

# Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh dan Usul Fiqh

Ahmad Imam Mawardi

*Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya  
Email: ai\_mawardi@yahoo.co.id*

**Abstract:** The basic problems have been faced by minority muslim who live in majority non muslim especially when they have to apply religious interpretation as understood in the majority muslim countries appeared a concept of *fiqh al-aqalliyat* (fiqh of minority). It is a kind of islamic teaching that considered as acomodation to contemporary problems faced by minority muslim. Therefore, they can perform their religious teaching eventhought it seems different with the form of islamic law in general. This writing focus on study of form of *fiqh al-aqalliyat*? What are the principles and the methodological bases of *fiqh al-aqalliyat* and what is the relationship between *fiqh al-aqalliyat* and *maqasid al-syari'ah*.

**Abstrak:** Kesulitan-kesulitan mendasar yang dihadapi oleh minoritas muslim yang tinggal di negara atau daerah mayoritas non muslim terutama ketika harus menerapkan tafsir-tafsir agama sebagaimana yang dipahami di mayoritas negara muslim memunculkan konsep *fiqh al-aqalliyat* (fiqh minoritas), yaitu sekumpulan ajaran Islam yang dianggap mampu mengakomodasi persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat minoritas muslim sehingga mereka tetap bisa menjalankan ajaran-ajaran agama yang tetap berada dalam ikatan prinsipil agama, walaupun dalam format yang berbeda dengan format hukum Islam pada umumnya. Tulisan ini menfokuskan kajian pada format *fiqh al-aqalliyat* ini? Apa prinsip-prinsip dasarnya dan landasan metodologisnya sehingga memiliki bentuk yang berbeda dengan fiqh pada umumnya? Dan bagaimanakah hubungan antara *fiqh al-aqalliyat* ini dengan *maqasid al-syari'ah*.

**Kata Kunci:** fiqh aqalliyat, *minoritas*, *mayoritas*, maqashid al-syari'ah

## Pendahuluan

Tidak ada yang memungkirkan eksistensi hukum Islam dengan karakter universalitas keberlakuannya (*'alamiyat al-islam*).<sup>1</sup> Hal ini didukung oleh nash al-Qur'an: "tidaklah Kami utus engkau

---

<sup>1</sup> Yusuf Qardhawi, *Malamih Al-Mujtama' Al-Muslim Alladzji Nansyudubu* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), hlm. 51.

(Muhammad) kecuali sebagai rahmat bagi sekalian Alam". Universalitas keberlakuan hukum Islam ini meniscayakan tunduknya semua pemeluk Islam pada ajaran-ajaran Islam, dimanapun dan kapanpun mereka itu berada.

Sifat fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam mendukung karakter universalitas tersebut.<sup>2</sup> Munculnya imam mazhab fiqh berbagai tempat yang berbeda dan perkembangannya di beberapa bagian dunia Islam adalah bukti abilitas fiqh memberikan jawaban atas persoalan-persoalan fiqh yang dihadapi umat Islam dalam masyarakat. Negara-negara Islam dan negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam relatif tidak menemukan kendala dalam hubungannya dengan aplikasi fiqh dalam kehidupan keseharian dikarenakan tiga faktor: *pertama*, di negara tersebutlah fiqh muncul dan berkembang, sehingga bisa diasumsikan bahwa jawaban-jawaban fiqh yang berkembang memang merupakan respon atas kondisi yang riil yang dihadapi; *kedua*, umat muslim di negara tersebut memiliki *world view* yang relatif sama terhadap syari'ah sehingga konflik *socio-ethic* cenderung minimal; *ketiga*, kemungkinan adanya *vertical clash* antara pemerintah dengan umat muslim dan *horizontal clash* antara umat muslim dengan masyarakat non muslim sangatlah kecil.

Kenyataan seperti di atas akan menjadi berbeda apabila hukum Islam diletakkan pada posisi dimana umat muslim menjadi masyarakat minoritas di negara sekular yang mayoritas penduduknya adalah non muslim, seperti di Amerika Serikat dan di Eropa. Sistem pemerintahannya jelas sekular, yakni mendudukan agama sebagai urusan privat dan memiliki sistem pemerintahan yang sangat berbeda dengan prinsip-prinsip negara Islam sebagaimana yang dinyatakan dalam fiqh siyasah. Betapapun setiap penduduk, termasuk umat muslim, diberi kebebasan dan hak menjalankan ajaran dan kepercayaan agamanya masing-masing, namun budaya-budaya keseharian akan sangat berbeda dengan negara-negara Islam atau yang penduduknya mayoritas beragama Islam. Ada hambatan-hambatan psikologis, sosial, politik dan hukum yang tidak memungkinkan umat Islam menjalankan ajaran agama persis sama format dan bentuknya dengan apa yang dijalankan di negara-negara Islam atau yang masyarakatnya mayoritas

---

<sup>2</sup> Beberapa bahasan tentang fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam bisa dipahami dari Yusuf al-Qardlawi, *Fi Fiqh Awlawiyyat Dirasah Jadidah fi Dlaw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 28-30; Jalal al-Din al-Suyuty, *Al-Asbab wa al-Nazq'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1979).

muslim. Dalam bahasa Abdullah Saeed, ada permasalahan "*adjusting traditional Islamic norms to Western contexts*" yang dialami oleh kebanyakan minoritas muslim di negeri Barat.<sup>3</sup>

Ada kesulitan-kesulitan mendasar yang dihadapi oleh minoritas muslim ketika harus menerapkan tafsir-tafsir agama sebagaimana yang dipahami di mayoritas negara muslim. Berbedanya kondisi semacam ini dan tetapnya kewajiban sebagai muslim untuk menjadi *devotee* atas ajaran agamanya memunculkan *fiqh al-aqalliyat* (fiqh minoritas), yaitu sekumpulan ajaran Islam yang dianggap mampu mengakomodasi persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat minoritas muslim sehingga mereka tetap bisa menjalankan ajaran-ajaran agama yang tetap berada dalam ikatan prinsipil agama, walaupun dalam format yang berbeda dengan format hukum Islam pada umumnya.

Bagaimanakah format *fiqh al-aqalliyat* ini? Apa prinsip-prinsip dasarnya dan landasan metodologisnya sehingga memiliki bentuk yang berbeda dengan fiqh pada umumnya? Dan bagaimanakah hubungan antara *fiqh al-aqalliyat* ini dengan *maqasid al-shari'ah* merupakan fokus kajian tulisan ini.

Kajian tentang *fiqh al-aqalliyat* ini dirasa sangat penting mengingat jumlah minoritas muslim saat ini sudah mencapai 1/3 (sepertiga) dari total jumlah umat Islam.<sup>4</sup> Perkembangan dan penyebaran umat Islam sangat di luar dugaan para fuqaha masa lalu. Ketika para fuqaha berbicara tentang pembagian negara menjadi *dar al-Islam* dan *dar al-harb* umat Islam rata-rata tinggal di wilayahnya masing-masing dengan posisi sebagai mayoritas. Perbincangan tentang minoritas seringkali merujuk kepada minoritas non-muslim yang disebut sebagai *abl al-dzimmah*. Saat ini, dunia global membuka peluang besar untuk terjadinya perpindahan penduduk dari suatu negara ke negara lain, termasuk dari negara Islam atau mayoritas populasinya beragama Islam ke negara non-Islam dengan mayoritas penduduknya non-muslim. Di samping itu, terbuka luasnya arus informasi dan dakwah Islam, juga menjadi penyebab seseorang di negara sekuler berkonversi agama menjadi muslim sehingga menambah jumlah minoritas muslim.

---

<sup>3</sup> Lihat Abdullah Saeed, *Muslims Australians, Their Beliefs, Practices and Institutions* (Canberra: Commonwealth of Australia, 2004), hlm. 11.

<sup>4</sup> Lihat Abdullah Saeed, *Muslims Australians, Their Beliefs, Practices and Institutions* (Canberra: Commonwealth of Australia, 2004), hlm. 11. Berdasarkan sensus tahun 2001, dari 1300 juta muslim di dunia, lebih 80% adan non-Arab, dan hanya sekitar 2/3 dari total umat Islam yang tinggal di negara mayoritas muslim.

M. Ali Kettani secara khusus menulis buku tentang minoritas muslim di dunia, mulai dari asal-usul istilah minoritas tersebut, penyebabnya dan juga jumlahnya.<sup>5</sup> Kettani berhasil dengan baik memotret minoritas muslim di Eropa, Uni Soviet, Cina, India, Afrika, Amerika, Pasifik dan Asia bagian lainnya. Baginya, minoritas muslim didefinisikan sebagai "bagian penduduk yang berbeda karena anggota-anggotanya beragama Islam dan seringkali diperlakukan berbeda" karena eksistensinya sebagai bagian yang sedikit di antara kebanyakan penduduk.<sup>6</sup> Eksistensinya dalam konteks geologi modern adalah sebuah keniscayaan. Data yang dikutip Kettani pada tahun 1982 menunjukkan bahwa jumlah minoritas muslim sangatlah banyak: 228 juta di benua Asia, 116 juta di benua Afrika, 34 juta di Eropa, 4 juta di benua Amerika dan 3 ratus muslim di Oceania.<sup>7</sup> Untuk melihat trend peningkatannya lebih lanjut data ini bisa juga dibandingkan dengan penelitian Yvonne Yazbeck Haddad dan Jane I. Smith, bahwa pada tahun 2002 ada sekitar 10 juta Muslim di Eropa Barat dengan perincian sebagai berikut: 3 juta di Perancis, 2 juta di Inggris dan 2,5 juta di Jerman. Sementara di Amerika ada sekitar 6 juta minoritas Muslim dan 500 ribu di Kanada.<sup>8</sup> Data terbaru barangkali adalah estimasi Ahmad Rawi, pemimpin the Union of Islamic Organizations in Europe (UIOE), yang menyatakan bahwa ada sekitar 15.84 juta umat Islam yang tinggal di Eropa saat ini, atau sekitar 4,43 persen dari total penduduk Eropa.<sup>9</sup>

Potret-potret yang dihasilkan sangat beragam tapi satu warna, yakni warna khas minoritas yang senantiasa berhadapan dengan penindasan, ketidakadilan, kekejaman dan kerinduan untuk hidup layak sebagai manusia merdeka.<sup>10</sup> Ada konflik dan perjuangan untuk

---

<sup>5</sup> M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today*, terjemah oleh Zarkowi Suyuti dengan judul *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005)

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 1-3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 28.

<sup>8</sup> Yvonne Yazbeck Haddad and Jane I. Smith, "Introduction" dalam Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idelman-Smith (eds.), *Muslim Minorities in the West Visible and Invisible* (Walnut Creek, California: Atamira Press, 2002), hlm. vi.

<sup>9</sup> Ahmad al-Rawi, "Islam, Muslims and Islamic Activity in Europe: Reality, Obstacles and Hopes," <http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2003/12/ARTICLE05A.SHTML>

<sup>10</sup> Yvonne Yazbeck Haddad and Jane I. Smith, "Introduction", hlm. viii.

memenangkan persaingan untuk tetap hidup sebagai seorang muslim.<sup>11</sup> Kettani dengan tulisannya ini menginginkan adanya atensi yang khusus dari umat Islam mayoritas atas kehidupan dan pola hidup muslim minoritas.

Deskripsi dan elaborasi Kettani barangkali sangat general dalam pengungkapannya dan luas cakupan kajiannya. Sesungguhnya pada tataran pribadi minoritas muslim itu sendiri ada persoalan yang serius berkenaan dengan persepsi mereka atas kehidupan sebagai minoritas dan keyakinan mereka sebagai muslim yang tinggal di wilayah yang sangat berbeda dengan negara muslim tempat hukum fiqh diproduksi dan dikembangkan. Di negara seperti Amerika dan Inggris, mereka akan dihadapkan kepada masalah yang tidak ditemukan padanan konteksnya dengan apa yang ada dalam kitab-kitab fiqh pada umumnya. Keterpaksaan memilih (*political vote*) pemimpin dan perwakilan politik yang tidak Islami, sulitnya mencari makanan yang dijamin halal (*halal food*), sulitnya melaksanakan ibadah kurban dan akikah karena sulitnya ijin penyembelihan, perbedaan agama dalam perkawinan, pengucapan selamat natal dan menghadiri acara masyarakat yang berbeda agama, waktu shalat dan puasa, tentang bunga bank dan riba, segala ketentuan hukum Islam yang tidak dimungkinkan aplikasinya oleh undang-undang dan peraturan yang ada dan sebagainya adalah sedikit di antara permasalahan kesaharian yang dihadapi.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Sebagai data pembanding, silahkan lihat laporan penelitian Saied R. Ameli, Beena Faridi, Karin Lindahl dan Arzu Merali, "Law & British Muslims: Domination of the Majority or Process of Balance?" dalam The Islamic Human Rights Commission, *British Muslims' Expectation Series* vol. 5, hlm. 1-3. Ketika questionaere surver bertanya tentang harapan minoritas muslim pada hukum di Inggris, mayoritas menghendaki adanya hukum yang memperlakukan mereka sama (*inclusion*) dengan mayoritas penduduk. Lebih dari itu, dalam memandang dirinya, mereka cenderung melihat agama sebagai identitas paling penting bagi mereka. Baca pula gambaran respon sebagian pemikir muslim terhadap Barat di Muhammad Mumtaz Ali (ed), *Modern Islamic Movements: Models, Problems and Prospects* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2000).

<sup>12</sup> Thaha Jabir al-Alwani dan Yusuf al-Qardlawi, sebagai peoneer pendirian fiqh minoritas ini, dalam buku-bukunya memberikan ulasan yang cukup lengkap tentang permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh minoritas muslim di Barat. Mathias Rohe, profesor hukum di University of Erlangen Jerman, memberikan ulasan yang cukup baik tentang fakta persoalan minoritas muslim Jerman yang telah diberikan fatwa oleh ulama-ulama setempat, mulai dari yang paling mendasar, yakni imigrasi ke negara kafir, perpindahan agama, hukuman Islam atas dosa besar (*hudud*) yang mereka lakukan sementara di negara itu sanksi hukum Islam tidak bisa dilakukan, sumbangan dari barang syubhat dan haram untuk masjid dan lainnya,

Persoalan-persoalan seperti inilah yang kemudian menjadi *concern* ulama kontemporer sehingga dengan instrumen ijtihad dan berpegang kepada konsep *maqasid al-shari'ah* yang bermuara pada penegakan keadilan dan kemaslahatan dilahirkanlah jawaban-jawaban yang memiliki format berbeda dengan fiqh pada umumnya tapi masih tetap linier dengan prinsip-prinsip dasar hukum Islam.<sup>13</sup> Inilah yang kemudian dikenal dengan *fiqh al-aqalliyat*.

Istilah *fiqh al-aqalliyat* ini sebenarnya muncul pada awal tahun 1990-an. Tokoh pendirinya adalah Thaha Jabir al-Alwani dan Yusuf al-Qardlawi. Tepatnya, Thaha Jabir menggunakan istilah ini pertama kali pada tahun 1994 di saat *Fiqh Council of North America* yang dipimpinnya memberikan fatwa boleh bagi umat muslim Amerika memberikan suaranya pada pemilihan presiden di Amerika, yang nota bene calonnya adalah non-muslim. Setelah itulah Thaha Jabir menulis sejumlah tulisan, salah satunya yang paling berkenaan dengan *al-fiqh al-aqalliyat* adalah *Nazarat ta'sisiyah fi fiqh al-aqalliyat*<sup>14</sup> dan *Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections*.<sup>15</sup>

Sementara Yusuf al-Qardlawi mendirikan *European Council for Fatwa and Research* (ECFR) di London pada tahun 1997 dengan tujuan utama memberikan layanan hukum Islam pada masyarakat minoritas muslim di Eropa. Untuk itulah dia menulis buku khusus berjudul *Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat—Hayat al-Muslimin Wasat al-Mujtama'at al-Ukbra*,<sup>16</sup> sebuah buku dimana al-Qardlawi memberikan aturan-aturan umum dan ketentuan hukum dalam fiqh minoritas.

---

penghasilan kerja yang sangat mungkin tidak seratus persen dijamin bersih dari syubhat dan haram, hak dan kewajiban istri dan lain sebagainya. Hukum keluarga juga menjadi masalah yang tidak kalah menarik, misalnya ketika seorang wanita kristiani melangsungkan perkawinan dengan pria seagamanya, kemudian selama 20 tahun bersama dan memiliki empat anak, tiba-tiba si istri memeluk Islam, apakah istri itu harus berpisah dengan suaminya dengan resiko-resiko yang sangat berat ataukah dibiarkan saja pasangan itu berbeda agama tetapi tetap sebagai suami istri. Fiqh klasik akan memilih yang pertama, tetapi *fiqh al-aqalliyat* memilih yang kedua. Lihat Mathias Rohe, "The Formation of a European Shari'a," dalam Malik (ed), *Muslims in Europe – From Margin to Center* (Erlangen: Münster, 2004), hlm. 161-184.

<sup>13</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), hlm. vii.

<sup>14</sup> Thaha Jabir al-Alwani, *Nazarat ta'sisiyah fi fiqh al-aqalliyat*, di <http://www.islamonline.net>

<sup>15</sup> Thaha Jabir al-Alwani, *Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections* (International Institute of Islamic Thought, Richmond, UK, 2003)

<sup>16</sup> Yusuf al-Qardlawi, *Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat—Hayat al-Muslimin Wasat al-Mujtama'at al-Ukbra* (Beirut: Dar al-Syuruq, 2001)

Yang menjadikan kajian ini menarik adalah bahwa sebagai sesuatu yang baru, *fiqh al-aqalliyat* ini mendapatkan sorotan tajam dari dua kelompok yang berposisi saling bertentangan. Kelompok Hizbut Tahrir, sebagai kelompok yang dituding sebagai gerakan fundamentalis Islam, menuduhnya sebagai *impermissible innovation* (bid'ah yang sangat tercela) karena ia telah menundukkan hukum-hukum sakral Tuhan pada kepentingan umum (*public interest*) yang seharusnya mendasarkan dirinya pada hukum-hukum itu. Pada sisi lain, Tariq Ramadlan, sebagai salah seorang pemikir progresif modern Islam, menuduh *fiqh al-aqalliyat* sebagai produng yang "tanggung", mau membawa hukum Islam ke wacana global, tetapi tidak mau melepaskan ciri-ciri kearabannya. Untuk memposisikan perbedaan perspektif ini dalam perkembangan dan trend pemikiran Islam modern, perdebatan ini layak untuk dikaji dalam level akademik.

### Pergeseran Makna Fiqh

Konsepsi fiqh dalam kaitannya dengan minoritas muslim ini memiliki makna yang berbeda dengan makna fiqh yang berkembang. Kata fiqh dalam *fiqh al-aqalliyat* ini mengikuti definisi yang dikemukakan oleh Thaha Jabir al-Alwani sebagai pendirinya. Menurutnya, fiqh dalam *fiqh al-aqalliyat* mengikuti makna fiqh dalam keumuman makna hadits: "Barangsiapa yang oleh Allah dikehendaki baik, maka dia akan dipahamkan (*yufaqqihhu*) dalam masalah agamanya".

Masalah agama bukanlah hanya masalah hukum, melainkan juga masalah aqidah, akhlak dan sisi-sisi lainnya. Oleh karena itulah, Imam Abu Hanifah menamakan kitabnya dengan judul *Al-Fiqh al-Akbar* (Fiqh Besar) dengan konten yang mencakup semua dimensi agama. Karena itulah maka *fiqh al-aqalliyat* tidak hanya merespon permasalahan-permasalahan hukum, melainkan segala problematika kehidupan yang dialami oleh minoritas muslim.<sup>17</sup>

Thaha Jabir Al-Alwani begitu semangat menjaga keterhubungan minoritas muslim, fiqh dan Barat dimana mereka tinggal dengan memaksimalkan aplikasi ijtihad progresif. Sebagai bukti, Lembaga Fiqh Amerika Utara (NAFC) yang dipimpinnya memiliki tujuan sebagai berikut:

*The Council (North America Fiqh Council) will work to direct the Muslims to the approach, wherein the identity of the American Muslim is to be loyal to his*

---

<sup>17</sup> Lihat, Thaha Jabir Al-Alwani, *Nazariyyat Ta'sisiyat fi fiqh al-Aqalliyat*, hlm. 2.

*homeland (watan), America, due to his obligations towards it as a citizen, because the homeland for the Muslim is considered Dar al-Islam (Land of Islam) for him, as long as he is able to do his religious rituals inside it.*<sup>18</sup>

Dari penjelasan tentang konsepsi fiqh di atas, tampak dengan jelas adanya perbedaan antara makna dan pemahaman fiqh klasik dengan *fiqh al-aqalliyat*. Pertama adalah kembalinya fiqh pada makna awal fiqh pada awal-awal masa kodifikasi yang memiliki cakupan luas. Ia didesain untuk memberikan panduan mana yang dilarang dan mana yang boleh bagi minoritas muslim yang tinggal di negara Barat yang bukan bersistem pemerintahan Islami.<sup>19</sup> Fiqh pada masa awal memang identik dengan shari'ah, meliputi segala dimensi ajaran agama. Pada perkebangannya, fiqh hanya berisikan hukum-hukum Islam murni, tidak termasuk akidah dan akhlak. Perkembangan berikutnya adalah adanya pembidangan yang lebih spesifik tentang wilayah kajian fiqh, seperti fiqh ibadah, fiqh mu'amalah, fiqh munakahat, fiqh siyasah dan lain sebagainya.<sup>20</sup> *Fiqh aqalliyat* sebagai trend kontemporer kembali memadukan semua bidang itu.

Ternyata bukan hanya penamaan fiqh ini yang membawa makna baru fiqh, melainkan pula ada perubahan definisi atas beberapa terma dalam kajian fiqh. Contohnya pemaknaan *dar al-Islam* yang mengalami pergeseran dari makna klasik sebagai negara yang diatur dengan hukum Islam, atau yang diperintah oleh umat Islam<sup>21</sup> pada makna semua negara dimanapun berada dimana umat Islam memiliki kebebasan menjalankan agamanya.

---

<sup>18</sup> [www.asharqalawsat.com](http://www.asharqalawsat.com) (July 21, 2002) sebagaimana dikutip oleh Shammai Fishman, "Ideological Islam in the United States: "Ijtihad" in the Thought of Dr. Thaha Jabir al-Alwani," dalam *The Project for Research of Islamist Movements (PRISM)*, [www.e-prim.com](http://www.e-prim.com)

<sup>19</sup> Pemaknaan fiqh secara sempit dan pembatasan (atau keterbatasan?) aplikasinya pada bidang-bidang tertentu yang bersifat privat dan bukan publik pada interval waktu yang sangat lama dibahas dengan baik oleh Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athen and London: Georgia University Press, 1998), hlm. 172-186.

<sup>20</sup> Pemaknaan fiqh yang terpisah dengan aqidah, kalam, dan akhlak tasawwuf oleh sebagian kelompok yang dianggap sebagai sebuah kemajuan karena mengikuti pola spesifikasi dan profesionalisme, tetapi oleh kelompok lainnya ditentang karena telah membuat dikotomi dengan *border line* yang tebal sehingga Islam tidak bisa lagi didekati secara utuh.

<sup>21</sup> Lihat Abd al-Qadir Audah, *Al-Tasyri' al-Jina'y fi al-Islam* jilid 1 (Lebanon, Beirut, Darul Fikr, 1978), hlm. 6-9.



Perbedaan-perbedaan lainnya yang sangat mungkin adalah pada konsepsi tentang *maqasid al-shari'ah*, yang akan bergerak dari *al-daruriyyat al-kebams* pada konsep yang lebih umum yaitu keadilan sosial sebagai *keypoint* kemaslahatan umum. Perbedaan, atau dalam bahasa sosio-historis disebut dengan perubahan, pemaknaan dalam hal-hal tersebut di atas sungguh memiliki implikasi yang tidak terduga. Ketika ada pertanyaan bagaimana hukumnya minoritas muslim yang berprofesi tentara Amerika ditugaskan untuk berperang melawan pasukan Taliban yang nota bene juga beragama Islam? Ketika Amerika dikategorikan sebagai *dar al-Islam* akan memiliki jawaban yang berbeda dengan ketika masih dipahami sebagai *dar al-harb*.<sup>22</sup>

### **Pergeseran Usul Fiqh: Maqasid al-Syari'ah**

Sebagaimana fiqh aqalliyat menampilkan pergeseran makna fiqh, maka *usul fiqh* yang mendasari fiqh aqalliyatpun merupakan pergeseran dari makan *usul fiqh* klasik yang selama ini dipegangi oleh para ulama. Thaha Jabir al-Alwani, sang penggagas *fiqh al-aqalliyat* mengatakan dalam tulisan intinya mengenai *fiqh al-aqalliyat* bahwa metode *usul fiqh* yang digunakan dalam *fiqh al-aqalliyat* itu ada 12 (dua belas) prinsip besar.<sup>23</sup>

Dari dua belas prinsip tersebut yang paling penting di antaranya adalah : (1) menemukan kesatuan prinsip dalam Qur'an dan melakukan pembacaan atasnya berdasarkan kenyataan hidup dan dinamikanya. Di samping itu, Sunnah dipandang penguat atas nash al-Qur'an itu sendiri. Sunnah harus dipandang sebagai sebuah kesatuan yang *fully integrated* dengan al-Qur'an yang bersama-sama menjadi dasar aplikasi ajaran agama pada kondisi tertentu; (2) Mengakui kebijaksanaan dan prioritas al-Qur'an atas selainnya. Ketika al-Qur'an menetapkan sebuah kaidah umum, seperti masalah dasar kebaikan dan keadilan dalam hubungan (*social interrelation*) antara muslim dengan lainnya, tapi kemudian ada hadits atau sunnah yang bertentangan dengan kaidah umum tersebut, seperti hadits tentang berdesakan di jalan dan tidak perlunya menjawab salam non-muslim, maka kaidah al-Qur'anlah yang dipakai sementara

---

<sup>22</sup> Fatwa Yusuf Qardlawi mengenai pertanyaan ini sangatlah menuai kontroversi. Lihat James Piscatori, "Reinventing the Ummah? The Trans-Locality of Pan-Islam," ceramah ilmiah HUT ke 10 Konferensi "Translocality: An Approach to Globalising Phenomena," di Zentrum Moderner Orient, Berlin, 26 September 2006.

<sup>23</sup> Lihat Thaha Jabir al-Alwani, *Nazarat ta'sisiyah fi fiqh al-aqalliyat*, di <http://www.islamonline.net>, hlm. 4-6 (halaman oleh penulis)

hadith dan sunnah harus ditakwil atau, kalau tidak mungkin, ditolak; (3) Meyakini bahwa al-Qur'an bisa jadi menarik kembali (membatalkan) *turat nubuwat*, mengkritisi dan membersihkan dari deviasi. Hal ini dilakukan untuk menyatukan rujukan misi kemanusiaan; (4) Memahami al-Qur'an dengan pendekatan geografi. Bumi ini milik Allah, Islam adalah agamaNya, maka setiap negara sesungguhnya adalah negara Islam (*dar Islam*) sebagaimana terjadi pada saat ini atau dari sisi potensinya pada masa akan datang. Di samping itu, manusia seluruhnya sesungguhnya adalah "umat Islam" baik dalam makna umat *millah* (agama) atau umat dakwah dimana kita berkewajiban mengarahkannya untuk memeluk Islam; (5) Mempertibangkan universalitas obyek perintah al-Qur'an. Kalau kita yakin bahwa khitab al-Qur'an adalah untuk semua manusia, maka ia harus menjadi satu-satunya kitab yang mampu menghadapi berbagai permasalahan alam yang senantiasa ada; (6) Fiqh yang kita warisi saat ini sebenarnya bukanlah rujukan fatwa atau model hukum yang senantiasa mampu berdialektika dengan persoalan kita saat ini. Ketidakmampuan fikih lama membaca masalah kita saat ini bukanlah sebuah kekurangan, melainkan sebuah hal yang wajar karena mereka hidup bukan di aman kita.

Dari ringkasan kutipan di atas sangat jelas ada tiga poin besar yang diusung oleh *fiqh al-aqalliyat* dari sisi *usuliyah*. Pertama adalah adanya upaya perombakan metodologi yang sudah dianggap mapan dalam *fiqh* tradisionalis, yaitu secara hirarkis mendasarkan istinbat hukum kepada nas al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas kepada dominasi al-Qur'an dan pertimbangan kondisi melalui doktrin masalah dan konsep adat atau 'urf. Kedua adalah melakukan pergeseran makna *maqasid al-syari'ah* dari konsepsi *al-daruriyat al-khams* yang diderivasi dari konsepsi daruriyat, hajiyat dan tahsiniyat menjadi prinsip umum yang berintikan kebaikan dan keadilan. Terakhir adalah generalisasi bahwa universalitas al-Qur'an adalah untuk proyek kemanusiaan secara umum, hal ini meruntuhkan tempok pesisan umat Islam dan non-muslim.

Dalam konteks spesifik *maqasid al-syari'ah*, ada catatan menarik yang dikemukakan oleh Ahmad Raisuni<sup>24</sup> dalam makalahnya yang berjudul "*al-Bahs fi Maqasid al-Syari'ah Nasy'atuhu wa Tatanwuruhu wa*

---

<sup>24</sup> Ahmad Raisuni adalah Guru Besar Usul Fiqh wa Maqasid al-Syari'ah di Universitas Muhammad Al-Khamis dan Dar al-Hadith al-Hasaniyyah, Rabath Marocco.

*Mustaqbaluhu*<sup>25</sup> bahwa ada tahapan perkembangan yang cukup signifikan dalam masalah maqasid ini.<sup>26</sup>

Menurutnya, penggunaan masalah sebagai *ideal condition* yang merepresentasikan tujuan syariat, pertamakali dikemukakan oleh para sahabat Nabi Muhammad. Masalah sebagai kondisi yang dicita-citakan, bukan sebagai teori *usuly*, menjadi terma yang tidak dielaborasi secara sistematis pada perkembangan awalnya. Ia baru mendapatkan makna yang lebih gamblang dan aplikatif setelah melalui tahapan-tahapan perkembangan sejarah *usul fiqh*.<sup>27</sup>

Raisuni menyimpulkan bahwa sepanjang perkembangan *usul fiqh*, *maqasid al-syari'ah* mengalami perkembangan besar melalui tiga tokoh sentral, yaitu: Imam al-Haramayn Abu al-Ma'aly 'Abdullah al-Juwayni (w. 478 H), Abu Ishaq al-Shatibi (w. 790 H), dan Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur (w. 1379 H/ 1973 M).<sup>28</sup> Penyebutan tiga tokoh ini tentu tidak serta merta menghilangkan peran Abu Bakr al-Qaffal al-Shashi, al-'Amiri, al-Ghazali, dan lain sebagainya yang memiliki andil besar mempertegas konsepsi *maqasid al-syari'ah* ini. Namun, ketiga tokoh di atas menjadi tonggak dan era penting dimana *maqasid al-syari'ah* betul-betul tampak mengalami pergeseran makna.

Imam Haramayn al-Juwaynilah yang menggagas eksplanasi masalah sebagai *maqasid al-syari'ah* dengan klasifikasi dlaruriyyat, hajiyat dan tahsiniyyat. Klasifikasi ini kemudian menjadi dasar perbincangan *maqasid al-syari'ah*. Hal ini kemudian dilanjutkan oleh muridnya, al-Ghazali, dengan elaborasi daruriyyat menjadi lima hal yang terkenal dengan istilah *al-Dlaruriyyat al-Kbams* yang harus dilindungi untuk menggapai masalah, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.

Sejak itulah kajian tentang masalah dan *maqasid al-syari'ah* menjadi tema tulisan fuqaha, walaupun kebanyakan hanyalah merupakan refresh dari karya sebelumnya dengan beberapa adendum

---

<sup>25</sup> Makalah ini disampaikan di seminar tentang *Maqasid al-Syari'ah* yang diadakan oleh *Muassasah al-Furqan li al-Turath* di London, tanggal 1-5 Maret 2005.

<sup>26</sup> Dengan pengecualian beberapa pemikir mazhab Dzahiry, semua ulama fiqh sepakat bahwa shari'ah merupakan hikmah, rahmah dan masalah bagi hamba Allah baik untuk kehidupan dunianya ataupun akhiratnya. Lihat al-Shatiby, *al-Muwafaqat* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1994), juz 1, 139. Hal ini juga ditunjukkan oleh firman Allah surat al-Anbiya' ayat 107.

<sup>27</sup> Ahmad Raisuni, *al-Bahth fi Maqasid al-Syari'ah Nasy'atuhu wa Tatannuruhu wa Mustaqbaluhu*, hlm. 2.

<sup>28</sup> Ahmad Raisuni, *al-Bahs fi Maqasid al-Syari'ah*, hlm. 4-5.

dan pemisalan. Maka datanglah fase perubahan berikutnya dengan hadirnya al-Shatibi yang meletakkan dasar-dasar teoritik yang cukup mapan tentang *maqasid* ini.<sup>29</sup> Ketekunannya pada kajian *maqasid al-syari'ah* ini telah mengidentikkan teori *maqasid al-syari'ah* dengan namanya sendiri.<sup>30</sup>

Pembaharuan yang dilakukan oleh al-Shatibi adalah kemampuannya mengemas *maqasid* sebagai suatu teori yang utuh yang dilengkapi dengan kerangka teori dan metodologis yang mapan. Ia telah melampaui apa yang dilakukan oleh ulama sebelumnya yang hanya menggambarkan kondisi ideal masalah. al-Shatibi berhasil menjelaskan hal-hal baru, misalnya hubungan antara tujuan mukallaf dengan tujuan *Shari'*, hubungan *maqasid al-syari'ah* dengan ijtihad, metodologi penetapan *maqasid al-syari'ah* dan lain sebagainya yang merupakan dasar esensi *usuly* bagi konsepsi *maqasid al-syari'ah* itu sendiri.

Fase berikutnya adalah fase Ibnu Ashur. Dia sebenarnya sejalan dengan metodologi al-Shatibi. Kehadirannya setelah al-Shatibi telah menjadikan dirinya dikenal dengan guru kedua, setelah al-Shatibi dijuluki sebagai guru pertama dalam ilmu *maqasid al-syari'ah* ini. Kemajuan yang dibuatnya dalam teori ini adalah kemampuannya untuk lebih memerinci landasan teoritis *maqasid al-syari'ah*. Ketika ulama sebelumnya berhenti pada *maqasid al-tasyri' al-'ammah* dan *maqasid al-ahkam al-tafshiliyyah*, Ibn 'Ashur menawarkan bentuk lain yaitu *maqasid*

---

<sup>29</sup> Melalui karyanya, *al-Muwafaqat*, al-Shatibi secara detail menjelaskan teori *maqasidnya*, sehingga dia dikenal sebagai pendiri "ilmu *maqasid al-syari'ah*" sebagaimana al-Syafi'i dikenal sebagai peletak dasar "ilmu *usul fiqh* " dengan kitab *Risalahnya*. Keduanya tidak pernah menyebut gelar itu untuk mereka, tapi sejarah telah menggelarnya dengan gelar tersebut sebagai penghormatan atas karya otentiknya pada bidangnya masing-masing.

<sup>30</sup> Dari sisi penggunaan istilah, sesungguhnya al-Shatibi tidaklah berbeda dengan Imam al-Ghazali, tapi ia memiliki penjelasan yang lebih rinci dan metodologis. Menurut Syatibi pengembangan teori hukum Islam terfokus pada *kulliyat al-syari'ah* yang meliputi *dlaruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*. Ketiga tingkatan ini bersifat *qat'i* karena beberapa alasan :1.bahwa sebagian *kulliyat* mengacu kepada prinsip rasional (*usul aqliyyah*); 2.*Kulliyat* itu merupakan hasil dari induktif secara menyeluruh (*istiqra' kulliy*) dari dalil-dalil syari'ah. Baik *usul aqliyyah* maupun *kulliyat* sama-sama melahirkan pengetahuan yang selalu pasti (*al-ma'rifah al-yaqiniyyah*). 3.perpaduan antara prinsip rasional dan induksi menyeluruh yang bersifat *qat'i* tersebut melahirkan kaidah yang *qat'i* pula. Inilah yang disebut *usul al-fiqh*, kata Syatibi. Baca, al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, jilid I, hlm. 29-30.

*al-shari'ah* yang berhubungan dengan hal legislasi tertentu yang berposisi di tengah-tengah antara yang umum dengan yang khusus.

Setelah fase perkembangan ketiga inilah terbuka lebar pintu ijtihad melalui kajian *maqasid al-syari'ah* ini, yang ternyata melampaui bentuk awalnya ketika diaplikasikan pada kajian *maqasid al-'aqa'id*. Di sinilah ada pertemuan kembali antara fikih dengan aqidah dalam satu domain besar bernama syari'ah. Maka di sinilah sesungguhnya *fiqh al-aqalliyat* menemukan tempat, ketika ia tidak hanya membahas masalah-masalah hukum murni, melainkan juga keseluruhan aspek kehidupan muslim.

Dalam *fiqh al-aqalliyat*, *maqasid al-syari'ah* cenderung untuk mengambil makna yang lebih umum yang merangkul ke semua bahasan *usuliyun* di atas, yaitu kemaslahatan dengan menjadikan kebaikan, kebenaran, keindahan dan keadilan sebagai *core essence*-nya. Sepertinya, *maqasid al-shari'ah* *fiqh al-aqalliyat* ini tampak kembali pada makna *maqasid al-syari'ah* pada awal pertumbuhannya, tetapi pada kenyataannya ia memiliki beda pada kelengkapan tataran teoretis dan metodologisnya. Yang sangat menarik untuk dicermati selanjutnya adalah ekuevalennya *legal goal fiqh al-aqalliyat* ini dengan dasar-dasar filosofis Islam yang dikembangkan oleh kelompok muslim progresif, yang mencanangkan prinsip Islam progresif dalam menghadapi permasalahan modernitas.

## Penutup

Bagaimanapun juga, perbedaan-perbedaan tersebut akan menjadi sangat menarik ketika dibaca sebagai proses *continuity and change* ketimbang sebagai perbedaan yang terputus dari rantai sejarah. Sebagai proses *continuity and change*, trend *fiqh al-aqalliyat* ini bisa dibaca berdampingan dengan trend perkembangan pemikiran Islam secara umum yang tengah vocal menyuarakan Islam progresif dan ijtihadi progresif.<sup>31</sup> Dalam kaitannya dengan perkembangan hukum Islam,

---

<sup>31</sup> Baca Omid Safi, (ed) "Introduction," dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003); baca pula Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006); Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004). Di antara beberapa trend pemikiran Islam yang tengah berkembang, kelompok progresif Islamlah yang memiliki pemikiran-pemikiran sama secara prinsip dengan apa yang digagas oleh *fiqh al-aqalliyat*. Ketika fiqh minoritas ini berkehendak "mengawinkan fiqh dengan konteks Barat pada satu tubuh bernama minoritas muslim, maka yang digagas oleh kelompok Islam progresif Islam ini adalah bagaimana menjadikan Islam

kelompok progressif ini, sebagaimana dinyatakan Abdullah Saeed, memiliki enam karakteristik yang paling penting, yaitu:

1. Mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini.
2. Mereka cenderung mendukung perlunya *fresh ijtihad* dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer.
3. Beberapa diantara mereka juga mengkombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.
4. Mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam.
5. Mereka tidak mengikatkan dirinya pada dogmatisme atau madhhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya.
6. Mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.<sup>32</sup>

Keadilan dalam segala bentuknya, terutama keadilan sosial dan keadilan hukum, menjadi esensial dalam kaitan aplikasi *fiqh al-aqalliyat* pada masyarakat minoritas muslim ini. Karena itu, konsepsi keadilan,

---

tetap mampu menjawab permasalahan hidup dimanapun dan kapanpun. Karena itulah kelompok muslim progresif senantiasa berupaya menyegarkan interpretasi Islam agar tetap bisa membumi. Untuk melihat ciri-ciri muslim progresif ini, Abdullah Saeed menyatakan bahwa ada sepuluh kriteria yang lebih bersifat teknis gerakan yang membedakan muslim progresif dengan lainnya. Menurutnya, muslim progresif (a) menunjukkan rasa nyaman (*comfort*) ketika menafsir ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam, (b) berkeyakinan bahwa keadilan gender adalah ditegaskan dalam Islam, (c) berpandangan bahwa semua agama secara inheren adalah sama dan harus dilindungi secara konstitusional, (d) berpandangan bahwa semua manusia juga *equal*, (e) berpandangan bahwa keindahan (*beauty*) merupakan bagian inheren dari tradisi Islam baik yang ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi atau musik, (f) mendukung kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berserikat, (g) menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk, (h) menganggap bahwa hak "orang lain" itu ada dan perlu dihargai, (i) memilih sikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakatnya, (j) menunjukkan kesukaan dan antusiasnya ketika mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik. Baca di IDSS, "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies," Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006, hlm. 5.

<sup>32</sup> *Ibid.*, hlm. 150-151.

dalam hal ini terfokus pada keadilan sosial, akan menjadi konsepsi yang berposisi *urgent* dalam pembahasan. Hal ini didukung oleh kenyataan terangkatnya diskursus *equality* dan *right* dalam kajian hukum dewasa ini menunjukkan kesadaran akan "hukum dalam persepsi komunitas" di samping "hukum yang ada dalam teks." Farid Essack menegaskan bahwa prinsip dasar dari sistem kehidupan Islami adalah *equal justice* untuk kesemuanya, muslim dan non-muslim, laki dan perempuan, berdasarkan hukum.<sup>33</sup> Sebagai elaborasi tambahan, Louis A. Knafla dan Susan W.S Binnie dengan apik membahas bagaimana peranan hukum dan pluralitas hukum dalam proses pembentukan masyarakat modern dimana mereka menekankan perlunya keadilan bagi semuanya.<sup>34</sup>

Dalam ranah filsafat hukum Islam, konsepsi keadilan ini menjadi salah satu aspek dari prinsip hukum Islam yang berpihak pada kemaslahatan umum. Kemaslahatan umum ini menjadi esensi dari maqasid al-syari'ah. Karena itulah maka konsepsi keadilan hukum dalam kajian ini akan dibawa ke dalam bahasan *maqasid al-syari'ah* yang saat ini marak dibahas dalam upaya menemukan inti dari ajaran Islam.

Sebagai sesuatu yang relatif baru, *fiqh al-aqalliyat* mendapatkan perhatian serius dari para pengamat hukum Islam, baik yang pro ataupun yang kontra. Di antara referensi yang perlu dibaca adalah tulisan Shammai Fishman, seorang pengamat perjalanan intelektual Thaha Jabir al-Alwani termasuk *fiqh al-aqalliyat*nya. Tesis MA-nya pada Department of Arabic Language and Literature di Hebrew University Jerussalem adalah tentang "Fiqh al-Aqalliyat," yang kemudian dijadikan buku berjudul *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*.<sup>35</sup> Tulisan yang menentang trend baru fiqh ini adalah tulisan kelompok Hizbut Tahrir, salah satunya adalah yang dilakukan oleh Asif K. Khan, salah seorang ketua Hizbut Tahrir di Inggris. Bukunya yang berjudul *The Fiqh of Minorities—the New Fiqh to Subvert Islam*.<sup>36</sup> Baginya, fiqh minoritas adalah penodaan atas kesakralan agama.

---

<sup>33</sup> Farid Essack, *On Being Muslim* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), hlm. 168.

<sup>34</sup> Louis A. Knafla dan Susan W.S Binnie, "Beyond the State: Law and Legal Pluralism in the Making of Modern Societies," dalam Louis A. Knafla dan Susan W.S Binnie (eds.), *Law, Society, and the State Essays in Modern Legal History* (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1995).

<sup>35</sup> Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*, (Hudson Institut: Research Monograph on the Muslim World, Series No. 1, Paper No. 2, October 2006)

<sup>36</sup> Asif K. Khan, *The Fiqh of Minorities—the New Fiqh to Subvert Islam* (London: Khilafah Publications, 2004)

Kritik-kritiknya sangat bercirikan tekstualis, fundamentalis, atau literalis tanpa menghiraukan pada kebutuhan konteks.

### Daftar Pustaka

- al-Alwani, Thaha Jabir, *Nazarat Ta'sisiyah fi Fiqh al-Aqalliyat*, di <http://www.islamonline.net>
- \_\_\_\_\_, *Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections*, International Institute of Islamic Thought, Richmond, UK, 2003.
- Ali, Muhammad Mumtaz (ed), *Modern Islamic Movements: Models, Problems and Prospects*.
- Ameli, Saied R., Beena Faridi, Karin Lindahl dan Arzu Merali, "Law 7 British Muslims: Domination of the Majority or Process of Balance?" dalam The Islamic Human Rights Commission, *British Muslims' Expectation Series* vol. 5.
- 'Audah, Abd al-Qadir, *Al-Tashri' al-Jina'y fi al-Islam* jilid 1, Lebenon, Beirut, Darul Fikr, 1978.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997.
- El Fadl, Khaled Abou, *Speking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Essack, Farid. *On Being Muslim*, Oxford: Oneworld Publication, 2002.
- Fishman, Shammai, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*, Hudson Institut: Research Monograph on the Muslim World, Series No. 1, Paper No. 2, October 2006.
- \_\_\_\_\_, Ideological Islam in the United States: "Ijtihad" in the Thought of Dr. Thaha Jabir al-Alwani," dalam *The Project for Research of Islamist Movements (PRISM)*, [www.e-prim.com](http://www.e-prim.com)
- Haddad, Yvonne Yazbeck and Jane I. Smith, "Introduction" in Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idelman-Smith (eds.), *Muslim Minorities in the West Visible and Invisible*, Walnut Creek, California: Atamira Press, 2002.



- IDSS, "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies," Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006.
- Kettani, M. Ali, *Muslim Minorities in the World Today*, terjemah oleh Zarkowi Suyuti dengan judul *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.
- Khan, Asif K., *The Fiqh of Minorities—the New Fiqh to Subvert Islam*, London: Khilafah Publications, 2004.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Malamib Al-Mujtama' Al-Muslim Alladzji Nansyudubu*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Fi Fiqh Awlawiyyat Dirasah Jadidah fi Dlaw' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat—Hayat al-Muslimin Wasat al-Mujtama'at al-Ukbra*, Beirut: Dar al-Syuruq, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Minority*, terj. Muhammad Haniff Hassan, Kuala Lumpur: S.H. Noordeen, 2002.
- Raisuni, Ahmad, *al-Babth fi Maqasid al-Syari'ah Nasy'atubu wa Tatawwurubu wa Mustaqbalubu*, Makalah ini disampaikan di seminar tentang *Maqasid al-Syari'ah* yang diadakan oleh *Muassasah al-Furqan li al-Turath* di London, tanggal 1-5 Maret 2005.
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004.
- al-Rawi, Ahmad, "Islam, Muslims and Islamic Activity in Europe: Reality, Obstacles and Hopes," <http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2003/12/ARTICLE05A.SHTML>.
- Rohe, Mathias, "The Formation of a European Shari'a," dalam Malik (ed), *Muslims in Europe – From Margin to Center*, Erlangen: Münster, 2004.
- Saeed, Abdullah, *Muslims Australians, Their Beliefs, Practices ad Institutions*, Canberra: Commonwealth of Australia, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Islamic Thought An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.

- Safi, Omid (ed), "Introduction," dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003.
- al-Shatiby, Abu Ishaq. *al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1994.
- al-Suyuty, Jalal al-Din. *Al-Ashbah wa al-Naz'a'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1979.
- Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law*, Athen and London: Georgia University Press, 1998.