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY**

	Pengenalan .....	59
3.1	Biografi Intelektual T.M Hasbi ash-Shiddieqy.....	60
3.1.1	Kelahiran .....	60
3.1.2	Pendidikan Hasbi .....	62
3.1.3	Organisasi dan Kepemerintahan.....	73
3.1.4	Penghargaan.....	75
3.1.5	Kewafatan Hasbi ash-Shiddieqy.....	75
3.1.6	Karya Intelektual Hasbi ash-Shiddieqy .....	76
3.1.6.1	Buku.....	76
3.1.6.2	Artikel.....	81

## **BAB KEEMPAT**

# **ANALISIS EPISTEMOLOGI FIQH INDONESIA TENGGU**

## **MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY**

4.1	Pengenalan.....	86
4.1.1	Epistemologi Fiqh Indonesia Menurut Hasbi ash-Shiddieqy ...	88
4.1.2	Konsep Fiqh Menurut Hasbi ash-Shiddieqy .....	89
4.1.3	Asal usul Fiqh Indonesia .....	95
4.1.4	Sumber dan Dasar Fiqh Indonesia .....	99
4.1.4.1	Al-Qur'an .....	102
4.1.4.2	Al-Sunnah (al-Hadith).....	105
4.1.4.3	Al-Ijma' .....	108
4.1.4.4	'Urf.....	110
4.1.4.5	Ra'yu.....	113
4.2	Konstruksi Epistemologi Fiqh Hasbi ash-Shiddieqy dalam Konteks KeIndonesiaan.....	115
4.2.1	Ijtihad Sebagai Epistemologi Fiqh Indonesia .....	115
4.2.2	Konsep Masalah Sebagai Asas Epistemologi Fiqh Indonesia ...	124
4.2.3	Aplikasi Ijtihad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Wacana Epistemologi Fiqh Indonesia .....	129
4.3	Fiqh Indonesia T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Ulama dan Kalangan Sarjana .....	130

## **BAB KELIMA**

### **KESIMPULAN DAN SARANAN**

5.1	Pengenalan.....	135
5.2	Kesimpulan .....	135
5.3	Saranan .....	138
<b>BIBLIOGRAFI .....</b>		<b>140</b>

## BAB PERTAMA

### PENDAHULUAN

#### 1.1 Latar Belakang Masalah

Ditinjau dari sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia sebelum kemerdekaan, berbagai cara telah dilakukan oleh setiap pemikir Muslim Indonesia untuk memadukan antara budaya dan hukum Islam itu sendiri. Para pemikir hukum Islam di Indonesia zaman awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek tempatan di dalam ijtihad hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang mujtahid mustaqil, tentunya dengan kebebasan metod penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuatkan analisis penemuan hukum yang kreatif, cerdas dan inovatif.<sup>1</sup>

Mereka telah coba untuk melakukan hal tersebut pada fasa awal sejarah negara Indonesia. Salah satu dari para pemikir Muslim tersebut adalah Hasbi ash-Shiddieqy, seorang pemikir besar di masanya, yang telah menyumbangkan gagasan yang mencerahkan dan kontroversial di kalangan umat Islam. Hal ini terlihat dalam tulisan beliau, yang berjudul *Memoedahkan Pengertian Islam*, yang dimuat di *Panji Islam* tahun 1940.<sup>2</sup> Walaupun dalam tulisannya tidak menyebutkan secara langsung tentang hukum Islam Indonesia, namun Hasbi ash-Shiddieqy telah menyentuh

---

<sup>1</sup> Mahsun Fuad, "*Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*", (Yogyakarta: LKIS, 2004), 62.

<sup>2</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, "Memoedahkan Pengertian Islam", dalam *Panji Islam*, Th. 1 Boendelan ketoejoeh 1940. Lihat dalam Imam Syaukani, "*Rekonstruksi Epistemology Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*" (Jakarta, Rajagrafindo Persada, 2006 ), 2.

tentang pentingnya penetapan hukum Islam hasil ijtihad yang disesuaikan dengan keperluan tempatan bangsa Indonesia. Pada masanya, pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy ini kurang mendapat perhatian dari para cendekiawan muslim lainnya, hal ini disebabkan oleh bentuk formulasi ideanya yang masih lemah. Namun pada tahun 1961, dalam ceramah ilmiahnya yang bertajuk *Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman*, beliau menjelaskan dengan terperinci pemikirannya.<sup>3</sup> Dalam pandangan Hasbi, hukum Islam atau Fiqh yang dikembangkan oleh orang Islam selama ini tidak lain adalah Fiqh *Hijazi* yang dibangun berdasarkan pada adat istiadat masyarakat hijaz, atau fiqh *Misri* yang diciptakan atas dasar adat orang mesir, atau bahkan Fiqh *Hindi* sebagaimana yang diturunkan dari adat istiadat orang India.

Dalam pandangan Hasbi, karakteristik yang khusus dari masyarakat Islam Indonesia dikesampingkan, kerana hukum Islam atau fiqh asing tersebut dipaksa penerapannya ke dalam komuniti lokal melalui *taqlid*. Pendekatan itu tidak menguntungkan bagi bangsa Indonesia, yang lama-kelamaan akan menemukan kecenderungannya untuk dihindari, mengingat-meminjam pendekatan sosiologi hukum, dan sama sekali pendekatan itu tidak sesuai dengan tradisi serta kesedaran hukum masyarakat tempatan.<sup>4</sup>

Berbicara tentang epistemologi, dengan sendirinya akan membicarakan tentang hakikat ilmu pengetahuan, sumber pengetahuan dan metod memperoleh pengetahuan. Ianya juga sepertimana yang terdapat dalam teori dan kerangka epistemologi hukum Islam di mana ianya meliputi beberapa aspek utama yang semangatnya diambil daripada perbincangan yang dikupas dalam bidang ilmu kalam dan ilmu tafsir al-Quran. Antaranya ialah: persoalan asal usul dan sumber hukum

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>4</sup> Soerjono, "*Pengantar Sosiologi Hukum*", (Jakarta: Bratara Karya Aksara, 1977) lihat dalam Imam Syawkani, *Ibid.*,



Islam, persoalan tentang sifat sesuatu hukum Islam, persoalan penggunaan akal yang paling betul dan sistematik serta persoalan tentang had kebenaran yang terkandung di dalam hukum Islam.

Dari beberapa teori dan kaedah diterapkannya epistemologi di dalam hukum Islam sekurang-kurangnya dapat merubah cara pandang umat Islam tentang hukum Islam dalam konteks semasa. Sepertimana sedia maklum bahawa apa yang berlaku di tengah-tengah masyarakat dalam memahami hukum Islam masih berkisar tentang pemahaman yang bersifat *legal formalistic* (pembahasan tentang halal haram). Adalah menarik untuk dicatatkan di sini terhadap apa yang telah diperkatakan oleh Atho' Mudzhar mengenai sikap masyarakat terhadap hukum Islam (dalam hal ini Fiqh), dia mengatakan bahawa pada umumnya masyarakat Islam, khususnya masyarakat Indonesia, memandang fiqh amat sepadan dengan hukum Islam, dan hukum Islam dipandang amat sepadan dengan aturan Tuhan. Kesimpulannya fiqh cenderung dianggap sebagai aturan Tuhan itu sendiri.<sup>5</sup>

Dengan sudut pandang seperti itu, maka kitab-kitab fiqh dilihat sebagai kumpulan hukum Tuhan, dan kerana hukum Tuhan adalah sebagai hukum yang paling benar dan tidak boleh diubah maka kitab-kitab fiqh bukan sahaja dipandang sebagai pokok keagamaan, tapi sebagai buku agama itu sendiri. Maka dengan sebab itulah, selama berabad-abad fiqh menduduki tempat yang amat terpendang sebagai bahagian agama itu sendiri, dan bukan bahagian dari produk pemikiran keagamaan.<sup>6</sup>

Dalam kajian ini penulis mencuba ingin menelusuri bagaimana aspek epistimologi yang digunapakai oleh Hasbi ash-Shiddieqy di dalam membuat prodak

---

<sup>5</sup> Atho' Mudzhar. "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam, dalam artikel *Yayasan Paramidana*, dicapai 2 Mac 2010, <http://media.isnet.org/Islam/Paramadina>.

<sup>6</sup> *Ibid.*,

hukum, sehingga hukum yang dihasilkan itu bersesuaian dengan budaya dan adat istiadat masyarakat Indonesia.

## **1.2 Masalah Kajian**

Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy merupakan ulama dan pemikir Islam legenda dan produktif menulis yang memberi sumbangan kepada umat Islam nusantara khususnya umat Islam Indonesia. Beliau merupakan seorang pembaharu pemikiran Islam dan modenisasi dalam pertumbuhan fiqh di Indonesia. Ini dibuktikan apabila terdapatnya pelbagai hasil penulisan beliau sama ada di bidang tafsir, hadith, dan fiqh, khasnya tentang hukum Islam dari aspek fiqh. Hasbi ash-Shiddieqy adalah seorang ulama yang mempunyai gagasan perumusan fiqh yang berkeperibadian Indonesia. Menurutnya, umat Islam sepatutnya dapat mencipta satu hukum fiqh yang sesuai dengan latar belakang sosiokultur dan religi masyarakat Indonesia.

Oleh kerana itu, kajian ini akan menjelaskan sejauh mana pandangan serta gagasan Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy mengenai hukum Islam iaitu mengenai perumusan fiqh Indonesia ini dalam menggunakan konsep epistemologi dalam kerangka pemikirannya Hasbi. Sepertimana yang terdapat dalam teori dan kerangka epistemologi hukum Islam yang mana ianya meliputi beberapa aspek utama yang semangatnya diambil daripada perbincangan yang dikupas dalam bidang ilmu kalam dan ilmu tafsir al-Quran. Di antaranya ialah: persoalan asal usul dan sumber hukum Islam, persoalan tentang sifat sesuatu hukum Islam, persoalan penggunaan akal yang

paling tepat dan sistematis dan persoalan tentang had kebenaran yang terkandung di dalam hukum Islam.

### **1.3 Objektif Kajian**

Penulis memilih tajuk "**Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy**" sebagai bahan kajian kerana beberapa objektif. Antara objektif tersebut ialah:

1. Menjelaskan teori epistemologi yang relevan dengan bidang hukum Islam.
2. Menganalisis epistemologi fiqh Indonesia mengikut pandangan Hasbi ash-Shiddieqy.
3. Menganalisis pendekatan dan metodologi pemikiran hukum Islam yang dirumuskan oleh Hasbi ash-Shiddieqy dalam teori fiqh Indonesia.

### **1.4 Kepentingan Kajian**

Adalah menjadi harapan penulis, agar kajian ini dapat memberikan satu *input* yang berguna kepada warga akademik dan kepada masyarakat Islam khususnya tentang hakikat epistemologi dalam kajian hukum Islam. Pada dasarnya kajian ini adalah suatu percubaan awal terhadap teori epistemologi yang telah dirumuskan oleh beberapa sarjana Islam bagi diterapkan di dalam hukum Islam khususnya dalam pembentukan fiqh Indonesia. Dengan itu, dari epistemologi hukum Islam akan dapat diketahui tentang asal usul dan sumber hukum Islam, teori penggunaan akal yang betul di dalam hukum Islam dan sifat hukum Islam.

Dari kajian ini diharapkan akan dapat memberikan sedikit pemahaman kepada masyarakat tentang hukum Islam sebenar, dan juga memberikan kesedaran kepada umat Islam untuk tidak mengamalkan budaya taqlid dalam hukum Islam. Dalam kajian ini juga akan memaparkan pandangan dan pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy yang tegas menentang budaya taqlid yang berlaku dalam masyarakat, dan membuka seluas-luasnya pintu ijthad di dalam pembentukan hukum Islam yang disesuaikan dengan keperibadian Indonesia, sesuai dengan tabiat dan watak Indonesia. Pandangan beliau ini didasarkan atas sejarah bahawa fiqh yang berkembang dalam masyarakat di Indonesia pada masa itu sebahagiannya adalah fiqh yang ditetapkan bukan berdasarkan adat istiadat dan *'urf* Indonesia, melainkan adat istiadat Hijaz, Mesir dan Hindi.

### **1.5 Skop Kajian**

Kajian tentang epistemologi ini skopnya terlalu luas sekali begitu juga tentang hukum Islam, oleh kerana itu, fokus kajian ini akan lebih tertumpu kepada:

1. Kajian yang membahaskan tentang konsep epistemologi, teori hakikat ilmu pengetahuan dan persoalan asal usul serta sumber hukum Islam. Konsep epistemologi juga turut dibandingkan dengan konsep epistemologi yang terdapat dalam al-Qur'an. Pendekatan epistemologi perlu diambil dalam suatu kajian ilmiah agar ianya lebih mendalam terhadap sesuatu hakikat ilmu dan disiplin tertentu.

2. Beberapa pokok pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hukum Islam berhubungkait dengan masalah perlunya fiqh yang bernuansa tempatan sehingga bersesuaian dengan budaya yang ada.
3. Pengaruh Hasbi ash-Shiddieqy dalam pengembangan pemikiran fiqh di dunia akademik Indonesia yang sedikit sebanyak telah merubah sudut pandang kaum terpelajar di beberapa Perguruan Tinggi Islam sama ada di Indonesia mahupun luar Indonesia.

## **1.6 Kajian Lepas**

Pada dasarnya, setakat ini kajian yang berkaitan tentang epistemologi telah pun banyak menjadi topik yang sering dibincangkan oleh sarjana falsafah, begitu juga tentang fiqh khususnya pemikiran hukum Islam yang dirumuskan oleh Hasbi ash-Shiddieqy telah ramai sarjana sama ada tempatan mahupun luar yang membincangkannya. Kajian-kajian ini setakat yang pernah disentuh oleh kalangan sarjana secara kasarnya boleh dibahagikan kepada beberapa jenis yang utama.

1. Kajian tentang konsep epistemologi dan falsafah pengetahuan, yang ditumpukan kepada pembahasan tentang mempelajari dan menentukan keupayaan dan skop pengetahuan, pengandaian-pengandaian dan dasarnya. Serta pertanggungjawaban atas pertanyaan mengenai pengetahuan yang dimiliki.<sup>7</sup> Apa yang jelas, kajian ini menumpukan kepada kajian tentang teori epistemologi secara keseluruhannya yang merupakan rangkaian daripada falsafah.

---

<sup>7</sup> P. Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. (Yogyakarta: Kanisius, 1994)

2. Kajian dan ulasan terhadap epistemologi Islam tentang teori ilmu dalam al-Qur'an. Konsep epistemologi dalam al-Qur'an ini adalah sebagai suatu upaya menghuraikan tentang falsafah ilmu, yang mana ianya membicarakan tentang hakikat, makna, kandungan, sumber dan proses ilmu.<sup>8</sup> Apa yang jelas, beberapa aspek yang terkandung dalam epistemologi menjadi topik utama dalam kajian.
3. Kajian dan ulasan terhadap pembinaan semula epistemologi hukum Indonesia, yang tertumpu kepada perumusan ulang terhadap pembinaan epistemologi hukum Islam klasik yang menurut sebahagian sarjana sudah tidak memadai. Perumusan ulang penting dilakukan untuk menemukan sebuah metodologi pembaharuan hukum Islam Indonesia yang majmuk seperti konsep umum dan sejarah pertumbuhan serta perkembangan hukum Islam di Indonesia.<sup>9</sup> Apa yang jelas, kajian ini lebih menumpukan kepada aspek perumusan di dalam sebuah metodologi pembaharuan hukum Islam Indonesia yang bersesuaian dengan masyarakat Indonesia yang majmuk.
4. Kajian dan ulasan terhadap epistemologi hukum Islam yang tertumpu kepada kepada kajian epistemologi hukum Islam mengikut pandangan Harun Nasution<sup>10</sup>. Kajian ini menghuraikan secara panjang lebar berkenaan konsep hukum Islam kaitannya dengan pembaharuan terhadap hukum Islam. Apa yang jelas kajian memfokuskan kepada epistemologi hukum Islam menurut pandangan Harun Nasution.

---

<sup>8</sup> Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur'an*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999).

<sup>9</sup> Imam Syawkani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*. (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006).

<sup>10</sup> Zaid Hamdani, *Epistemologi Hukum Islam Mengikut Pandangan Harun Nasution*, (Disertasi Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006)

5. Kajian dan ulasan tentang ketokohan Hasbi ash-Shiddieqy, di mana beliau merupakan tokoh pembaharu dalam bidang pemikiran hukum Islam di Indonesia. Kajian ini menghuraikan perkara yang berkaitan dengan sejarah pemikiran hukum Islam di Indonesia iaitu bermula dari sebelum kemerdekaan hingga ke zaman moden sekarang. Kajian menyatakan bahawa seorang pembaharu pemikiran hukum Islam cuba untuk menentengahkan idea fiqh Indonesia, iaitu mengajukan pemikiran tentang pengembangan fiqh yang bersesuaian dengan keperluan masyarakat Indonesia melalui pelbagai tokoh pembaharu Islam yang ada di Indonesia, dan salah satu tokoh yang dikaji adalah Hasbi ash-Shiddieqy.<sup>11</sup> Apa yang jelas kajian ini lebih menumpukan kepada aspek sejarah pemikiran hukum Islam di Indonesia.
6. Kajian tentang teori pemikiran fiqh Indonesia. Kajian ini secara khusus cuba menyorot pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam memberikan gagasan fiqh yang bernuansa budaya tempatan iaitu budaya Indonesia.<sup>12</sup> Apa yang jelas, kajian ini lebih menumpukan kepada perjuangan beliau dalam memberikan sebuah konsep pemikiran dan gagasan dalam bidang fiqh Indonesia. Oleh itu, masih ada ruang bagi penulis untuk mengkaji pemikiran Hasbi dari aspek epistemologi hukum Islam, khasnya dari aspek epistemologi fiqh Indonesia.
7. Kajian tentang teori ijihad hukum Islam. Kajian ini secara khusus cuba menyoroti teori ijihad yang diguna pakai oleh Hasbi ash-Shiddieqy dalam mengajukan pemikiran tentang fiqh Indonesia, iaitu fiqh yang bersesuaian

---

<sup>11</sup>Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia. Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. (Yogyakarta: LKIS, 2004).

<sup>12</sup>Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

dengan budaya tempatan.<sup>13</sup> Apa yang jelas, kajian ini lebih menumpukan kepada teori-teori yang digunapakai oleh Hasbi ash-Shiddieqy dalam berijtihad.

8. Kajian tentang pemikiran teologi T.M. Hasbi ash-Shiddieqy<sup>14</sup>, yang mengemukakan pandangan mengenai pemikiran teologi T.M. Hasbi yang digali dari karya-karyanya. Di antara karyanya ialah yang berjudul *Sedjarah Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam, Peladjaran Tauhid, Dasar-dasar Ideologi Islam, Fungsi Akidah dalam Kehidupan Manusia dan Perpautannya dengan Agama*, dan *Hakikat Islam dan Unsur-unsur Agama*. Apa yang jelas, kajian ini hanya memfokuskan kepada pemikiran teologi sahaja.

Berasaskan kepada kupasan di atas, berdasarkan pengamatan penulis akan mendapati beberapa ruang kosong yang masih belum disentuh oleh pengkaji lain. Setakat ini, kajian-kajian yang dilakukan hanya menyentuh persoalan epistemologi hukum Islam dan juga mengenai pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy. Selanjutnya apa yang akan cuba diisi dalam kajian ini adalah aspek yang mendasari kajian sebelum sebagai suatu penambahbaikan pada kajian yang sedia ada, antara aspek yang dimaksudkan:

1. Analisa yang terperinci tentang aplikasi epistemologi hukum Islam yang dikemukakan oleh Hasbi ash-Shiddieqy berkenaan dengan konsep fiqh Indonesia.

---

<sup>13</sup>Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory Of Ijtihad in the context Indonesian Fiqh*. (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007).

<sup>14</sup>Muallimin, *Pemikiran Teologi T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy*, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta: 1998).



2. Analisa yang terperinci terhadap pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy tentang pentingnya ijtihad dalam semua bidang pemikiran hukum islam. Menurutnya ijtihad terhadap masalah-masalah yang tidak ada penyelesaiannya dalam al-Quran dan al-Hadith khususnya masalah-masalah umat Islam Indonesia sehingga dapat memenuhi keperluan yang bersesuaian dengan budaya Indonesia.

### **1.7 Metodologi Kajian**

Metodologi kajian adalah ilmu yang membicarakan tentang tatacara mengadakan penelitian.<sup>15</sup> Metodologi memainkan peranan penting, kerana ianya merupakan cara untuk memahami sasaran penelitian.<sup>16</sup> Suatu penyelidikan akan tinggi mutunya apabila metod yang digunakan tepat sesuai dengan objek dan subjektif penyelidikan.

Kajian ini dijalankan dengan menggunakan beberapa metod dalam proses mendapatkan data yang diperlukan. Penggunaan metod-metod ini adalah untuk menjadikan kajian ini lebih tepat, bersifat ilmiah dan bermutu.

Pada dasarnya, bersesuaian dengan objek kajian, kajian ini dirangka khusus menggunakan dua bentuk kaedah kajian iaitu:

- i. Kaedah Pengumpulan Data
- ii. Kaedah Penganalisaan Data

Penulis akan menghuraikan kedua-dua kaedah ini dan mengadaptasikannya dalam pelaksanaan kajian.

---

<sup>15</sup> Imam Bernabib, *Arti dan Metode Sejarah Penyelidikan* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit IKIP, 1982), 51.

<sup>16</sup> Koentjaraningrat (ed), *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977), 16.

### **1.7.1 Kaedah Pengumpulan Data**

Secara ‘amnya penyelidikan bererti “usaha yang dijalankan dengan cara pengumpulan data dan penafsiran terhadap data-data yang terkumpul”.<sup>17</sup> Tujuan penggunaan metod ini adalah untuk memperolehi maklumat dan informasi yang tepat, konkrit dan bernilai dari segi objektiviti dan validitinya.<sup>18</sup> Bagi mencapai tujuan tersebut, penulis telah menggunakan beberapa metod bagi mendapatkan data-data dan informasi-informasi yang diperlukan dalam kajian ini iaitu:

- a) Metode dokumentasi
- b) Metode perpustakaan

#### **1.7.1.1 Metode Dokumentasi**

Dokumen bermaksud benda tertulis yang dapat memberikan pelbagai keterangan. Metod dokumentasi pula bermaksud melihat dokumen yang berkaitan dengan masalah yang diselidiki. Dalam kajian ini, dokumen-dokumen tertentu seperti buku-buku yang berkaitan dengan tajuk kajian dan buku-buku karangan serta karya-karya ilmiah yang dibentangkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy, buku-buku yang ditulis mengenai beliau, buku-buku fiqh, jurnal dan lain-lain.

---

<sup>17</sup> Howard E. Freeman, et, *Social Research and social policy* ( New Jersey: Prentice Hall Inc Cliff, 1970), 98.

<sup>18</sup> Imam Barnadib, *Op. Cit.*, 54.

### 1.7.1.2 Metode Perpustakaan

Selain menggunakan metod dokumentasi penelitian ini juga menggunakan kaedah keperpustakaan (*library research*) dalam pengumpulan data. Metod ini bertujuan untuk mencari dan menghimpun data yang bersumberkan daripada buku-buku rujukan, majalah, jurnal dan surat khabar.<sup>19</sup>

Dalam hal ini penulis banyak bergantung kepada bahan primer dan sekunder. Antara bahan bahan primer yang digunakan :

1. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, 2 vols. 6<sup>th</sup> edition. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
2. Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
3. Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan bintang, 1975.
4. Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
5. Hasbi ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
6. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Konsepsi Pengembangan dan Pembinaan Hukum Islam (Pemikiran tentang Ijtihad, Kesatuan Mazhab dan Penyusunan Fiqih Baru).

Manakala untuk bahan sekunder pula, penulis telah menggunakan beberapa bahan sekunder yang boleh dibahagikan kepada beberapa jenis utama, seperti:

1. Bahan kajian yang ditulis oleh sarjana terdahulu menyentuh persoalan epistemologi secara umum dan tentang hukum Islam khususnya.

---

<sup>19</sup> J. Francis Rummel, *An introduction to Research Procedures in Education*. Cet. 2. (New York: Harper & Row Publishers, 1964), 59.

2. Bahan kajian yang dihasilkan oleh para sarjana, fuqaha dan beberapa institusi pengajian tinggi yang terdapat dalam internet yang berautoriti
3. Bahan-bahan yang berbentuk bersiri merangkumi jurnal akademik, surat khabar, majalah, bibliografi dan katalog yang terpilih di dalam bidang yang dikaji.

### 1.7.2 Kaedah Penganalisaan Data

Segala data yang diperlukan dan dikumpul melalui kaedah pengumpulan data akan dianalisa dan dikaji dengan teliti. Dalam usaha membuat penganalisaan data, penulis menggunakan beberapa metod analisa data yang relevan dalam kajian ini iaitu:

1. Kaedah pensejarahan<sup>20</sup> yang akan menggunakan dua perspektif utama, (i) *socio historis* (menggunakan kronologi dan latar belakang sejarah untuk mengetahui asal usul sesuatu perkembangan) dan (ii) *critical mehtode* (usaha memetik dan mengkritik sebarang pendapat dan nilai yang terhasil daripada peristiwa sejarah yang dipilih).<sup>21</sup>
2. Kaedah analisis kandungan (*content analysis*) iaitu memilih sesuatu tema tertentu,<sup>22</sup> dan dalam konteks kajian ini, ianya merupakan metodologi hukum

---

<sup>20</sup> Maklumat lanjut tentang pendekatan ini boleh didapati dalam Muhammad Yusoff Hashim, *Pensejarahan Melayu: Kajian Terhadap Tradisi sejarah Melayu Nusantara*. Kuala Lumpur: (1992), 1-3 dan Muhammad Natsir Mahmud, *Orientalisme: al-Qur'an di Mata Barat*. (Semarang: 1997), 68-69.

<sup>21</sup> Ghuftron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: 1997), 62-68.

<sup>22</sup> Lihat sebagai contohnya pendekatan ini yang digunakan oleh Muhammad Haji Yusuf, "Hubungan Antara Kelompok: Rujukan kepada "Sejarah Melayu", dalam *Psikologi Melayu*. (Kuala lumpur: 1993), 54-55.

Islam yang mengkaji tentang epistemologi Fiqh Indonesia mengikut pandangan Hasbi ash-Shiddieqy.

3. Kaedah analisis biografi iaitu meneliti secara terperinci latar belakang pendidikan seorang tokoh terpenting untuk mengetahui asas kajian utama aliran pemikiran yang dipegangnya. Dalam konteks kajian ini penumpuan khusus akan diberikan kepada analisis biografi Hasbi ash-Shiddieqy.
  
4. Kaedah induktif iaitu suatu cara menganalisa data-data yang bersifat khusus kepada satu bentuk kesimpulan yang bersifat umum.<sup>23</sup> Dalam kaedah ini, penyelidik mengumpul maklumat secara berterusan bagi menjelas atau menghuraikan fenomena yang dikaji. Secara umumnya penyelidik mencari hubungan-hubungan antara fakta atau pengalaman yang berlaku.<sup>24</sup> Ianya akan digunakan dalam bab empat untuk analisis data antara idea-idea hukum Islam yang dikemukakan oleh Hasbi as-Shiddieqy, kefahaman penulis fiqh Indonesia dan bab seterusnya iaitu kesimpulan dan rumusan.
  
5. Kaedah deduktif bermakna pola berfikir yang mencari pembuktian dengan berlandaskan kepada dalil-dalil umum terhadap hal yang bersifat khusus. Ianya menghuraikan sesuatu masalah dengan terperinci iaitu bermula daripada fakta-fakta yang tertentu kepada pernyataan yang lebih bersifat umum dengan menggunakan data-data dan contoh-contoh yang dijelaskan.<sup>25</sup> Ringkasnya, penyelidik menggunakan teori atau buah fikiran yang ada dan dibentuknya

---

<sup>23</sup> Adrian D. DeGroot, *Methodology Foundation of Inference and Research in The Behavioral Science*, (Paris: The Hague, 1969), 53.

<sup>24</sup> Mathew B. Miles et al., *Qualitative Data analysis*, (Beverly Hill, CA: Sage Publication, 1984), 134.

<sup>25</sup> Adrian D. DeGroot, *Op. Cit.*, 74.

sendiri berasaskan pemikiran atau pengalaman tertentu untuk melihat fenomena yang berlaku.<sup>26</sup>

## 1.8 Sistematik Penulisan

Sistematik keseluruhan penulisan disertasi ini dibahagikan kepada lima bab, yang ditulis seperti berikut:

**Bab satu**, mengandungi pendahuluan yang meliputi: latar belakang masalah, permasalahan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop kajian, analisa terhadap kajian lepas, metodologi kajian.

**Bab dua**, berupa landasan teori yang mengandungi pembahasan secara umum tentang epistemologi (pengenalan bab definisi), kemudian konsep epistemologi hukum Islam, beberapa istilah dalam hukum Islam (syariah, fiqh dan hukum).

**Bab tiga**, mengandungi penjelasan tentang biografi Hasbi ash-Shiddieqy, yang meliputi kelahiran, latar belakang pendidikan dan sumbangan beliau dalam dunia akademik di Indonesia

**Bab empat**, adalah analisis terhadap epistemologi fiqh Indonesia Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy serta menganalisis tentang asal usul dan sumber hukum Islam, yang mengandungi: asas-asas hukum Islam, asas pemikiran fiqh Hasbi ash-Shiddieqy dalam dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia, dan bagaimana perspektif ulama dan kalangan sarjana Indonesia terhadap pemikiran Hasbi Ash-shiddieqy.

---

<sup>26</sup> Mathew B. Miles, et. Al, *Op. Cit.*, 130.

**Bab lima**, merupakan penutup daripada hasil kajian yang telah dijalankan yang mengandungi kesimpulan, cadangan dan bibliografi.

**BAB KEDUA**  
**LANDASAN TEORI**  
**EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM**

**2.1 Pandangan Am Tentang Epistemologi**

Salah satu objek kajian yang menyibukkan falsafah, paling tidak sejak munculnya kaum Sofis pada zaman Yunani Kuno sampai dewasa ini adalah faktor pengetahuan. Cabang ilmu falsafah yang secara khusus mengambil kira pertanyaan-pertanyaan yang bersifat menyeluruh dan mendasar tentang pengetahuan disebut sebagai Epistemologi.<sup>1</sup> Epistemologi atau falsafah pengetahuan adalah cabang falsafah yang mempelajari dan mencuba untuk menentukan kudrat dan skop pengetahuan, pengandaian-pengandaian dan dasarnya, serta pertanggungjawapan atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.<sup>2</sup> Selain itu, epistemologi juga membahaskan tentang bagaimana cara mendapatkan pengetahuan dari objek yang ingin difikirkan.<sup>3</sup> Meskipun terdapat pelbagai pertimbangan epistemologi dalam kajian mengenai pengetahuan manusia, namun pernyataan mendasar yang bersifat praepistemik mengenai hubungan antara pengetahuan dan pemilik pengetahuan masih belum terjawab. Ringkasnya, yang menarik perhatian penyelidikan falsafah ini, adalah alasan mengapa dan bagaimana subjek yang mengetahui, dengan atau

---

<sup>1</sup> J.Sudarminta, *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 18.

<sup>2</sup> P.Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 5.

<sup>3</sup> Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik* (Jakarta: Erlangga, 2005), 1.



tanpa mengetahui dirinya sendiri, menjadi atau terkait dengan objek luaran ketika objek tersebut diketahui. Pernyataan “aku mengetahui sesuatu” anggapan awal terhadap kenyataan ‘aku’ adalah sebagai subjek yang mengetahui. Penyelidikan hakikat hubungan antara pengetahuan dan subjek yang mengetahui dapat membawa kepada landasan intelek manusia itu sendiri di mana kata mengetahui tidak lain berarti mengada.<sup>4</sup>

Sikap tidak menerima mengawali munculnya epistemologi. Apa itu pengetahuan? Di manakah pengetahuan umumnya ditemukan dan sejauh manakah apa yang biasanya kita anggap sebagai pengetahuan benar-benar merupakan pengetahuan? Apakah indera memberi pengetahuan? Dapatkah budi memberi pengetahuan? Apakah hubungan antara pengetahuan dan keyakinan yang benar? Persoalan-persoalan itulah yang antara lain dibahas oleh epistemologi. Meskipun kelihatannya cukup sederhana, subjek tersebut semakin berkembang dengan banyaknya muncul pendapat-pendapat yang ada dan semakin rumit. Dengan begitu persoalan yang dihadapi epistemologi bukannya semakin sederhana, tetapi justru mendapat tentangan yang semakin hebat.<sup>5</sup> Dengan demikian, ketika membicarakan epistemologi ianya berarti kita sedang menekankan bahasan tentang upaya, cara, atau langkah-langkah untuk mendapat pengetahuan.<sup>6</sup>

### **2.1.1 Definisi Epistemologi**

Masalah pengetahuan berkisar pada tiga hal, yaitu apa pengetahuan yang menyangkut aspek ontologi, bagaimana mengetahui berkenaan dengan aspek

---

<sup>4</sup> Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri; Prinsip-prinsip epistemology dan Filsafat Islam* (Bandung: MIZAN, 1994), 17.

<sup>5</sup> P. Hardono Hadi, *Op. Cit.*, 6.

<sup>6</sup> Mujamil Qomar, *Op. Cit.*, 2.

epistemologi, dan untuk apa pengetahuan itu yang membahas aspek aksiologi.<sup>7</sup> Aspek pertama membicarakan tentang hakikat ilmu pengetahuan yang mencakup esensi, substansi, termasuk klasifikasinya ke dalam beberapa cabang. Aspek kedua berkenaan dengan bagaimana memperoleh ilmu pengetahuan. Aspek ketiga berkaitan dengan nilai-nilai dalam ilmu pengetahuan. Dari ketiga-tiga aspek tersebut yang berkenaan dengan sumber dan tata cara memperoleh serta mengembangkan ilmu pengetahuan adalah aspek epistemologi.<sup>8</sup>

Ditinjau dari segi etimologinya, epistemologi berasal dari kata Yunani *episteme*. *Episteme* dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja *epistamai* yang berarti mendudukkan, menempatkan, atau meletakkan. Maka secara harfiah, *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual menempatkan sesuatu pada kedudukan setepatnya. Di samping *episteme* untuk erti pengetahuan dalam bahasa Yunani juga dipakai kata *Gnosis* sehingga epistemologi dalam sejarah disebut *gnoseologi*. Sebagai kajian filosofis yang membuat pengkajian tentang dasar-dasar teori pengetahuan, epistemologi kadang juga disebut teori pengetahuan (*theory of knowledge/erkentnis-theore*).<sup>9</sup>

Dalam *Dictionary of Philosophy*, Dagobert D. Runes menulis asal kata epistemologi dari kata *episteme* ditambah *logos, theory*. Dari kata ini diambil rumusan epistemologi sebagai berikut: “Epistemologi sebagai cabang dari falsafah yang menyelidiki tentang keaslian pengertian, struktur, metod dan kesahihan ilmu pengetahuan”.<sup>10</sup> Selanjutnya Prof. Dr. Harun Nasution dalam bukunya *Falsafah Agama*, member erti epistemologi: *Epsteme* berarti pengetahuan dan Epistemologi

---

<sup>7</sup> Jujun S. Suriassumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990), 35.

<sup>8</sup> Idri, *Epistemology Ilmu Pengetahuan dan Keilmuan Hukum Islam* (Jakarta: Lintas Pustaka Publisher, 2008), 1.

<sup>9</sup> Bdk. A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), 3-5.

<sup>10</sup> Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philoshofy* (Totowa New Jersey: Adams & Co, 1971), 94.

ialah ilmu yang membahas tentang: a) apa itu pengetahuan dan b) bagaimana cara memperoleh pengetahuan.<sup>11</sup>

Sedangkan secara terminologi, sebagaimana yang diungkapkan oleh Hamlyn, D.W., “*epistemology or the theory of knowledge is that branch of philosophy which is the concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and in the general reliability of claims to knowledge*” (epistemologi merupakan cabang falsafah yang berkaitan dengan sifat dasar dan ruang lingkup pengetahuan, fahaman dasar serta kebolehpercayaan umum dari pengetahuan).<sup>12</sup>

Manakala Komarudin Hidayat dalam bukunya *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* bahawa epistemologi juga sering diertikan sebagai teori dan sistem pengetahuan yang mengarah kepada sistem tindakan dan cara pandang seseorang terhadap dunia sekitarnya.<sup>13</sup> Pengertian yang agak berbeza dikemukakan oleh A.H. Bakker dalam tulisannya yang berjudul *Metode-metode filsafat*, ia menyamakan antara epistemologi dengan metodologi. Bakker mengatakan, “*metodologi dapat difahami sebagai falsafah ilmu pengetahuan. Falsafah ilmu pengetahuan yang dimaksud ini menghuraikan metod ilmiah sesuai dengan hakikat pengertian manusia. Dapat ditemukan kategori-kategori umum yang hakiki bagi segala pengertian, jadi berlaku pula bagi semua ilmu.*”<sup>14</sup> Kutipan-kutipan di atas meskipun menggunakan bahasa yang berbeza dalam menjelaskan pengertian epistemologi, akan tetapi semuanya mengarah pada satu titik yang sama, iaitu

---

<sup>11</sup> Harun Nasution, *Falsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1971), 10.

<sup>12</sup> Hamlyn, D.W., “*History of Epistemology*”, dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: MacMilan, 1972), 8-9; Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gema Media, 2002), 57; Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*. (Jakarta: Raja Grafindo, 2006), 156.

<sup>13</sup> Komarudin Hidayat (1996), *Memahami Bahasa Agama: sebuah kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 208.

<sup>14</sup> A.H. Bakker, Diktat, *Metode-metode Filsafat*. (Yogyakarta: Yayasan Pembinaan Fakultas Filsafat, t.t.), 3. Dapat dilihat dalam. Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2006), 3.

bahawa epistemologi bersangkutan dengan masalah-masalah yang meliputi: a), cabang falsafah yang berusaha mencari hakikat dan kebenaran pengetahuan; b) sumber dan metod, sebagai sumber dan metod bertujuan menghantar manusia untuk memperoleh pengetahuan; dan c) sistem dan struktur, sebagai suatu sistem dan struktur bertujuan memperoleh kebenaran susunan yang benar dari pengetahuan itu sendiri.<sup>15</sup> Secara ringkasnya, epistemologi dapat dirujuk kepada disiplin ilmu yang membincangkan persoalan-persoalan asas tentang ilmu yang menyelidik asal atau sumber-sumber (*sources*), sifat (*nature*), kaedah (*method*), dan had-had (*limits*) ilmu.<sup>16</sup>

Sebagaimana dinyatakan di atas, bahawa ‘epistemologi’ merupakan cabang daripada ilmu falsafah. Secara umum objek yang menjadi kajiannya adalah apa yang ada dan juga apa yang mungkin ada di dalam alam semesta atau seluruh kewujudan ini. Objektif atau matlamatnya adalah untuk menemukan hakikat kebenaran bagi apa yang ada itu.<sup>17</sup> Bagi memahami istilah ‘epistemologi’ ini secara terperinci, kita terpaksa mengetahui dan memahami perkara-perkara yang terlibat di dalam perbincangan ‘epistemologi’ ini. Para ilmuan memahami bahawa perbincangan ‘epistemologi’ melibatkan hal-hal berkaitan dengan pendefinisian ilmu, konsep ilmu yang benar, khususnya ilmu *al-yaqin*, sumber sumber ilmu, etika ilmu dan perbincangan-perbincangan lain di sekitarnya. Manakala isu penting yang ditekankan dalam epistemologi adalah tentang bagaimana sesuatu perkara boleh diterima sebagai

---

<sup>15</sup> M. Amin Abdullah, “Aspek Epistemologi Filsafat Islam” dalam Irma Fatimah, *Filsafat Islam: Penelitian Ontologis, Epistemologis, aksiologis, Historis, Prospektif* (Jakarta: LESFI, 1992), 28 ; Harold H. Titus et al., *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 187-188.

<sup>16</sup> Mohd Fauzi bin Hamat, “Pembangunan Minda Ummah Berasaskan Asas Utama Pemikiran Epistemologi Islam: Satu Perbincangan”, dalam *Jurnal Usuluddin*, jld. 2, Bil. 15, Julai 2002. (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2002), 37.

<sup>17</sup> Hashim bin Haji Musa, *Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu: Satu Pengenalan*. (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Uniiversiti Malaya, 2001), 8.

suatu ‘ilmu yang benar’, mencecah tahap ‘yaqin’ yang tidak boleh dipertikaikan lagi akan kebenarannya.<sup>18</sup>

Memperkatakan ‘epistemologi’ dari prespektif sarjana Barat, dapat kita ketahui bahawa pemahaman mereka telah membawa kepada keadaan yang haru-biru. Dalam tradisi ilmu Barat, konsep kebenaran ilmu merupakan satu masalah yang berpanjangan iaitu ketiadaan konsep kebenaran muktamad (*final*) dan mutlak (*absolute*). Kebenaran bagi mereka adalah relatif iaitu berubah-ubah mengikut peredaran zaman, suasana dan keadaan semasa dalam sebuah masyarakat, yang menetapkan nilai kebenaran ialah masyarakatnya yang turut berubah berdasarkan *variable* perubahan itu yang dengan itu mengubah pula nilai dan prinsip kebenaran itu sendiri.<sup>19</sup>

Berlainan dengan pandangan cendikiawan Islam terhadap sumber penilaian di dalam ‘epistemologi’. Walaupun sesuatu yang benar itu sememangnya terdiri dari sesuatu yang dipercayai kebenarannya secara yaqin, tanpa terdapat sebarang keraguan tentang kemungkinan ketidakbenaran atau kepalsuannya. Asas dan sumber bagi penilaian dalam epistemologi Islam adalah diambil daripada kandungan Kitab Suci al-Qur’an, ini kerana sebagai umat yang telah sekian lama menerima Islam sebagai *al-Din*, sememangnya kita telah dibekalkan al-Qur’an oleh Allah sebagai kitab yang lengkap dan menjelaskan segala-galanya kepada manusia.<sup>20</sup>

### **2.1.2 Peta Perkembangan Pemikiran Epistemologi Dalam Islam**

Epistemologi Islam adalah sesuatu yang unik dan apa yang menjadi kajian ilmiah di Barat dikaji secara filosofis-spekulatif, dalam Islam dibawa ke diskusi berkaitan dengan doktrin agama, tarik menarik “ilmiah-pra-ilmiah-non-ilmiah. Ini

---

<sup>18</sup> Mohd Fauzi bin Hamat, *Op. Cit.*, 37.

<sup>19</sup> Hashim bin Hj Musa, *Op Cit.*, 20.

<sup>20</sup> Mohd Fauzi bin Hamat, *Op Cit.*, 38.

barang kali secara substansial membezakan antara kajian epistemologi hukum di Barat dengan kajian epistemologi hukum dalam Islam.<sup>21</sup> Akan tetapi permasalahannya, kajian terhadap epistemologi Islam dan pemetaan struktur tersebut relatif dan jarang dilakukan, walau itu bukan berarti tidak ada. Dalam hal ini, Sari Nusibeh dan Muhammad ‘Abid al-Jabiri adalah dua penulis yang telah berusaha memetakan pemikiran epistemologi dalam Islam secara komprehensif.

Sari Nusibeh dalam *History of Islamic Philosophy* memetakan epistemologi dalam Islam kepada empat model;<sup>22</sup> *Pertama*, pendekatan konservatif. Model pendekatan terhadap epistemologi ini mengandaikan adanya dua dominan kebenaran: (1) kebenaran melalui teks wahyu; dan (2) kebenaran melalui kaedah logik terhadap teks tersebut. Kebenaran pertama merupakan kebenaran mutlak bertolak dari anggapan bahawa kebenaran yang tak mungkin terjangkau (*elevated truths*) yang hanya menjadi wilayah keyakinan. Kebenaran kedua, kerananya hanya merupakan kebenaran “pinggiran”. Produk keilmuan dengan menerapkan pendekatan ini, telah disebut oleh Ibn Khaldun sebagaimana termaktub di dalam *al-Muqaddimah*, dan dikategorikan sebagai kelompok “ilmu-ilmu yang ditransmisikan” (*al-ulum al-naqliyah*),<sup>23</sup> seperti tafsir, fiqh, usul al-fiqh, dan bahasa. Pendekatan seperti ini menjadi aliran utama pemikiran epistemologi di dunia Islam dan dalam ketegangan dengan disiplin lain merupakan kekuatan yang mendominasi.<sup>24</sup>

*Kedua*, pendekatan dialektik yang diterapkan oleh mutakallimun. Meskipun berpusat pada teks sebagai kerangka rujukan (*frame reference*) utamanya, kaedah

---

<sup>21</sup> Imam Syaukani, *Op Cit.*, 165.

<sup>22</sup> Sari Nusibeh, “*Epistemology*”, dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part II* (London and New York: Routledge, 1996.), 826-840.

<sup>23</sup> Ibn Khaldun membagi ilmu berdasarkan sumber menjadi dua, yaitu yang didasarkan kepada ‘*aql* dan yang didasarkan kepada *naql*. Yang tergolong ilmu ‘*aql* adalah ilmu-ilmu yang bersifat terapan, seperti teknik, musik, dan lain-lain, sedangkan yang termasuk *naql* adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan syariah. Imam Syaukani, “*Klasifikasi Ilmu Menurut Ibn Khaldun*,” dalam *Jurnal Ulumuddin*, No. 4. Th. III, (2000), 94.

<sup>24</sup> Sari Nusibeh, *Op. Cit.*, 826-827.

deduktif kalam mampu mengajukan persoalan-persoalan teks yang sudah masuk pada diskusi teologis dan filosofis. Dialektika kalam dalam mendekati isu-isu epistemologis mendasarkan diri dalam istilah Nusibeh adalah “logika yang unik” berupa: (1) hubungan logis (interpretasi khusus atas hubungan sebab dan akibat); dan (2) dunia wacana yang unik (terminologi-terminologi khusus yang secara disiplin ilmu lain). Pendekatan dialektika merupakan pergeseran secara perlahan dari teks kepada kaedah. Namun, teks masih ditempatkan pada posisi fundamental sehingga produk pendekatan ini masih bersifat penjelasan, bukan penerokaan, dan berada dalam wilayah *naqliyyah*.<sup>25</sup>

*Ketiga*, pendekatan falsafah. Pendekatan epistemologi ini mendasarkan “bangunan pengetahuannya” (*body of knowledge*) atas sejumlah idea-idea falsafah sebagai kerangka rujukan. Oleh kerana itu, ilmu merupakan objek penuangan rasional sehingga aktivitiya bersifat pengkajian. Di kalangan filosof Islam, terdapat perbezaan konsep epistemologi. Tetapi secara umum, ada dua arus utama pemikiran epistemologi falsafah yang dikemukakan oleh Ibnu Sina dan al-Farabi.<sup>26</sup>

*Keempat*, pendekatan mistis. Pendekatan epistemologi ini mendasarkan pada pengalaman intuitif yang individual, yang menghasilkan ilmu *huduri* (pengetahuan diri), bukan *al-‘ilm al-husul al-irtisami*, pengetahuan yang diupayakan melalui pengalaman tentang dunia luaran yang mewakili melalui nalar (wacana) sahaja. Andaiannya adalah bahawa pengalaman intuitif akan mampu menyerapkan secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya dapat ditangkap secara fragmental. Tidak dapat diungkapkan atau disahkan secara ilmiah.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Sari Nusibeh, *Ibid.*, 827-828

<sup>26</sup> Selain Ibnu Sina dan al-Farabi masih banyak filosof Islam yang memiliki pemikiran cemerlang tentang epistemologi seperti al-Kindi, al-Razi Ibn Bajjah, al-Ghazali, Ibn tufail, Ibn al-‘Arabi dan lain-lain. Boleh di lihat dalam, Miska Muhammad Amin, Epistemologi Islam, *Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam, Op Cit.*, (1992), 40-70.

<sup>27</sup> Sari Nusibeh, *Op Cit.*, 828; Dapat dilihat dalam Imam Syaukani, *Op. Cit.*, 168..

Berbeza dengan yang diungkapkan oleh Muhammad ‘Abid al-Jabiri sebagaimana termaktub dalam *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*.<sup>28</sup> Beliau membahagikan epistemologi Islam menjadi tiga, iaitu epistemologi *bayani* yang menekankan pada aspek normatif atau dalam penerapannya lebih banyak mengutamakan pada dalil sebagai uji kesahihan (keabsahan), epistemologi *‘irfani* menekankan pada pendekatan rasa atau aspek humanis, sedangkan epistemologi *burhani* lebih menekankan pada realiti yang ditelusuri melalui aspek logika dalam rangka memperolehi kedalaman suatu maksud, setidaknya akan mengurangi perbezaan dalam merespon setiap kes yang dihadapi, dan inilah sebenarnya yang dilakukan ulama klasik yang pada masa sekarang. Pemikiran-pemikiran mereka banyak diguna pakai dan inilah yang akhirnya dalam dataran konsep keilmuan termasuk dalam wilayah *ijtihadiah*.<sup>29</sup>

Model-model epistemologi yang disampaikan oleh al-Jabiri di atas, dalam sejarahnya telah menunjukkan keberhasilan masing-masing walaupun tidak lepas daripada kritikan. Kaedah *bayani* telah meluaskan disiplin fiqh (hukum) dan teologi, *irfani* telah menghasilkan teori-teori besar dalam aliran sufi dan *burhani* telah menyampaikan falsafah Islam dalam puncak penyampaiannya. Namun hal itu bukan bererti tidak ada kelemahan dan kekurangan. Dengan pelbagai kelemahan yang ada, dapat dikatakan bahawa model epistemologi tersebut tidak dapat digunakan secara mandiri untuk pengembangan ilmu pengetahuan kontemporari, namun harus ada ikatan kerjasama dari ketiga model epistemologi tersebut dan didukung dengan ilmu-

---

<sup>28</sup> Bukunya sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Imam Khoiri dengan judul, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

<sup>29</sup> Asjmuni A. Rahman, Kata Pengantar dalam buku, Amir Mu’alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. (Yogyakarta: UII Press, 2001), V .



ilmu sosial lainnya. Sehingga produk yang dihasilkan menjadi lebih aktual dan sempurna.<sup>30</sup>

### 2.1.3 Model Pemikiran Linguistik/Tekstual (*Bayani*)

Kalau ketiga model berfikir yang disampaikan oleh al-Jabiri di atas dipadankan dengan model epistemologi yang populer dalam pengajian Islam, maka dapat digambarkan sebagai berikut, yaitu:

1. Linguistik/tekstual (*bayani*)
2. Demonstrative (*burhani*)
3. Gnostik/intuitif (*irfani*).<sup>31</sup>

Secara etimologi kata '*bayan*' berasal daripada bahasa Arab yang bererti penjelasan (eksplanasi). Al-Jabiri, berdasarkan beberapa makna yang diberikan kamus *Lisan al-Arab*, memberikan ertinya sebagai *al-Fasl wa al-infisal* (memisahkan dan terpisah) dan *al-zuhur wa al-izhar* (jelas dan penjelasan).<sup>32</sup>

Epistemologi bayani adalah metode pemikiran khas arab yang didasarkan pada autoriti teks (*nas*) secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung bererti memahami teks sebagai pengetahuan semula jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung bererti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu penafsiran dan pengkaedahan. Meskipun

---

<sup>30</sup> H.M. Amin Abdullah, Kata Pengantar pada buku, A. Khoduri Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), x-xi.

<sup>31</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Study Islam* (Yogyakarta: Penerbit ACAdemia + TAZZAFa, 2009), 43.

<sup>32</sup> Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1991), 20.

demikian, semuanya tetap bersandar pada teks dan rasional dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks.<sup>33</sup>

Al-Jabiri membahagikan jalan dalam mendapatkan pengetahuan melalui teks kepada dua iaitu; *Pertama*. Berpegang pada kandungan (*lafaz*) teks, iaitu dengan menggunakan kaedah bahasa. Seperti *nahwu* dan *saraf* sebagai alat analisa. *Kedua*, menggunakan metode *qiyas* (analogi).<sup>34</sup>

Epistemologi bayani yang dikembangkan oleh al-Jabiri ini pendekatan utamanya adalah dengan cara menganalisis teks. Maka sumber epistemologi bayani ialah teks itu sendiri. Sebagaimana sedia maklum bahawa sumber teks dalam pengajian Islam dapat dikelompokkan secara umum menjadi dua iaitu:

1. Teks *nas* (al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad saw)
2. Teks non *nas* berupa karya para ulamak.<sup>35</sup>

Untuk memahami teks sama ada al-Quran, al-Hadith mahupun karya ulamak klasik menurut al-Jabiri dalam model bayani ini aspek yang disentuh pertama kali adalah masalah bahasa. Menurutnya, bahasa Arab di samping mengekspresikan kekuatan bahasa itu sendiri, maka ianya juga terhasil dari kekuatan orang Arab itu sendiri. Jika dibandingkan dengan orang-orang non Arab, yang disebut *a'ajam*, mereka adalah orang yang tidak jelas bicaranya. Dari sini dapat dikatakan, jika orang Arab adalah orang yang paling mampu berinteraksi dengan bahasa Arab, sama ada

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>34</sup> Dalam melaksanakan *qiyas* Ada empat hal yang harus dipenuhi dalam melakukan analogi ini: (1) adanya *al-asl*, teks suci yang memberikan hukum dan dipakai sebagai ukuran, (2) *al-Far'*, suatu yang tidak ada hukumnya secara jelas dalam teks, (3) *hukm al-Asl*, ketetapan hukum yang diberikan oleh *asl*, (4) *'illah*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum *asl*. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam. Wahbah Zuhayli, *al-Wajiz fi al-Usul al-Fiqh*, (Lubnan: Dar al-Fikr al-Mu'asira, 1995), 65-75.

<sup>35</sup> Khoiruddin Nasution, *Op. Cit.*, 43.

pada tataran ekspresi mahupun penguasaan, maka mereka memiliki paling banyak unsur yang menjadikan manusia sebagai manusia.<sup>36</sup>

Al- Jabiri menegaskan bahawa unsur penting yang disumbangkan oleh orang arab terhadap peradaban Islam yang mewarisi peradaban sebelumnya adalah bahasa dan agama, maka menurut beliau, agama Islam tetap bercorak Arabik dan tidak mungkin melepaskan diri dari bahasa Arab, sebab al-Quran adalah “*kitabun ‘arabiyyun mubin*” sebagaimana yang dikemukakan oleh para pakar *usul fiqh* “bahasa Arab adalah bahagian dari esensi al-Qur’an”.<sup>37</sup>

Dalam memahami signifikansi ilmu ini dalam kaitannya dengan objek kajiannya, kritik kaedah Arab- al-Jabiri melihatnya dari segi karakter metod epistemologi dengan melihat definisinya bahawa ia adalah “kaedah-kaedah yang dengannya dilakukan istinbat hukum *shar‘i* dari berbagai dalil.”<sup>38</sup> Bagi al-Jabiri pentingnya ilmu *usul al-fiqh* bagi fiqh, adalah sepadan dengan pentingnya logika bagi falsafah.<sup>39</sup>

Corak atau model linguistik (*bayani*) yang diterapkan oleh al-Jabiri ini cenderung kepada deduktif, yakni mencari apa isi dari teks, ertinya menempatkan teks yang dikaji sebagai ajaran mutlak (dogma) yang harus diikuti, dipatuhi dan diamalkan, tidak boleh diperdebatkan, tidak boleh dipersoalkan apalagi ditolak. Apa isi teks harus dipertahankan dan dibela sekuat tenaga. Dari sikap ini muncul selogan,

---

<sup>36</sup> Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*. Imam Khoiri (terj). (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 121.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 122. dikutip dari syekh Muhammad Khudari, *Usul al-Fiqh* (Qaherah: Matba’ah al-Istiqaamah, 1938), 204.

<sup>38</sup> Syekh Muhammad Khudari, *Usul al-Fiqh, Ibid.*, 12.

<sup>39</sup> Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab, Op Cit.*, 164.

'right or wrong is my country'.<sup>40</sup> Sedangkan teks yang dikaji penuh dengan sejarah yang tentunya akan berbeza dengan sejarah zaman moden dan global. Maksudnya konteks lahirnya teks yang dikaji mestinya mendapat perhatian zaman sekarang yang diberlaku untuk zaman sekarang juga, yang sudah tentu konteksnya berbeza dengan zaman klasik. Sehingga menurut Khoiruddin Nasution, mestinya kajian model bayani ini setidaknya harus diperkuat dengan analisis konteks bahkan relevannya.<sup>41</sup> Model pemikiran bayani yang dikemukakan al-Jabiri yang sangat keras dengan menempatkan teks sebagai satu ajaran, sehingga ada kritikan yang mengatakan bahawa epistemologi bayani mewujudkan sikap dogmatik, defenisif, apologetif dan polemis.<sup>42</sup>

#### **2.1.4 Model Pemikiran Gnostik/Intuitif (*Irfani*)**

Secara etimologi makna irfan berasal dari bahasa Arab yakni '*arafa* yang semakna dengan makrifat, bererti pengetahuan.<sup>43</sup> Namun ia berbeza dengan ilmu (*'ilm*). Irfan atau makrifat berkaitan dengan yang diperoleh secara langsung melalui pengalaman, sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh melalui transformasi (*naql*) atau rasionaliti (*'aql*). Kebalikan dari epistemologi bayani, sasaran irfani adalah aspek esoterik shari'at, apa yang ada di balik teks.

Dari definisi di atas dapat dikatakan bahawa epistemologi irfani adalah suatu sistem pemikiran atau pendekatan yang bersumber pada intuisi (*kasyf/ilham*), dari irfani muncul iluminasi (*illuminatif*) Pengetahuan irfani ini tidak diperoleh

---

<sup>40</sup> M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'ilmi; ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci;," dalam M. Amin Abdullah dkk., *Tafsir baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: IAIN Su-Ka dan Karunia Kalam Semesta, (2000), 23., juga dapat dilihat dalam Khoiruddin Nasution, *Pengantar studi Islam, Op Cit.*, 44.

<sup>41</sup> Khaorudin Nasution, *Ibid.*, 44.

<sup>42</sup> *Ibid.*,

<sup>43</sup> Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi.*, *Op Cit.*, 251.

berdasarkan teks tetapi dengan olah rohani, di mana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam minda, dikonsepsi kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logik.<sup>44</sup> Dapat dikatakan bahwa, model irfani ini ialah bentuk kegiatan berfikir dalam istinbat hukum dari nas tidak berpegang pada lafaz, buka juga atas dasar pemahaman makna yang terkandung dalam teks (maknawi, kontekstual)<sup>45</sup>

Adapun prosedur penelitian irfaniah dapat digambarkan sebagai berikut. Bahawa berdasarkan literatur tasawuf, secara garis besar dapat menunjukkan langkah-langkah penelitian irfaniah sebagai berikut;

1. *Takhliyah* yaitu peneliti mengkosongkan (*tajarrud*) perhatiannya dari makhluk dan memusatkan perhatian kepada (*tawjih*).
2. *Tahliyah* yaitu peneliti memperbanyak amal saleh dan melazimkan hubungan dengan *al-Khaliq* melalui ritual-ritual tertentu.
3. *Tajliyah* yaitu seorang peneliti menemukan jawaban batiniah terhadap persoalan-persoalan yang dihadapinya.<sup>46</sup>

Sebagaimana paradigma lain, paradigma irfaniah juga mengenal teknik-teknik yang khas. Ada tiga teknik penelitian irfaniah, yaitu;

1. *Riyadah* : rangkaian latihan dan ritual, dengan penahanan dan prosedur tertentu
2. *Tariqah* : diertikan sebagai kehidupan jama'ah yang mengikuti aliran tasawuf yang sama.

---

<sup>44</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam, Op Cit.*, 204.

<sup>45</sup> Danusiri, Epistemologi Syara', dalam *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Wali Songo dan Pustaka Pelajar, 2009), 51.

<sup>46</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam., Op Cit.*, 46.

3. *Ijazah* : dalam penelitian irfaniyah, kehadiran seorang mursyid sangat penting. Mursyid membimbing seorang pelajar dari tahap yang satu ke tahap yang lain. Pada tahap tertentu, mursyid mempunyai kewajaran untuk memberi ijazah kepada pelajar.<sup>47</sup>

Ertinya, untuk dapat menerima limpahan pengetahuan (*kasyf*), seseorang harus menyelesaikan peringkat kehidupan spiritual. Setelah melalui langkah-langkah ini, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara *iluminatif* atau *neotic*. Dalam kajian falsafah Mehdi Yazdi, pada tahapan ini seseorang akan mendapatkan realiti kesedaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*), sehingga dengan kesedaran itu ia mampu melihat realiti dirinya sendiri (*mushahadah*) sebagai objek yang diketahui.<sup>48</sup>

Pengungkapan merupakan tahapan terakhir dari proses pencapaian pengetahuan *irfani*, di mana pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain, melalui ucapan ataupun tulisan. Namun demikian, pengetahuan *irfani* ini bukan termasuk pada tatanan konsepsi dan representasi tetapi terkait dengan kesatuan dan kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan, sehingga tidak dapat dikomunikasikan, maka tidak semua pengalaman ini dapat diungkapkan.

Menurut pandangan al-Jabiri, irfan yang bersesuaian diambil dalam pengajian Islam ialah irfan yang diajarkan oleh ajaran Hermes. Di mana kajiannya lebih memfokuskan pada pemikiran-pemikiran yang kemudian tersebar dalam

---

<sup>47</sup> Khoiruddin Nasution, *Ibid.*, 46.

<sup>48</sup> Khudori Soleh, *Op Cit.*, 206.

kebudayaan arab Islam khususnya di tengah kelompok tasawuf dan batinniyyah, sedangkan persoalan yang dikaji filsafat keagamaan Hermetisme berkisar pada masalah ketuhanan, penciptaan dunia, persoalan jiwa dan pelepasannya dari kebendaan, kesatuan alam dan hubungan saling pengaruh-mempengaruhi antara bahagiannya.<sup>49</sup>

### 2.1.5 Model Pemikiran Demonstratif (*Burhani*)

Epistemologi demonstratif (*burhani*) adalah, bahawa untuk mengukur benar atau tidaknya sesuatu adalah dengan berdasarkan komponen kemampuan alamiyah manusia berupa pengalaman dan akal tanpa dasar teks wahyu suci.<sup>50</sup> Atau boleh dikatakan bahawa epistemologi burhani ini adalah suatu sistem pengkaedahan yang tidak didasarkan atas teks seperti bayani, tidak juga pada *kasyf* seperti irfani, melainkan pada kekuatan akal yang dilakukan melalui dalil-dalil logik. Bahkan, dalil-dalil agama hanya boleh diterima sepanjang ianya sesuai dengan logik rasional. Maka sumber pengetahuan dengan kaedah burhani adalah realiti dan empirikal, alam, sosial, dan kemanusiaan. Ertinya, ilmu diperoleh sebagai hasil penelitian, hasil percubaan (*exsperiment*), sama ada melalui kajian makmal mahupun di alam nyata, sama ada yang bersifat sosial mahupun alam.<sup>51</sup>

Dengan demikian, sumber pengetahuan burhani ialah logik, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang dengan dalil-dalil logik memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi-informasi yang masuk melalui indera, yang dikenal dengan istilah *tasawur* dan *tasdiq*. Tasawur adalah proses pembentukan konsep

---

<sup>49</sup> Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab, Op Cit.*, 294

<sup>50</sup> Khoiruddin Nasution, *Op Cit.*, 45.

<sup>51</sup> *Ibid*,

berdasarkan data dari indera, sedangkan tasdiq adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut.<sup>52</sup>

Secara sederhana dapat dikatakan bahawa, model pemikiran burhani ini boleh diertikan sebagai suatu aktiviti untuk menetapkan kebenaran proposisi (*qadiyah*) melalui pendekatan deduktif (*al-istintaj*) dengan mengaitkan proposisi yang satu dengan yang lain yang telah terbukti kebenarannya secara aksiomatik (*badihiy*).<sup>53</sup> Iaitu generalisasi dari hasil-hasil penelitian empirikal.<sup>54</sup>

Dalam dunia pemikiran Islam, ketiga model pemikiran di atas, iaitu; bayani, irfani dan burhani, adalah yang kerap dipakai dalam dunia pemikiran Islam, namun dari ketiga itu yang dominan dipakai dalam dunia pemikiran muslim adalah model pemikiran bayani dan irfani sedangkan inderawi (*burhani*) jarang digunakan meskipun banyak ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang perolehan ilmu melalui indera.<sup>55</sup> Dapat dikatakan bahawa Perbandingan antara ketiga epistemologi ini adalah, bahawa bayani menghasilkan pengetahuan melalui analogi realiti non-fisik atas realiti fisik, atau *furu'*, kepada yang *asl*, irfani menghasilkan pengetahuan melalui proses penyatuan ruhani pada Tuhan dengan penyatuan universal dan adapun burhani menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logik atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.<sup>56</sup>

Menurut Amin Abdullah, pemikir muslim terdapat kesan terlalu rigid dan dikotomik dalam memecahkan persoalan sehingga mereka sulit berfikir sintetik,

---

<sup>52</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam, Op Cit.*, 223-224.

<sup>53</sup> Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi, Op Cit.*, 383.

<sup>54</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam., Op Cit.*, 45.

<sup>55</sup> Amin Abdullah, *Studi Islam.*, 250.

<sup>56</sup> Al-Jabiri, *Isyaliyyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*. (Beirut. Markaz Dirasah al-'Arabiyah, 1989), 59.



elastik dan fragmatik, ini difaktorkan barangkali literature pemikiran muslim lebih banyak mengajukan satu pilihan berfikir bukan beberapa pilihan yang dapat menjadi alternatif.<sup>57</sup>

Dengan melihat kenyataan bahawa di dunia Islam hanya berkembang pengetahuan rasional dan *kasyf*, maka sisi empirikal perlu diletakkan secara berkadar dalam epistemologi islam.<sup>58</sup> Setidaknya tidak memisahkan terhadap kedua model pemikiran tersebut iaitu bayani dan burhani atau hanya memilih salah satu, akan tetapi untuk menyelesaikan problema sosial dalam pengajian Islam justeru dianjurkan menggabungkan keduanya. Dari perpaduan ini muncul kaedah abduktif, yakni mencuba menggabungkan kaedah deduktif dan induktif.<sup>59</sup> Dengan cara demikian, diharapkan epistemologi Islam dapat memberikan jawapan kepada kegelisahan atau keresahan umat manusia dan menyelesaikan persoalan-persoalan sosial semasa.

### **2.1.6 Kepentingan Epistimologi dalam Suatu Kajian Ilmu Pengetahuan**

Bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup epistemologi itu sendiri, bahawa epistemologilah yang menyelidik asal usul, sumber, sifat, kaedah dan had sesuatu ilmu tersebut. Maksudnya, dengan mendalami kelima-lima aspek ini, seseorang sarjana itu akan lebih mengerti tentang hakikat ilmu tersebut.<sup>60</sup> Usaha penggalian, penemuan dan pengembangan suatu kajian disiplin ilmu didapati efektif dan efisien, apabila didasarkan pada epistemologinya. Implikasinya ialah epistemologi senantiasa mendorong dinamika berfikir secara korektif dan kritis, sehingga perkembangan ilmu

---

<sup>57</sup> Amin Abdullah, *Studi Islam.*, *Op Cit.*, 261.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 261-262.

<sup>59</sup> Khoiruddin nasution, *Pengantar Studi Islam.*, *Op Cit.*, 45

<sup>60</sup> Fadzlullah Hj. Shuib, *Kecemerlangan Ilmu dalam Sejarah dan Tamadun Islam* (Kuala Lumpur: "t.p." 1995), 34.

relatif mudah dicapai, bila para ahli akademik memperkuat penguasaannya. Kerana keberagaman seseorang atau masyarakat akan dipengaruhi juga oleh pandangan epistemologisnya serta situasi politik yang menyertainya.<sup>61</sup>

Epistemologi merupakan model yang biasanya digunapakai dalam disiplin falsafah dan ilmu kalam,<sup>62</sup> namun bagi sesetengah sarjana ianya turut relevan dan amat berguna untuk diterapkan di dalam bidang hukum Islam.<sup>63</sup> Ianya kerana Islam tidak pernah memperselisihkan satu macam pengetahuan dengan pengetahuan lainnya.<sup>64</sup> Hal ini ditegaskan berasaskan kepada konsep kesatuan ilmu Islam menurut paradigma tauhid,<sup>65</sup> yang menegaskan di dalam Islam tidak ada pemisahan antara bidang shari'ah dan teologi, seperti mana difahami dalam kerangka pemikiran sekularisme.<sup>66</sup> Begitu juga Islam tidak memperhadapkan satu macam pendekatan epistemologis dengan pendekatan lainnya, justeru Islam berusaha memperuntukkan pelbagai macam pendekatan keilmuan berikut pelbagai pengetahuan yang dihasilkannya.<sup>67</sup>

Islam sebagai agama dan bukannya sebagai ideologi yang dihasilkan oleh pemikiran manusia yang bersifat relatif, hubungkait yang erat di antara bidang akidah dan shari'ah adalah amatlah jelas. Walaupun kedua bidang ini diklasifikasikan dalam dua bidang ilmu yang berbeza berasaskan kepada cakupan

---

<sup>61</sup>Pandangan Mohammad Arkoun ini dikutip Komarudin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika", dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*, (Yogyakarta: LkiS, 1996), 30.

<sup>62</sup> Abd. Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran* (Kuala Lumpur: "t.p." 2001), 1-4.

<sup>63</sup> Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), 19-29.

<sup>64</sup> Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan, Op. Cit.*, 171

<sup>65</sup> Ismail Raji Faruqi, *Tauhid: Kesannya Terhadap Pemikiran dan Kehidupan* (Kuala Lumpur: Terj. Oleh Unit terjemahan Modal perangsang Sdn. Bhd, 2000), 51-55.

<sup>66</sup> Lutfi Ibrahim, *Perhubungan Ilmu Kalam Dengan Fikh Dalam Pemikiran Islam dalam Antologi Pemikiran Islam*, (Shah Alam: "t.p." 1993), 17-19.

<sup>67</sup> Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan, Op. Cit.*, 171.

yang berbeza pula, namun keduanya tetap berpusatkan kepada konsep tauhid, dan apa yang dibincangkan dalam bidang tauhid yang tujuannya untuk amalan harian itulah yang disebut oleh fuqaha sebagai shari'ah. Akan tetapi, seandainya kajian terhadap kedua bidang ilmu tersebut penekannya yang lebih mendalam diberikan kepada persoalan epistemologi, maka ia akan meningkatkan lagi kefahaman seseorang sarjana tentang asas dan pendekatan sesuatu disiplin ilmu.<sup>68</sup> Ertinya, Setiap disiplin ilmu atau suatu kajian ilmiah, sebaiknya dihasilkan dari kerja epistemologinya, sehingga disiplin dan kajian tersebut menjadi sebuah pengkajian yang mendalam dan mantap.<sup>69</sup>

### **2.1.7 Keperluan Kepada Epistemologi Hukum Islam**

Dalam kajian ilmiah, pendekatan merupakan titik mula dari mana akan melihat suatu objek. Oleh kerana itu, pendekatan akan mengarahkan persepsi seseorang. Selain itu, suatu pendekatan juga akan menentukan apa yang dapat dilihat, diketahui, dan beberapa banyak pengajaran yang dapat diambil dari objek kajian.<sup>70</sup> Bersesuaian dengan trend dunia akademik moden yang begitu menggilai perbincangan melalui pendekatan falsafah yang menekankan aspek metodologi dan perkaedahan di dalam sesuatu kajian keilmuan.<sup>71</sup> Hal yang sama patut dilakukan kepada bidang perundangan Islam, mengingat falsafah Islam berasaskan wahyu, maka epistemologi Islam juga didasarkan shari'at, dan apa yang lebih penting lagi sebarang penulisan berbentuk pengantar ini, perlu memberikan pembentangan lanjut tentang persoalan

---

<sup>68</sup> Rahimin Affandi abd Rahim, "Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan" dalam *Jurnal Usuluddin*, Bil 4, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2002), 55.

<sup>69</sup> Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005), 207.

<sup>70</sup> Walter H. Capps, *Religious Studies, The Making a Discipline* (Minneapolis: Fortrees Press, 1995), 334.

<sup>71</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*. (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya: 1988), xii.

epistemologi hukum Islam yang menjadi asas dan kekuatan utama shari'at Islam berbanding dengan undang-undang ciptaan manusia.

Dengan melihat kenyataan bahawa di dunia Islam zaman moden ini yang banyak menghadapi cabaran dalam kajian yang hanya berkembang pengetahuan rasional dan *kasyf*, maka sepatutnya sesuatu penulisan pengantar shari'ah yang diusahakan perlu menitikberatkan persoalan epistemologi hukum Islam yang bakal memberikan gambaran yang jelas kepada penganut Islam dan pembaca bukan Islam tentang bagaimana shari'ah Islam itu bukannya didasarkan kepada kepercayaan dogmatik yang tidak boleh dipertikaikan, tetapi ianya dibina atas dasar yang empirikal, rasional dan mempunyai sumber, sebab musabab dan kaedah yang rapi, sebelum menetapkan sesuatu hukum yang berkaitan dengan persoalan kemanusiaan.<sup>72</sup> Persoalannya adalah bagaimana memasukkan empirisme itu dalam paradigma pemikiran hukum Islam? Meskipun ini bukan suatu yang mudah, namun ianya harus dimulai dengan meletakkan *sense of empirical studies*, mentaliti yang haus akan data empiric dalam satu keutuhan dimensi yang bermuatan spiritualiti dan moraliti.<sup>73</sup>

Sememangnya epistemologi Islam, sebenarnya sudah dikenal dan dipraktikkan umat Islam sejak lama dahulu terutama ulamak-ulamak fiqh. Para ulamak klasik menggunakan *ijma'*, *qiyas*, *ijtihad*, *istihsan*, *istislah* dan *'urf* sebagai metod untuk memecahkan problem praktis. Taqlid terhadap pendekatan-pendekatan epistemologi hukum Islam itu hanya mampu mempertahankan khazanah pemikiran lama, tetapi tidak mampu mengembangkan khazanah pemikiran hukum Islam yang

---

<sup>72</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Jakarta: 1989), 328-334.

<sup>73</sup> Amin Abdullah, *Op Cit.*, 261-262, dan dapat dilihat dalam Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan dan Keilmuan Hukum Islam*, (2008), 23.

baru, kerana tidak membuat tawaran pendekatan metod baru.<sup>74</sup> Dalam kurikulum pengajian keilmuan Islam subjek fiqh Islam seolah-olah telah dianggap sebagai pelajaran sejarah perundangan Islam semata-mata yang bukan lagi mampu menaungi situasi semasa.<sup>75</sup> Fiqh sudah begitu lama dibiarkan beku dan statik, dan ini telah menyebabkan banyak persoalan hidup masyarakat tidak menepati kehendak shara' yang sebenar.<sup>76</sup> Penulisan pengantar ini menumpukan usaha untuk menghapuskan budaya taqlid yang menyebabkan kelesuan sistem fiqh Islam berhadapan proses pemodenan.<sup>77</sup>

Ada beberapa kesan buruk yang terhasil daripada sikap jumud, taqlid bahkan rigid yang dibangun oleh kalangan fuqaha yang sepatutnya bertindak sebagai kalangan cerdik pandai Muslim membangun sistem fiqh yang semasa,<sup>78</sup> seperti:

- a) Kecenderungan ini telah menimbulkan suatu kekosongan fikiran yang berbentuk ilmu. Kekosongan ini kemudiannya telah direbut atau diambil peluang oleh aliran politik luar seperti Komunis, Sekularisme dan sebagainya
- b) Kecenderungan ini menyebabkan berlakunya kesempitan dalam pelaksanaan hukum Islam, yang hanya dibataskan kepada bidang undang-undang kekeluargaan sahaja.
- c) Kecenderungan ini juga menjadi sebab lahirnya tindak balas yang berlebihan dari sesetengah pihak sehingga mereka mahu mengikut model barat secara

---

<sup>74</sup> Mujamil Qomar, *Epistemology Pendidikan Islam, Op Cit.*, 177.

<sup>75</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Budaya Taqlid di Dalam Masyarakat Melayu: Satu Tinjauan Ringkas," dalam *Jurnal Syari'ah*, v. 3, bil. 1, (1995), 30-32.

<sup>76</sup> Muhammad Nabil Muhammad Syukri, "Pembaharuan Fiqh: Keperluan dan Metodologi," dalam *Pengasoh*, bil. 562, (2000), 57.

<sup>77</sup> Taha Jabir al-Alwani, "Taqlid and the stagnation of the Muslim Mind," dalam *The American Journal of Social Sciences*, v. 8, no 3, (1991), 513.

<sup>78</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim (1997), "Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti." Dalam *Dinamisme Pengajian Syari'ah*. (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1997), 102-103.

mutlak tanpa menilai kesesuaiannya dengan lunas-lunas Islam dan perkiraan ketimuran.

Dengan melihat kesan buruk yang begitu jelas di atas, dan demi untuk menghilangkan ketiga-tiga elemen ini, sebuah institusi yang membabitkan pengajian keilmuan Islam yang bermatlamatkan melatih pelajar untuk menganalisis institusi Islam dan yang berhubungkait dengan realiti semasa terpaksa proaktif dengan membangunkan kaedah dan sistem penyelesaian (fiqh dan teologi) yang bersifat semasa dan meninggalkan sistem pengajian ala taqlid silam yang tidak kritikal.<sup>79</sup>

## **2.2 Kerangka Epistemologi Islam**

Untuk lebih jelasnya mengenai kerangka epistemologi hukum Islam, Rahimin Affandi memecahkan kepada beberapa kerangka dasar dan kepada beberapa aspek utama. Kesemua konsep-konsep shari'ah ini mempunyai asas yang cukup kuat yang diambil semangatnya daripada perbincangan yang dikupas dalam bidang ilmu kalam dan ilmu tafsir al-Quran,<sup>80</sup> iaitu:

### **2.2.1 Problematika Tentang Asal Usul dan Sumber Hukum Islam**

Hukum Islam adalah satu bahagian yang tidak dipisahkan dari shari'at Islam, ianya diasaskan selaras dengan kelahiran Shari'ah itu sendiri dan berkembang mengikut lunas-lunas yang digariskan olehnya.<sup>81</sup> Kalau melihat definisi daripada Islam itu sendiri, bahawa Islam adalah agama yang ajarannya diwahyukan Allah kepada

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>80</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan", *Jurnal Usuluddin*, Bil 15, (2002), 59.

<sup>81</sup> Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam, Op Cit.*, 24.

masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad sebagai Rasul-Nya.<sup>82</sup> Hakikatnya bahawa hukum Islam itu berasaskan kepada wahyu tuhan iaitu Allah Yang Maha Berkehendak dan Maha Berkuasa secara mutlak.<sup>83</sup> Ertinya, hukum Islam adalah merupakan peraturan tentang perbuatan manusia yang ditetapkan oleh Allah berdasarkan wahyu yang mengikat masyarakat muslim guna mewujudkan keadilan.<sup>84</sup> Jalinan yang erat antara wahyu Allah dan perutusan kerasulan ini telah menjadi sumber yang paling asas di dalam perundangan Islam, yang dikenali sebagai sumber wahyu,<sup>85</sup> terkandung di dalamnya semua perkara dan nilai asas Islam yang amat diperlukan oleh umat manusia sehingga kiamat.<sup>86</sup>

Selain sumber wahyu ini, keistimewaan shari'ah jelas terserlah apabila ia turut mengakui peranan dan potensi akal manusia<sup>87</sup> dan dalam menentukan persoalan hukum Islam berpandukan garis panduan yang termaktub di dalam sumber wahyu. Berkenaan dengan ini, Noel J. Coulson mengatakan bahawa, hukum Islam secara keseluruhannya tunduk kepada kehendak Allah dalam erti bahawa fungsinya adalah mencapai pemahaman dan implementasi tujuan-tujuan Allah bagi komuniti Muslim. Konflik yang berhubungkait dengan had mahupun peranan akal seperti yang pernah terjadi hanyalah berkisar persoalan sarana untuk mencapai tujuan. Berdasarkan hal ini bahawa, hukum Islam merupakan hukum tuhan namun ianya mencakupi hukum manusia. Dalam pemikiran tentang perundangan Islam, kedua deskripsi ini bersifat

---

<sup>82</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*, jld I (Jakarta: UI Press, 1985), 24.

<sup>83</sup> Berkenaan kekuasaan dan maha kehendak Allah yang Mutlak dapat dilihat dalam al-Qur'an: al-Rahman; 3, Nuh; 17, Ghafir; 79, dan al-Furqan; 59.

<sup>84</sup> Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan*, *Op Cit.*, 97-98.

<sup>85</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, *Op Cit.*, 39-40.

<sup>86</sup> Lihat Hashim Musa, "Islam: an Overview in History and Contemporary World," dalam *Jurnal AFKAR*, bil. 2, (2001), 1-25.

<sup>87</sup> Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, *Op Cit.*, 6-17.

komplementer bukan kontradiktif.<sup>88</sup> Kebenaran dan pengakuan terhadap kemampuan fungsi akal ini kemudiannya telah dikembangkan lagi oleh fuqaha dengan lebih mendalam di dalam penulisan *usul al-fiqh* yang mengakui sumber hukum kedua selepas sumber wahyu (*Naqli*) adalah sumber ijtihad ('*Aqli*).<sup>89</sup> Hasilnya, fuqaha telah melanjutkan perbincangan berkaitan dengan peranan akal ini di dalam beberapa bahagian yang khusus, pertamanya, penerangan yang terperinci tentang sumber hukum tambahan lain yang timbul daripada sumber hukum '*Aqli* ini.<sup>90</sup>

Untuk menerangkan bahawa autoriti dan peranan akal dalam ijtihad, sehingga akal itu sendiri adalah merupakan unsur terpenting dalam perundangan Islam, harus disokong oleh beberapa perkara,<sup>91</sup> iaitu :

- (1) Al-Quran dan al-Sunnah hanyalah sumber asas untuk sistem fiqh Islam, manakala yang selebihnya adalah penggunaan intelektual ummat manusia terhadap kedua sumber tersebut.
- (2) Teks kandungan al-Quran dan al-Sunnah yang berkaitan dengan perkara perundangan amat terbatas dari segi jumlahnya, sedangkan persoalan yang sentiasa timbul di dalam kehidupan manusia pula adalah tidak terbatas. Atas sebab ini ijtihad telah diperkenalkan dan dianggap sebagai mampu untuk bertindak menyelesaikan masalah ini.

---

<sup>88</sup> Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 19 .

<sup>89</sup> Al-Ghazali, *al-Mustashfa Min 'ilm Usul*, v. 1, (1971), 170.

<sup>90</sup> Antaranya adalah *Qiyas, Ijma', Istihsan, Maslahah, Siyasah Shar'iyah, Masalih Mursalah* dan sebagainya. Dapat dilihat dalam Umar Jah, "The importance of Ijtihad in the Development of Islamic Law," dalam *Journal of Comparative Law*, (1977), 31-40.

<sup>91</sup> Rahimin Afandi Abdul Rahim, *Epistemologi Hukum Islam.*, *Op Cit.*, 61.



- (3) Dakwaan bahawa sistem fiqh Islam sebagai lengkap dan sesuai untuk sebarang tempat, keadaan zaman, walaupun berhadapan dengan tempat dan zaman dalam kehidupan manusia yang sentiasa berubah.

Ketiganya penggunaan akal perlu dikawal sepenuhnya agar ia tidak terlalu bebas dan statik. Pendekatan ini boleh dilihat dari kupasan fuqaha yang menyentuh persoalan ruang lingkup, objektif dan fungsi sistem perundangan Islam.<sup>92</sup>

### 2.2.2 Problematika sifat Sesuatu Hukum Islam

Perlu difahami bahawa, hasil yang terbit daripada kedua-dua sumber hukum wahyu dan akal ini amat berbeza sekali dari segi sifatnya. Perbezaan ini jelas bahawa, shari'ah yang merupakan sesuatu hukum atau nilai yang terbit berdasarkan pemahaman sumber wahyu, sedangkan sistem fiqh Islam merupakan sebuah nilai yang dihasilkan oleh sumber akal.

Shari'ah merupakan perkataan yang biasa digunakan untuk merujuk kepada keseluruhan ajaran Islam yang menyebabkan ia menjadi sinonim dengan perkataan *al-Din* dan *Millah*, yang biasanya diterjemahkan dalam bahasa Melayu sebagai agama.<sup>93</sup> Seiring dengan pandangan bahawa shari'ah bersumber langsung atau tidak langsung dari wahyu Tuhan iaitu al-Quran dan penjelasannya dari Nabi yang disebut Sunnah.<sup>94</sup> Atas dasar inilah Shari'ah adalah merupakan himpunan hukum dan

---

<sup>92</sup> Umar Jah, "*the importance*," *Op Cit.*, 31-40.

<sup>93</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, "Pengajian Syari'ah: Suatu Pentakrifan," dalam *Dinamisme Pengajian Syari'ah*, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1997), 1-2.

<sup>94</sup> Zarkowi Soejati, *Pengantar Ilmu Fiqh*, sebagaimana dikutip Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 23-24.

kehendak Allah yang ditetapkan di dalam al-Quran dan al-Sunnah yang mempunyai sifat sebagai berikut;<sup>95</sup>

- (i) *Muqaddas* iaitu, bersifat sangat murni dan tidak mengandungi apa-apa cacat cela.
- (ii) Bersifat *Mutlaq* dari sisi kebenarannya dan tanpa syarat,
- (iii) *Shumul* maksudnya ialah cakupannya lengkap dan komprehensif
- (iv) Kuatkuasanya adalah bersifat alami iaitu universal, abadi dan kekal selama-lamanya.

Sedangkan konsep fiqh adalah merujuk kepada usaha pemahaman dan penafsiran seseorang fuqaha terhadap sumber shari'ah (Qur'an dan Sunnah) bagi membuat kesimpulan hukum dengan menerima pakai kaedah perundangan Islam.<sup>96</sup> Fiqh sebagai aktiviti pengkaedahan manusia di dalam memahami shari'ah tentunya dipengaruhi oleh penguasaan, sosio-kultural, dan sosio-politik *faqih/fuqaha'* itu.<sup>97</sup> Atas dasar inilah ia bersifat relatif yang diungkapkan sebagai; "aspek fiqh atau kefahaman ini telah memberi sifat dan warna yang tersendiri kepada umum."<sup>98</sup>

Pemahaman di atas menunjukkan bahawa sistem fiqh berbeza dengan sistem shari'ah, kerana sistem fiqh mempunyai sifat keilmuan yang khusus, sebagaimana dijelaskan iaitu:

- (i) Sistem fiqh adalah ilmu yang bersifat *zann*

---

<sup>95</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, "*Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*,". 2-3.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 4-5.

<sup>97</sup> Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gema Media, 2001), 19.

<sup>98</sup> *Ibid.*

- (ii) Sistem fiqh adalah ilmu yang boleh diuji dan diulang kaji kebenarannya oleh fuqaha lain.
- (iii) Sistem fiqh adalah ilmu yang tidak kebal kritik dan harus sentiasa dinilai.<sup>99</sup>

Dari penjelasan di atas dapat difahami bahawa, perbezaan antara shari'ah dengan fiqh terbahagi dalam tiga aspek<sup>100</sup> iaitu:

- (i) Perbezaan ruang lingkup cakupannya, dalam hal ini shari'ah lebih luas cakupannya daripada fiqh, shari'ah mencakupi seluruh ajaran agama yang meliputi keyakinan, akhlak, dan hukum bagi perbuatan, sedangkan fiqh hanya mengenai perbuatan sahaja.
- (ii) Perbezaan subjek dari keduanya. Shari'ah subjeknya *al-shari'* iaitu Allah sedangkan fiqh subjeknya manusia atau *faqih*. Sehingga dari perbezaan subjek ini berbeza pula sifat hasil karyanya. Shari'ah sebagai ciptaan Allah bersifat sempurna (*absolute*), universal, dan abadi kebenarannya. Sedangkan fiqh dapat berubah sesuai dengan perubahan pemahaman *faqih* kerana disebabkan sosio-kultural dan konteks sejarahnya.
- (iii) Perbezaan pada asal usul digunakannya kedua kata tersebut dalam terma teknikal. Kata shari'ah telah digunakan sejak awal Islam.<sup>101</sup> Sedangkan kata fiqh dalam penggunaannya sebagai istilah teknikal baru digunakan setelah lahirnya ilmu-ilmu keagamaan Islam pada abad kedua hijrah.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Rahimin Afandi Abdul Rahim., *Epistemology Hukum Islam, Op Cit.*, 64.

<sup>100</sup> Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal li Dirasah al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, cet. 3, (t.t.), 7-10.

<sup>101</sup> Kata shari'ah disebut lima kali dalam al-Quran, iaitu dalam QS. Al-Syura, 42:13 dan 21, al-A'raf, 7:163, al-Maidah, 5:48, al-Jasiah, 45:18

<sup>102</sup> Mengenai masalah perbezaan shari'ah ini dapat dilihat dalam Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.*, 14

Berasaskan jurang perbezaan ini, seseorang fuqaha dibenarkan untuk bersikap kritikal dan bebas sama ada hendak menerima pakai ataupun sebaliknya terhadap kandungan sesuatu karya fiqh Islam.<sup>103</sup> Pemahaman ini juga penting untuk diketahui oleh setiap penganut Islam bagi mengelakkan sifat fanatik mazhab yang biasanya berlaku akibat ketaksuban yang tidak menentu terhadap pengamalan dan relevansinya sistem fiqh yang bersifat relatif ini.<sup>104</sup>

### 2.2.3 Problematika Tentang Kaedah Penggunaan Akal Yang Sistematik

Fuqaha Islam di dalam meneliti kandungan Quran telah mendapati ia penuh berisi dengan intipati pemikiran ilmiah,<sup>105</sup> tidak keterlaluan kalau dikatakan bahawa berpandukan pemahaman terhadap pendekatan ilmiah ala al-Quran ini fuqaha telah memperkembangkan pendekatan ilmiah Islam, yang bermula dengan penerapannya di dalam ilmu hadith<sup>106</sup> dan kemudiannya dikembangkan lagi ke dalam bidang-bidang kajian ilmu-ilmu Islam lain,<sup>107</sup>

Sarjana Islam telah cuba memperlengkapkan kelemahan akal manusia yang bakal menjejaskan proses interaksi dan pemahaman terhadap sumber wahyu dengan penyusunan ilmu *usul al-fiqh*, antara lain:

- (i) Menyusun cara yang terbaik untuk proses berfikir berpandukan nas-nas daripada sumber wahyu (konsep *Qiyas*),
- (ii) Memilih keutamaan yang terbaik di antara sebahagian keutamaan yang ada (konsep *Maslahah*),

---

<sup>103</sup> Mohd Daud Bakar, "Hukum Islam: Antara Prinsip Syariah dan Pembendaharaan Fiqh," dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Yang Membangun*, 29-37.

<sup>104</sup> Imran Ahsan Nyazee, "The scope of Taqlid in Islamic Law," dalam *Islamic Studies*, v. XX11, no. 4, (1983), 9-10.

<sup>105</sup> Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam*, 2-3.

<sup>106</sup> Akram Diya' al-Umari, *Madinan society at the Time of the Prophet*, terj. Huda Khattab, Virginia, (1995), 23-30.

<sup>107</sup> Majid Fakhri, *Sejarah Falsafah Islam*, Kuala Lumpur: 1989), xviii-xix.

(iii) Cara yang paling betul untuk menganalisis kandungan teks dan sebagainya.<sup>108</sup>

Kerangka epistemologi Islam yang menyusun kaedah yang sistematik untuk penggunaan akal yang betul dan diredai Allah ini telah dapat dimanfaatkan oleh banyak sarjana moden.<sup>109</sup> Sehingga gabungan yang kukuh di antara sumber wahyu dan akal, ditambah pula dengan kaedah ilmiah yang dipakai dalam bidang falsafah ini telah menjadikan ilmu usul fiqh sebagai ilmu yang paling berguna untuk tujuan pengkajian ilmiah<sup>110</sup> dan hal ini telah diakui sendiri oleh kebanyakan sarjana Islam, termasuklah kalangan sarjana barat sendiri.<sup>111</sup>

#### **2.2.4 Persoalan Tentang Had Kebenaran Yang Terkandung Di Dalam Hukum Islam**

Persoalan yang terakhir ini, ramai di kalangan sarjana Islam berselisih sesama mereka berpunca daripada perbezaan dalam ilmu kalam yang dapat dilihat meninggalkan kesan terhadap perbincangan shari'ah.<sup>112</sup> Ada beberapa persoalan mengenai konteks ini yang berhubungkait dengan isu shari'ah – ilmu kalam yang boleh ditunjukkan bagi menjelaskannya.

---

<sup>108</sup> Dr. Louay Safi, "Asas-asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-kaedah penyelidikan Islam dan Barat", (Kuala Lumpur: terj. Nur Hadi Ihsan, 1998), 39-37. untuk jelasnya dapat dilihat dalam Rahimin Affandi Abdul Rahim (2002), "Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan", *Jurnal Usuluddin*, Bil 15, (2002), 66.

<sup>109</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, *Epistemologi Hukum Islam.*, *Ibid.*, 67.

<sup>110</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Etika Penyelidikan Islam: Satu Analisis", dalam *Jurnal AFKAR*, bil. 1, (2000), 188-190.

<sup>111</sup> W. Hallaq, "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition", dalam *Journal of Islamic Studies*, v. 3 (2), (1992), 185-186.

<sup>112</sup> Rahimin Affandi Abdul Rahim, *Epistemologi Hukum Islam.*, *Op Cit.*, 68

*Pertamanya*, iaitu persoalan penutupan pintu ijtihad, membawa maksud bahawa setiap generasi yang mendatang tidak perlu lagi melakukan usaha ijtihad ini dan sebagai gantinya mereka patut berpegang dan bertaqlid kepada mana-mana empat mazhab Sunni yang terpilih.<sup>113</sup> Walaupun kegiatan ijtihad ini dianggap sebagai fardu kifayah yang wajib diusahakan oleh segolongan pakar dari umat Islam,<sup>114</sup> terdapat sesetengah fuqaha' Sunni yang menyatakan bahawa Umat Islam dimaafkan, kerana tugas mengerjakan fardu kifayah ini (ijtihad) telahpun dipenuhi oleh ulama-ulama agung yang awal.<sup>115</sup>

Malah terdapat sesetengah fuqaha sunni sendiri menegaskan bahawa taqlid Mazhab untuk zaman akan datang telah menjadi keperluan yang amat mustahak, bahkan sampai ke tahap wajib. Begitu juga umat Islam di zaman yang akan datang, diharamkan bertaqlid kepada mana-mana mujtahid, melainkan kepada imam-imam mujtahid yang empat sahaja

*Keduanya*, persoalan pandangan Mu'tazilah yang kononnya terlalu meninggikan kemampuan akal melebihi sumber wahyu itu sendiri. Menurut fuqaha sunni peranan akal adalah terbatas sifatnya, dan tidak mampu menggarap pengetahuan yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Bagi fuqaha sunni, peranan akal hanya terbatas kepada memahami amalan yang diterapkan dalam mazhab empat, yang mana isinya adalah bersifat suci, mutlak dan sesuai untuk setiap masa dan keadaan tanpa mengira faktor perbezaan setempat.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Shah Wali Allah, *al-Iqd al-Jid*, (Qaherah: 1965), 38.

<sup>114</sup> Al-Shaukani, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, (Qaherah: 1937), 220; al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, v. 1, (Qaherah: 1977), 1:205.

<sup>115</sup> Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-ahkam*, (Qaherah: 1968) 3: 253-254

<sup>116</sup> Peter Riddell, *Islam and Malay-Indonesian World*, (Singapore: Horizon Books, 2003), 20-28.

Pandangan fuqaha Sunni yang memberikan dakwaan buruk yang kononnya aliran Mu'tazilah terlalu bergantung kepada akal semata-mata tanpa memerlukan bantuan wahyu adalah tidak tepat dan salah, yang malangnya telah disebarkan sehingga ianya dianggap sebagai betul oleh masyarakat awam. Pada hakikat sebenarnya menurut Harun Nasution golongan ini masih lagi kuat berpegang pada wahyu, disertakan dengan penekanan tentang peri pentingnya penggunaan akal yang waras dalam kehidupan.<sup>117</sup>

### **2.3 Hukum Islam: Satu Terminologi**

Perkataan hukum Islam merupakan istilah orang Melayu yang dalam penggunaan sehariannya mengandungi kerancuan, iaitu sebagai shari'ah di satu sisi dan sebagai fiqh di pihak lain.<sup>118</sup> Penggunaan istilah yang berbagai-bagai ini bukan sahaja berlaku di kalangan orang biasa, akan tetapi juga berlaku di kalangan ahli ilmu.<sup>119</sup>

Dalam kerangka semacam ini, untuk mengelakkan dari berlakunya salah tafsir atau salah guna istilah-istilah berkenaan, diperlukan penjelasan secara terperinci tentang perbezaan istilah tersebut.

#### **2.3.1 Shari'ah**

Secara etimologi, kata Shari'ah secara harfiah berasal dari perkataan "*Shari'at*" dalam bahasa Arab. Dalam penggunaan biasanya ia mengertikan,

---

<sup>117</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (2000), 132-138.

<sup>118</sup> Ahmad Rofiq., *Pembaharuan Hukum Islam.*, *Op Cit.*, 13

<sup>119</sup> Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004), 1.

terutamanya sumber air minum ataupun pembawaan yang jelas.<sup>120</sup> Kalau merujuk kepada al-Quran, ajaran-ajaran agama sebelum Islam-dalam pengertian teknikal juga disebut shari'ah. Ini kerana bagi setiap umat, Allah memberikan shari'at dan jalan yang terang,<sup>121</sup> ertinya kata shari'ah adalah semua aspek ajaran Islam.<sup>122</sup> Kata shari'ah bersesuaian dengan *din* dan *millah* yang bererti juga agama.<sup>123</sup>

Adapun pengertiannya secara terminologis, shari'ah diertikan sebagai jalan lurus. Dari pengertian ini dapat dijelaskan bahawa shari'at adalah hukum-hukum shara' mengenai perbuatan (manusia) yang dihasilkan dalil-dalil terperinci. Adapun yang dimaksudkan ialah apa yang diperolehi dari ayat-ayat al-Quran dan Hadith Nabi Muhammad SAW yang sahih.<sup>124</sup>

Berdasarkan pengertian sebagaimana diuraikan di atas, dapatlah diperolehi rumusan bahawa ianya adalah aturan-aturan yang berkenaan dengan perilaku manusia, sama ada yang berkenaan dengan hukum pokok mahupun hukum cabang yang bersumber dari al-Quran dan Hadith Nabi SAW.<sup>125</sup>

Dalam istilah pengajian hukum Islam perkataan ini boleh diertikan dengan apa sahaja sistem tentang hidup, sama ada yang ditaja oleh Allah melalui para Nabi-

---

<sup>120</sup> Al-Qamus al-Muhit di bawah perkataan 'Shara'a'. lihat juga: Misbah al-Munir dan Mukhtar al-Sahah di bawah perkataan yang sama

<sup>121</sup> Dapat dilihat dalam QS. al-Maidah (5) ayat 48

<sup>122</sup> Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, ed. Ke-2, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1992), 167.

<sup>123</sup> Abdul Karim zaidan, *al-Madkhal li Dirasah al-shari'ah al-Islamiyah*, (Iskandariyah: Dar 'Umar Ibn al-Khatab, 1996), 38. Lihat juga dalam Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal li Dirasah al-Islami*, cet. 3 (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t), 7-10, Dan juga dapat dilihat dalam Mahmood Zuhdi, *Pengantar Pengajian Syari'ah*, (2004), 2. dan Mahmood Zuhdi, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004), 1 .

<sup>124</sup> Muhammad 'Ali al-Sayis, *Nash'ah al-Fiqh al-Ijtihad wa athwaroh* (Qaherah: Salsalah al-Buhuth al-Islamiyah, 1970), 8-9.

<sup>125</sup> Ngainun Naim, *Sejarah Pemikiran Hukum Islam* (Surabaya: Lembaga Kajian Agama dan Filsafat, 2006), 6.



Nya ataupun yang diciptakan oleh manusia sendiri. Dalam pengertian ini orang dapat menyebut, misalnya, shari‘at Musa, shari‘at ‘Isa, shari‘at Muhammad, shari‘at Yahudi, Shari‘at Islam dan malah Shari‘at Budha. Hanya apabila ini digandingkan dengan perkataan “langit”, misalnya “Shari‘at langit” maka ia baru khusus mengertikan segala sistem yang diturunkan oleh Allah kepada Rasul-Nya. Bagi mengertikan khusus sistem hidup Islam kita perlu menyebut Shari‘at Islam atau Shari‘at Muhammad.<sup>126</sup>

Berdasarkan huraian ini jelas bahawa apa yang disebutkan sebagai Shari‘at Islam itu ialah suatu yang merangkumi secara keseluruhan segala apa yang diturunkan oleh Allah SWT. kepada umat manusia melalui Rasul-Nya Nabi Muhammad SAW. Ianya dapat dilihat sama ada dalam bentuk al-Quran ataupun al-Sunnah. Di dalamnya terkandung segala aspek pengajaran tentang hidup manusia sama ada mengenai akidah, akhlak, tasawuf, ibadat dan segala peraturan lain sama ada yang menghubungkan antara manusia dengan Tuhannya, dengan dirinya sendiri atau dengan masyarakatnya.<sup>127</sup>

### **2.3.2 Fiqh**

Dalam pemakaian biasa, secara etimologi fiqh bererti faham, sama ada secara mendalam atau mendatar<sup>128</sup> sebagai satu istilah dalam Shari‘ah Islam ia digunakan

---

<sup>126</sup> Mahmood Zuhdi, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004), 1.

<sup>127</sup> *I b i d.*, 2.

<sup>128</sup> Lihat Ibn Mandzur, *Lisan al-‘Arab*, (Beirut: Dar Sadir, 1990), 522.

bagi memberi erti yang berbagai-bagai mengikut perkembangan keilmuan yang dialami oleh masyarakat Islam sendiri.<sup>129</sup>

Secara epistemologi fiqh bererti ilmu tentang hukum-hukum *shara'* yang bersifat amaliyah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang tafsili.<sup>130</sup> Dalam pengertian lain Fiqh ialah ilmu tentang hukum-hukum *Shar'iyah*. Hukum *shar'i* ertinya kalamullah yang berkaitan dengan perbuatan manusia, sama ada dalam bentuk perintah untuk berbuat, larangan ataupun pilihan. Hukum *shar'iyah* diambil dari sumber-sumber shari'at, bukan dari akal atau perasaan.<sup>131</sup>

Istilah fiqh sebenarnya telah muncul pada masa permulaan Islam. Namun istilah tersebut pada masa itu berbeza dengan istilah yang kita kenal pada masa sekarang. Istilah fiqh pada masa itu lebih luas pengertiannya, yakni mencakup seluruh aspek agama Islam.<sup>132</sup> dan tidak terbatas hanya kepada persoalan hukum Islam sahaja.<sup>133</sup> Dalam istilah lainnya fiqh diertikan sebagai memahami apa sahaja ajaran Islam, atau shari'ah dalam pengertian agama yang luas, sama ada yang bersifat amali atau mengenai hal-hal spiritual.<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Mahmood Zuhdi Abd Majid, "*Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran, lihat dalam Fiqh Malaysia: ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 3.

<sup>130</sup> Amir Syarifudin et. al, "*Pengertian dan Sumber Hukum Islam*", dalam *Filsafat Hukum Islam*. (Jakarta: Dierktoral Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Republik Indonesia, 1987), 11.

<sup>131</sup> Ngainun Naim, *Op. Cit.*, 3.

<sup>132</sup> M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 34.

<sup>133</sup> Ngainun Naim, *Op. Cit.*, hlm 2.

<sup>134</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid (1997), "Pengajian Shari'ah: satu Pentakrifan", dalam *Dinamisme Pengajian shari'ah*, (1997),. 2.

Dalam al-Quran<sup>135</sup> pengertian ini pun telah digunakan, sebagaimana termaktub dalam firman Allah yang bermaksud: “*Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu menjaga diri*”.

Pengertian yang luas ini terus terpakai dalam tempoh yang lama. Abu Hanifah (80-150H) pernah menafsirkan istilah fiqh sebagai mengenali dan tanggungjawab diri, iaitu konsep yang mencakupi semua aspek kehidupan manusia di dunia dan di akhirat. Tafsiran ini mengertikan bahawa yang dimaksudkan dengan fiqh itu ialah mengenali apa yang sebenarnya mendatangkan manfaat dan apa yang sebenarnya membawa mudarat kepada diri. Berdasarkan pada pemikiran inilah beliau menamakan buku beliau tentang akidah sebagai *al-Fiqh al-Akbar* atau fiqh Agung.<sup>136</sup>

Setelah daerah dan kekuasaan Islam bertambah luas, dan perkembangan ilmu menjadi begitu pesat dalam masyarakat Islam terutama pada zaman Abbasiyyah, iaitu apabila berlaku interaksi yang luas di antara keilmuan Islam dan persekitaran ilmu sejagat, berbagai-bagai pengkhususan telah muncul. Bidang-bidang pengkhususan yang baru terbentuk ini telah menggunakan istilah sendiri seperti ilmu tauhid, ilmu kalam, ilmu akhlak, ilmu tasawwuf dan sebagainya.<sup>137</sup> Hasilnya istilah fiqh yang pada mulanya digunakan sebagai istilah tunggal yang merangkumi bidang-bidang keilmuan di atas tidak lagi digunakan dalam konsep yang luas itu. Ia telah

---

<sup>135</sup> QS. al-Taubah; 9

<sup>136</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, Sejarah Pembinaan Hukum Islam (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004), 6-5.

<sup>137</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran*, (2000), 3.

secara khusus bagi mengertikan kefahaman atau pengajian tentang hukum-hukum amali.<sup>138</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, secara lebih ilmiah ada dua bentuk definisi atau takrif berbeza yang diberikan oleh para ulama bagi istilah fiqh, masing-masing didukung oleh ulama Fiqh dan ulama Usul Fiqh. Bagi ulama Usul-Fiqh istilah Fiqh telah ditafsirkan secara lebih khusus untuk mengertikan “Memahami hukum-hukum shara’ yang mengenai tindak-tanduk lahir manusia dari sumber-sumbernya yang terperinci.”<sup>139</sup> Mengikut definisi ini Fiqh seharusnya diistilahkan hanya bagi memahami hukum dari dalil-dalilnya yang dinilai terperinci dan satu persatu.

Sementara bagi ulama *al-furu’* istilah fiqh ini boleh digunakan, pertamanya untuk mengertikan pengetahuan tentang hukum amali secara umum, tidak kira sama ada banyak atau sedikit dan sama ada ianya berdasarkan kepada memahami nas-nas shara’ secara terperinci atau *taqlid* sahaja.<sup>140</sup>

Adapun fiqh (kefahaman) adalah sesuatu yang bersifat dinamis. Ia banyak bergantung kepada corak pemikiran seseorang. Corak pemikiran pula bukan sahaja terbentuk berasaskan kemampuan akal dalam berfikir, tetapi juga banyak bergantung kepada persekitaran yang merangsang seseorang itu bertindak.

Dinamisme kefahaman ini memengaruhi corak fiqh, bukan sahaja berasaskan daya faham secara genetik pada setiap faqih itu tetapi juga nilai

---

<sup>138</sup> Lihat *Mausu’at al-Fiqh al-Islami*, 1:9-10

<sup>139</sup> Badran Abu ‘Ainin Badran, *al-Shari’ah al-Islamiyah Iskandariyah*; ( Iskandariyah: Matba’ah Iskandariyah, 1973), 7.

<sup>140</sup> *Ibid.*,8

intelektual yang dipunyai masing-masing. Di samping itu ia juga dipengaruhi oleh unsur luaran seperti budaya tempatan yang membentuk persekitaran di mana proses kefahaman itu berlaku.<sup>141</sup>

### 2.3.3 Hukum

Sebagaimana juga perkataan shari'ah dan fiqh, perkataan hukum berasal dari bahasa Arab, "*hukm*" iaitu diertikan ketentuan secara umum.<sup>142</sup> Ulama fiqh mentafsirkan perkataan ini sebagai perintah Allah mengenai perbuatan *mukallaf*.<sup>143</sup> Perkataan hukum dalam konsepsi bahasa melayu dengan perkataan Bahasa Arab ternyata erat sekali. Sebab, setiap peraturan, apapun macam dan sumbernya, mengundang norma atau kaedah sebagai intinya.<sup>144</sup> Namun ulama dalam memberikan pengertian hukum dibahagi kepada dua iaitu ulama Usul dan ulama Fiqh.

Secara terminologis, ulama usul mendefinisikan hukum sebagai titah Allah yang berkenaan dengan perbuatan orang-orang mukallaf, sama ada berupa tuntutan, pilihan mahupun larangan.<sup>145</sup> Ini dikenali sebagai hukum *taklifi* yang menuntut seseorang *mukallaf* sama ada untuk membuat atau meninggalkan (*iqtida'i*) atau diberi pilihan antara melakukan atau meninggalkan (*takhyir*).<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> Muhammad al-Bahi, *al-Fikr al-Islam fi al-Tatawwur* (Qaherah: Maktabah Wahbah. 1981), 7-10

<sup>142</sup> Lihat : *al-Munjid*, di bawah perkataan "حکم" , untuk keterangan lebih lanjut dapat dilihat dalam Mahmood Zuhdi, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004), 6.

<sup>143</sup> Lihat: as-Shatibi; *al-Muafaqat*, (Qaherah:), 1: 62

<sup>144</sup> Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Tinta Mas, 1982), 68.

<sup>145</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, (Jakarta: Majlis al-A'la al-Indonesi li al-Da'wah al-Islamiyah, 1972), 1.

<sup>146</sup> Mohd. Daud Bakar, "*Hukum Islam: Antara Prinsip Shari'ah dan Perbendaharaan Fiqh*", (1999), 20-21.

Sedangkan ulama Fiqh mengertikan Hukum adalah sebagai kesan yang dikehendaki oleh titah Allah SWT dari perbuatan manusia, seperti wajib, haram dan mubah (harus).

Dari pengertian yang diberikan oleh ulama Usul Fiqh dan Ulama Fiqh di atas, dapat difahami bahawa yang dimaksud dengan hukum oleh ulama Usul adalah *nas* dari titah Allah SWT sedangkan oleh ulama Fiqh, hukum diertikan sebagai kewajiban mentaati titah tersebut. Walaupun berbeza persepektif dalam memahami makna hukum antara ulama Usul dan ulama Fiqh, namun ianya memiliki titik kesamaan; yakni menghendaki agar setiap titah Allah wajib ditaati.<sup>147</sup>

Mahmood Zuhdi dalam hal ini memberikan penjelasan bahawa “Hukum” harus dipakai sebagai suatu istilah yang memberikan erti yang sama dengan istilah “Fiqh” dalam bahasa Arab. Ianya meliputi ketentuan-ketentuan yang lahir dari perintah Allah dan juga proses serta kegiatan memahami ketentuan-ketentuan itu sendiri. Oleh itu, istilah ini harus mengertikan segala apa yang difahami dari shari‘at yang berhubungkait dengan tindak tanduk amali (zahir manusia sebagaimana juga erti Fiqh pada pandangan para fuqaha pada zaman ini).<sup>148</sup>

Dari huraian di atas ini terlihat dengan jelas hukum dengan fiqh memiliki kesamaan, namun juga terdapat perbezaan. Ruang lingkup atau wilayah hukum jauh lebih luas dari pada cakupan fiqh. Bahkan fiqh itu sendiri bahagian daripada hukum Islam.

---

<sup>147</sup> Ngainun Naim., *Op. Cit.*, 12.

<sup>148</sup> Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam, Op Cit.*, 6-7.

### 2.3.4 Hubungan Antara Ketiganya

Shari'ah sebagai hukum Allah diturunkan kepada manusia dengan tujuan untuk terwujudnya kemaslahatan, kedamaian dan kebahagiaan hidup umat manusia. Shari'ah ada yang diterangkan dalam al-Quran secara eksplisit, dan ada yang implisit. Hukum Allah yang dituangkan dalam al-Quran secara eksplisit masih terbagi ke dalam dua bahagian; iaitu *muhkam* dan *mutashabih*.

Terhadap hukum-hukum yang sifatnya implisit, harus dilakukan pengkajian-pengkajian dan penelitian-penelitian secara lebih mendalam. Ini sangat penting dilakukan untuk mengetahui apa yang dikehendaki Allah. Hasil penelitian dan pengkajian itu kemudian dituangkan dalam bentuk ketentuan terperinci, yang kemudian disebut fiqh. Dengan demikian, fiqh adalah penjelasan terhadap shari'ah.<sup>149</sup>

Shari'ah dan fiqh memiliki ruang lingkup yang berbeza. Ruang lingkup shari'ah adalah; (1) hukum-hukum *i'tiqadiyyah*, yakni hal-hal yang berkenaan dengan aqidah dan kepercayaan (rukun iman); (2) hukum 'amaliyah yang meliputi; a) ibadah; seperti solat, puasa, zakat dan haji, b) *Mu'amalah*, seperti jual beli, perkahwinan, kewarisan, pencurian dan sebagainya.<sup>150</sup>

Pembahagian ruang lingkup shari'at di atas menegaskan bahawa ruang lingkungannya lebih luas dari pada fiqh, sebab shari'at juga meliputi persoalan aqidah. Dengan kata lain, fiqh adalah cabang atau bahagian dari shari'at. Namun dalam

---

<sup>149</sup> Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997), 9-10.

<sup>150</sup> Umar Syihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Semarang: Dina Utama Semarang, t.t.), 14.

perkembangan sejarah yang awal, fiqh justeru bersesuaian dengan shari'at yang mencakup semua hukum agama.<sup>151</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, bersamaan dengan terjadinya proses transformasi dalam segala aspek kehidupan, terjadi perluasan dalam hukum shara'. Bidang-bidang ilmu keislaman pun mulai mengalami penajaman dan spesialisasi, termasuk fiqh. Fiqh yang awalnya bersesuaian dengan shari'at, mengalami spesifikasi dengan objek kajiannya terbatas pada hukum shara' yang berkaitan dengan perbuatan manusia, seperti wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah.<sup>152</sup>

Sebagaimana telah dihuraikan terdahulu bahawa dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan pada zaman 'Abbasiyyah dan berbagai bidang ikhtisasnya muncul istilahnya tersendiri, maka hasilnya istilah fiqh tidak lagi digunakan dengan konsepnya yang luas, tetapi dipakai secara khususnya bagi pengajian amali.<sup>153</sup> Sejarah dengan disiplin-disiplin ilmu yang baru itulah, shari'ah sebagai satu disiplin pengajian tidak lagi dapat digunakan bagi pengertian yang umum, tetapi telah menjadi sempit dan hanya digunakan bagi aspek amali sahaja. Dan itulah, istilah fiqh dan shari'ah bertaut kembali.

---

<sup>151</sup> Ahmad Hanafi (1984), *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta. Bulan Bintang, 1984), 11.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>153</sup> Lihat Badran Abu 'Ainin Badran, *al-Shari'ah al-Islamiyah*, (1973), 7.



## BAB KETIGA

### BIOGRAFI TENGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY

#### 3.1 Pengenalan

Dalam menganalisis pemikiran seorang tokoh, maka yang mesti dikemukakan pertama kali adalah tokoh itu sendiri. Sebab, dengan mengenal tokoh yang akan dikaji, maka akan menghasilkan satu pandangan yang komprehensif tentang pemikirannya. Oleh itu, pemikiran seorang tokoh tidak terlepas dari suasana di mana beliau berada seperti geografi, latar belakang kehidupan sosial, ekonomi, politik daripada keluarga atau jiran yang mengelilinginya. Selepas itu, penting juga dikaji mengenai guru dan bahan bacaan beliau. Kerana semua ini memungkinkan seseorang tokoh terpengaruh dengan persekitaran seperti yang disebutkan di atas.

Berasaskan paparan di atas, maka perlu dan sangat penting serta relevan mengetahui latar belakang kehidupan seorang tokoh sebelum mengkaji pemikirannya. Apatah lagi tokoh tersebut bukan sekadar seorang ilmuan malahan tokoh yang cukup dikenali di kalangan masyarakat awam yang berpendidikan atau tidak. Tentunya tokoh tersebut adalah tokoh yang masyhur dan terkenal di kalangan masyarakat. Beliau mungkin dikenali disebabkan beliau banyak menghasilkan karya, atau terkenal di kalangan masyarakat disebabkan beliau banyak melakukan perubahan dalam sistem pemerintahan. Atau kemungkinan disebabkan keperibadian yang dapat dicontoh sebagai *uswatun hasanah* (teladan yang baik). Berikut ini dipaparkan seorang ilmuan sekaligus tokoh masyarakat yang banyak mempengaruhi sama ada wawasan pemikiran atau pengamalan di kalangan masyarakat Indonesia. Tokoh yang dimaksud adalah T.M. Hasbi ash-Shiddieqy. Beliau adalah seorang

ulama, tokoh dan ilmuwan yang banyak menghasilkan karya dalam bidang kajian Islam. Di antaranya bidang al-Quran, Hadith, Hukum Islam, Tauhid dan pelbagai panduan untuk melaksanakan ibadah dalam Islam. Lebih-lebih lagi beliau adalah tokoh yang boleh dikatakan sebagai perintis dan penggagas konsep Fiqh Indonesia di Indonesia. Hal ini dapat dibuktikan dengan karya yang dihasilkan oleh beliau pada masa sebelum kemerdekaan Indonesia walaupun pemikiran itu diwujudkan kembali oleh beliau selepas kemerdekaan Indonesia. Inilah bukti betapa pentingnya tokoh yang mahu dikemukakan di dalam bab ini.

## **3.2 Biografi Intelektual T.M. Hasbi ash-Shiddieqy**

### **3.2.1 Kelahiran**

Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dilahirkan di Lhokseumawe, Aceh Utara, pada 10 Mac 1904, dari silsilah keturunan Hasbi ash-Shiddieqy diketahui bahawa pertama dalam deretan Khulafa al-Rashidin.<sup>1</sup> Dan dari silsilahnya diketahui bahawa beliau keturunan yang ketiga puluh tujuh dari Abu Bakar al-Siddiq dari pada sebelah ayahnya, Teuku Qadhi Chik Sri Maharaja Mangkubumi<sup>2</sup> Husen ibn Muhammad Su'ud.

---

<sup>1</sup> Silsilah T.M. Hasbi ash-Shiddieqy: "Abu Bakar al-Shiddiq, Muhammad, Qasim, Ja'far, Yazid, Hasan, 'Ali, Yusuf, Abd al-Khaliq, 'Arifin, Muhammad, 'Abd al-'Aziz, Syams, 'Amir Kilal, Baha' al-Din, 'Ala al-Din, Ya'qub, Marwajud al-Din, Muhammad zahid, Darwish, Khawajiki, Mu'ayyid al-Din, Ahmad al-Farr, Muhammad al-Ma'sum (Faqr Muhammad), Sayf al-Din, Ahmad Diya' al-Din, Fatimi, Muhammad Tawfiqi, Muhammad Salih, Shati', Abd al-Rahman, Muhammad Su'ud, Muhammad Husayin, Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy." *Tafsir al-Qur'an al-Majid, "an-Nur"*. Cet. VI. (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1995), 197 dan 586.

<sup>2</sup> Gelar Maharaja Mangkubumi pada mulanya adalah gelar yang dipakai oleh Perdana Menteri Kerajaan Atjeh. Lihat : Antoni Reid (1975), *Pre-Colonial state System in Southeast Asia, Trade and the Problem of Royal Power in Aceh c. 1550-1700*. (Monograph of the Malayan Branch of the royal Asiatic MBRA no. 6). H. 50

Ibunya bernama Tengku<sup>3</sup> Amrah. Beliau adalah puteri kepada Tengku Abdul Aziz, pemangku jawatan *Qadi* (hakim) Chik maharaja Mangkubumi. Beliau juga merupakan anak saudara kepada Abdul Jalil, yang juga dikenali dengan gelaran Tengku Chik di Awe Geutah, seorang ulama yang berjuang bersama Tengku Tapah bertempur melawan penjajah Belanda di Aceh. Masyarakat Aceh menganggap Tengku Chik di Awe Geutah adalah seorang wali yang mempunyai keramat. Bapak saudara T.M. Hasbi ash-Shiddieqy yang lain, bernama Tengku Tulot, yang pada masa itu memiliki kedudukan sebagai Raja Imeum di awal pemerintahan kerajaan Sri Maharaja Mangkubumi.<sup>4</sup>

Ibu T.M. Hasbi ash-Shiddieqy wafat semenjak beliau berusia enam tahun, selepas kewafatan ibunya pada tahun 1910, sejak itu beliau diasuh oleh ibu saudaranya Tengku Syamsiyah, yang juga meninggal dunia dua tahun kemudian iaitu pada tahun 1912. Sepeninggal Tengku Syamsiyah, T.M Hasbi ash-Shiddieqy memilih tinggal di rumah kakaknya Tengku Maneh, bahkan sering tidur di *meunasah*<sup>5</sup> (langgar/surau), dan kemudian *meudagang*<sup>6</sup> (nyantri/belajar) dari pondok ke pondok lain.<sup>7</sup>

Ayah beliau, al-Haj Tengku Qadhi Sri Maharaja Mangkubumi Husen ibn Muhammad Su'ud, adalah anggota rumpun Tengku Chik di Simeuluk Samalanga. Ia

---

<sup>3</sup> Gelar Tengku dalam masyarakat Aceh Utara dan Timur dipakai juga oleh Uleebalang. Lihat; Tengku Ibrahim Alfian, "Perang di Jalan Allah," Disertasi. (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 1981), 40.

<sup>4</sup> Nouruzaman Shiddiqi (1997), *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 3.

<sup>5</sup> Bangunan yang berfungsi sebagai tempat pendidikan, tempat pertemuan serta keperluan-keperluan lain yang bersifat umum. Lihat dalam Tuhana Taufik, *Aceh Bergejolak Dulu dan Kini*,. (t.t.), 83.

<sup>6</sup> Belajar di pondok menuntut ilmu agama

<sup>7</sup> Noruzaman Shiddiqy, *Op. Cit.*, 8.

adalah keturunan Faqir Muhammad (Muhammad al-Ma'sum). Faqir Muhammad, sebelum berangkat ke Aceh adalah Raja di negeri Mangiri di Malabar, India.<sup>8</sup>

Keturunan Tengku Chik di Simeuluk Samalanga yang tercatat dalam sejarah Aceh dikenali sebagai pendidik dan pejuang. Sebagai pendidik mereka banyak mendirikan bangunan dan pondok, dan sebagai pejuang, kebanyakan dari mereka banyak syahid dalam medan perang melawan penjajah Belanda. Ayah T.M Hasbi ash-Shiddieqy menggantikan mertuanya untuk diangkat sebagai Qadhi Chik di Lhokseumawe.<sup>9</sup>

### 3.2.2 Pendidikan Hasbi

Ayah T.M Hasbi ash-Shiddieqy bercita-cita agar anaknya menjadi seorang ulama pada suatu hari nanti. Oleh itu, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy sejak kecil lagi telah diajarkan membaca al-Quran beserta dengan *qira'ah* dan *tajwid*-nya. Sehingga beliau telah dapat mengkhatamkan al-Quran pada usia delapan tahun. Selepas itu beliau dikirim oleh ayahnya ke dayah (pesantren/madrasah).<sup>10</sup> Selanjutnya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy *meudagang* (nyantri/belajar) dari satu dayah ke dayah yang lain yang memakan masa selama lapan tahun. Beliau dikirim *meudagang* (belajar) ke dayah Tengku Chik di Piyeung untuk belajar bahasa Arab, khasnya *nahwu* dan *saraf*. Ketika itu beliau digelar dengan panggilan Abdullah. Beliau pindah belajar ke dayah Tengku Chik di Blang Kabu Geudong pada tahun seterusnya. Dari Belang Kabu beliau pindah ke dayah Tengku Chik di Blang Banyak Samakurok dan belajar di

---

<sup>8</sup> H.M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Noesantara*. (Medan: Pustaka Iskandar Moeda, 1961), 114. Ia meninggalkan Malabar karena situasi Malabar yang chaos (kacau) dan keadaan India di bawah dinasti Afghan pada abad XIII. Lihat: K. Ali, *History of Hindia, Pakistan & Bangladesh*, (Dacca: Ali Publication, 1980), 54-62.

<sup>9</sup> Noruzzaman Shiddiqi, *Op. Cit.*, 3-4.

<sup>10</sup> Selain untuk meneruskan tradisi turun menurunnya, pertimbangannya juga karena kedudukan dan penghargaan terhadap ulama memang sangat tinggi di mata masyarakat Aceh. Berknaan dengan pendidikan, kedudukan dan peranan ulama di daerah Aceh, lebih lanjut lihat, James T. Siegel, *The Rope of God*. (Berkley: University of California Press, 1969), 17.

tempat ini selama setahun. Semua dayah yang dikemukakan di atas terletak di bekas wilayah kerajaan Pasai pada satu ketika dahulu.

Setelah pengetahuan dasarnya telah mencukupi, dan telah pula mencapai usia dewasa, pada tahun 1916 beliau pergi merantau atau *meudagang* (belajar) ke dayah Tengku Chik di Tanjung Barat yang bernama Idris, di Samalanga. Dayah ini adalah salah satu dayah yang masyhur, terbesar dan terkemuka di Aceh Utara yang mempelajari ilmu fekah secara khusus pada ketika itu. Setelah itu pindah *meudagang* (belajar) ke dayah Tengku Chik di Kruengkale yang bernama Hasan. Selama dua tahun beliau *meudagang* (belajar) di Krueng Kale di Aceh Rayeuk untuk belajar Hadith dan mendalami feqah. Pada tahun 1920, dari Tengku Chik Hasan Kruengkale, beliau memperoleh *shahadah* (sijil) sebagai bukti bahawa ilmunya telah mencukupi dan berhak untuk membuka dayah sendiri. Beliau ke Lhokseumawe dengan perasaan belum puas.<sup>11</sup>

T.M. Hasbi ash-Shiddieqy yang dikurniakan Allah kecerdasan otak dan gemar membaca, merasai bahawa ilmu yang diperolehinya di dayah-dayah tersebut hanyalah terhad kepada sesebuah kitab yang diajarkan. Kitab-kitab itu pun hanya kitab yang bermazhab Shafi'i. Para guru di situ hanya menyemak bacaan atau terjemahan sama ada betul atau salah. Atau kadangkala guru membaca dan para murid mendengar bacaan guru. Pada umumnya dayah-dayah atau pesantren pada masa itu menggunakan metod *talaqqi*. Metod ini kurang melibatkan pelajar untuk berfikir sehingga mampu memberikan pandangan sendiri terhadap kepelbagaian

---

<sup>11</sup> Nouruzzaman, *Op.Cit.*, 13.

soalan, tanpa perlu menunggu pandangan yang telah dibuat oleh ulama-ulama terdahulu. Dengan cara ini, munculnya doktrin *taqlid*.<sup>12</sup>

T.M. Hasbi ash-Shiddieqy adalah seorang ulat buku, yang memiliki semangat membaca yang sangat tinggi sehinggakan bacaannya tidak hanya terhad kepada buku yang ditulis dalam bahasa Arab sahaja. Beliau juga membaca buku-buku yang ditulis bahasa Latin dan Melayu khasnya Belanda. Walaupun bahasa Latin dan Melayu apatah lagi bahasa Belanda tidak diajarkan di dayah, kerana bahasa itu dianggap *kaphe* (orang kafir). Pada satu ketika beliau *meudagang* (belajar) di dayah Tengku Chik di Tanjung Barat, balik bercuti ke Lhokseumawe beliau menjumpai sahabatnya yang bernama Tengku Muhammad, dari sahabatnya inilah beliau belajar dan mengenal Bahasa Latin, dan beliau kini sudah mempunyai modal untuk mempelajari bahasa Belanda. Seterusnya beliau belajar bahasa Belanda dengan sesorang Belanda yang minta diajari bahasa Arab. Sepulang beliau dari Kruengkale, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy berjumpa dengan Syaikh Muhammad ibn Salim al-Kalali,<sup>13</sup> seorang pembaharu dalam agama. Melalui Syaikh al-Kalali, beliau

---

<sup>12</sup> Kebosanan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy terhadap proses belajar mengajar seperti ini terlihat pada sikap beliau pada masa itu. Beliau lebih banyak membaca sendiri di biliknya, atau di tempat-tempat lain, daripada datang ke ruangan belajar bersama. Pernah pula terjadi beliau masuk ke ruang belajar bukan dengan membawa buku dan kitab, tetapi beliau membawa bahan dan alat merajut. Ketika guru membaca kitab dan menerjemahkannya kata demi kata, beliau mendengarnya sambil asyik merajut di pojok ruangan, sikapnya yang tidak acuk menyemak pelajaran menimbulkan rasa tidak senang di hati gurunya. Budak yang tidak mahu menumpu kepada pelajaran ini mesti kena hukuman. Pada suatu hari, ketika beliau ikut hadir dalam ruangan belajar dan tetap memperlihatkan sikap tidak fokus pada pelajaran, secara mendadak gurunya menghujannya dengan soalan-soalan. Soalan tentang masalah-masalah yang sedang atau telah diajarkan ketika beliau tidak hadir. Beliau tidak terkejut dan tidak gelabah. Beliau menjawab semua soalan yang dilontarkan, bahkan mengaitkannya dengan penjelasan-penjelasan yang beliau baca dalam kitab-kitab yang belum diajarkan. Kini giliran gurunya yang terkejut. Sejak itu, beliau dibiarkan belajar dengan caranya sendiri, bahkan beliau dijadikan guru muda pada tingkat yang lebih rendah jika gurunya berhalangan hadir. Lihat, *Ibid.*, 14.

<sup>13</sup> Syaikh Muhammad ibn al-Kalali adalah seorang ulama keturunan Arab dan seorang mujadid (pembaharu), bersama Syaikh Tahir Jalaluddin, beliau menerbitkan majalah al-Iman di Singapura pada tahun 1910-1917. Beliau pindah dan bermukim di Lhoksemawe hingga wafat. Lihat,

mendapat kesempatan membaca kitab-kitab yang ditulis oleh pelopor-pelopor Kaum Pembaharu pemikiran Islam. Juga beliau berkesempatan membaca majalah-majalah yang menyuarakan suara-suara pembaharuan yang diterbitkan di Singapura, Pulau Pinang dan Padang. Beliau juga banyak berdiskusi dengan Syaikh al-Kalali tentang konsep dan tujuan pembaharuan Islam.<sup>14</sup>

Keinginan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy untuk menimba ilmu beserta kecerdasan dan keaktifan beliau dalam menimba ilmu, pada tahun 1926 atas saranan dan cadangan oleh Syaikh al-Kalali beliau memutuskan untuk merantau ke pulau Jawa, bertempat di Surabaya untuk belajar kepada guru-guru di al-Irshad<sup>15</sup> yang dididik oleh Pergerakan *al-Irshad wa al-Islah* yang ditubuhkan oleh Syaikh Ahmad as-Surkati.<sup>16</sup> Setelah diuji, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy berjaya dan diterima di peringkat *takhasus* (peringkat khas). Kerana ilmu beliau telah melebihi batas-batas yang diajarkan oleh al-Irshad, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy memusatkan perhatiannya kepada mendalami bahasa Arab yang mendapat kedudukan istimewa dalam

---

Nouruzzaman, *Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy Dalam Perspektif sejarah Pemikiran Islam di Indonesia, Disertasi Doktor* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1987), 161.

<sup>14</sup> Nouruzzaman, *Op.Cit.*, 15.

<sup>15</sup> Al-Irshad, adalah sebuah organisasi yang bergerak dalam bidang pendidikan dan sosial keagamaan. Organisasi ini didirikan di Jakarta pada tahun 1914 oleh pengusaha dan ulama keturunan Arab. Tujuan pendidikan pada sekolah-sekolah umum al-Irshad adalah pembentukan watak, pembentukan kemahuan, serta latihan untuk melaksanakan kewajipan. Seperti organisasi lainnya, al-Irshad memperluas perhatiannya pada persoalan-persoalan Islam secara umum. Pusat organisasi ini di Jakarta, dan mempunyai cabang-cabang terbesar di kota-kota. Insklopedi Islam, Oleh Pengasuh Dewan Redaksi Insklopedia Islam. C. IV. (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve. J. 2, 1977), 245-246.

<sup>16</sup> Syaikh Ahmad as-Surkati, adalah salah seorang tokoh utama tertubuhnya *Jam'iyat al-Islah wa al-Irshad al-'Arabiyah* atau yang lebih dikenali dengan nama al-Irshad. Beliau termasuk tokoh berpengaruh dalam pergulatan pemikiran Islam di Indonesia, khususnya pemikiran pembaharuan Islam di Indonesia. Pengaruh itu pula yang hampir semua tulisan Ahmad Surkati, oleh golongan Irshadi (pengikut al-Irshad) dinyatakan sebagai fatwa. Tak berlebihan apabila Deliar Noer menyebutkan Ahmad Surkati "memainkan peranan penting" sebagai mufti. Sedangkan G.F. Pijper menyebut beliau "seorang pembaharu Islam di Indonesia" dan al-Irshad dikatakan sebagai gerakan pembaharuan yang punya kesamaan dengan gerakan reformasi di Mesir, sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad Abdul dan Rashid Ridha melalui *Jam'iyat al-Islah wa al-Irshad* (perhimpunan bagi Reformasi dan Pimpinan). Lihat Bisri Affandi, Syaikh Ahmad as-Surkati (1874-1943) *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), 1.

kurikulum perguruan al-Irshad. Penguasaan bahasa Arab beliau sangat cemerlang didukung oleh pergaulannya dengan orang-orang Arab yang ada di Surabaya selain itu juga beliau menetap dan tinggal di rumah seorang Arab. Dalam masa satu tahun setengah beliau belajar di al-Irshad, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy selain mahir berbahasa Arab beliau juga berpengalaman dalam di barisan kalangan pembaharu untuk mengibarkan panji-panji islah yang bergerak secara berorganisasi. Pendidikan formal terakhir yang ditempuh T.M. Hasbi ash-Shiddieqy adalah perguruan al-Irshad dengan tingkat *takhasus*. Beliau tidak pernah belajar ke luar negara. Beliau mengembangkan ilmu yang beliau perolehi serta memperkaya dirinya dengan membaca pelbagai buku sama ada ilmu-ilmu klasik mahupun ilmu-ilmu keIslaman yang sedang berkembang yang disuarakan oleh pembaharu pemikiran Islam. Bagi beliau buku merupakan guru yang terbaik.

Pada tahun 1928, sekembalinya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dari Surabaya, beliau bersama Syaikh al-Kalali mendirikan madrasah di Lhoksuemawe yang diberi nama al-Irshad walaupun secara pengurusan organisasi tidak ada hubungkaitnya dengan pergerakan *al-Irshad wal-Islah*, namun dalam rencana pengajaran dan proses belajar dan mengajar idealismenya mengikuti proses belajar dan mengajar yang dikembangkan oleh al-Irshad di Jawa. Namun madrasah ini banyak mendapat cabaran dari kelompok tradisional yang menganggap sistem kelas adalah model kafir. Dengan pelbagai toman yang menyesatkan membuat sekolah al-Irshad yang diasuh T.M. Hasbi ash-Shiddieqy kehabisan murid dan menutup madrasahnyanya. Beliau memutuskan untuk pindah dari Lhokseumawe ke Krueng Mane, yang berjarak lebih kurang 20 km dari Lhokseumawe dan beliau mendirikan Madrasah al-



Huda. Madrasah al-Huda tidak bertahan lama dan akhirnya ditutup, kerana tidak mendapat sokongan dari pihak penguasa.<sup>17</sup>

Ada dua permasalahan pokok yang dihadapi oleh madrasah-madrasah pada tahun 1936, di mana T.M. Hasbi ash-Shiddieqy terbabit di dalamnya. *Pertama*, reaksi dari kalangan tradisionalis yang dipimpin oleh Tengku Muhammad Amin Jumhoh Aceh Pidie yang mengharamkan belajar ilmu pengetahuan selain ilmu pengetahuan agama dalam erti sempit. Mereka mengharamkan pula guru laki-laki mengajari murid perempuan.<sup>18</sup> *Kedua*, masalah penyeragaman kurikulum dan menyatubahasakan para guru.

Untuk mengatasi perbezaan pendapat ini, dan guna mendapatkan kebenaran, Teungku Nyak Arif<sup>19</sup> menyelenggarakan sebuah pertemuan di Kedah Singel. Ada tiga golongan yang turut hadir dalam pertemuan ini. iaitu: ulebalang, ulama, dan orang patut-patut. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy merupakan perwakilan atas nama ulama.

Setelah terjadi perdebatan sengit yang masing-masing pihak berusaha meyakinkan pihak lainnya, pada akhirnya, pihak yang menentang tidak boleh mengingkari kenyataan sejarah bahawa ilmu pengetahuan umum dipelajari oleh kaum muslimin pada masa dinasti Abbasiyah pada satu ketika dahulu. Itu pula yang menjadi sebab kaum muslimun mampu menjadi pemegang obor kebudayaan di abad pertengahan sejarah dunia. Pada akhirnya, pertemuan berdasarkan konflik di atas telah mengambil keputusan iaitu;

---

<sup>17</sup> Nouruzzaman. *Op. Cit.*, 21.

<sup>18</sup> Ismail Ya'kub, "Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Belanda Sampai sekarang", dalam Ismail Suny (ed.), *Bunga Rampai Tentang Aceh*. (Jakarta: Bhrata Karya Aksara, 1980), 235-256.

<sup>19</sup> Beliau bernah menjadi anggota Volksraad dan Residen Aceh pertama pada masa kemerdekaan.

- Agama Islam tidak melarang mempelajari ilmu keduniaan yang tidak berlawanan dengan shari‘at, bahkan wajib mempelajarinya dan tidak layak meninggalkannya.
- Memasukkan mata pelajaran umum ke dalam kurikulum sekolah-sekolah agama memang menjadi hajat sekolah-sekolah tersebut.
- Tidak ada halangan dan tidak terlarang menurut shari‘at, perempuan berguru pada lelaki.

Tengku Nyak Arif, ketika menutup pertemuan itu, mencadangkan agar setelah pertemuan itu tidak ada lagi terjadi perselisihan faham. Keputusan Kedah Singel memberi pengaruh yang besar bagi masyarakat Aceh. Sejak itu tidak ada lagi terdengar toman yang dilontarkan secara terbuka terhadap pihak yang mendokong diajarkan ilmu pengetahuan umum di madrasah. Kesannya, para orang tua tidak lagi risau menghantar anak mereka belajar di madrasah. Abdullah TB yang dahulu mahu berdebat dengan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan berupaya membendung perkembangan perguruan al-Irshad, kini beliau mencadangkan masyarakat membantu pembangunan madrasah-madrasah. Begitu juga yang dilakukan oleh Abdullah Lam dan Tengku Hamzah Pesangan<sup>20</sup>

Dengan keputusan tersebut. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy tidak lagi menghadapi cabaran berat dan tidak diperkecilkan. Beliau mulai diterima mengajar di sekolah-sekolah yang dikelola oleh lembaga selain Muhammadiyah. Beliau boleh mengajar di Jadam Montasik padada tahun 1937, beliau juga mengajar dan membina madrasah Ma’had Imanul Mukhlis atau Ma’had Iskandar Muda (MIM) di Lampaku pada tahun 1941. Dengan demikian, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy mempeoleh kesempatan

---

<sup>20</sup> Ismail Ya’kub, “*Gambaran Pendidikan Di Aceh sesudah Belanda Sampai Sekarang*”, *Op. Cit.*, 352.

meluaskan pemikirannya di kalangan muda, tidak hanya terhad lingkungan anggota atau simpati Muhammadiyah dan orang-orang mendapat pendidikan dari Barat.

Kerana gagasan-gagasan pemurnian dan pembaharuan Islam yang dikemukakannya, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy menghadapi banyak cabaran yang akhirnya memaksanya untuk meninggalkan Lhokseumawe dan pindah ke Kutaraja pada tahun 1933. Di Kutaraja pekerjaan hariannya adalah menjadi guru dan memberi pelajaran pada kursus-kursus yang diselenggarakan oleh Jong Islamieten Bond Daerah Aceh (JIBDA) dan pada sekolah Muhammadiyah iaitu HIS (*Hollands Inlandse School*) dan kemudian MULO (*Meer Uitgebreid Lager Onderwijs – setingkat Sekolah Menengah Pertama*) Muhammadiyah.<sup>21</sup> Di daerah Aceh pada masa itu memang sudah mulai tumbuh berkembang madrasah-madrasah dan sekolah-sekolah swasta. Pada tahun 1935-1936 telah dibina 91 buah madrasah. Beliau mulai diterima sebagai pengajar-pengajar di sekolah-sekolah yang dikelola oleh pelbagai lembaga selain Muhammadiyah. Beliau mula mengembangkan idea-idea barunya khususnya di dalam bidang pendidikan. Menerusi ideanya itu, pada tahun 1939 didirikan PERGUISSA (Persatuan Guru-guru Islam Seluruh Aceh) yang kemudiannya diambil alih oleh PUSA (Persatuan Ulama Aceh).<sup>22</sup>

Perjalanan hidup T.M. Hasbi ash-Shiddieqy tidak selalu berjalan tanpa dugaan. Pada Mac 1949 beliau dipenjarakan oleh apa yang menyebut dirinya Gerakan Revolusi Sosial yang digerakkan oleh orang-orang PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) sebuah organisasi yang melihat Muhammadiyah di Aceh di bawah pimpinan

---

<sup>21</sup> Muhammadiyah secara etimologi, berasal dari kata Muhammad, yang diberi tambahan *ya nisbiyyah dan ta marbutah*, yang berarti pengikut Nabi Muhammad *salla 'alaihi wa sallam*.

Muhammadiyah adalah salah satu organisasi Islam terbesar di Indonesia, didirikan oleh Kyai al-Haj Ahmad Dahlan, pada tarikh 8 Zulhijjah 1330 H atau 18 November 1912 di Yogyakarta. Muhammadiyah dikenal sebagai organisasi yang telah menghembuskan jiwa pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia, dan bergerak dipelbagai bidang kehidupan umat. (Ensklopedia Islam, *Op. Cit.*, 275-306.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 24.

Hasbi sebagai saingan. Beliau dipenjarakan di Kamp Burnitelong<sup>23</sup> Aceh Tengah. Berkat desakan Muhammadiyah (melalui AR. Sutan Mansur) dan Kerajaan Pusat (melalui Timbalan Presiden Muhammad Hatta), Hasbi kemudian diizinkan untuk pulang ke Lhokseumawe pada pertengahan tahun 1947, meskipun dengan status tahanan kota, dan pada tarikh 28 Februari 1948, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dibebaskan daripada tahanan.<sup>24</sup>

Setelah kembali ke Lhokseumawe dari tahanan Kamp Burnitelong, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy kembali aktif sebagai guru dan memimpin Sekolah Menengah Islam (SMI). Beliau juga aktif berdakwah melalui wadah sebuah organisasi Majelis Syura Muslim Indonesia (MASYUMI) di mana beliau dilantik menjadi Ketua Cawangan Aceh Utara.<sup>25</sup>

Pada tahun 1949, ketika diadakan Kongres Muslimin Indonesia (KMI) yang ke XV di Yogyakarta, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy yang mewakili Muhammadiyah bersama Ali Balwi yang mewakili PUSA, atas nama Masyumi. Dalam kongres tersebut beliau menyampaikan kertas kerja yang bertajuk "*Pedoman Perjuangan Umat Islam Mengenai Soal Kenegaraan*". Pada masa kongres dan ketika beliau masih di Yogyakarta ini beliau diperkenalkan oleh H. Abu Bakar Aceh kepada Kyai Wahid Hasyim, (Menteri Agama pada masa itu) dan Kyai Fatchurrahman Kafrawi (Ketua Lajnah Pendirian Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri). Perkenalan ini membawa berka kepada T.M. Hasbi, kerana setahun kemudian beliau dipanggil oleh Menteri

---

<sup>23</sup>Burnitelong, adalah terletak di Aceh tengah, terletak di sebuah lembah di dataran tinggi yang beriklim dingin dan bercurah hujan tinggi, para tahanan tidur dalam ruangan yang bocor, berdingin kayu dan lantai yang berlubang, yang mengakibatkan Hasbi terserang penyakit biri-biri dan paru-paru. Lihat, Noruzzaman, *Op. Cit.*, 50.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 48-49.

<sup>25</sup>*Ibid.*, 51-52.

Agama ke Jakarta untuk ditawarkan unruk menjadi Pensyarah pada Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri<sup>26</sup> yang akan ditubuhkan.

Dengan pelbagai pertimbangan, pada tahun 1951, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy menerima tawaran tersebut dan beliau berangkat ke Yogyakarta, selepas lapan bulan setibanya di Yogyakarta, rasmlah tertubuhnya PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri)<sup>27</sup>, beliau merupakan salah seorang tenaga pengajarnya.

Selain mengajar di PTAIN, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy mengajar pula di Sekolah Guru Hakim Agama (SGHA) yang kemudian berubah nama menjadi Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN), juga beliau mengajar di Mu'allimin Muhammadiyah serta beliau juga mengajar di Sekolah Menengah Islam Tinggi. Dalam meniti kariernya selama mengajar dan menjalankan tugas-tugasnya di PTAIN meningkat tahap-demi tahap. Akhirnya pada tahun 1960 beliau dilantik menjadi Guru Besar (profesor). Syarahan pertama yang melayakkannya sebagai profesor bertajuk: "*Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*". Syarahan tersebut diucapkan sebagai ceramah ilmiah pada acara ulang tahun pertama peralihan nama PTAIN ke IAIN pada tarikh 2 *Rabi' al-awwal* 1381H/1961 M. Dalam ceramahnya ini beliau menegaskan kembali imbauannya yang sudah disuarakannya pada tahun 1940 dan 1948 mengenai perlunya dibina fiqh yang berkeperibadian Indonesia.<sup>28</sup>

Jawatan-jawatan penting dalam dunia akademik yang pernah dipegang oleh T.M. Hasbi ash-Shiddieqy antara lain iaitu: Beliau diangkat menjadi Dekan Fakulti Syari'ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga yang dipangkunya

---

<sup>26</sup> Lihat, Moh. Toib Tohir Abdul Muin, "*Pidato Promotor Pada Upaya Pemberian Gelar Doktor Honoris Causa oleh Universitas Islam Bandung (UNISBA) kepada Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy*", Unisba, (Bandung, 1975), 6.

<sup>27</sup> PTAIN dirasmikan pada tarikh 26 september 1951, berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 34 Tahun 1950

<sup>28</sup> Nourzaman, *Op. Cit.*, 28.

selama 12 tahun, bermula pada tahun 1960 sampai 1972. Pernah merangkap jawatan sebagai Dekan Fakulti Syari'ah Institut Agama Islam ar-Raniry (IAIN) di Aceh bermula September 1960 sampai Desember 1962, dan di antara tahun 1963 sampai 1966 beliau melepas jawatan tersebut, beliau juga merangkap jawatan Pembantu Rektor III di samping beliau Dekan Fakulti Syari'ah di IAIN Yogyakarta.<sup>29</sup>

T.M. Hasbi ash-Shiddieqy pernah memegang jawatan di Universiti Islam Sultan Agung (UNISULA) di Semarang, dan sebagai Rektor di Universiti al-Irsyad Surakarta pada tahun 1961 sampai 1971 serta mengajar di Universiti Islam Indonesia (UII) di Yogyakarta pada tahun 1964. Hasbi juga pernah mengajar dan pensyarah sambilan di beberapa perguruan tinggi Islam lainnya seperti Universiti Islam Bandung (UNISBA) dan Universiti Muslim Indonesia (UMI) di Ujung Pandang.<sup>30</sup>

Kejayaan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam dunia akademik, membolehkan beliau memperolehi dua gelaran Doktor Honoris Causa, kerana jasa-jasanya terhadap perkembangan perguruan tinggi Islam dan perkembangan ilmu pengetahuan keIslaman di Indonesia. Yang satu diperolehinya dari Universiti Islam Bandung (UNISBA) iaitu pada tarikh 22 Mac 1975, dan yang satunya lagi beliau perolehi dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tarikh 29 Oktober 1975. Menduduki jawatan pelbagai pada tingkat Profesor pada tahun 1960.<sup>31</sup>

Rektor IAIN Sunan Kalijaga, Prof. RHA. Sunaryo selaku promotor pada penganugerahan gelar Doktor Honoris Causa (Dr. H.C.) kepada T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, menyebutkan ada lima jasa yang menjadi alasan penganugerahan gelar tersebut, iaitu: (1) Pembinaan IAIN; (2) perkembangan Ilmu agama Islam; (3) jasa-

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 28-29.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 16.

jasa beliau kepada masyarakat; (4) pokok-pokok pemikirannya tentang cita-cita hukum Islam; (5) pendapat-pendapatnya tentang beberapa masalah hukum.

Berkenaan pembinaan IAIN, Prof. Sunaryo mengatakan, di tangan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy Fakultas Syari'ah meningkatkan kualitasnya sehingga dinyatakan sebagai Fakultas Utama dan penuh disiplin.<sup>32</sup>

### 3.2.3 Organisasi dan Pemerintahan

Pada masa T.M. Hasbi ash-Shiddieqy meneruskan perjuangan di Aceh, sikap penentangan ulama terhadap kolonial Belanda tetap panas. Selain itu, telah lahir gerakan-gerakan politik, keagamaan dan pendidikan yang diorganisasikan oleh kalangan pembaharu. Permasalahan yang dihadapi bukan sahaja dirasakan oleh kalangan Pembaharu di Aceh, akan tetapi juga dirasakan di tempat-tempat lain di Indonesia.

Pada tahun 1920, langkah awal dalam menghadapi masalah-masalah tersebut, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy menerjunkan diri ke dalam organisasi kalangan pembaharu dan berperanan aktif dalam organisasi “Islam Menjadi Satu”, yang didirikan oleh Syaikh al-Kalali di Lhokseumawe. Walaupun organisasi ini mempunyai tujuan dan programnya yang jelas, organisasi ini tidak dapat bertahan lama.<sup>33</sup>

Pada tahun 1931, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dengan beberapa temannya, mendirikan cawangan *Jong Islamieten Bond* (JIB) di Lhokseumawe yang lahir pada

---

<sup>32</sup> *Ibid.* hlm. 56

<sup>33</sup> Kreemer, J, *Atjeh Algemeen Samenvattren Overzicht van Land en Volk van Atjeh en Onder Hourgheden*. (Leiden: E.J. Brill, 1922), 1:239.

tahun 1925 sebagai pecahan dari *Jong Java*. Dalam organisasi ini beliau dilantik sebagai ketua. Dengan bergerak di JIB organisasi kepemudaan yang bersemangat kebangsaan mulai diawasi oleh Kolonial Belanda.

Pada tahun 1352/1933, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy meninggalkan kampung halamannya dan berpindah ke Kutaraja (Banda Aceh sekarang).<sup>34</sup> Di tempat inilah beliau menyertai sebuah organisasi NII (*Nadi al-Islah al-Islami*, Kelompok Pembaharu Islam) yang ditubuhkan pada tahun 1351/1932 dan diketuai oleh T.M. Usman, yang merupakan pengarah Soeara Aceh, setahun kemudian Hasbi dilantik sebagai timbalan pengarahnya.<sup>35</sup>

Selain jawatan anggota NII, beliau terlibat sebagai anggota Muhammadiyah. Pada tahun 1357/1938 beliau dilantik sebagai ketua cawangan Muhammadiyah di Kutaraja. Pada tahun 1362-1365/1943-1946 beliau menjawat jawatan sebagai Ketua Majlis Wilayah Muhammadiyah Aceh.<sup>36</sup> Orang-orang yang terlibat dalam Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA), yang ditubuhkan pada tahun 1939, melihat Muhammadiyah sebagai saingan.

Sikap persaingan ini membawa kesan tersendiri terhadap Hasbi, ini terlihat ketidakserasian antara Hasbi dengan Tengku Muhammad Daud Beureueh sejak kembalinya Hasbi dari Surabaya. Pada pendudukan Jepun, Hasbi dalam Muhammadiyah menjawat jawatan sebagai Konsul Muhammadiyah Daerah Aceh.

---

<sup>34</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'an al-Majid, "an-Nur"*. Cet. VI. (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1995), xvii. Nouruzzaman, *Op. Cit.*, 173.

<sup>35</sup> *Ibid.*, xvii.

<sup>36</sup> *Ibid.*,



### **3.2.4 Penghargaan**

Dalam dunia akademik selain dua gelar doktor, dan pengakuan dan pernyataan tentang karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, beliau memperoleh pula tanda-tanda penghargaan, yaitu;

- Penghargaan atas keikutsertaannya membina IAIN Jami'ah ar-Raniry di Darussalam Banda Aceh. Diserahkan di Darussalam Banda Aceh pada Hari Pendidikan Aceh, tarikh 2 September 1969.
- Tanda Kehormatan Satya Lencana Karya Satya Tingkat I. berdasarkan surat keputusan Presiden R.I. No. 076/Tk/Tahun 1976, tarikh 15 November 1976. Diserahkan kepada isterinya di Yoyakarta.
- Penghargaan selaku Pembina Utama IAIN Jami'ah ar-Raniry di Darussalam Banda Aceh. Diserahkan kepada Nouruzzaman Shiddiqi di Gedung DPRD Propinsi Daerah Istimewa Aceh pada tarikh 3 Oktober 1979.

Penghargaan atas jasa-jasanya menjayakan pelaksanaan Tugas Umum Pemerintahan dan Pembangunan di Bidang Agama. Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama R.I., No. B.II/1-b/KP/08.8/1380, tarikh 3 Januari 1989. Diserahkan kepada Nouruzzaman Shiddiqi di Departemen Agama Republik Indonesia pada tarikh 3 Januari 1989.<sup>37</sup>

### **3.2.5 Kewafatan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy**

Demikianlah sekilas mengenai seorang ulama, pemikir dan pembaharu yang terus berjuang dan berkarya melalui jalur dakwah, pendidikan, organisasi dan tulisan sehingga akhir hayatnya. Pada musim haji 1975, beliau berhajat menunaikan ibadah haji bersama isterinya atas undangan Menteri Agama. Namun, ketika ditempat

---

<sup>37</sup> Nouruzzaman, *Op. Cit.*, 60.

menunggu, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy diserang penyakit paru-paru yang pernah dideritanya ketika ditawan di lembah Burnitelong. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy yang selalu meminta agar setiap pertemuan dibuka dengan membaca *al-Fatihah* dan ditutup dengan surat *al-‘asr*, akhirnya meninggal dunia di Rumah Sakit Islam Jakarta pada hari selasa tarikh 9 Desember 1975 pukul 5.45 petang menurut WIB (waktu Indonesia Bahagian Barat) dalam usia 71 tahun. Dan jasadnya dimakamkan di Jakarta, dan beliau mendapat anugerah tanda kehormatan Bintang Satya Lencana Karya Tingkat I oleh Kerajaan republik Indonesia. Turut mengiringi dalam upacara takziah ialah Allahyarham Buya Hamka, dan pada saat dikebumikan, doa telah dipimpin oleh Allahyarham Moh. Rum.<sup>38</sup>

### **3.2.6 Hasil-Hasil Karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy**

T.M. Hasbi sangat produktif, sehingga beliau telah menghasilkan karya yang meliputi seluruh aspek ilmu ke Islaman. Hingga akhir hayatnya, tercatat beliau telah menulis sebanyak 72 karya tulisan dan 59 artikel. Untuk lebih terperinci tentang karya-karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy<sup>39</sup>, penulis akan mengkategorikan karya beliau berdasarkan tema sebagai berikut:

#### **1. Buku**

Karya Hasbi yang berhubungkait dengan buku itu pun terdapat beberapa kategori khas dan umum, dan untuk kategori buku khas iaitu ;

---

<sup>38</sup> Penjelasan penyunting dalam tafsir “*an-Nur*” oleh Hasbi, *Op. Cit.*, xix..

<sup>39</sup> Mengenai penulisan karya-karya berharga Hasbi sebanarnya telah banyak kalangan akademik yang menulis, namun penulis dalam disertasi ini hanya sedikit melakukan perubahan bentuk penulisan sahaja, dan untuk lebih jelasnya boleh merujuk dalam Nourouzzaman Shiddiqi, *Op Cit.*, 265-281

## **Khas (Sesuai dengan Bidang Ilmu Keislaman)**

### **A. Al-Qur'an dan Tafsir**

1. *Beberapa Rangkaian Ajat*, Bandung: al-Ma'arif, tt. [1952 ?] buku ini dimaksudkan sebagai buku pelajaran Tafsir tingkat permulaan.
2. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954
3. *Tafsir al-Quranul Majied "An-Nur"*, 30 jilid. Jakarta: *Bulan Bintang*, 1956-1973, Pustaka Rizki Putera, 1996 (4 jilid), Sistem penafsirannya adalah paragraph per paragraph (*qith'ah*) seperti yang dilakukan oleh al-Maraghi. Penafsirannya menggunakan metode campuran *bi ar-riwayah (ma'tsur)* dan *bi ad-dirayah (ma'qul)*. *Didalamnya termuat juga sebab-sebab turunnya ayat (asbab an-nuzul)*.
4. *Tafsir al-Bayan*, Bandung: al-Ma'arif, 1966, Tafsir ini lebih bersifat terjemahan dengan diberikan sedikit penjelasan sebagai anotasi seperti model Tafsir Departemen Agama.
5. *Mu'djijat al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966. Buku ini berasal dari orasi ilmiah yang diucapkan pada Lustrum pertama IAIN Sunan Kalijaga tanggal 3 juli, 1965.
6. *Ilmu-ilmu al-Qur'an. Media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972

### **B. Hadith**

1. *Beberapa Rangkuman Hadits*, Bandung: al-Ma'arif, 1952
2. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954
3. *2002 Mutiara Hadits*. Jakarta: Bulan Bintang, 1954
4. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, 2 jilid., Jakarta: Bulan Bintang, 1958
5. *Problematika Hadits Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1964. Berasal dari orasi ilmiah yang diucapkan pada Dies Natalis IAIN Yogyakarta, tarikh 4 Desember 1962.
6. *Koleksi Hadits-Hadits Hukum. Ahkamun Nabawiyah*, 11 jilid. Bandung: al-Ma'arif, 1970-1976

7. *Ridjalul Hadits*, Yogyakarta: Matahari Masa, 1970

### C. Fiqh

1. *Sedjarah Peradilan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1950
2. *Tuntunan Qurban*, Jakarta: Bulan Bintang, 1950
3. *Pedoman Sholat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1951 dan Penerbit Rizki Putera 1966. Pertama kali diterbitkan di Medan: Islamiyah, 1950.
4. *Hukum-Hukum Fiqh Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1952, Pada penerbitannya yang pertama yang diterbitkan oleh Pustaka Islam Jakarta buku ini berjudul *Pedoman Hukum Syar'i yang Berkembang dalam Kalangan Sunni*. Buku ini memuat materi-materi hukum dari semua mazhab Sunni (Mazhab Empat).
5. *Pengantar Hukum Islam*, 2 jilid., Jakarta: Bulan Bintang, 1953
6. *Pedoman Zakat*, Jakarta, Bulan Bintang, 1953
7. *Al-Ahkam (Pedoman Muslimin)*, 4 jilid., Medan: Islamiyah, 1953
8. *Pedoman Puasa*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954
9. *Kuliah Ibadah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954
10. *Pemindahan Darah (Blood Transfusion) Dipandang dari Sudut Hukum Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954. Kitab ini Berasal dari orasi ilmiah yang diucapkan pada Dies Natalis PTAIN ketiga, tanggal 26 September 1954.
11. *Ichtisar Tuntutan Zakat & Fitrah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1958
12. *Sjari'at Islam Mendjawab Cabaran Zaman*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961. Cetakan kedua diterbitkan di Jakarta: Bulan Bintang, 1966. Karya ini berasal dari orasi ilmiah yang diucapkan pada Dies Natalis IAIN Yogyakarta, tanggal 2 Robiul Awal 1381/1961.
13. *Peradilan dan Hukum Acara Islam*. Bandung: al-Ma'arif, 1964
14. *Poligami Menurut Sjari'at Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, tt. Berasal dari orasi ilmiah yang diucapkan pada Dies Natalies IAIN Sunan Kalijaga.
15. *Pengantar Ilmu Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967
16. *Baital Mal Sumber-sumber dan Penggunaan Keuangan Negara Menurut Adjaran Islam*, Yogyakarta: Matahari Masa, 1968

17. *Zakat Sebagai Salah Satu Unsur Pembina Masyarakat Sedjahtera*, Yogyakarta: Matahari Masa, 1969. Karya ini berasal dari orasi ilmiah yang diucapkan pada Dies Natalis kesembilan IAIN Sunan Kalijaga, tarikh 19 hari bulan Mei, 1969. Pada cetakan kedua, buku ini bertajuk *Beberapa Permasalahan Zakat*, Jakarta: Tintamas, 1976.
18. *Asas-asas Hukum Tatanegara Menurut Sjari'at Islam*, Yogyakarta: Matahari Masa, 1969
19. *Sedjarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971
20. *Hukum Antar Golongan dalam Fiqh Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971
21. *Perbedaan Mathla' Tidak Mengharuskan Kita Berlainan pada Memulai Puasa*, Yogyakarta: Ladjnah Ta'lif wan Nasjr Fakultas Sjari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1971
22. *Ushul Fiqh. Sekitar Ijtihad Bir Ra'ji dan Djalan-djalannja*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, tt.
23. *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqh Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971
24. *Beberapa Problematika Hukum Islam*, Yogyakarta: Lembaga Hukum Islam Indonesia, 1972. Pada cetakan kedua, buku ini bertajuk *Beberapa Permasalahan Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1975.
25. *Kumpulan Soal Jawab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
26. *Pidana Mati dalam Sjari'at Islam*, Lembaga Penerbitan IAIN Sunan Kalijaga, tt. Buku ini Berasal dari orasi ilmiah yang diucapkan pada Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga. September 1968.
27. *Sebab-sebab Perbedaan Faham Para Ulama dalam Menetapkan Hukum Islam*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, tt
28. *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, 2 jilid. Jakarta: Bulan Bintang, jilid I diterbitkan pada tahun: 1973. Adapun jilid II diterbitkan pada tahun: 1974
29. *Pengantar Fiqh Mu'amalah, Serie I*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974
30. *Fakta-fakta Keagungan Syari'at Islam*, Jakarta: Tintamas, 1974. Pertama kali diterbitkan di Jakarta: Pudjangga Islam, tt.
31. *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
32. *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975

33. *Pengantar Ilmu Perbandingan Madzhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
34. *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam*, Bandung: Unisba, 1975. Buku ini berasal dari Pidato Promovendus dalam menerima sebutan Doctor H.C. dari Universitas Islam Bandung, tarikh 22 Mac, 1975
35. *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.
36. *Pedoman Haji*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976

#### **D. Tauhid dan Kalam**

1. *Peladjaran Tauhid*, Medan: Fa. Madju, tt. [1954?]
2. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973
3. *Fungsi Akidah dalam Kehidupan Manusia dan Perpautannya dengan Agama*, Kudus: Menara Kudus, tt. [1973?]
4. *Sendi 'Aqidah Islam*, Jakarta: Publicita, 1974.
5. *Hakikat Islam dan Unsur-unsur Agama*, Kudus: Menara Kudus, 1977

#### **Umum (General)**

Dari pelbagai karya Hasbi ash-Shiddieqy, ada yang dapat dikategori umum iaitu meliputi :

1. *Al-Islam*, 2 jilid., Jakarta: Bulan Bintang, jilid. I diterbitkan pada tahun 1952 adapun jilid II diterbitkan pada tahun : 1952; Pertama diterbitkan di Medan: Islamiyah, 1950. Buku ini membahas tentang enampuluh sembilan kerangka iman.
2. *Pedoman Berumah Tangga*, Medan: Fa. Madju, tt. [1950?] Enam kali cetak ulang.
3. *Sejarah Peradilan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1952
4. *Dasar-dasar Ideologi Islam*, Medan: Saiful, t.t [1953?]
5. *Sejarah Islam. Pemerintah Amawijah Timur*, Yogyakarta: Serikat Siswa PHIN, 1953/1954.

6. *Sedjarah Islam. Pemerintah Abbasiyah*, Yogyakarta: Serikat Siswa PHIN, 1953/1954.
7. *Peladjaran sendi Islam*, Medan: Pustaka Madju, tt.
8. *Sedjarah dan Perdjuangan 40 Pahlawan Utama dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Islam, 1955.
9. *Dasar-dasar Kehakiman dalam Pemerintahan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1955.
10. *Pedoman Dzikir dan Do'a*, Jakarta: Bulan Bintang, 1951; 1956 dan Penerbit Rizki Putera, 1996.
11. *Kriteria antara sunnah dan Bid'ah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967
12. *Lembaga Pribadi*, Medan: Fa. Madju, tt. [1956?]
13. *Ulum al-Lisan al-'Arabi (Ilmu-ilmu Bahasa Arab)*, 3 jilid. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, tt. [1967?]
  - jilid. I : 134 muka surat
  - jilid. II : 148 muka surat
  - jilid. III : 20 +3i muka surat
14. *Problematika Bulan Ramadhan*, Kudus: Menara Kudus, tt.
15. *Lapangan Perjuangan Wanita Islam*, Kudus: Menara Kudus, tt
16. *Problematika 'Idulfitri*, Kudus: Menara Kudus, tt.
17. *Gubahan Dzikir dan Do'a. Istimewa dalam Pelaksanaan Ibadah Haji*, Yogyakarta: tp., tt. [1975 ?]

## 2. Artikel

1. "Ilmoe Moeshathalah ahli Hadits" dalam *Pedoman Islam*, Bundelan Tahun Kedua (1940)
2. "Sejarah Hadits-hadits Tasjri" dalam pedoman Islam, Bundelan Tahun 1940
3. "Dewan Tafsir" dalam *Pedoman Islam*, Bundelan Tahun 1940

4. “Hoekoemnja Perempoean keloear ke Tanah lapang Boeat Mengerdjakan Sembahjang Hari Raja atau Mendengarkan Choetbah”, dalam *Pedoman Islam*, Bundelan Tahun 1940
5. “Islam Memboetoehi Pemoeda”, dalam *Aliran Moeda*. Th. I, No. 1(April 1940)
6. “Moeda Pahlawan Empat Poeloeh”, dalam *Aliran Moeda*. Tahun 1940
7. “Pandoe Moeslimin. Moeda Pahlawan Empat Poeloeh”, dalam *Lasjkar Islam*, Bundelan Tahun Pertama (1940)
8. “Mengoepas Faham Soekarno tentang Memoedakan Pengertian Islam”, dalam *Lasjkar Islam*, Bundelan Tahun 1940
9. “Kewajiban Kembali Kepada al-Qur’an dan As-Soenah”, dalam *Lasjkar Islam*, Bundelan Tahun 1940
10. “Imam dan Islam”, dalam *Pandji Islam*, Bundelan Tahun Ketujuh (1940)
11. “Choetbah ‘Idul adha”, dalam *Pandji Islam*, Bundelan Tahun 1940
12. “Maulid Nabi Sepanjang ‘Ilmoe Fiqih dan Tarich”, dalam *Pandji Islam*, Bundelan tahun ketujuh 1940
13. “Me’moedah”kan Pengertian Islam” dalam *Pandji Islam*, Bundelan Tahun ketujuh 1940
14. “Maksoed-maksoed dan Toejoean al-Qur’an,dalam *Pandji Islam*, bundelan Tahun ketujuh 1940
15. “Poeasa Ramadlan dan Hoekoem-hoekoemnja”, dalam *Pandji Islam*, bundelan Tahun Ketujuh (1940)
16. “Toentoenan Berhari Raja Menoeroet agama Islam”, dalam *Pandji Islam*, Bundelan Tahun Ketujuh (1940)
17. “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masjarakat”, dalam *Aliran Islam*, Th. I, No. 1 (November 1948) dan No. 2 (Desember 1948)
18. “Tugas Hidup Pribadi Muslim Terhadap Dirinja”, dalam *Aliran Islam*, Th. IV, No. 25 (Juni 1951)
19. “Status ‘Aqiedah dalam Agama Islam”, dalam *Hikmah*, Th, V, No. 24 (21 Juni 1952)
20. “Hukum-hukum Penjembelihan Qurban”, dalam *Hikmah*, No. 35 (16 Agustus 1952)



21. “Kembali kepada Sunnah Dasar Persatuan Ummat yang Kokoh”, dalam *Hikmah*, No. 47-48 (25 November 1952)
22. “Dasar-dasar Pokok Hukum Islam”, dalam *Hikmah*, Th. VII, No. 25 (19 Juni 1954) dan No. 26 (26 Juni 1954) dan No. 27 (3 Juli 1954)
23. “Perguruan Tinggi dan Masyarakat”, dalam *Hikmah*, Th. VIII, No. 43-44 (26 Oktober 1955)
24. “Apa Sebenarnya Hukum Islam Itu”, dalam *Hikmah*, Th. IX, No. 18 (19 Mei 1956)
25. “Pemeliharaan Anak-anak Jatim dalam Islam”, dalam *Lustrum II Rumah Penjantun Muhammadiyah Kutaraja*, (28 Pebruari 1943-1953)
26. “ Menghadapi Bulan Radjab, Bulan Sembahjang dan Rahasia-rahasia jang Terpendam di Dalamnja”, dalam *Asj-Sjir’ah. Gema Fakultas Sjari’ah*, No. 2 (Oktober 1966)
27. “Apakah Hukumnja Membatasi Kelahiran Ditinjau dari Segi Hukum Sjara””, dalam *Asj-Sjir’ah. Gema Fakultas Sjari’ah*, No. 3 (Januari 1967)
28. “Kedudukan Keadilan dalam Pembangunan Masyarakat”, dalam *Asj-Sjir’ah. Gema Fakultas Sjari’ah* , No. 5 (1967)
29. “ Fiqih Islam. Fakta-fakta Keistimewaannja”, dalam *Asj-Sjir’ah. Gema Fakultas Sjari’ah*, No.7 (1967)
30. “Hadits-hadits Ihja’ Ulumuddin Ditinjau dari Ilmu Djarhi wat Ta’dil”, dalam *Asj-Sjir’ah. Gema Fakultas Sjari’ah*, No.3 (1968)
31. “Ulama dan Sardjana”, dalam *Asj-Sjir’ah. Gema Fakultas Sjari’ah*, No. 5-6 (1971)
32. “Hari Hidjrah adalah Titik Tolak Sedjarah Baru”, dalam *Sinar Darussalam*, Th. I, No. 2 (April, 1968)
33. “Hukum Pidana Mati dalam Sjari’at Islam”, dalam *Sinar Darussalam*, No. 6 (September 1968) dan No. 7 (Oktober 1968)
34. “Sekelumit Pembahasan tentang Ilmu Qiraat dan Kepentingannja”, dalam *Sinar Darussalam*, Th. III, No. 26 (Oktober, 1970) dan No. 28 (November 1970)
35. “Hadits-hadits Ihja ‘Ulumuddin Ditinjau dari Ilmu Djarhi wa Ta’dil”, Revisi dari yang dimuat dalam *Asj-Sjir’ah*. Lihat nomor urut 30. *Suara Muhammadiyah*, Th. 49, No. 18 (1969)

36. "Muhammad Rasulullah, S.a.w.", dalam *Asj-Sjir'ah* , No. 7-8 (April 1969) dan No. 9 (Mei 1969) dan No. 10 (Juni 1969)
37. "Selanjang Pandang tentang Nikah dan Talak dalam Sjari'at Islam", dalam *Asj-Sjir'ah*, Th. 50, No. 1-2 (1970)
38. "Menjingskap Falsafah Rahasia Isra' dan Mi'radj", dalam *Asj-Sjir'ah*, Th. 50, No. 13-14 (1970)
39. "Malam 'Nishfu Sja'ban' Wadjar Diperingati Sebagai Malam Penukaran Qiblat", dalam *Asj-Sjir'ah*, Th. 50, No. 13-14 (1970) dan No. 16 (1970)
40. "Tilawatil Qur'an dan Hukum Memusabaqahkannya", dalam *Asj-Sjir'ah*, Th. 51 No. 7 (1971) dan No. 8 (1971) dan No. 9 (1971)
41. "Beberapa Masalah di Sekitar Puasa Ramadhan", dalam *Asj-Sjir'ah*, Th. 53, No. 18 (1973)
42. "Masalah Lailatul Qadar dan I'tikaf", dalam *Asj-Sjir'ah*, No. 19 (1973)
43. "Mengarahkan Pandangan pada Ru'yah Makkah Tidak Menimbulkan Problem Negatif", dalam *Asj-Sjir'ah*, No. 23 (1973)
44. "Zakat Sebagai Salah Satu Unsur Pembina Masyarakat Sedjahtera", dalam *Al-Djami'ah*, Th. VIII (November 1969)
45. "Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam", dalam *Al-Djami'ah*, Th. XII (1973)
46. "Mengapa Saya Menyalahi Jumhur dan Mewajibkan Jum'at Juga atas Orang yang tidak ke Masjid", dalam *Al-Djami'ah*, Th. XIII, No. 7 (1974)
47. "Data-data Keuniversalan Syari'at Islam", dalam *Al-Djami'ah*, Th. XIII, No. 9 (1975)
48. "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits dan Fiqh dalam Generasi yang sedang Berkembang", dalam *Panji Masyarakat*, Th. XIV, No. 121 (15 Februari 1973) dan No. 122 (1 Maret 1973) dan No. 123 (15 Maret 1973)
49. "Beberapa Problematika Hukum Islam", dalam *Panji Masyarakat*, 133 (15 Agustus 1973) dan No. 134 (1 September 1973)
50. "Ilmu-ilmu yang Mutlak Diperlukan oleh Para Pembina Hukum Islam", dalam *Pidato Promotor Prof. RHA. Sunaryo, SH dan Pidato Promovendus Prof. DR. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 29 Oktober 1975.

Karya Tengku Muhammad Hasbi di atas tidaklah semua dijadikan rujukan dalam penelitian ini, tetapi apa yang diperlukan dalam fokus kajian ini adalah hanya berkenaan pemikirannya dalam bidang fiqh khususnya pemikirannya tentang fiqh Indonesia.

## BAB KEEMPAT

### ANALISIS EPISTEMOLOGI FIQH INDONESIA TENGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY

#### 4.1 Pengenalan

Untuk mendapatkan kajian yang mendalam dan memuaskan serta ilmiah, terdapat suatu pendekatan yang menetapkan bahawa proses pengkajian yang mendalam terhadap sesuatu hakikat ilmu ataupun disiplin tertentu perlu dilihat kepada aspek epistemologi disiplin tersebut. Hal ini bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup epistemologi yang menyelidik asal usul, sumber, sifat, kaedah dan had sesuatu ilmu tersebut.<sup>1</sup> Maksudnya, dengan mendalami kelima lima aspek ini, seorang penyelidik akan lebih mengerti tentang hakikat ilmu tersebut.<sup>2</sup> Adapun epistemologi yang dimaksudkan dalam kajian disertasi ini adalah pembahasan tentang struktur ilmu pengetahuan (fiqh Indonesia) pemikiran T.M. Hasbi ash-Shiddieqy yang menelaah aspek asal usul, sumber, sifat, kaedah dan hadnya.

Melihat lebih luas, pada dasarnya pemikiran T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, tidak hanya di dalam bidang hukum Islam khususnya pemikiran fiqh Indonesia sahaja. Namun kerana dalam penyelidikan ini difokuskan kepada bidang fiqh, maka analisisnya pun terhad kepada bidang fiqh sahaja iaitu berhubungkait dengan pemikiran atau gagasan fiqh Indonesia. Kajian fiqh di sini ialah menganalisis konsep

---

<sup>1</sup> Fadzlullah Hj. Shuib, *Kecemerlangan Ilmu dalam Sejarah dan Tamadun Islam* (Kuala Lumpur: t.p, 1995), 33 dapat dilihat dalam Rahimin Affandi Abd Rahim, "Epistemologi Hukum Islam: Satu Pengenalan", dalam *Jurnal Usuluddin*. Bil 15. (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002), 53.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 34.

epistemologi fiqh Indonesia T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, sama ada dalam bidang asal usul mahupun sumber dan dasar fiqh Indonesia dan aplikasinya dengan tujuan mentransformasikan ketentuan-ketentuan teks menjadi sebuah sistem norma-norma yang dapat ditegakkan sesuai dengan masanya.

Analisis terhadap epistemologi fiqh T.M. Hasbi ash-Shiddieqy ini digali dari karya-karya tulisannya iaitu, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta tahun 1966, *Pengantar Hukum Islam*, diterbitkan oleh Pustaka Rizki. Semarang Tahun 2001, *Falsafah Hukum Islam*, diterbitkan oleh Pustaka Rizki. Semarang tahun 2001, *Pengantar Ilmu Fiqh*, diterbitkan oleh C.V. Mulja. Jakarta tahun 1967. *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya, Biografi, Perjuangan dan Pemikiran T.M. Hasbi ash-Shiddieqy*, diterbitkan oleh Pustaka Pelajar. Yogyakarta tahun 1997, yang ditulis oleh anak beliau Nourouzzaman Shiddiqi. dan lain-lainnya yang membahas permasalahan epistemologi hukum Islam.

Berkenaan dengan epistemologi fiqh Indonesia, akan dikaji melalui karya tulisannya yang bertajuk "*Shari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*" karena di dalam bukunya ini, beliau memaparkan betapa pentingnya fiqh yang ditetapkan sesuai dengan keperibadian Indonesia menerusi ijtihadnya. Karya tersebut sangat sesuai untuk dijadikan rujukan sebagai bahan landasan fiqh Indonesia. Berikut ini akan dihuraikan analisis terhadap epistemologi fiqh Indonesia T.M. Hasbi ash-Shiddieqy. Ada beberapa isu utama dalam bidang epistemologi ini, iaitu, apa yang dimaksudkan dengan pengetahuan (ilmu) fiqh Indonesia menurut pandangan Hasbi

ash-Shiddieqy ?, kedua apa sumber pengetahuan itu?, ketiga dari mana asal-usul pengetahuan itu dan bagaimana cara mengetahuinya?

#### **4.1.1 Epistemologi Fiqh Perspektif Hasbi ash-Shiddieqy**

Epistemologi sebagai cara memperoleh pengetahuan hukum Islam memiliki fokus pembahasan tentang aspek sumber, metode dan aplikasi.<sup>3</sup> Melihat pengertian epistemologi itu sendiri dalam dunia falsafah paling tidak membicarakan tentang hakikat pengetahuan, sumber pengetahuan dan cara memperoleh pengetahuan. Jujun S. Susriassumantri mengatakan bahwa epistemologi atau teori pengetahuan membahas secara mendalam seluruh proses yang terlihat dalam usaha manusia untuk memperoleh pengetahuan. Ini kerana, ilmu merupakan sebagian dari pengetahuan, iaitu pengetahuan yang memiliki karakter tertentu, maka ilmu juga dapat disebut pengetahuan keilmuan. Sehingga istilah yang digunakan adalah *science* (ilmu) untuk membezakannya dengan *knowledge* (pengetahuan).<sup>4</sup>

Mengenai hakikat pengetahuan ini, ada dua teori yang saling melengkapi, iaitu teori idealisme dan teori realisme. Sedangkan mengenai sumber pengetahuan sendiri ada empat aliran yang semuanya memiliki kelebihan dan kekurangan, keempat macam aliran tersebut adalah, rasionalisme, empirisme, intuisionalisme, dan dialektika antara rasionalisme dan empirisme. Adapun cara memperoleh ilmu pengetahuan itu sendiri ada tiga metod, yakni dengan cara melihat, mendengar, dan

---

<sup>3</sup> YUSDANI, "Kata Pengantar Penerjemah", dalam Taha Jabir al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam*, terj. (Yogyakarta, UII press, 2001), xiv-xv.

<sup>4</sup> Jujun S. Suriassumantri, "Tentang Hakikat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi", dalam Jujun S. Suriassumantri (peny.), *Ilmu dalam Perspektif: sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakikat Ilmu*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1997), 9.

menghidu; dengan akal yang mampu memahami sesuatu yang lebih tinggi dan dengan hati nurani dan alat-alat indera yang lain. Dengan kata lain metod yang digunakan manusia dalam memperoleh pengetahuan adalah dari pengalaman indera lahir (empirisme), akal (rasionalisme), dan rasa atau indera batin (intuisionalisme).<sup>5</sup>

Dari segi pengetahuan, ilmu lebih bersifat kegiatan daripada setakat produk yang siap digunakan. Kata sifat “keilmuan” lebih mencerminkan hakikat ilmu daripada istilah ilmu sebagai kata benda. Kegiatan ilmu adalah dinamik, demokratik dan tidak statik, walaupun biasanya memiliki hubungkait pada persoalan empirikal.<sup>6</sup>

Untuk lebih menjelaskan kerangka epistemologi fiqh Indonesia Hasbi ash-Shiddieqy, penulis akan mencuba menelusuri landasan pemikiran falsafahnya yang dijadikan landasan, iaitu:

#### **4.1.2 Konsep Fiqh Menurut Hasbi ash-Shiddieqy**

Kata fiqh secara bahasa bererti faham secara mendalam, fiqh tentang sesuatu bererti pengetahuannya tentang sesuatu sangat baik. Oleh itu, fiqh juga bererti cerdas (*fatahah*).<sup>7</sup> Secara istilah, definisi fiqh memiliki beberapa definisi di kalangan ahli hukum Islam, di antaranya ialah sepertimana yang dijelaskan Abd al-Wahab Khallaf ialah:

العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسب من ادلتها التفصيلية أو هو مجموعة الأحكام الشرعية المستفادة من ادلتها التفصيلية

---

<sup>5</sup> Baca dalam Ahmad ‘Ali, *Talfiq Manhaji, sebagai Epistemologi Jama’I Usul Fiqh untuk Membangunkan Hukum Islam*, (Karya Ilmiah di IKAHA Tebu Ireng Jombang, 2002/2003), 32-33.

<sup>6</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Op. Cit.*, 9.

<sup>7</sup> Ibrahim Anis et al, *al-Mu’jam al-Wasit*. (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1972), 2:698

“Ilmu tentang hukum shari‘ah yang bersifat amalan yang diperoleh daripada dalil-dalil yang terperinci, atau sekumpulan hukum shari‘ah bersifat amalan yang digali daripada dalil-dalil yang terperinci”.<sup>8</sup>

Menurut Yusuf Al-Qaradawi, fiqh ialah pengetahuan tentang hukum-hukum shari‘ah yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalil yang terperinci.<sup>9</sup> Amir Syarifuddin mendefinisikan bahawa fiqh ialah ilmu tentang hukum-hukum shara‘ yang bersifat amaliah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang terperinci.<sup>10</sup> Sementara as-Saiyid asy-Sharif al-Jurjani<sup>11</sup> mendefinisikan bahawa makna fiqh ialah:

*“Bahawa fiqh secara bahasa ialah; memahami maksud perbicaraan dan pembicaraannya, dan menurut istilah ialah ilmu yang menerangkan hukum-hukum syari‘ah ‘amaliyah dari dalil-dalilnya yang (tafsili) terperinci. Dan fiqh itu, ilmu yang diistinbatkan dengan ra‘yu dan ijtihad. Dia memerlukan kepada nazor dan ta‘amul”.*

Dalam pandangan Hasbi ash-Shiddieqy mengenai definisi itu, beliau selalu menjelaskannya secara terperinci untuk dijadikan *entry point* gagasan fiqh Indonesia beliau. Menurut pandangan beliau bahawa fiqh ialah:

---

<sup>8</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *‘Ilm usul al-Fiqh*, (Qaherah: Dar al-ilm, 1978), 11.

<sup>9</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirasah asy-Shari‘ah al-Islamiyyah* (Qaherah: Maktabah Wahbah, 2001), 21.

<sup>10</sup> Amir syarifuddin, *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1992), 14-15.

<sup>11</sup> Jurjani. *al-Ta‘rifat*. 112, lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum fiqh.*, 19-20.



“segala hukum syara’ yang diambil dari Kitab (al-Qu’ran) dan Sunnah Rasulullah SAW dengan jalan mendalami faham dan penilikan, ya’ni : dengan jalan ijtihad dan istinbat”.<sup>12</sup>

Lebih luas Hasbi menjelaskan makna ilmu fiqh ialah:

“ilmu fiqh ialah merupakan suatu kumpulan ilmu yang sangat luas pembahasannya, yang mengumpulkan berbagai-bagai jenis hukum Islam, dan bermacam rupa aturan hidup, untuk keperluan seseorang, golongan dan masyarakat dan manusia secara umum.”<sup>13</sup>

Kedua definisi yang diungkapkan Hasbi ini, mengandung tiga substansi dasar yang sangat penting. *Pertama*, ilmu fiqh adalah yang paling dinamis kerana ia menjadi petunjuk moral bagi dinamika sosial yang selalu berubah dan kompetitif. *Kedua*, ilmu fiqh sangat rasional, mengingat ia adalah ilmu *ijtihadi* (ilmu hasil kajian yang mendalam, analisis, penelitian, umum dan mengandung sebuah kesimpulan). Di sini terjadi hubungkait antara sumber *transcendental* (*‘adillah*) dan *rasionaliti* (*mujtahid*). *Ketiga*, fiqh adalah ilmu yang menekankan pada peranan semasa, *real action*, atau biasa dikatakan *‘amaliyah*, bersifat amalan sehari-hari.

Di sini kelihatan paradigma berfikir Hasbi ash-Shiddieqy yang rasional, analisis, dan filosofis. Oleh dengan demikian pengkaji fiqh harus mengoptimalkan rasio dan analisisnya, tidak menjadikan fiqh sebagai doktrin yang bersifat dogmatik, tidak dapat berubah, rigid, dan eksklusif, serta tertutup. Fiqh juga harus berhubungan

---

<sup>12</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), 19.

<sup>13</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki, 2001), 9.

erat dengan permasalahan manusia atau masyarakat, kerana fungsi daripada fiqh itu sendiri adalah untuk mendorong, mengarahkan dan meningkatkan perilaku manusia agar sesuai dengan tuntunan agama. Pemahaman kontekstual, bukan bererti meninggalkan dan menanggalkan fiqh secara mutlak. Justeru semua aspek perilaku kehidupan akan dapat terjiwai oleh fiqh secara konseptual dan tidak menyimpang dari jalur fiqh itu sendiri.<sup>14</sup>

Dapat difahami bahawa fiqh adalah merujuk kepada usaha pemahaman dan penafsiran seseorang terhadap sumber shari'ah (Quran dan Sunnah) bagi membuat kesimpulan hukum dengan menerima pakai kaedah perundangan Islam.<sup>15</sup> Atas dasar inilah ianya bersifat relatif yang diungkapkan sebagai:

“Aspek fiqh atau kefahaman ini telah memberi sifat dan warna yang tersendiri kepada umum. Meskipun semua hukum Islam itu pada hakikatnya khitab Allah yang dizahirkan melalui wahyu, namun sebagai yang difahami oleh fuqaha ianya sudah mengandungi unsur lain di luar khitab itu sendiri iaitu mentaliti dan kelimuan fuqaha berkenaan, persekitaran di mana hukum itu difahami dan banyak lagi. Dengan kata lain, ia tidak semestinya *muqaddas, mutlaq, syumul* dan abadi”.<sup>16</sup>

Menurut pandangan Hasbi ash-Shiddieqy hukum-hukum yang dengan mudah didapatkannya atau mudah diketahui seperti hukum-hukum solat lima, puasa bulan ramadhan bukan termasuk pembahasan fiqh walaupun menjadi pokok pembicaraan

---

<sup>14</sup> Mujamil Qomar, *NU Liberal, dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke universalisme NU* (Jakarta: Mizan, 2002), 241-242.

<sup>15</sup> Mahmood Zuhdi Abd Majid, “*Hukum Islam Semasa bagi Masyarakat Malaysia*”, Seminar Hukum Islam Semasa Peringkat Kebangsaan (17-18 Jun 1997) paper I, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1997), 4-5.

<sup>16</sup> *Ibid.*,

fiqh kerana sudah jelas diterangkan dalam *shara'*, mengetahuinya tidak memerlukan ijtihad.<sup>17</sup> Mengetahui apakah niat itu wajib pada wudu' atau tidak, adalah mengetahui hukum-hukum yang tidak mudah diketahui karena tidak jelas keterangannya dari hadith, itulah yang dinamakan hukum fiqh. Demikian pula mengetahui apakah solat yang ditinggalkan dengan sengaja, sama ada wajib di qada ataupun tidak, adalah permasalahan hukum-hukum fiqh.<sup>18</sup>

Menurut pandangan Hasbi ash-Shiddieqy, pengarang-pengarang fiqh dari zaman ke zaman bermula dari zaman Sahabat lagi sampai kepada zaman imam-imam mazhab mencampuradukkan kedua-dua macam fiqh, sama ada fiqh yang dengan tegas ditunjuk al-Quran dan al-Hadith mahupun fiqh yang dihasilkan oleh ijtihad para mujtahid. Menanggapi permasalahan di atas, Hasbi membahagikan istilah fiqh tersebut menjadi kepada dua bahagian iaitu : *Pertama*: fiqh yang dengan tegas ditunjuk Al-Quran atau Al-Hadith dinamakan: *Fiqh Nabawi* *Kedua*: sedangkan fiqh yang dihasilkan oleh ijthad para mujtahid, atau oleh istinbat mereka itu dinamakan : *Fiqh ijtihadi*.<sup>19</sup>

Dengan demikian menurut beliau mudahlah untuk dapat memisahkan antara hukum-hukum yang tidak boleh dimasukkan ijtihad baru, dari hukum-hukum yang masih boleh dijalankan ijtihad dan dengan demikian juga mudahlah diketahui, hukum yang tidak seharusnya berlainan faham dengan hukum-hukum yang tidak

---

<sup>17</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 1:34

<sup>18</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>19</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fiqh*, 21," dan Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, 1:35

buruknya masing-masing kita berpegang kepada hasil ijtihad yang dilakukan menurut kaedah-kaedah ijtihad.<sup>20</sup>

Istilah fiqh *ijtihadi* adalah akar daripada pemikiran Hasbi dalam membangunkan idea pemikiran atau wacana fiqh Indonesia, kerana hukum yang berdasarkan tempatan adalah merupakan hukum yang masih dapat dijalankan ijtihad oleh para pakar dalam bidang ilmu fiqh melalui ijtihad-ijtihadnya dapat menjawab persoalan baru dalam masyarakat dan dapat membangun sebuah kemaslahatan bagi masyarakat.

Malah, ijtihad bukan sahaja diperlukan bagi menyelesaikan persoalan-persoalan baru. Ianya juga diperlukan bagi menilai kembali pandangan-pandangan terdahulu sepertimana yang terdapat dalam warisan kitab-kitab fiqh berasaskan keadaan dan keperluan masyarakat semasa. Asas yang perlu digunakan ialah kaedah perubahan fatwa kerana perubahan zaman, tempat dan masyarakat.<sup>21</sup> Mengambil kira faktor semasa dan setempat dan meninjau semula pandangan ulama terdahulu ialah suatu keperluan dalam pembinaan fiqh, kerana kemungkinan pandangan ulama terdahulu hanya sesuai untuk zaman dan keadaan masa itu dan tidak sesuai lagi untuk zaman sekarang, sama ada masa yang mengalami pelbagai perubahan mahupun budaya dan adat tempatan yang berbeza.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam, Ibid.*, 1:20-22

<sup>21</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad al-Mu'asir Bayn al-Indibat Wa al-Infirah*, (Qaerah: Dar al-Tauzi' Wa al-Nasr al-Islamiyah, 1994), 12. dapat dilihat dalam Mahmood Zuhdi, *Hukum Islam Semasa: Prospek dan Cabaran*, (Naskah Rujukan University Malaya, 1997), 18.

<sup>22</sup> Abdul Karim Ali, "Faktor-faktor dan Setempat di Malaysia yang Boleh Mempengaruhi Penafsiran Nas Syarak dalam Menentukan Hukum" lihat dalam Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad, *Fiqh*

### 4.1.3 Asal usul Pemikiran Fiqh Indonesia

Pemikiran seseorang tidak pernah lepas dari kondisi sosial budaya yang melingkupinya. Kerana ianya adalah respon terhadap kondisi nyata yang terjadi. Sebagai seorang pemikir dan intelektual, member perhatian terhadap sebuah kes sosial adalah satu kewajiban. Perhatian yang didasari keilmuan mendalam, penguasaan masalah secara komprehensif, kepekaan sosial yang tajam, daya analisis yang memadai, dan muncullah solusi-solusi cerdas sesuai dengan spesifikasi ilmunya.

Munculnya gagasan atau idea fiqh Indonesia yang dikemukakan oleh Hasbi ash-Shiddieqy bermula dari sebuah perhatian terhadap pemikiran Soekarno yang menganggap bahawa para ulama telah melupakan sejarah dan menganggap bahawa mempelajari sejarah tidaklah penting, sehingga kritik terhadap dimensi ini hampir tidak ada. Paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi, bukan kebenaran mutlak. Hilangnya kesedaran sejarah inilah, dalam amatan Soekarno, yang telah menyebabkan pembaharuan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan perubahan yang jelas. Apa yang diperlukan ialah pergeseran paradigma dari pola *fahm al-‘ilmu li al-Inqiyadi* ke pola *fahm al-‘ilmu li al- Intiqadi*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu.<sup>23</sup>

---

*Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini* (Kuala Lumpur: al-Bayan Corporation Sdn Bhd, 2000), 63.

<sup>23</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2005), 64.

Dalam tulisannya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, yang bertajuk “*Memoedahkan Pengertian Islam*” yang dimuat dalam *Panji Islam* tahun 1940<sup>24</sup> Hadirnya artikel itu sendiri, secara khusus, dimaksudkan oleh penulisnya untuk member perhatian terhadap tulisan Soekarno yang dimuatkan dalam *Panji Islam*, yang bernuansa mengkritik bahkan sampai mengolok-olok dan merendahkan cara pandang para ulama.<sup>25</sup>

Hasbi merasa gundah dan merasa bersalah melihat kebenaran dan signifikannya kritikan yang disampaikan Soekarno, walaupun di waktu yang sama Hasbi merasa keberatan atas munculnya pemikiran yang provokatif yang justeru ditawarkan oleh seorang nasionalis. Bermula dari sini, nampak jelas bahawa asal usul gagasan Hasbi walaupun bukan semata-mata dari itu sahaja sejalan dengan pemikiran yang pernah diwacanakan Soekarno tentang pembaharuan.<sup>26</sup>

Melihat kondisi praktis dalam masyarakat, yang mana eksistensi hukum Islam telah sampai pada tingkat keruntuhan yang teruk, dalam pandangan Hasbi, fiqh nampak tampil dalam sosok yang terasing, tidak bererti dan tidak juga berdaya. Kehadirannya tidak lagi dianggap oleh umat, kerana tidak sanggup menampung pelbagai tuntutan perubahan zaman. Ekoran dari kenyataan sosial dan politik seperti inilah pemikiran fiqh Indonesia dihadirkan kembali oleh beliau, melalui tulisannya

---

<sup>24</sup>T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, “Memoedahkan Pengertian Islam”, dalam *Panji Islam*, Th. 1, Boendoelan ketoejoeh, 8412

<sup>25</sup> Nouruzzaman Siddiqy, “Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia”, dalam *al-Jami'ah*, No. 35, (1987), 50.

<sup>26</sup> Mahsun Fuad, *Op Cit.*,65

yang berjudul “*Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat*” yang dimuat dalam “*Aliran Islam*” tahun 1948.<sup>27</sup>

Menurut Hasbi, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam bidang mua’alah, yang belum ada ketetapan hukumnya. Hukum Islam harus mampu dan dapat turut serta dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para ulama tempatan dituntut mempunyai kepekaan dan kreativiti dalam upaya merumuskan alternatif fiqh baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya.<sup>28</sup>

Selain kritikan kaum nasionalis tentang pembaharuan hukum serta anggapan beliau terhadap hukum Islam yang berkembang dalam masyarakat tidak dapat menampung pelbagai tuntutan perubahan zaman, idea pemikiran pembaharuan fiqh atau yang masyhur dengan idea pemikiran fiqh Indonesia ini sangat didasarkan kepada pengamatan beliau terhadap fiqh yang berkembang dalam masyarakat Indonesia tidak lain adalah fiqh Hijaz, atau fiqh Mesir iaitu fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan ‘urf yang berlaku di Hijaz, atau Fiqh Mesir, iaitu fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir begitu juga fiqh Hindi, iaitu fiqh yang terbentuk berdasarkan budaya yang ada di India. Sehingga pada tahun 1961, dalam ceramah ilmiahnya yang bertajuk “*Syari‘at Islam Menjawab Tantangan Zaman*” beliau mempertegas lagi konsep fiqh Indonesia yang merupakan puncak dari pemikiran-pemikiran sebelumnya.

---

<sup>27</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, “*Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat*”, dalam *Aliran Islam*, (1948) Th. 1. No 1, pp. 100-4

<sup>28</sup> Mahsun Fuad, *Op Cit.*, 65.

Menurut pandangan Hasbi, selama ini masyarakat Indonesia khususnya para mujtahid, belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad, menunjukkan hukum fiqh yang sesuai dengan keperibadian Indonesia. Kerana itu kadang-kadang masyarakat Indonesia memaksakan fiqh *Hijazi* dan fiqh *Misri* atau fiqh '*Iraqi* berlaku di Indonesia atas dasar *taqlid*.<sup>29</sup> Oleh kerana itu, menurut pandangan Hasbi, karakteristik yang khusus dari masyarakat Islam Indonesia dikesampingkan, kerana hukum Islam atau fiqh asing tersebut dipaksa penerapannya ke dalam komuniti tempatan melalui *taqlid*.

Agar kecenderungan itu tidak menjadi kenyataan, Hasbi ash-Shiddieqy menawarkan ide cemerlang tentang pembangunan hukum Islam baru oleh orang Islam Indonesia yang berakar dari nilai-nilai khusus yang ada dalam masyarakat setempat dan dikembangkan dalam semua mazhab hukum Islam.<sup>30</sup> Gagasan ini memperlihatkan bahawa Hasbi ash-Shiddieqy tidak semata-mata menyebutkan secara eksplisit pengertian hukum Islam Indonesia, tetapi juga menjelaskan latar belakang sosiologis tentang erti penting kehadiran hukum Islam Indonesia.

Dari huraian di atas, dapat dibuat sebuah pemahaman bahawa asal usul ide Fiqh Indonesia atau "fiqh yang berkeperibadian Indonesia" yang war-warkan oleh Hasbi mulai dari tahun 1940 sehingga kemuncaknya pada tahun 1961, berdasarkan sebuah konsep bahawa fiqh yang diperlakukan untuk umat Islam Indonesia adalah

---

<sup>29</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 42.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 44.



hukum yang sesuai dan memenuhi keperluan masyarakat, iaitu dalam masyarakat Indonesia, yang tidak bertentangan dengan shara’.

Dari sini, Hasbi ash-Shiddieqy disebut sebagai intelektual Islam yang pertama kali menggagas dan mempopularkan istilah hukum Islam Indonesia atau yang lebih masyhur dengan Fiqh Indonesia.<sup>31</sup>

#### **4.1.4 Sumber dan Dasar Epistemologi Fiqh Indonesia**

Dalam sebuah kajian epistemologi hukum Islam (*fiqh*), mengetahui sumber dan dasar sebuah pemikiran adalah suatu kewajiban. Ini kerana hal ini bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup epistemologi yang menyelidik asal usul, sumber, sifat, kaedah dan had sesuatu ilmu tersebut.<sup>32</sup> Adapun sumber yang dimaksud dalam kajian ini ialah pembahasan tentang sumber dan dasar hukum yang diguna pakai oleh Hasbi dalam membina hukum (*fiqh*) yang sesuai dengan keperibadian Indonesia, sesuai dengan tabi‘at dan watak Indonesia.

Mengikut perbincangan ilmuan Islam, pengetahuan dari sumbernya terbahagi kepada dua jenis. Pertama, apa yang diwahyukan dipindahkan dari generasi ke generasi berikutnya yang dikenali sebagai ilmu-ilmu pindahan (*al-‘Ulum al-Naqliyah*). Kedua, pengetahuan yang diperoleh melalui kecergasan akal yang

---

<sup>31</sup> Mahsun Fuad, 68-69

<sup>32</sup> Fadzlullah. H. Shuib, “Kecemerlangan Ilmu dalam Sejarah dan Tamadun Islam”, Lihat juga dalam Khairudin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta. Penerbit ACAdemia + TAZZAFA, 2009), 48.




  
 “(Dan) kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan belaka.

Sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikit pun berguna untuk mencapai kebenaran.”<sup>37</sup>

Masalah ini termasuk masalah pokok (*usul*), sebab menjadi dasar bagi seorang Muslim untuk menaruh keyakinan atas hukum-hukum amaliahnya. Apabila landasan suatu hukum sudah salah, maka seluruh hukum-hukum cabang yang dihasilkannya menjadi salah pula. Oleh sebab itu menetapkan sumber shari‘at Islam tidak dapat dilakukan berdasarkan persangkaan ataupun dengan dugaan belaka. Hasbi ash-Shiddieqy dalam menetapkan sebuah hukum fiqh khususnya dalam bidang muamalat berkenaan dengan fiqh Indonesia beliau berpegang kepada: al-Quran yang menurut beliau sumber hukum yang berdasarkan wahyu, *al-Hadith*, *al-Ijma‘*, *al-Ra’yu* serta *‘Urf* (adat kebiasaan).<sup>38</sup>

Tidaklah semua pemikiran T.M. Hasbi ash-Shiddieqy tentang sumber hukum dikemukakan dalam disertasi ini, tetapi akan dikemukakan sumber-sumber dan dasar hukum Islam yang disepakati oleh jumbuh ulama dan bagaimana pandangan beliau terhadap sumber tersebut dalam membentuk gagasannya iaitu Fiqh Indonesia.

<sup>37</sup> QS. Yunus: 36.

<sup>38</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet. II, edisi kedua (Semarang: Pustaka Rizki, 2001), 23. Dapat dilihat dalam Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang,), 1:36, Hasbi, *Hukum-Hukum Fiqh*, Cet, IV (Jakarta: Bulan Bintang,), 22, dan juga dapat dilihat dalam Nouruzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia.*, 105.

#### 4.1.4.1 Al-Quran

Secara etimologis, al-Quran merupakan masdar dari kata kerja “قرأ”, yang berarti bacaan atau yang ditulis,<sup>39</sup> Secara terminologis (istilah) para ulama usul fiqh mengemukakan beberapa definisi, diantaranya ialah.

القران الكريم كلام الله المنزل علي النبي محمد عليه الصلاة والسلام باللسان العربي , للا عجاز بأقصر سورة منه, المكتوب في المصاحف, المنقول بالتواتر, المتعبد بتلاوته, المبدء بسورة الفاتحة, المختوم بسورة الناس.

*“Al-Quran adalah kalam Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw, dengan lafadz Arab, untuk melemahkan dengan pendek surahnya, yang ditulis dalam mushaf, yang diturunkan secara mutawatir, yang bernilai ibadah dalam membacanya, dimulai dengan surah al-Fatihah, dan diakhiri dengan surah al-Nas.”<sup>40</sup>*

Hasbi ash-Shiddieqy mendefinisikan al-Quran sebagai berikut:

كلام الله المنزل علي محمد المكتوب في المصاحف بللسان العربي المنقول الينا بالتواتر المبدء بالفاتحة المختوم بالناس

*“Kalamullah yang diturunkan kepada Muhammad saw. Yang ditulis dalam mushaf, yang berbahasa Arab, yang telah dinukilkan (dipindahkan) kepada kita dengan jalan yang mutawatir yang dimulai dengan surat al-Fatihah disudai dengan surat al-Nas”.<sup>41</sup>*

<sup>39</sup> Romli SA, *Muqaranah Madhahib Fi al-Usul* (Jakarta: Penerbit Gaya Media Pratama, 1999), 55.

<sup>40</sup> Wahbah Zuhayli, *al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘asir, 1995), 24.

<sup>41</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet II, Edisi kedua (Semarang: Pustaka Rizki, 2001), 175.

Dari kedua definisi yang dikemukakan di atas pada dasarnya mempunyai makna yang sama.

Al-Quran dalam pandangan Hasbi adalah merupakan sumber utama dalam pembinaan hukum Islam. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy menegaskan bahawa menetapkan al-Quran sebagai dasar hukum tidak memerlukan alasan apa-apa, tidak memerlukan burhan dan keterangan, kerana tidak ada perselisihan antara umat Islam dalam hal ini, seluruh umat Islam menetapkan bahawa al-Quranlah satu-satunya dasar yang tidak diperselisihkan lagi dalam menerimanya sebagai hujjah (*masdar al-masadir*).<sup>42</sup> Dilihat dari segi kebenarannya sebagai sumber hukum, maka al-Quran adalah merupakan sumber dari segala sumber. Dengan kata lain, al-Quran menempati posisi paling awal dalam berhujjah, adapun sumber-sumber yang lainnya merupakan pelengkap dan cabang dari al-Quran, kerana pada dasarnya sumber-sumber lain itu akan kembali kepada al-Quran. Imam al-Ghazali<sup>43</sup> mengatakan bahawa, pada hakikatnya sumber hukum itu satu, iaitu Firman Allah SWT. Sebab, sabda Rasulullah bukanlah hukum, tetapi sabda beliau merupakan pemberitaan tentang bermacam-macam hukum Allah SWT. Namun menurut pandangan Hasbi, al-Quran tidak banyak memberikan hukum-hukum yang terperinci dan pasti terhadap masalah-masalah yang berhubung kait dengan *muamalah*.<sup>44</sup>

Dalam pandangan Hasbi masalah hukum dalam al-Quran mengandungi pada dua sifat. *Pertama*, hukum yang bersifat tetap dan berlaku sepanjang masa dan bagi

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>43</sup> Al-Ghazali, *al-Mustashfa Min 'Ilm al-Usul*, (Mesir: Maktabah al-Jumdiyah, 1971), 118.

<sup>44</sup> Nouruzzaman Siddiqi, *Op, Cit.*, 105.

seluruh umat. Terhadap hukum yang bersifat tetap ini, al-Quran menyebutnya secara terperinci. *Kedua*, hukum yang bersifat umum yang menjadi pedoman bagi kaedah-kaedah hukum. Pedoman ini berasaskan: keadilan, persatuan, persamaan, kebersamaan, musyawarah, perdamaian, pengakuan hak individu dan tanggung jawab, sama ada tanggung jawab individu mahupun tanggung jawab sosial, menyampaikan amanah serta tidak memberatkan.

Menurut pandangan Hasbi, dari kedua sifat yang dianut al-Quran itu, menunjukkan bahawa shari'at ditetapkan bukan membebani pelaksana hukum (*mukallaf*), tetapi hukum memberi kemaslahatan bagi manusia. Tujuannya ialah untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan kehidupan sejahtera bagi umat manusia yang mengarah kepada kebaikan orang perseorangan dan masyarakat. Sifat umum yang terdapat dalam al-Quran jelas mengandung makna bahawa al-Quran membiarkan masalah masalah muamalat, *siasah* dan *qada* (peradilan) berkembang menurut keperluan masa, keadaan dan tempat. Ini semua menjadi bukti bahawa tentang kedinamikan al-Quran.<sup>45</sup>

Merujuk kepada sifat yang kedua inilah, Hasbi ash-Shiddieqy dalam menggagas sebuah pemikiran yang besarnya iaitu pemikiran fiqh Indonesia, menyatakan bahawa al-Quran sebagai sumber hukum Islam yang pertama memberikan kesempatan kepada umat khususnya kepada ulama untuk menshari'atkan hukum yang tidak ada nas al-Quran. Ini adalah bukti bahawa *tashri'*

---

<sup>45</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Dinamika dan elastisitas Hukum Islam*, (Jakarta: Penerbit Tinta Mas, 1976), 24-26, Lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap bulat dan Tuntas*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 50-51.

Islami adalah elastik, iaitu tidak semua masalah *furu'* dijelaskan di dalam al-Quran. Hal ini dilakukan dengan suatu hikmah yang mendalam, iaitu supaya shari'at Islam tidak menjadi shari'at yang beku dan rigid. Pada hakikatnya boleh sejalan dengan perkembangan zaman, serta berubah sesuai dengan keadaan dan tempat.

#### 4.1.4.2 Al-Sunnah (al-Hadith)

Menurut bahasa al-Sunnah bererti :

الطريقة والنهج حسنة كانت او سيئة

“*iaitu cara atau jalan yang terpuji mahupun yang tercela*”<sup>46</sup>

Adapun menurut istilah sebagaimana di sebutkan oleh Abd al-Wahab Khallaf,<sup>47</sup> bahawa al-Sunnah bererti sebagai berikut:

السنة هي ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير

“*Sunnah ialah apa-apa yang lahir dari Rasulullah saw. Sama ada berupa ucapan, perbuatan mahupun penetapannya*”.

Dari definisi di atas, pada dasarnya mengandung maksud yang sama terhadap definisi yang dikemukakan oleh Hasbi,<sup>48</sup> bahawa al-Sunnah ialah:

اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله وتقريره

“*Ucapan-ucapan Nabi, perbuatan-perbuatan Nabi dan taqirir-taqirirnya (persetujuan/keputusan Nabi yang berhubungkait dengan hukum)*”.

<sup>46</sup> Safi Hasan Abu Talib, *Tatbiq al-Shari'ah al-Islamiyah fi al-Bilad al-'Arabiyah*, Cet. III (Qaherah: Dar al-Nahdah al-'Arabiyah, 1990), 64.

<sup>47</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*. Cet IV (Qaherah: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1990), 30 .

<sup>48</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam, Op Cit.*, 179.

Melihat definisi yang dikemukakan di atas, sama ada yang di kemukakan oleh Abd al-Wahab Khallaf mahupun TM. Hasbi ash-Shiddieqy, sunnah pada umumnya mengandung ucapan dan perbuatan-perbuatan Nabi Muhammad SAW yang terpelihara dari kesalahan. Kalau ada perbuatan Nabi yang salah, beliau mendapat teguran dari Allah. Kalau tidak mendapat teguran, ucapan dan perbuatan Nabi itu benar. Dengan cara demikian, Nabi terpelihara dari kesalahan dan menjadi maksum.

Selanjutnya mengenai sunnah dan hadith sebagai sumber hukum yang kedua, menurut pandangan Hasbi adalah satu kewajiban bagi kaum Muslimin untuk mengamalkannya, sebab sama sekali tidak dibenarkan menyalahi hukum dan perintah Nabi. Hadith *sahih* dan tidak berlawanan dengan petunjuk al-Quran, wajib menjadi pedoman bagi kaum muslimin di setiap masa dan tempat.<sup>49</sup>

Dalam melakukan *istinbat* hukum khususnya dalam gagasan pembentukan fiqh yang sesuai dengan budaya Indonesia, dalam pandangan Hasbi al-Sunnah merupakan sumber dan dasar dalam pembinaan hukum fiqh.<sup>50</sup> mengenai kehujjahan al-Sunnah, Abd al-Wahab Khallaf<sup>51</sup> menyebutkan bahawa sunnah merupakan sumber dalam melakukan *istinbat* hukum dan menempati urutan kedua setelah al-Quran.

---

<sup>49</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadith*, Cet IV (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 22-25.

<sup>50</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, *Op Cit.*, 180-186.

<sup>51</sup> Abd al-Wahab Khallaf. *Op Cit.*, 39.



Menanggapi Sunnah sebagai sumber dan dasar hukum yang kedua dalam pembinaan hukum fiqh, menurut Hasbi bahawa al-Sunnah sama juga seperti al-Quran, iaitu mempunyai dua sifat: *Pertama*, bahawa al-Sunnah adalah sebagai penetapan Hukum (*tashri'*), sunnah-sunnah nabi yang berupa *tashri'* ini ada yang bersifat *tabligh*, umpamanya ialah menjelaskan yang ayat yang mujmal, atau mentakhsiskan yang umum, atau mentaqyidkan yang mutlak. Ada juga yang menetapkan sesuatu ibadah, atau menghalalkan sesuatu, atau mengharamkan sesuatu.<sup>52</sup> dan *Kedua*: bahawa al-Sunnah merupakan pedoman untuk menetapkan hukum. Dari yang bersifat pedoman ini menurut pandangan hasbi bahawa al-Sunnah dapat diperluaskan hukum yang diperlukan guna memenuhi hajat manusia kepada hukum dan tata aturan hidup, sama ada untuk kepentingan peribadi mahupun kepentingan pergaulan hidup bermasyarakat.

Penetapan hukum yang diberikan Nabi tidak pernah berlawanan dengan asas-asas yang dianuti oleh al-Quran. Akan tetapi penetapan hukum yang diberikan Nabi mempunyai ciri umum dan khusus. Ciri umum berlaku untuk semua bangsa, tempat dan waktu adapun yang khusus hanya berlaku untuk masyarakat atau waktu tertentu sahaja.

---

<sup>52</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap Bulat dan Tuntas. Op Cit.*, 53.

#### 4.1.4.3 Al-Ijma‘

Dalam kajian ilmu *usul*, majoriti ulama meletakkan ijmak sebagai sumber hukum yang ketiga. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy mengemukakan takrif ijmak sebagai berikut:

اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلي الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته علي حكم شرعي

“*persesuaian faham segala mujtahidin pada suatu masa sesudah wafatnya Rasulullah SAW terhadap sesuatu hukum*”.<sup>53</sup>

Dari semua pengertian-pengertian yang dikemukakan T.M. Hasbi di atas, ianya tidak mengutip atau merujuk kepada sumber asalnya. Sehingga perkara tersebut tidak lengkap dan merunsingkan pembaca. Ianya tidak lazim sebagaimana telah disepakati dalam mengutip sumber rujukan buku. Sebagai contoh, menyebutkan nama pengarang, tajuk kitab, nama penerbit, tempat penerbitan dan muka surat buku yang dikutip. Inilah pada umumnya metod penulisan karya T.M Hasbi ash-Shiddieqy tidak mengikuti metod penulisan ilmiah yang standard.

Pengertian di atas setelah diteliti ternyata berdekatan maksud dengan pengertian yang dikemukakan oeh Abd al-Wahab Khallaf.<sup>54</sup> Namun tidak dapat dipastikan apakah Hasbi merujuk kepada pendapat ini atau tidak. Hanya sahaja, dari hasil penelitian yang penulis dapatkan dari pelbagai definisi mengenai pengertian ijmak, hanya pendapat yang disampaikan Abd al-Wahab Khallaf yang paling berdekatan dari segi matan mahupun maksud. Perbezaannya Hasbi mengurangi perkataan yang terakhir yaitu *fi al-waqi‘ah*.

---

<sup>53</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet ke II, Edisi kedua, (Semarang: Pustaka Rizki, 2001), 188.

<sup>54</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *‘Ilmu Usul al-Fiqh*. Cet ke IV (Qaherah: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1947), 45.

Dalam masalah ijmak yang merupakan sumber hukum, terdapat perbezaan dalam hal menentukan 'siapa' yang *ijma'* nya dapat diterima sebagai sumber hukum atau dalil *shar'i*. Ada yang mengatakan ijmak ulama pada setiap masa, atau *ijma' ahlul bait*, atau *ijma' ahlu al-Madinah*, atau *ijma' ahlu al-Halli wa al-Aqdi*, *ijma' Sahabah* atau sebagainya.

Untuk menetapkan sumber pengambilan hukum bagi dalil-dalil *shar'i* diperlukan suatu sumber yang bersifat *qat'i*. Di antaranya pelbagai pendapat tentang siapa yang ijmaknya dapat diterima sebagai sumber hukum. Maka yang paling memenuhi persyaratan untuk hal ini adalah ijmak para sahabat Rasulullah SAW.

T.M. Hasbi ash-Shiddieqy berpendapat bahawa ijmak tidak dapat dilepaskan ialah ijmak Sahabat dan ulama Mutaqaddimin yang sah dan jelas teristimewa dalam masalah aqidah dan ibadat. Adapun terhadap sesuatu yang dikatakan hasil Ijmak para ulama mutaakhirin perlu diteliti keabsahannya. Sebab menurut T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, kerap kali apa yang dikatakan hasil ijmak para ulama mutaakhirin, hanyalah ijmak di kalangan mazhab tertentu sahaja.<sup>55</sup>

Menurut pandangan Hasbi bahawa para ulama yang menetapkan bahawa ijmak itu hujjah, dan menetapkan pula bahawa ijmak tersebut terletak di bawah derjat

---

<sup>55</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, (Jakarta: Penerbit Tinta Mas, 1976), 33.

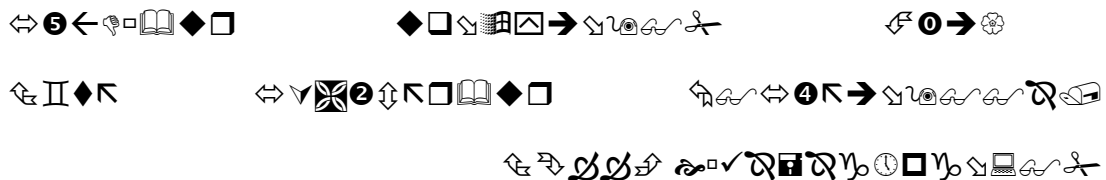
Kitabullah dan Sunnah Rasul dan ijmak tidak boleh menyalahi *nas* yang *qat'i*. Dan beliau berpendapat bahawa nilai hujjah ijmak ialah *zanni* bukan *qat'i*.<sup>56</sup>

Menurut Hasbi, kerana nilai ijmak ialah *zanni* dalam penggunaan hujjahnya, maka ijmak itu dijadikan hujjah atau dipegangi dalam urusan amaliyah. Sedangkan masalah aqidah dan ibadah tentunya ijmak itu menetapkannya harus bernilai *qat'i*.<sup>57</sup> Dengan alasan ini, Hasbi berpendapat bahawa apa sahaja hukum fiqh yang disepakati berasaskan ijmak yang sifatnya *zanni* kalau tidak sesuai dengan kondisi tempatan boleh sahaja ditinggalkan dan tidak semestinya *taqlid* pada kesepakatan tersebut.

#### 4.1.4.4. 'Urf

'*Urf* secara etimologi asalnya ialah *ma'rifah*, kemudian digunakan dengan pengertian "sesuatu yang *ma'ruf*, yang biasa diamalkan, yang dikira baik dan diterima oleh akal yang sejahtera."<sup>58</sup>

Al-Quran telah menggunakan *al-'urf* dengan pengertian sesuatu yang *ma'ruf* seperti firman Allah SWT;



<sup>56</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam, Op Cit.*, 190.

<sup>57</sup> *Ibid.*,

<sup>58</sup> Mohammad Saleh bin Haji Ahmad, "'*Urf* dan Adat Semasa di Malaysia Sebagai Asas Penentuan Hukum Yang Tidak Dinaskan, lihat dalam Faizah Ismail, *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 101.

Maksudnya: *“Terimalah apa yang mudah dilakukan dan suruhlah dengan perkara yang baik.....”*.<sup>59</sup>

Namun secara istilah fiqh bahawa *‘urf* telah ditakrifkan oleh Abd al-Wahab Khallaf dengan katanya:

*“‘urf ialah segala sesuatu yang sudah dikenal oleh manusia kerana telah menjadi kebiasaan atau tradisi sama ada bersifat perkataan, perbuatan mahupun dalam kaitannya dengan meninggalkan perbuatan tertentu. Atau disebut adat”*.<sup>60</sup>

Sementara Hasbi ash-Shiddieqy mentakrifkan *‘urf* dengan katanya:

*“ ‘Urf ialah segala sesuatu yang telah dibiasakan dan diterima oleh tabiat yang sejahtera telah dibiasakan oleh penduduk sesuatu daerah dengan syarat tiada menyalahi sesuatu nas shara’ ”*.<sup>61</sup>

Melihat takrif yang dikatakan Hasbi di atas, bahawa yang dikatakan *‘urf* ialah sesuatu yang telah menjadi kebiasaan manusia atau penduduk sesuatu daerah yang telah sehati dengan mereka dan dapat diterima oleh akal namun ianya tidak bertentangan dengan *shara’*. Pengertian yang diutarakan oleh Hasbi, walaupun tidak secara menyeluruh namun ianya mempunyai mafhum yang sama dengan apa yang telah dihuraikan oleh al-Ghazali yang berpendapat bahawa *‘urf* ialah:

Sesuatu yang telah mantap di dalam jiwa manusia dari segi akal fikiran dan diterima tabiat yang sejahtera. Atau juga *‘urf* itu sesuatu yang menjadi kebiasaan

---

<sup>59</sup> QS. al-A‘raf: 199.

<sup>60</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *al-‘Ilmu usul al-Fiqh.*, 89.

<sup>61</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh., Op Cit.*, 175.

manusia yang mempunyai tabiat-tabiat yang sejahtera lahir dari penghuni sebuah negeri Islam dengan syarat ia tidak berlawanan tidak berlawanan dengan *shara'*.<sup>62</sup>

Tanpa memberikan analisis yang luas penulis mengatakan bahawa pengertian atau takrif yang diutarakan, penulis lebih cenderung memilih pandangan al-Ghazali dan Hasbi yang mempunyai makna yang sama, namun kalau al-Ghazali memberikan pengertian yang terperinci mengenai daerah iaitu daerah Islam, sedangkan Hasbi memandang daerah secara amnya.

Dalam pembinaan suatu hukum, para ulama telah menjadikan '*urf*' sebagai sumber penetapan hukum yang bukan diwahyukan. Ini menurut pandangan Hasbi bahawa dalam kebanyakan ayat-ayat al-Quran, yang berhubungkait dengan permasalahan muamalat diserahkan kepada '*urf*' tempatan, bukan merujuk kepada '*urf*' daerah yang lain seperti '*urf*' orang Makkah mahupun '*urf*' orang Madinah, kerana '*urf*' itu berbeza-beza antara masing-masing daerah satu dengan yang lainnya.<sup>63</sup>

Oleh itu, menurut pandangan Hasbi ash-Shiddieqy, mengambilkira faktor '*urf*' (adat) setempat yang sah adalah merupakan satu acuan dalam pembinaan sebuah hukum, dan ianya adalah suatu kewajipan. Menurut pengamatan Hasbi, Islam ialah agama yang memandang semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah SWT. Dengan dasar ini dapat dikatakan bahawa tidak hanya '*urf*' dari masyarakat Arab sahaja yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum, namun '*urf*' masyarakat tempatan harus diambil kira dalam pembinaan hukum.

---

<sup>62</sup> Al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'ilm al-usul*, (1971), 1:17

<sup>63</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 88-89.

Sehubungan dengan itu, Islam datang bukan untuk membasmi kebudayaan yang sedia ada, selagi kebudayaan atau adat dalam suatu daerah tersebut tidak bertentangan dengan *shara'*, ianya akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam. Melihat kepada pemahaman ini, pembinaan fiqh Indonesia yang diwacanakan oleh Hasbi wajib mengambil kira faktor '*urf* tempatan. Sebagai contoh, pembinaan hukum (*ijtihad*) yang diamalkan oleh Shafi'i, iaitu mengubah *ijtihad* yang lalu dengan *ijtihad* yang baru yang disesuaikan dengan '*urf* tempatan.<sup>64</sup> Secara terang Hasbi mengatakan bahawa fiqh Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan berdasarkan kepada '*urf* bangsa Indonesia sehingga fiqh itu sesuai dengan tabiat dan watak masyarakat Indonesia.<sup>65</sup>

Dari itu, hukum yang dibina oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi tempatan merupakan sumber bagi Hasbi dalam *ijtihad*nya, sehingga fiqh yang diamalkan oleh masyarakat Islam Indonesia khususnya dalam bidang muamalah bersesuaian dengan keperluan masyarakat Indonesia, iaitu hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia, dan tentunya yang tidak bertentangan dengan *shara'*.

#### 4.1.4.5. Ra'yu

T.M. Hasbi ash-Shiddieqy tidak mendefinisikan secara jelas apa yang dimaksud dengan *ra'yu*, namun secara teknikalnya *al-ra'yu* menurut pandangan Hasbi ialah dipergunakannya dalam mengeluarkan hukum dari pada *nas* dan

---

<sup>64</sup> Mohammad Hashim Kamali, dapat dilihat dalam Abdul Karim Ali, "Faktor-Faktor Semasa dan Setempat di Malaysia Yang Boleh Mempengaruhi Penafsiran Nas Syarak dalam Meenentukan Hukum", Faizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*. (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 63.

<sup>65</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (1966), 43.

berijtihad di belakang *nas*, serta mempergunakannya apabila tidak ada *nas*. Dalam hal ini, Hasbi menyebutnya sebagai dalil akal.<sup>66</sup> Menurut pandangan Hasbi, bahawa hukum Islam sesuai dengan ketetapan akal dan logik yang benar dan dengan fitrah manusia sebelum fitrah itu rosak oleh hawa nafsu.<sup>67</sup>

Menurut pandangan Hasbi lagi, *ra'yu* (akal) merupakan sumber hukum yang tidak dinaskan,<sup>68</sup> yang merupakan kesepakatan para mujtahid dalam berijtihad terhadap pelbagai kes berdasarkan pertimbangan kemaslahatan manusia dan menolak kemafsadatan. Maka menurut pandangan Hasbi, berijtihad dengan model ini, sumbernya adalah akal dan kebebasan berfikir yang diikat rapat dengan dasar-dasar keadilan dan mengakui hak-hak manusia.

Meskipun Hasbi tidak menyebutkan secara khusus model *ra'yu* dalam metodologinya, namun dalam konsep sumber-sumber yang berdasarkan akal bahawa *ra'yu* yang dimaksudkan adalah *qiyas, masalah mursalah*.<sup>69</sup> Berkaitan dengan masalah-masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya bukanlah memperhatikan manfaat dan mudaratnya berdasarkan *ra'yu* (akal) semata-mata, namun ianya tetap berdasarkan shari'at juga iaitu masalah.

Menurut Hasbi memperhatikan masalah sama ada melalui *qiyas* dan *ra'yu* (akal) adalah hakikat daripada hukum Islam, kerana ianya adalah fitrah dan hukum akal. Tidak ada di dalamnya hukum-hukum yang menyalahi analogi yang benar kerana ia datang sebagai rahmat, maslahat dan nikmat.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 1:81

<sup>67</sup> Hasbi ash-Shiddieqy. *Falsafah Hukum Islam.*, 120

<sup>68</sup> *Ibid.*, 121

<sup>69</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (1967), 176-180; dan dapat dilihat juga dalam Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, (1975), 120.

<sup>70</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Ibid.*, 121.



Dengan demikian menurut pandangan penulis bahawa Hasbi dalam menetapkan hukum menerusi ijtihadnya berkenaan dengan fiqh yang bernuansa Indonesia tidak melepaskan hakikat *ra'yu*, kerana berdasarkan dengan *ra'yu* (akal) yang benar dalam melakukan ijtihad terhadap masalah-masalah yang tidak ada nasnya, tentunya akan menghasilkan ketetapan hukum yang memberi maslahat dalam masyarakat. Ini kerana hukum dalam garis besarnya mengandungi hikmah dan manfaat sama ada ditinjau dari segi budi pekerti, segi kejiwaan mahupun segi kemasyarakatan, yang kesemuanya itu tidaklah tersembunyi bagi mereka yang mempunyai akal yang kuat.

## **4.2 Konstruksi Epistemologi Fiqh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Konteks Indonesia**

### **4.2.1 Ijtihad Sebagai Epistemologi Fiqh Indonesia**

Ijtihad secara etimologi diambil dari kata *jahada*, yang ertinya; “ mencurahkan segala kemampuan” atau “ menanggung kesulitan”.<sup>71</sup> Ijtihad dikhususkan pada hal-hal yang sulit yang memerlukan kekuatan besar. Adapun secara teknikalnya ijtihad didefinisikan oleh para fuqaha dengan berbagai-bagai definisi yang berbeza, mengikut penekanan masing-masing terhadap mana-mana aspek yang ada dalam ijtihad itu sendiri. Al-Baidawi mendefinisikan ijtihad sebagai “Menggunakan sepenuh daya dalam memahami hukum *shara'* ”.<sup>72</sup> Menurut al-Amidi bahawa ijtihad ialah “menggunakan sepenuh daya dalam mengagak sesuatu hukum *shara'*

---

<sup>71</sup> Yusuf al-Qaradawi, “*Ijtihad dalam Syari'at Islam*”, diterjemahkan oleh Achmad Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 1.

<sup>72</sup> Al-Baidawi, *Minhaj al-wusul ila 'Ilm al-Usul*, (Qaerah: t.t. ), 3:191

”.<sup>73</sup> Dan menurut al-Subki, *ijtihad* ialah berusaha sedaya upaya untuk menghasilkan andaian tentang hukum,<sup>74</sup> sementara menurut Hasbi ash-Shiddieqy, bahawa *ijtihad* ialah memberi segala daya kesanggupan dalam usaha mengetahui sesuatu hukum *shara'*, atau menghabiskan segala kesanggupan untuk mencari sesuatu hukum *shara'* dengan jalan *zann*.<sup>75</sup> Walaupun dari semua definisi-definisi kelihatan tidak sama namun ianya berbeza dari segi penekanan sahaja.

Epistemologi hukum Islam muncul kerana tuntutan situasional guna mengatasi kejumudan hukum. Dalam bahasa fiqh disebut *ijtihad*, iaitu mencurahkan segala kemampuan guna untuk memformulasikan hukum dari dalil-dalil yang terperinci.<sup>76</sup> Dilihat dari sejarah pertumbuhan *ijtihad* pada dasarnya telah diamalkan sejak zaman Nabi Muhammad SAW<sup>77</sup>. Hal ini kelihatan dari upaya Nabi yang berusaha menghindari reaksi keras masyarakat Makkah dengan hijrah ke Madinah. Pada tahun 622 M, Nabi dan para pengikutnya, yang kemudian disebut dengan Muhajirin, meninggalkan Makkah pindah dan menetap di Madinah. Kedatangan mereka disambut dengan meriah oleh golongan Ansar di Madinah.<sup>78</sup>

Selama periode Makkah, al-Quran dan al-Sunnah lebih banyak berbicara tentang ajaran-ajaran moral, dan tidak menyentuh pada persoalan norma-norma

---

<sup>73</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usuli al-Ahkam*, (Qaherah: Mu'assasah al-Halabi, 1967), 139.

<sup>74</sup> Al-Subki (tt), *Jama'u al-Jawani*, (Qaherah: t.t.), 2:379

<sup>75</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, *Op Cit.*, 181.

<sup>76</sup> Ahmad Rafiq, “Epistemologi Syara' Mencari Formasi Baru Fiqh Indonesia” (ed.) *Kritik Metodologi Formulasi Fiqh Indonesia*, Cet II, (Yogyakarta: Penerbit Walisongo Press, 2009), 103.

<sup>77</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, “Towards an Islamic Reformation: Islamic Law in History and Society Today”, dalam Norani Othman (ed.), *Shari'ah Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*, (Kuala Lumpur: SIS, 1994), 12, juga dapat dilihat dalam Mahmood Zuhdi, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Cet IV, (Kuala Lumpur: Penerbit University Malaya, 2004), 76.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 12.

politik dan hukum secara khusus, yang baru dikembangkan di Madinah. Pada periode Madinah ini, al-Quran dan al-Sunnah kemudian memberikan perhatian terhadap keperluan sosial dan politik secara khusus.<sup>79</sup>

Peranan ijtihad Nabi Muhammad SAW sebagai pembawa risalah sangat besar dalam membangun sebuah struktur masyarakat di Madinah. Bukti peranan ijtihad Nabi yang besar itu tampak pada proses pembenaran keputusannya yang kadang-kadang disahkan oleh al-Qur'an dan kadang-kadang tidak. Bahkan dalam kes hukum tertentu, al-Qur'an menyebutkan bahawa solusi yang terbaik terhadap suatu masalah adalah keputusan hukum dari hasil ijtihad Nabi.<sup>80</sup>

Sejak kewafatan Nabi Muhammad SAW, para sahabat telah mempergiatkan institusi ijtihad ini sebagai suatu sumber hukum yang tersendiri bagi memenuhi keperluan semasa di dalam memahami dan mencari pendekatan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah, keperluan ini sebenarnya didesak oleh perkembangan politik dan sosial yang berlaku sesudah kewafatan Rasulullah.<sup>81</sup>

Dalam melaksanakan tugas ijtihad ini, para sahabat mempunyai pandangan dan cara yang teratur. Apabila timbul sesuatu kes yang memerlukan hukum, mereka akan merujuk kes itu kepada al-Qur'an. Sekiranya nasnya jelas, mereka terus menentukan hukum berkenaan tanpa merujuk kepada mana-mana sumber lain lagi.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*,

<sup>80</sup> Taha Jabir al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani (Yogyakarta: UII Press, 2001), 7.

<sup>81</sup> Mahmood Zuhdi, *Op Cit.*, 80.

Sekiranya nas yang berkenaan agak sukar difahami atau mereka bertelingkah sesama mereka di dalam memahaminya mereka akan merujuk kepada *nas* al-Qur'an yang lain yang boleh membantu mereka di dalam memahaminya.<sup>82</sup> Apabila para sahabat berpuas hati bahawa hukum yang diperlukan itu tidak ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah barulah mereka berijtihad.

Zaman kemuncaknya perkembangan ijtihad adalah masa para *Tabi'in* dan pengikut mereka, dan akhirnya masa para imam mazhab. Sampai pada imam mazhab, sejarah perkembangan fiqh adalah dinamik dan kreativiti. Perbezaan masalah *furu'* masih terus muncul, misalnya, antara Imam Abu Hanifah dan Imam Malik dalam banyak masalah yang mencapai sekitar empat belas ribu, serta antara Imam Shafi'i dan gurunya, Imam Malik, dalam banyak masalah yang jumlahnya enam ribu, demikian juga antara Imam Ahmad ibn Hanbal dan gurunya, Imam Shafi'i. Setelah masa imam mazhab, iaitu mulai sekitar abad ke-4 Hijrah, maka yang berlaku adalah pertumbuhan dan perkembangan mazhab itu sendiri yang terus menerus hingga masa kini mazhab-mazhabnya mendapat sambutan ramai, dianut orang dengan kukuh.<sup>83</sup> Setelah imam-imam empat dan lain-lain mujtahidin meninggal dunia, mulailah darjat ijtihad beransur turun, tiada mendaki lagi. Maka mulailah permulaan abad ke-4 hijrah ruh *taqlid* pun beransur-beransur mempengaruhi jiwa-jiwa ulama Islam.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Lihat contoh-contoh dan huraian ijtihad para sahabat ini dalam Mahmood Zuhdi, *Ibid.*, 81-90. dan juga dapat dilihat dalam. Mohammad Dahlan, *Epistemologi Hukum Islam Abdullah Ahmed an-Na'im*, (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2009), 95-96; Al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer.*, 20-25

<sup>83</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam.*, *Op Cit.*, 76.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 79.

Setelah era *taqlid*, perkembangan berikutnya adalah munculnya upaya penghidupan kembali pintu ijtihad yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah (661-728 H) dengan gagasannya yang terkenal “Pembaharuan hukum Islam” ia menegaskan kembali untuk melakukan ijtihad walaupun keyakinan umum berpendapat bahawa pintu ijtihad telah tertutup sejak abad ke -10 Masehi lagi. Aspek penting lainnya dari gagasan Ibnu Taimiyah adalah upayanya yang tidak kenal menyerah untuk menerapkan shari’ah secara total, sama ada dalam kehidupan awam mahupun peribadi.<sup>85</sup>

Dalam konteks Indonesia, Hasbi ash-Shiddieqy yang merupakan seorang pembaharu hukum Islam<sup>86</sup> mengamati bahawa hingga tahun 1961, ulama di Indonesia belum mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia. Menurut beliau, salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (*fanatic/ta’asub*) terhadap mazhab yang dianuti umat Islam.

Menurut Hasbi, dalam melakukan pembaharuan hukum Islam terlebih lagi dalam membentuk fiqh yang bernuansa Indonesia, maka ijtihad adalah suatu yang *daruri* di dalam sejarah perkembangan shari’at, kerana ijtihad jalan untuk mengistinbatkan hukum dari dalil sama ada yang *naqli* mahupun yang *‘aqli*, kita telah menetapkan bahawa segala kejadian ada hukum Allah, pada yang tidak terang ada hukumnya, ada tanda-tanda yang dapat dipergunakan untuk mengetahui hukum-

---

<sup>85</sup> Ia melihat Negara dan agama sebagai hal yang satu dan tidak bias dipisahkan. Walau bagaimanapun, ia tidak mewajibkan kesatuan khalifah. An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation*,... 35-36.

<sup>86</sup> Hasbi Amiruddin, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Hukum Islam*. (Banda Aceh: Penerbit Ar-Raniry Press, 2004), 39.

Nya. Bahagian hukum yang telah dinaskan dengan nas yang *qat'i* atau merupakan sesuatu yang *daruri* dalam agama atau telah ada ijmak, dalam bidang yang tiga ini tidak ada ijmak.<sup>87</sup>

Sehubungan dengan tuntutan ijtihad ini, menurut Hasbi dengan mengutip pandangan ulama-ulama mazhab Hanbali, bahawa tidak ada waktu yang kosong dari mujtahid, kerana kejadian-kejadian itu, terus menerus terjadi. Oleh itu keperluan untuk mengetahui hukum Allah tetap ada pada setiap zaman. Menurut Hasbi, bahawa perbezaan pendapat ulama hanya terjadi pada mujtahid mutlak sahaja sementara mujtahid yang menetapkan hukum akan berlangsung terus menerus sepanjang zaman.<sup>88</sup>

Menurut pandangan Hasbi, bahawa ijtihad memiliki peranan yang penting dalam pengembangan hukum Islam. Ijtihad akan menghantarkan manusia kepada kemaslahatan dan kesejahteraan, sehingga manusia dapat hidup sejalan dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah. Hukum Islam akan tetap sesuai untuk setiap zaman dan tempat. Ini kerana ijtihad hukum Islam akan mampu menjawab semua permasalahan zaman yang semakin hari semakin cepat berubah.

Bagi menjayakan gagasan fiqh Indonesia, Hasbi menyeru dan mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mendidik kader-kader mujtahid

---

<sup>87</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh.*, *Op Cit.*, 183.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 185.

dengan karakter khas. Dalam ceramah ilmiahnya yang bertajuk, “*Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*”, Hasbi dengan tegas mengatakan bahawa:

“Selama ini, kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad, menunjukkan fiqh yang sesuai dengan keperibadian Indonesia. Kerana itu kadang-kadang kita paksakan fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh ‘Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar *taqlid*”.<sup>89</sup>

Menurut pandangan Hasbi bahawa maksud dan tujuan mempelajari fiqh dalam institusi pengajian tinggi ialah supaya para ahli akademik (mujtahid) dapat menjadikan fiqh Islami sebagai sumber pokok bagi perkembangan *tashri*’ di masanya. Inilah yang wajib menjadi tujuan dari segala para muslim yang mencintai agamanya, bangsanya dan tanah airnya.<sup>90</sup>

Menilik dari kaedah yang digunakan Hasbi dengan gagasan fiqh Indonesia, ianya adalah merupakan satu keyakinan bahawa prinsip-prinsip yang terkandung dalam hukum Islam pada hakikatnya memberikan ruang yang sangat luas bagi pengembangan dan ijtihad-ijtihad baru. Dasar hukum Islam yang selama ini telah pun mampan dan mantap, dan begitu juga prinsip pembaharuan hukum Islam. Ini kerana perubahan zaman dan tempat, justeru akan menuai ketidaksesuaian ketika tidak ada lagi ijtihad baru.<sup>91</sup> Meskipun tidak secara tegas, seorang mujtahid disyaratkan harus peduli kepada zaman dan tempat. Syarat demikian secara terang

---

<sup>89</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 43.

<sup>90</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*., 147.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 42.

terakam kesan yang baik di dalam persyaratan-persyaratan yang ada mahupun di dalam mekanisme penggalian hukum Islam itu sendiri. Sebagai bukti, Imam Shafi'i dikenal memiliki *qaul al-Qadim* (kumpulan pendapat lama) yang dilahirkan di Baghdad dan *qaul al-Jadid* (pendapat baharu) yang dilahirkannya setelah kepindahannya ke Mesir. Padahal ayat-ayat al-Quran mahupun al-Sunnah yang ia ketahui sama juga.<sup>92</sup> Maka dalam proses ijtihad terdapat tiga asas operasi; (a) proses memahami wahyu dengan pendekatan semasa, (b) realiti tempatan yang akan dilaksanakan jawapan yang diselidiki tersebut dan (c) daya penyelidik itu sendiri yang melakukan ijtihad.<sup>93</sup> Kalau dilihat secara mendalam terhadap ketiga asas ini, kita akan mendapati bahawa faktor utama yang dapat menjayakannya adalah menerapkan pendekatan semasa dan moden bersesuaian dengan realiti semasa.<sup>94</sup>

Menurut pandangan Hasbi, dalam upaya merealisasikan fiqh yang ditetapkan sesuai dengan keperibadian Indonesia. Para mujtahid dalam hal ini iaitu ulama lokal (tempatan) dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan yang tinggi, dan kreativiti yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya alternatif fiqh baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Menurut beliau perlu adanya kerja secara kolektif, melalui institusi yang kekal dengan jumlah ahli yang ramai sesuai dengan kepakaran dan keahlian mereka dengan ilmu yang berbagai-bagai. Menurut Hasbi, dengan cara ini ianya akan menghasilkan produk

---

<sup>92</sup> KH. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Cet IV, (Yogyakarta: LKiS, 2007), 42.

<sup>93</sup> Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Beberapa Pemikiran Tentang Ijtihad, Islah dan Tajdid*, (Kuala Lumpur: DBP, 1994), 17.

<sup>94</sup> Lihat dalam Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Kebudayaan Melayu dan Islam di Nusantara: Suatu Analisis Pengkaedahan", dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, ed, (Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul APIUM, 2006), 49.



hukum yang lebih baik dibandingkan apabila ijtihad dilakukan oleh orang perorangan atau sekumpulan mujtahid yang kepakarannya sama.<sup>95</sup>

Pengajian Shari'ah yang menjadi wadah kepada pengajian hukum perlu mengalami berbagai perubahan baru ke arah yang lebih bersifat usuli.<sup>96</sup> Selain dari itu, pengajian hukum Islam harus melihat aspek-aspek realiti hidup semasa dengan secara meluas, termasuk budaya, seni, sastera, politik, undang-undang, ekonomi, pengurusan, sosial dan banyak lagi yang beroreintasikan tempatan sehingga mampu menjadi asas kepada mentaliti fiqh Indonesia yang mantap di kalangan para pelajar dan pengkaji.

Sehubungan dengan itu, secara tegas Hasbi menegaskan bahawa; “maksud untuk mempelajari shari'at Islam di universiti-universiti Islam sekarang ini, supaya fiqh atau shari'at Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun fiqh yang berkeperibadian kita sendiri, sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang ini sedang me-Mesir-kan fiqhnya”.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Hasbi Ash-Shiddieqy, “Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadith, dan Fiqh dalam Generasi yang sedang Berkembang”, *Panji Masyarakat*, (th. XIV. No. 123, 15 marc 1973), 17; Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan bintang, 1973), 553.

<sup>96</sup> Mahmud Zuhdi Abdul Majid, *Hukum Islam Semasa di Malaysia: Prospek dan Cabaran*, Syarahan Perdana Sebagai Pengiktirafan Jawatan Profesor, pada 16 Ogos 1997, di Auditorium, Institut Pengajian Siswazah dan Penyelidikan, Universiti Malaya, (1997), 21.

<sup>97</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, *Op, Cit.*, 43.

Apa yang jelas, para mujtahid (ulama tempatan) perlu menghargai dan bersikap positif terhadap proses memberikan penafsiran tempatan terhadap sesuatu ketetapan syara'. Kerana pada hakikatnya fiqh timbul akibat realiti dan berkembang mengikuti perkembangan realiti tempatan tersebut, begitu pula bersifat statis mengikuti statiknya realiti tempatan,<sup>98</sup> Sepertimana tafsiran tempatan dalam perbincangan ulama klasik, sesuai dengan formula yang difikirkan oleh mereka yang dianggap paling sesuai untuk tempat dan zamannya, maka mujtahid (ulama tempatan) Indonesia juga perlu diberikan peluang yang sama, demi merealisasikan fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabiat dan budaya Indonesia.

#### 4.2.2 Konsep Masalah Sebagai Asas Epistemologi Fiqh Indonesia

Secara etimologis, *masalah* bererti kebaikan (*salah*) dan kemanfaatan (*naf'u*).<sup>99</sup> *Maslahah* ialah setiap yang mengandungi kemanfaatan sama ada dengan cara mencari kegunaan dan kenikmatan mahupun dengan cara menolak bahaya dan rasa sakit.<sup>100</sup> Sedangkan secara terminologi shari'at terdapat berbagai-bagai definisi yang berbeza, mengikut penekanan masing-masing terhadap mana-mana aspek yang ada dalam *masalah* itu sendiri. Mustafa Syalabi menyimpulkan dalam dua pengertian. Pertama, dengan pengertian majaz, *masalah* ialah sesuatu yang menyampaikan kepada kemanfaatan. Kedua, secara hakiki, *masalah* adalah akibat itu sendiri, yang

---

<sup>98</sup> Baca dalam Ahmad Al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad, antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, (Jakarta :Penerbit Erlangga, 2002), 39.

<sup>99</sup> Totok Jumentoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqih*, (Jakarta: Penerbit AMZAH, 2005), 200.

<sup>100</sup> Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi Shari'ah al-Islamiyyah*, (Lubnan: Mu'assasah Ar-Risalah, 2001), 27; Nasrun Haroen, *Usul Fiqih 1*, (Bandung: Logos, 1997), 144.

timbul dari sebuah tindakan, yakni berupa kebaikan atau kemanfaatan.<sup>101</sup> Abd al-Wahab Khallaf pula mendefinisikan sebagai “*masalah* adalah mengambil manfaat dan menolak kebenaran.<sup>102</sup> Dan definisi yang sama disampaikan oleh Hasbi bahawa *masalah* ialah menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan.<sup>103</sup>

Secara umum, ulama *usul al-fiqh* membahagikan makna *masalah* kepada dua iaitu (a) *Maslahah ukhrawi* yang terdiri dari persoalan aqidah dan ibadah. (b) *Maslahah duniawi* adalah persoalan muamalah. Namun demikian, pembahagian ini tidak tepat kerana setiap perbuatan manusia selalu terkait di antara keduanya, yakni memperoleh kebahagiaan sama ada di dunia mahupun kebahagiaan di akhirat.<sup>104</sup>

Dalam bukti pertimbangan tekstual, *masalah* terbahagi kepada tiga iaitu: Pertama, *masalah mu'tabarrah* adalah jenis masalah yang keberadaannya diakui secara tekstual (dalam al-Qur'an dan al-Sunnah). Kedua, *Maslahah mursalah* adalah jenis masalah yang tidak disokong atau disangkal oleh bukti tekstual. Ketiga, *masalah mulgha* adalah jenis *masalah* yang keberadaannya bertentangan dengan bukti tekstual.<sup>105</sup>

Dari sudut kualiti dan kepentingannya, bahawa *masalah* dibahagikan menjadi tiga<sup>106</sup> iaitu: Pertama, *daruriyat* adalah satu jenis *masalah* yang

---

<sup>101</sup> Forum Karya Ilmiah, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, Cet, III, April 2006 (Kediri: Madrasah Hidayatul Muhtadi'in, PP. Lirboyo Kota Kediri, 2004), 254.

<sup>102</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *'ilmu Usul al-Fiqh.*, 198.

<sup>103</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam, Jakarta.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 329.

<sup>104</sup> Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul as-Shari'ah*, (Qaherah: 1997), I: 250.

<sup>105</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *'ilmu Usul al-Fiqh., Op Cit.*, 84-88; Nasrun Haroen (1997), *Ushul Fikih I*, 114.

<sup>106</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 329.

keberadaannya sangat diperlukan demi tegaknya kemaslahatan dunia dan akhirat, sehinggakan kalau ini tidak ada, maka kemaslahatan dunia tidak tercapai, bahkan menjadi binasa di dunia dan mendapat azab di akhirat.<sup>107</sup> Kedua, *hajiyyat* adalah jenis masalah yang diperlukan untuk menghilangkan kesulitan, sehingga kalau tidak tercapai, manusia hanya mendapat kesulitan dan tidak sampai binasa dalam hidupnya.<sup>108</sup> Ketiga, *tahsiniyyat* adalah jenis *masalah* yang berfungsi untuk menjaga kehormatan dan kesopanan, seperti melindungi perempuan agar tidak melakukan sendiri akad nikahnya.<sup>109</sup>

Dalam menetapkan suatu hukum yang berasaskan *masalah*, para ulama berbeza pandangan, ianya pula terbahagi kepada tiga kelompok, pertama, kelompok aliran Shafi'i dan Hanabilah yang berpendapat bahawa apabila masalah bertentangan dengan teks, maka *masalah* tidak dapat diterima dalam penetapan hukum.<sup>110</sup> Adapun kelompok yang kedua, ini terbahagi kepada dua: (1) sebahagian ulama Malikiyah dan Hanafiyyah yang lebih mengutamakan *masalah* daripada teks dengan cara mengkhususkan teks yang *zanni al-Dalalah* dan *Zanni al-Thubut*, apabila *masalah* itu bersifat *qat'i*.<sup>111</sup> (2) kelompok yang memiliki kecenderungan kepada pemikiran al-Tufi, yang berpendapat bahawa *masalah* wajib didahulukan daripada teks, sama ada teks itu bersifat *zanni* mahupun *qat'i* dengan metod takhsis dan penafsiran, bukan dengan cara membiarkan teks itu sendiri, di dalam persoalan

---

<sup>107</sup> Daruriyat misalnya ialah menjaga agama (*Hifzu al-Din*), menjaga jiwa (*Hifz al-Nafs*), menjaga akal (*Hifz al-'Aql*), menjaga keturunan (*Hifz al-Nasl*), dan menjaga harta (*Hifz al-Mal*).

<sup>108</sup> Dalam hal ini, syari' (pembuat hukum) menetapkan berbagai macam hukum seperti meng-qasar solat dan lain sebagainya yang berkenan dengan contoh masalah Hajiyyat

<sup>109</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *Ilmu Usul al-Fiqh.*, 200-205, al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi usul al-Shari'ah.*, 1:325.

<sup>110</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami.* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 2:801.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 802-803.

mua'malah.<sup>112</sup> Dan kelompok yang ketiga, kelompok ini seperti Al-Amidi, menetapkan hukum sesuai dengan ketentuan atau tuntutan *maslahah* walaupun bertentangan dengan teks, akan tetapi, *maslahah* ini wajiblah betul-betul keperluan yang utama (*primary*) yang pasti dan universal, bukan setakat keperluan yang kedua (*secondary*).<sup>113</sup>

Namun dalam pandangan Hasbi, sebagaimana yang diungkapkan dalam bukunya "*Falsafah Hukum Islam*" bahawa:

".....berhujjah dengan *maslahah mursalah* dalam membina hukum atasnya adalah suatu keharusan. Inilah yang sesuai dengan keumuman shari'at dan dengan demikian hukum-hukum Islam dapat berjalan seiring dengan waktu dan inilah jalan yang telah dilakukan oleh para sahabat. Menolak *maslahah*, bererti membekukan shari'at, kerana aneka *maslahah* yang terus tumbuh tidak mudah didasarkan pada suatu dalil tertentu".<sup>114</sup>

Melihat ungkapan di atas, bahawa dalam pandangan Hasbi, *maslahah* adalah tujuan *shara'* dan oleh kerana itu ia wajib dikedepankan dalam menetapkan suatu hukum. Ini kerana dalam merealisasikan fiqh yang bersesuaian budaya tempatan (Indonesia), kaedah *maslahah mursalah* patutlah diambilkira, kerana penggunaan kaedah ini tidak lain adalah untuk menjaga kepentingan masyarakat dan mengelakkan kesukaran (*mashaqqah*) dalam masyarakat.

---

<sup>112</sup> Al-Tufi mempunyai pandangan bahawa *maslahah* itu lebih penting dan bahkan dapat mengabaikan teks, kecuali dalam bidang ibadah

<sup>113</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Op Cit.*, 278-280.

<sup>114</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 336-337.

Apabila dikaji secara teliti berhubung dengan latar belakang *al-Masalih al-Mursalah*, maka dapatlah difahami bahawa ia memainkan peranan penting dalam sejarah perundangan Islam. Walaupun ulama berlainan pendapat berhubung dengan autoriti *al-masalih al-mursalah*, sebagaimana juga berlainan istilah dan pemakaiannya, mereka bersepakat bahawa masalah merupakan salah satu daripada tujuan shara'<sup>115</sup>

Menurut pandangan Hasbi, keberadaan asas *masalah mursalah* dalam teori hukum Islam akan memberikan ruang lebih terbuka bagi merealisasikan segala model, sama ada lama mahupun baru dalam istinbat hukum, dalam erti bahawa metod istinbat hukum yang dipakai tidak lagi model kosmetik iaitu dengan menghurai kembali pandangan ulama terdahulu bagi disesuaikan dengan keperluan semasa<sup>116</sup> atau dengan menggunakan metod *qiyas*, yang selama ini berjalan, jika dibandingkan dengan *qiyas* yang semata dikaitkan dengan teks, menurut pandangan Hasbi *masalah mursalah* akan lebih komprehensif.

Maka dalam pandangan Hasbi, memperhatikan kemaslahatan masyarakat dalam urusan muamalah dan dalam pembinaan hukum ialah suatu dasar yang asasi. Seorang mujtahid harus dapat menerangkan '*illat* hukum yang dibina agar hasil ijtihad hukum itu berkisar sekitar '*illatnya*. Ianya untuk mengingatkan kepada para mujtahid kepada kewajipan memelihara kemaslahatan dan tidak terhad kepada pemahaman *nas* yang terkadang nas-nas itu mengenai orang-orang tertentu, atau

---

<sup>115</sup> Mohammad Noor Deris, "Keterikatan *Maslahah* Sebagai Sumber hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia". Lihat dalam Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*, (Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2004), 139.

<sup>116</sup> Mahmood Zuhdi Abdl Majid, *Hukum Islam semasa Di Malaysia: Prospek dan Cabaran.*, 16.

golongan tertentu atau daerah tertentu sahaja.<sup>117</sup> Maka menurut Hasbi, seorang mujtahid dalam melakukan pembinaan hukum wajib memperhatikan masyarakat sesuai dengan adat dan kebudayaan serta iklim tempatan. Jika kemaslahatan-kemaslahatan itu bertentangan satu sama lain, maka menurut Hasbi, pada masa itu didahulukan maslahat umum atas maslahat khusus dan diwajibkan menolak kemudaratan yang lebih besar dengan jalan mengerjakan kemudaratan yang lebih kecil.<sup>118</sup>

#### **4.2.3 Aplikasi Ijtihad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Wacana Epistemologi Fiqh Indonesia**

Sejauh yang dapat diselidiki dan berdasarkan pertimbangan metod dan pendekatan hukum yang menjiwai tema pemikiran fiqh Indonesia, beberapa aplikasi pemikiran Hasbi secara beransur-ansur juga telah menampakkan makna dan orientasi dari tema pemikiran ini. Dari beberapa hasil ijtihad yang pernah dilakukan Hasbi, dan di antara hasil ijtihad tersebut yang mencerminkan pemikiran fiqh Indonesia terlihat dalam fatwa hukum berjabat tangan antara lelaki dan perempuan.<sup>119</sup> Di sini, Hasbi ash-Shiddieqy berbeza pandangan dengan fatwa majelis Tarjih Muhammadiyah<sup>120</sup> dan Ahmad Hassan dari Persis<sup>121</sup> yang mengharamkan praktik berjabat tangan ini. Hasbi menolak mengharamkan pelaksanaan berjabat tangan

---

<sup>117</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam.*, 79.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>119</sup> Contoh ijtihad ini ialah merupakan analisis balik terhadap apa yang dikemukakan oleh Nourouzzaman Shiddiqi. Lihat dalam Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 173-179.

<sup>120</sup> Pada pertengahan tahun 1956/1376 Majelis Tarjih Muhammadiyah mengeluarkan fatwa bahawa hukum berjabat tangan antara lelaki dan perempuan adalah haram. *Ibid.*, 174.

<sup>121</sup> Berhubungkait dengan keharusan berjabat tangan ini T.M Hasbi berpolemik dengan Ahmad Hassan, bahkan Ahmad Hassan mengajak Hasbi berdebat secara terbuka dan K.H. Ali Maksum dari Ma'had Krapyak dilantik sebagai moderator. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam Akh Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001), 246-250.

antara lelaki dan perempuan ini dengan beberapa alasan, di antaranya ialah kerana hukum haram tersebut dilandaskan berdasarkan dalil *qiyas*. Menurut pandangan Hasbi, dalam mengharamkan sesuatu harus dilandaskan kepada kepada nas yang *qati* dan tidak boleh hanya berdasarkan *qiyas* sahaja. Oleh itu, kerana tidak ada dalil yang *qati* sama ada dalam al-Quran mahupun al-Hadith yang secara zahirnya mengharamkan pelaksanaan (praktik) berjabat tangan antara lelaki dan perempuan, maka menurut Hasbi jabat tangan tersebut tidak dilarang dalam agama Islam.<sup>122</sup>

Dari contoh di atas dapat difahami bahawa, terlepas adanya dalil yang menunjukkan keharaman berjabat tangan antara lelaki dan perempuan dan juga bantahan rasional yang diberikan, Hasbi juga menyedari bahawa praktik berjabat tangan untuk masyarakat Indonesia sudah sekian lama menjadi tradisi (*urf*). Ini kerana Hasbi memandang dan mengamati dalam masyarakat bahawa tradisi berjabat tangan antara lelaki dan perempuan ini tidak memberikan infak yang berbahaya (mudarat) terhadap orang yang mengamalkannya. Dengan dasar inilah menurut pandangan Hasbi, tidak ada alasan untuk melarangnya atau mengharamkannya.

#### **4.3 Fiqh Indonesia T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Ulama dan Kalangan Sarjana**

Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy pada masanya adalah segelintir dari orang-orang Indonesia yang sangat menekuni ilmu fiqh, sehingga tulisan-tulisan beliau pada umumnya adalah membahas bidang fiqh. Dengan kata lain, beliau adalah tokoh yang sangat mengambil berat dalam melakukan pembelaan Islam dari sudut fiqh khasnya fiqh Indonesia.

---

<sup>122</sup> Nourouzzaman Siddiqi, *Ibid.*, 175.



Seorang intelektual Islam harus berani mengambil risiko dari pilihannya sebagai seorang *agent of social change* (ejen perubahan sosial). Dalam penyertaanya aktif dalam pembaharuan ini, berbagai cercaan, fitnah dan tantangan berat menghadang. Namun, semua dihadapi dengan penuh semangat, optimis, konsisten, dan komitmen yang kuat, membumikan *Risalah ilahi* dalam dataran realiti.

Lin Che wei pernah mengatakan bahawa semua idea cemerlang harus melalui tiga fasa ialah; fasa pertama, idea tersebut direndahkan, dalam fasa kedua, idea tersebut akan sangat ditentang hebat. Dan selanjutnya dalam fasa ketiga, idea tersebut akan dianggap terbukti dengan sendirinya (*self evident*).<sup>123</sup>

Wacana fiqh Indonesia Hasbi ash-Shiddieqy bukanlah ibarat bola yang melaju dengan cepat, masuk ke dalam gawang dan diperhatikan oleh ulama mahupun intelektual muslim. Sejak Hasbi mengemukakan ideanya tentang fiqh Indonesia pada era tahun 1940-an sampai kemuncaknya pada era 1961, ketika itu belum ada satupun di kalangan ulama mahupun kalangan akademik yang mengaambil perhatian terhadap idea beliau sama ada yang menyokong mahupun yang menolak idea tersebut.

Barulah di era 1980-an dapat dilihat adanya kepedulian terhadap pemikiran beliau sama ada yang tidak setuju dengan pemikiran itu mahupun yang menyokong.

---

<sup>123</sup> Lin Che wei CFA dan Aloysius Kiik RO, *Mengembalikan Momentum Transformasi*, Kompas: Isnin Pebruari 2007

Idea cemerlang yang dikemukakan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy bukanlah pemikiran yang *muqaddas* kebal terhadap kritikan, namun di sebalik itu ada juga ulama yang tidak sefaham dengan pemikiran beliau, salah satu ulama Indonesia yang memberikan pandangan kritis terhadap pemikiran hukum Islam Hasbi iaitu Alie Yafie<sup>124</sup> yang merupakan seorang ahli hukum Islam yang sangat berpengaruh, dalam tulisan beliau yang bertajuk “*Mata Rantai yang Hilang*” menolak dengan tegas konsep hukum Islam Indonesia yang dimunculkan oleh Hasbi. Menurut beliau, bahawa hukum Islam yang diturunkan oleh Allah melalui utusanNya Nabi Muhammad SAW adalah bersifat universal.<sup>125</sup> Penolakan atau ketidaksetujuan beliau terhadap konsep hukum Islam yang dikemukakan oleh Hasbi atas dasar bahawa beliau berpegang kepada sumber hukum Islam, iaitu al-Quran dan al-Sunnah yang universal, sehingga dengan sendirinya hukum Islam pun dipandang universal. Gagasan yang tidak memiliki susunan yang sistematis merupakan salah satu penyebab orang salah faham terhadap pemikiran beliau tentang hukum Islam Indonesia.

Kritikan lain yang ditujukankan pada Hasbi ash-Shiddieqy terhadap pemikiran beliau dalam wacana membentuk fiqh yang berkeperibadian Indonesia dilontarkan oleh Kamaruzzaman Bustaman Ahmad<sup>126</sup> dalam bukunya “*Islam Histori: Dinamika Studi Islam di Indonesia*”. Dalam buku tersebut, Kamaruzzaman Bustaman Ahmad menyisihkan beberapa perenggan baru dalam membahas tentang pemikiran fiqh

---

<sup>124</sup> ALIE YAFIE adalah seorang ulama tersohor di Indonesia, beliau dilahirkan Desa Wani, Donggala Sulawesi Tengah 1 September 1926. Merupakan salah seorang pensyarah di pelbagai universiti terkemuka di Indonesia, juga mantan Ketua Majlis Ulama Indonesia (MUI) beliau adalah seorang ulamak ahli Fiqh dan merupakan penasihat Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI). Dapat dilihat dalam Insklopedi Tokoh Indonesia.com

<sup>125</sup> Alie Yafie, “Mata Rantai Yang Hilang”, dalam *Jurnal Pesantren*, No. 2 Vol II, (1985), 36.

<sup>126</sup> Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Islam Historis: dinamika studi Islam di Indonesia*, Cet ke I, (Yogyakarta: Galang Press, 2002), 101.

Hasbi. Menurut Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, pemikiran tentang hukum Islam Indonesia yang dikemukakan oleh Hasbi walaupun “menarik” namun kurang “membumi”, kerana wacana atau idea yang dikemukakan oleh Hasbi masih berada pada ruang lingkup yang terlalu luas dan belum sistemik.

Pandangan Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad di atas memberikan satu penghargaan yang tersendiri terhadap T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, namun di sisi lain Bustaman memberikan satu kritikan terhadap pemikiran Hasbi yang terlalu luas ruang lingkungannya selain itu wacana atau idea Hasbi ini menurut beliau belum diungkapkan secara sistematik dan masih berbentuk wacana sahaja.<sup>127</sup>

Namun disebalik beberapa kritikan miring yang diarahkah kepada Hasbi dalam wacana beliau tentang fiqh Indonesia, namun terdapat juga di kalangan akademik yang memberikan tindak balas yang positif terhadap konsep pembaharuan Hasbi, sebagaimana disampaikan oleh Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad.<sup>128</sup> Menurut beliau bahawa Hasbi ash-Shiddieqy adalah seorang ulama dan intelektual Islam yang telah banyak menghasilkan pelbagai karya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan keislaman seperti fiqh, tafsir, hadith, sejarah, ilmu kalam dan lain-lain. Menurut Prof. Rusjdi, bahawa Hasbi memberikan peranan penting dalam rangka pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Khususnya dalam bidang fiqh, karya Hasbi telah

---

<sup>127</sup> *Ibid.*,

<sup>128</sup> Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH., lahir di Jakarta, 9 July 1952, menyelesaikan degree pada Fakulti Syariah IAIN Ar-Raniry tahun 1976 dan Fakulti Hukum Universiti Syiah Kuala tahun 1983, dan meneruskan pendidikan pada peringkat Master di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta tahun 1984, dan pada tahun 1989 beliau menyelesaikan program Doktor (PhD) pada universiti yang sama. Pada tahun 2002 memperoleh gelar Guru Besar (Profesor) dalam Bidang Ilmu Hukum Islam Fakulti Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Dan beliau bekas Rektor IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh.

dijadikan panduan praktis dalam beribadah bukan setakat bagi masyarakat muslim Indonesia, tetapi juga di beberapa Negara Asean seperti Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan Moro. Juga memberikan tidak balas yang positif terhadap idea Hasbi dalam rangka pembangunan fiqh Indonesia

Keberanian Hasbi dalam mempelopori idea pembangunan fiqh Indonesia terlepas daripada dalil bahawa ijtihad di manapun dan bila masa pun mesti dilakukan. Melalui ijtihad, keyakinan bahawa Islam senantiasa sesuai dengan setiap tempat dan zaman, dapat diharapkan akan menjadi lebih kuat dan terbukti nyata.<sup>129</sup>

Dari beberapa perhatian di atas, penulis dapat menyimpulkan bahawa, gagasan fiqh Indonesia T.M. Hasbi ash-Shiddieqy adalah gagasan progresif, sehingga boleh diapresiasi oleh pelbagai kalangan sama ada ulama, kalangan akademik mahupun lain-lainya.

---

<sup>129</sup> Iskandar Usman et al, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004), viii-ix.

## **BAB KELIMA**

### **KESIMPULAN DAN SARANAN**

#### **5.1 Pengenalan**

Bab ini mengandungi kesimpulan keseluruhan hasil kajian dan saranan-saranan berdasarkan hasil kajian yang mungkin boleh diambil perhatian oleh pihak-pihak tertentu yang terlibat sama ada secara langsung mahupun secara tidak langsung dalam bidang yang berkaitan dengan kajian ini.

#### **5.2 Kesimpulan**

Berdasarkan kepada hasil kajian, maka dapatlah diambil beberapa kesimpulan, antaranya ialah sebagai berikut:

1. Kajian ini mendapati bahawa suatu kajian melalui pendekatan epistemologi yang selama ini selalu digunapakai dalam kajian-kajian falsafah dan ilmu kalam, namun ianya sangat relevan untuk kajian-kajian keislaman khususnya dalam bidang hukum Islam. Hal ini bersesuaian dengan takrif dan ruang lingkup yang mendasar dalam epistemologi adalah menyelidik asal usul, sumber, sifat, kaedah dan had sesuatu ilmu.
2. Model epistemologi Islam adalah salah satu model yang dapat memberikan jawapan kepada kegelisahan atau keresahan umat manusia dan menuntaskan persoalan-persoalan sosial semasa dalam pengajian Islam, khasnya perpaduan kedua model pemikiran tersebut iaitu model epistemologi lingusitik (*bayani*) dan

model epistemologi demonstratif (*burhani*) Dari perpaduan ini muncul kaedah abduktif, yakni mencuba memadukan kaedah deduktif dan induktif.

3. Fiqh menempati posisi penting dalam peta pemikiran Islam. Sehingga Hasbi tidak menjadikan fiqh sebagai doktrin yang dogmatik, tidak dapat berubah (rigid), dan eksklusif. Menurut Hasbi fiqh berhubungan erat, dengan problematika (permasalahan) manusia atau masyarakat, kerana fungsi fiqh itu sendiri ialah untuk mendorong, mengarahkan dan meningkatkan perilaku manusia agar sesuai dengan tuntunan agama.
4. Respon terhadap kritikan daripada nasioanalisis terhadap ulamak dan kondisi nyata dalam masyarakat, yang mana kewujudan hukum Islam telah sampai pada tingkat keterbelakang yang teruk. Fiqh sudah menjadi asing dalam masyarakat, kerana fiqh tidak dapat mencakupi tuntutan semasa dan tempatan selain daripada itu fiqh yang berjalan dalam masyarakat Indonesia tidak lain adalah fiqh Hijaz atau fiqh Mesir, fiqh Hindi yang semuanya berdasarkan kepada kondisi dan budaya tempatan. Asal usul inilah yang menjadi landasan pandangan Hasbi dalam membentuk fiqh Indonesia iaitu fiqh yang berdasarkan budaya dan watak Indonesia dengan fiqh Indonesia ini diharapkan mampu memberikan kemaslahatan bagi masyarakat Indonesia.
5. Kajian mendapati bahawa fiqh adalah sebuah aktiviti mencari pengetahuan yang bersifat ilahiyah, maka dapat diambil pemahaman bahawa sumber pengetahuan dari ilmu fiqh dalam konteks Indonesia menurut pandangan Hasbi adalah melalui sumber yang diwahyukan (*'adillah*) iaitu al-Quran dan al-Sunnah dan

sumber yang tidak diwahyukan iaitu ijmak dan *'urf* dan terakhir sumber yang berdasarkan akal (*ra'yu*).

6. Menurut Hasbi, ijtihad merupakan unsur terpenting dalam merealisasikan pembaharuan hukum Islam (*fiqh*) khasnya dalam konteks Indonesia. Dengan ijtihad, ajaran Islam dapat berjalan dengan baik sesuai tuntutan zaman, tempat dan budaya tempatan. Ijtihad akan menghantarkan manusia kepada kemaslahatan dan kesejahteraan, sehingga manusia dapat hidup sejalan dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Menurut pandangan beliau ini kerana dengan ijtihad hukum Islam mampu menjawab semua tantangan zaman yang semakin hari semakin berubah.
7. Kemaslahatan manusia adalah merupakan tujuan *shara'*. Oleh kerana itu, menurut Hasbi ianya wajib diambilkira dalam menetapkan suatu hukum. Ijtihad yang berasaskan kepada *maslahah* bererti telah membina suatu hukum dan memahami tujuan *shara'*. Untuk merealisasikan ijtihad yang menghantarkan kepada maslahat manusia, tentunya ijtihad itu harus berasaskan kepada *maslahah mursalah*. Dengan pengambilkiraan konsep *maslahah* dalam membina suatu hokum, maka hukum-hukum Islam dapat berjalan seiringan dengan nilai semasa dan setempat, khasnya masyarakat Indonesia.
8. Dan kedua kaedah ini, iaitu ijtihad yang berlandaskan kepada *maslahah* merupakan epistemologi fiqh yang digunapakai T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam membina hukum Islam khasnya dalam membina idea beliau iaitu fiqh Indonesia.

### 5.3 Saranan

Akhirnya sebagai melengkapi kajian ini perlu kiranya di sisi penulis memberikan saranan-saranan yang berhubungkait dengan kajian ini.

1. Mengadakan simposium, dialog atau bicara ilmiah secara intensif (berterusan) oleh pakar hukum Islam dan pelbagai cabang keilmuan untuk menyamakan persepsi tentang kerangka konseptual epistemologi hukum Islam, terutama yang berkaitan dengan hakikat suatu ilmu pengetahuan, agar dapat menemukan suatu rumusan yang mantap dan memuaskan.
2. Bersesuaian dengan pemikiran hukum Islam yang merupakan produk dari pesan-pesan teks al-Quran dan al-Hadith yang selalu mengalami perkembangan, maka peranan ijtihad sebagai upaya untuk menggali dan mengembangkan hukum Islam menjadi sangat penting, untuk itu, peranan ulama masa sekarang perlu lebih mengambil sikap proaktif terhadap metod ijtihad ini dalam menangani permasalahan tempatan dan isu-isu semasa.
3. Selari dengan pernyataan penulis di atas, disarankan kepada pihak institusi berkaitan khasnya institusi pengajian tinggi Islam untuk membentuk sebuah institusi ijtihad yang dapat menampung dari pelbagai pihak untuk melaksanakan ijtihad kolektif sesuai dengan kepakaran masing-masing, sehingga hasil ijtihad dapat memberikan kepada kemaslahatan masyarakat tempatan.



4. Penulis juga menyarankan, agar dalam melakukan ijtihad seorang mujtahid hendaknya mengambilkira kepada asas *maslahah* masyarakat tempatan dan semasa, sehinggakan hasil ijtihad tersebut dapat memberi manfaat bagi masyarakat.

## BIBLIOGRAFI

### Rujukan Bahasa Melayu

#### *Al-Quran*

A. Khudori Soleh. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Abdul Karim Ali at al. *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. 2000.

\_\_\_\_\_. *“Hukum Islam Semasa bagi Masyarakat Malaysia yang Membangun, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999.*

Abdul Rahman Abdullah. *Pengantar Ilmu sejarah*, Kuala Lumpur: 1994.

Ahmad Hanafi. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Ahmad Al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut. *Ijtihad, antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, Jakarta: Penerbit Erlangga , 2002.

Amir Syarifuddin. *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1992.

Amir Mu'alim dan Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2001.

Fadzlullah Hj. Shuib. *Kecemerlangan Ilmu dalam Sejarah dan Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: 1995.

H.M. Zainuddin. *Tarich Atjeh dan Noesantara*. Medan: Pustaka Iskandar Moeda, 1961.

Hasbi A Fathurrahman Jamil. *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Penerbit Logos, 1997

Hasbi ash-Shiddieqy. *Pengantar Ilmu Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967.

\_\_\_\_\_. *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971.

\_\_\_\_\_. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadith*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

\_\_\_\_\_. *Beberapa Permasalahan Hukum Islam*. Yogyakarta: Lembaga Hukum Islam Indonsia, 1972.

- \_\_\_\_\_. *Pengantar Fiqh Mu'ammalah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Hukum Islam*. 2 vols. 6<sup>th</sup> edition. Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Ilmu Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Hukum-Hukum Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan bintang, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam*. Bandung: Unisba, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Qur'an al-Majid, "an-Nur"*. Cet. VI. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, t.t.
- Hasbi Amiruddin. *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Hukum Islam*. Banda Aceh: Penerbit Ar-Raniry Press, 2004.
- Harun Nasution. *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Hasan Langgulung. *Asas-asas Pendidikan Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Hashim Bin Haji Musa. *Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu: Satu Pengenalan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Uniiversiti Malaya, 2001.
- Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: Tinta Mas, 1982.
- Idri. *Epistemology Ilmu Pengetahuan dan Keilmuan Hukum Islam*. Jakarta: Lintas Pustaka Publisher, 2008.
- Imam Bernabib. *Arti dan Metode Sejarah Penyelidikan*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit IKIP, 1982.

- Imam Syawkani. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*. Jakarta: Penerbit PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Iskandar Usman et al. *T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Ismail Raji Faruqi. *Tauhid: Kesannya Terhadap Pemikiran dan Kehidupan*. Kuala Lumpur: Penerbit Modal Perangsang Sdn. Bhd, 2000.
- Ismail Ya'kub. "Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Belanda Sampai sekarang", dalam Ismail Suny (ed.), *Bunga Rampai Tentang Aceh*. Jakarta: Bhrata Karya Aksara, 1980.
- Jamal Ma'mur Asmani. *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Implementasi*, Surabaya: Khalista, 2007.
- J. Sudarminta. *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Jujun S. Suriassumantri. *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990.
- Khairudin Nasution. *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Penerbit ACAdemia + TAZZAFA, 2009.
- Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad. *Islam Historis: dinamika studi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- KH. Sahal Mahfudh. *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Komarudin Hidayat. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Koentjaraningrat (ed). *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1977.
- Louay Safi. *Asas-asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-kaedah Penyelidikan Islam dan Barat*. Terj. Nur Hadi Hasan, Kuala Lumpur, 1998.
- Lutfi Ibrahim. *Perhubungan Ilmu Kalam Dengan Fikh Dalam Pemikiran Islam dalam Antologi Pemikiran Islam*, Shah Alam: 1993.
- Mahsun Fuad. *Hukum Islam Indonesia. Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid. *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004.

- \_\_\_\_\_. *Beberapa Pemikiran Tentang Ijtihad, Islah dan Tajdid*, Kuala Lumpur: DBP, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Hukum Islam Semasa di Malaysia: Prospek dan Cabaran*, Syarahan Perdana Sebagai Pengiktirafan Jawatan Profesor, pada 16 Ogos 1997, di Auditorium, Institut Pengajian Siswazah dan Penyelidikan, Universiti Malaya, 1997.
- Mehdi Hairi Yazdi. *Ilmu Hudhuri; Prinsip-prinsip Epistemology dan Filsafat Islam*. Bandung: MIZAN, 1994.
- Mohammad Dahlan. *Epistemology Hukum Islam Abdullah Ahmed an-Na'im*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2009.
- Mohammad Noor Deris. "Keterikatan Masalah Sebagai Sumber Hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia". Lihat dalam Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad. *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*, Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2004.
- Mohammad Saleh Hj Ahmad, Abdul Karim Ali, Ridzwan Ahmad, Mohammad Zaidi Abdul Rahman. *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Kuala Lumpur: Jabatan Usul dan Fiqh, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006.
- M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologi Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah. *Filsafat Islam: Penelitian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*. Jakarta: LESFI, 1992.
- Mujamil Qomar. *Epistemologi Pendidikan Islam Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- \_\_\_\_\_. *NU Liberal, dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme NU*, Jakarta: Mizan, 2002.
- M. Ali Hasan. *Perbandingan Mazhab*, Jakarta. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Ngainun Naim. *Sejarah Pemikiran Hukum Islam*, Surabaya: Lembaga Kajian Agama dan Filsafat, 2006.
- Nourouzzaman Siddiqy. *Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Indonesia*. Jogjakarta: IAIN Sunan Kali Jaga, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy: Fiqih Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Noor Ahmad, Amin Syukur, Danusiri, Anang Haris Himawan, Ahmad Rafiq. *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

- Paizah Hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad. *Fiqh Malaysia ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*. Kuala Lumpur: al-Bayan Corporation Sdn Bhd, 2000.
- P. Hardono Hadi. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Pranarka. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.
- Ratno Lukito. *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. “Kebudayaan Melayu dan Islam Di Nusantara: Suatu Analisis Pengkaedahan”, dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul APIUM, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Gerakan Tajdid di Malaysia: Teori dan Realiti.” *Dalam Dinamisme Pengajian Syari’ah*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997.
- Soerjono. *Pengantar Sosiologi Hukum*”, Jakarta: Bratara Karya Aksara, 1997.
- Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur’an*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999.
- Syaikh Ahmad Surkati. *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1874-1943.
- Taha Jabir Al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Ushul Fiqih*, Jakarta: Penerbit AMZAH, 2005.
- Triyo Suprayitno. *Epistemologi Pendidikan Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Umar Syihab. *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*, Semarang: Dina Utama Semarang, t.t.
- Yudian Wahyudi. *Hasbi’s Theory of Ijtihad in the Context Indonesian Fiqh*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.
- Yusuf al-Qaradawi, *Ijtihad dalam Syari’at Islam*, diterjemahkan oleh Achmad Syatari. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

## Rujukan Bahasa Arab

- Abd al-Wahab Khallaf. *‘Ilm Usul al-Fiqh*, Qaherah: Dar al-‘Ilm, 1978.
- Abd al-Karim Zaydan. *al-Madkhal li Dirasah al-Shari‘ah al-Islamiyah*, Iskandariyah: Dar ‘Umar Ibn al-Khattab, 1996.
- Muhammad ‘Abid al-Jabiri. *Nahwu wa Turuth*. Beirut: Dar al-Talabah, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1991.
- Al-Baidawi. *Minhaj al-Wusul ila al-‘Ilm al-Usul*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1984.
- Al-Amidi. *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, jld (3) Qaherah: Mu’assasah al-Halabi, 1967.
- Al-Ghazzali, Abu Hamid. *al-Mustasfa Min ‘Ilm al-Usul*, v. 1., Mesir: Maktabah al-Jumdiyah, 1971.
- Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari‘ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyah, 1997.
- Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1982.
- Ibnu Manzur. *Lisan al-‘Arab*, Beirut: Dar Sadir, 1990.
- Muhammad Sa’id Ramadan al-Buti. *Dawabit al-Maslahah fi Shari‘ah al-Islamiyyah*, Lubnan: Mu’assasah Ar-Risalah, 2001.
- Muhammad ‘Ali al-Sayis. *Nasy’ah al-Fiqh al-Ijtihad wa atwara*, Qaherah: Salsalah al-Buhuth al-Islamiyah, 1970.
- Mustafa Hilmi. *Al-Hayah al-Ruhiyah fi al-Islam*. Qaherah: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Ammah li al-Ta’lif wa al-nasr, 1945.
- Romli SA. *Muqaranah Madhahib fi al-Usul*, Jakarta: Penerbit Gaya Media Pratama, 1999.
- Safi Hasan Abu Talib. *Tatbiq al-Shari‘ah al-Islamiyah fi al-Bilad al-‘Arabiyah*. Qaherah: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1990.
- Yusuf al-Qaradawi. *Madkhal li Dirasah al-Shari‘ah al-Islamiyyah*, Qaherah: Maktabah Wahbah, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ijtihad al-Mu‘asir Bayn al-Indibat wa al-Infirat*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1998.
- Wahbah Al-Zuhayli. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Jld II. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

## Rujukan Bahasa Inggris

- Abdullah Ahmed An-Na'im, "Towards an Islamic Reformation: Islamic Law in History and Society Today", dalam Norani Othman (ed.) *Shari'ah Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium*, Kuala Lumpur: SIS, 1994.
- Adrian D DeGrot. *Methodology Foundation of Inference and Research in The Behavioral Science*, Paris: The Hague, 1969.
- Dagobert D. Runes. *Dictionary of Philosophy*. Totowa New Jersey: Adams & Co, 1971.
- Freeman, et. Al Howard E. *Social Research and social policy*, New Jersey: Prentice Hall Inc Cliff, 1970.
- J. Francis Rummel. *An introduction to Research Procedures in Education*. Cet. 2. New York: Harper & Row Publishers, 1964.
- Kreemer, J. *Atjeh Algemeen Samenvattren Overzicht van Land en Volk van Atjeh en Onder Hourgheden*. Leiden: E.J. Brill, 1922.
- Mathew B. Miles. *Qualitative Data analysis*, Beverly Hill, CA: Sage Publication, 1984.
- Sari Nusibeh. "Epistemology", dalam Oliver Leaman dan Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part II* (London and New York: Routledge), 1996.

## Rujukan Jurnal

- Alie Yafie. "Mata Rantai Yang Hilang", *Jurnal Pesantren*, No. 2 Vol II, 1985.
- Forum Karya Ilmia. *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, Madrasah Hidayatul Mubtadi'in, PP. Lirboyo Kota Kediri, 2004.
- Hasbi ash-Shiddieqy. "Meodahkan Pengertian Islam", *Panji Islam*, Th. 1 Boendelan ketoejoeh, 1940.
- Hashim Musa. "Islam: an Overview in History and Contemporary World", *Jurnal AFKAR*, (bil. 2. 2001): 1-25



Muhammad Nabil Muhammad Syukri. "Pembaharuan Fiqh: Keperluan dan Metodologi," dalam *Pengasoh*, bil. 562, 2000 : 57

\_\_\_\_\_. "Penghasilan Karya sintesis Antara Mantik dan Usul Fiqh: Rujukan Kepada Kitab al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul", *Jurnal AFKAR*, bil. 1, 2000 : 126-137

Omar bin Awang. "Some Observations on the Notion of the Shari'ah in Islam", *Jurnal ISLAMIKA*, ( v. IV, 1991) : 9-11

Rahimin Affandi Abdul Rahim, (1995) "Budaya Taqlid di Dalam Masyarakat Melayu: Satu Tinjauan Ringkas," dalam *Jurnal Syari'ah*, (v. 9, bil. 1, 1995): 30-41

\_\_\_\_\_. "Etika Penyelidikan Islam: Satu Analisis", *Jurnal AFKAR*, bil. 1, 2000: 185-190

\_\_\_\_\_. "Ijtihad: Satu Analisis Perbandingan", *Jurnal Syariah*, v. 1, bil. 2, 1993 : 154

W. Hallaq. "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, v. 2. 1992: 185-186

### **Rujukan Laman Web**

Atho' Mudzhar." *Fiqh dan Reaktualisasi Ajar'an Islam*, dalam artikel Yayasan Paramidana, <http://media.isnet.org/Islam/Paramadina>, 25 Februari 2005

