



MASILE: JURNAL STUDI ILMU KEISALAMAN

ISSN: xxx-xxx

e-ISSN: 2686-0732

Email: jurnalmasile.staima@gmail.com - <https://jurnal.staima.ac.id/index.php/masile/index>

Nalar Fikih Bagi Muslim Minoritas

Supardi

Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah (STID) Al-Biruni Cirebon

E-mail: Supardi@stidalbiruni.ac.id

ABSTRAK

Artikel ini memfokuskan kajiannya pada nalar berpikir dalam fikih yang dirancang khusus bagi minoritas muslim. Fikih model ini lahir dari keperihatinan jurus muslim modern terhadap realitas yang dialami kaum minoritas muslim di negara-negara Barat. Akan tetapi, kenyataan muslim sebagai minoritas tidak hanya ada di negeri Barat belaka, di beberapa daerah di Indonesia, misalnya, muslim di Bali dan di Papua, mereka juga hidup dalam nuansa sebagai minoritas. Sehingga membutuhkan kemasan fikih khusus yang diproduksi dari nalar fikih yang juga khusus. Pada titik kritis ini, sekurang-kurangnya ada dua pola ijtihad yang ditempuh yakni *ijtihad intiqai-tarjihi* dan *ijtihad ibda'i-insya'i*. Kedua corak ijtihad ini diarahkan sebisa mungkin tidak keluar dari aspek kemaslahatan dan aspek kemudahan (*al-maslahat wa at-taisir*).

Kata kunci: Nalar, Fikih, Minoritas

ABSTRACT

This article focuses on the study of reasoning in fiqh which is specifically designed for Muslim minorities. This model of fiqh was born from the concerns of modern Muslim jurist of the reality experienced by Muslim minorities in Western countries. However, the reality of Muslims as a minority does not exist in the West alone, in some areas in Indonesia, for example, Muslims in Bali and in Papua, they also live in the nuances of being a minority. So it requires special fiqh packaging which is produced from special fiqh reasoning. At this critical point, at least two patterns of ijtihad have been achieved, namely *ijtihad intiqai-tarjihi* and *ijtihad ibda'i-insya'i*. These two types of ijtihad are directed as much as possible not to get out of the aspect of benefit and convenience (*al-maslahat wa at-taisir*).

Keyword: Reason, Islamic jurisprudence, Minority

Pendahuluan

Fikih semestinya berperan sebagai solusi hukum bagi umat Islam. Sehingga ruh sejati agama Islam sebagai rahmat bagi seluruh manusia betul-betul dirasakan seutuhnya. Ia selaksa oase di tengah tandusnya pemikiran dan kehidupan manusia. Bukan malah sebaliknya. Fikih hanya dijadikan ‘alat’ meneguhkan pemahaman keagamaan yang terkadang bertolak belakang dengan realitas kehidupan manusia. Ia tidak memberikan kemaslahatan melainkan mengundang sejumlah efek negatif bagi manusia. Ia tidak menyuguhkan kemudahan, justru memberikan kesulitan demi kesulitan.

Kebutuhan ini semakin terasa saat fikih ditujukan bagi muslim yang secara nyata hidup pada posisi minoritas. Mereka tidak hanya ‘kalah’ dalam jumlah melainkan juga tidak berdaya dalam menghadapi ‘tekanan-tekanan’ kaum mayoritas yang bukan seorang penganut agama Islam. Mereka hidup dalam sistem yang serba membatasi. Baik dalam mengekspresikan keberagaman maupun dalam bidang-bidang lainnya.

Memang, minoritas selalu diidentikkan sebagai kelompok yang hidup di bawah tirani penindasan kelompok dominan. Setidaknya, ragam definisi minoritas menunjukkan bahwa perbedaan mereka dalam kelompok mayoritas acapkali berujung pada diskriminasi, ketidakadilan, hingga objek kekerasan. Mereka didefinisikan sebagai kelompok sosial dengan jumlah lebih sedikit dan memiliki aneka perbedaan dengan mayoritas serta seringkali diperlakukan berbeda dalam arena budaya, ekonomi, dan politik. Minoritas tidak hanya berkaitan dengan kuantitas, melainkan juga akses terhadap kekuatan.¹

Menjadi seorang muslim yang hidup dalam situasi serba terbatas tidak diharapkan oleh siapa pun. Kenyataannya, dewasa ini banyak sekali umat Islam yang mulai ‘hijrah’ dari satu negara ke negara lainnya. Dari satu wilayah yang didominasi umat Islam ke wilayah yang dominan nonmuslim. Realitas ini menyuguhkan situasi percampuran antaragama kian tak terelakkan kembali. Risiko selanjutnya adalah terbukanya ruang yang menantang bagi format keberagaman. Munculnya sekat-sekat yang membatasi bahkan merubah pemahaman dan praktik keagamaan. Pendek kata, banyak problematika hukum yang dihadapi sebagai seorang muslim yang dituntut meneguhkan komitmen melaksanakan ajaran-ajaran yang diyakininya.

Menghadapi persoalan ini, fikih klasik dianggap tidak memberikan ruang yang cukup sebagai solusi hukum. Pandangan inilah yang diyakini sepenuhnya oleh Thâhâ Jâbir al-‘Alwânî. Sehingga dibutuhkan format baru bahkan metode penetapan hukum yang boleh jadi tidak sama seperti yang dipraktikkan jurus muslim klasik.² Tulisan ini akan menganalisis nalar fikih yang digunakan para penggagas fikih bagi kaum minoritas di Barat. Bagaimana metode fikih yang mereka aplikasikan dalam merancang fikih khusus bagi minoritas muslim dengan segala aneka tantangan dan situasi di sekelilingnya. Tujuannya, nalar fikih ini dapat diadopsi dan sebisa

¹ Ted Robert Gurr, *Minorities at Risk- a Global View of Ethnopolitical Conflicts* (USA: United States Institute of Peace Press, 1995); M Ali Kettani, *Muslim Minorities in The World Today* (New York: Mansell Publishing, 1986); Barton Meyers, “Minority Group: An Ideological Formulation,” *Social Problems* 32, no. 1 (1984): 1–15; OHCHR, *Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation* (New York: United Nations Human Rights, 2010).

² Thâhâ Jâbir Al-‘Alwânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, vol. 18 (International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2010), 7; Muhammad Khalid Masud, “Islamic Law and Muslim Minorities,” *ISIM Newsletter* 11, no. 1 (2002): 2.

mungkin dikembangkan lagi sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan tuntutan jaman.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan penelitian kepustakaan metode, di mana sumber data diperoleh dengan dokumentasi dari buku, dan keduanya dicetak dan jurnal elektronik. Kedua sumber data merupakan sumber primer dan sekunder. Sumber utamanya adalah literatur tentang fikih minoritas. Sumber sekunder adalah buku dan jurnal yang mengkaji fikih minoritas. Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif yuridis formal untuk mengidentifikasi nalar dalam fikih yang dikemas khusus bagi minoritas muslim dalam ruang lingkup sosio-kultural mereka.

Fikih Kaum Minoritas: Sebuah Definisi

Fikih yang dikemas khusus bagi minoritas muslim dikenal dengan istilah *fikih alaqaaliyyât*. Terdiri dari dua kata, yakni fikih (فقه) dan *aqalliyyât* (أقليات). Secara etimologi, terma fikih acap dipadankan dengan kata *al-fahm* yang berarti memahami. Sementara definisi fikih secara terminologi adalah “mengetahui hukum-hukum Allah yang berkenaan dengan perbuatan para mukallaf, baik yang bersifat wajib, sunnah, haram, makruh maupun mubah.”³ Sedangkan terma kedua: *aqalliyyât*, secara etimologis berarti kelompok atau minoritas. Kata ini merupakan istilah yang sering digunakan dari sudut pandang politik. *Aqalliyyât* didefinisikan sebagai “kelompok masyarakat dalam suatu pemerintahan yang dalam hal etnis, bahasa, ras atau agama berbeda dengan kelompok mayoritas yang berkembang.”⁴

⁵Thâhâ Jâbir al-‘Alwânî mencoba merumuskan definisi fikih minoritas. Ia menulis: *فقهه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة، يصلح لها ما لا يصلح لغيرها، ويحتاج متناوله إلى ثقافة في بعض العلوم الاجتماعية، خصوصاً علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية*

“Varian fikih yang memelihara pertautan antara teks suci (hukum syar’i) dan dimensi hidup sebuah komunitas beserta lingkungan hidup mereka. Fikih model ini merupakan fikih komunitas terbatas yang memiliki kondisi khusus yang memungkinkan sesuatu yang tidak sesuai bagi orang lain menjadi sesuai bagi mereka. Cara memperolehnya membutuhkan aplikasi sebagian ilmu kemasyarakatan secara umum juga ilmu sosiologi, ekonomi, dan beberapa ilmu politik dan hubungan internasional secara khusus.”

Definisi sederhana disampaikan Abdullah Bin Bayyah yang menjadi anggota suatu lembaga fatwa dan riset di Eropa yang mengembangkan *fiqh al-aqalliyyât: The European*

³ Jamâl al-Dîn ‘Abd al-Rahîm Al-Asnawî, *Nihâyat Al-Sûl Syarh Minhâj Al-Wushûl Fî ‘Ilm Al-Ushûl* (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 11.

⁴ Abdullah Ibn Bayyah, *Shinâ’at Al Fatwâ Wa Fiqh Al Aqalliyyât* (Beirut: Dâr al Minhâj, 2007), 164. ⁵ Thâhâ Jâbir Al-‘Alwânî, *Maqâshid Al-Syarî’ah* (Beirût: Dâr al-Hâdi, 2001), 97.

Council for Fatwa and Research (ECFR). Ia mengungkapkan bahwa secara institusional ECFR mendefinisikan fikih minoritas dengan “hukum-hukum fiqh yang berhubungan dengan umat Islam yang hidup di luar negara Islam.”⁵

Selanjutnya ia menyadari munculnya diskusi panjang di kalangan umat Islam dalam menyikapi atribut khusus yang disematkan dalam *fiqh al-aqalliyyât*. Akan tetapi, ECFR tidak terlampaui berpikir untuk bergulat dalam perdebatan terma fikih khusus ini. Sebab, istilah minoritas termasuk dalam kajian serius para sarjana di abad ini. Sehingga, pemahaman masyarakat kontemporer terhadap istilah ini tidak perlu dipertanyakan kembali. Salah seorang sarjana muslim, Muhammad Khalid Mas’ud, menyayangkan penyematan terma *al-aqalliyyât* yang dianggap masih problematis.⁷

“Obviously, advocates of fiqh al-aqalliyat have yet to answer some very complex questions. First, the term minority is quite problematic. Its semantic vagueness conjures up the concept of a sub-nation in a nation-state framework. Religious minority is even weaker than sub-nation or national minority because it is further divided into other aspects like language and culture. Second, the question of minority is very closely connected with other minority situations, e.g. non-Muslim and Muslim minorities in Muslim countries. Most often they are not perceived in the same fashion. Third, the situation of Muslim minorities in the Western countries also differs from the Muslim minorities in non-Western countries, e.g. India. It appears that minorities in these different situations have to develop different sets of jurisprudence, to the extent that the term minority, in final analysis, becomes irrelevant.”

Pergulatan panjang eksistensi fikih minoritas di kalangan sarjana muslim kontemporer tidak menampik bahwa fikih minoritas merupakan salah satu varian fikih yang menjadi bagian dari kerangka besar fikih secara umum. Hanya saja, fikih ini memiliki karakteristik khusus sebab diperuntukkan bagi komunitas tertentu dengan karakter yang khas, lingkungan yang memiliki spesifikasi khusus. Yakni komunitas muslim dalam posisi minoritas yang hidup di tengah-tengah mayoritas nonmuslim. Sedangkan dari dimensi *mashâdir al-ahkâm* (sumber-sumber hukum), rancang bangun fikih minoritas tidak jauh berbeda dengan konstruksi epistemologi fikih lainnya. Ia merupakan produk hukum yang dihasilkan dari sumber hukum primer: al-Qur’an dan Hadits dan sumber hukum sekunder: *ijmâ’*, *qiyâs*, *istihsân*, *al-mashâlih al-mursalah*, *sadd aadzdzari’ah*, *‘urf*, juga dalil lain yang diwariskan ahli yurisprudensi Islam masa silam.⁶

⁵ Bayyah, *Shinâ’at Al Fatwâ Wa Fiqh Al Aqalliyyât*, 164. Pendefinisian fikih minoritas dari sudut pandang batas-batas geografis sebagaimana diungkapkan Bin Bayyah tampak masih terpengaruh dengan konsepsi pembagian teritorial yang beredar di kalangan ahli hukum Islam dari periode klasik. Di mana, garis tegas batas suatu negara dilihat dari kacamata agama. Antara *Dar al-Islâm* dan *Dar al-harb*. Oleh karenanya, definisi ini kurang relevan untuk memotret minoritas muslim dalam penelitian ini. ⁷ Masud, “Islamic Law and Muslim Minorities,” 2.

⁶ Bayyah, *Shinâ’at Al Fatwâ Wa Fiqh Al Aqalliyyât*, 165.

Karakter unik dari fikih minoritas disampaikan Yûsuf al-Qaradhâwî. *Pertama*, corak fikih yang dipahami masyarakat muslim saat ini terbatas pada domain eksoterik agama sehingga memarginalkan aspek esoterik agama yakni teologis, batin, ruhaniah. Berbeda dengan minoritas muslim yang membutuhkan kerangka fikih yang komprehensif mencakup dua aspek tadi sekaligus. Paradigma inilah yang menjadi substansi fikih minoritas. *Kedua*, minoritas muslim hakikatnya adalah bagian integral umat Islam. Memiliki hak dan kewajiban keagamaan dalam porsi setara. Faktanya, mereka hidup di bawah peraturan suatu wilayah yang bukan masuk dalam kategori negara Islam atau wilayah mayoritas menganut agama Islam. Oleh sebab itu, dibutuhkan konsepsi hukum Islam yang relevan dan tidak bertolak belakang dengan realitas yang mereka hadapi. *Ketiga*, meski disadari sejak awal bahwa fikih minoritas merupakan varian fikih pada umumnya, namun ia mempunyai karakteristik khas yang membedakannya. Produk fikih yang dihasilkan jurisdiktor muslim masa silam lahir dari situasi di mana muslim menjadi mayoritas. Boleh jadi, situasi umat Islam dewasa ini luput dari prediksi mereka. Saat percampuran antarbangsa tak terelakkan lagi. Sehingga membutuhkan konsepsi fikih baru yang diperuntukkan bagi mereka. Sesungguhnya, fikih minoritas sama halnya seperti fikih yang dikemas khusus dalam bidang kedokteran, ekonomi, dan politik. *Keempat*, keberadaan umat Islam di negeri mayoritas nonmuslim (baca: Barat) merupakan faktor penting dalam upaya menebar dimensi universalitas ajaran Islam. Oleh karenanya, perlu diperhatikan secara serius. Sehingga, pertanyaan seputar hukum tinggal di negeri ‘kafir’ tak layak digelontorkan kembali.⁷

Uraian di atas memberikan pemahaman bahwa fikih minoritas sejatinya dikemas khusus bagi komunitas muslim yang hidup di Barat juga wilayah-wilayah lain yang mayoritas nonmuslim seperti komunitas muslim di Papua, Bali, Thailand, India, dan wilayah lainnya. Jenis fikih ini memberikan perhatian lebih pada pertautan ajaran Islam dan kondisi suatu masyarakat atau tempat tinggal mereka. Sehingga menelurkan produk hukum yang boleh jadi tidak dapat diaplikasikan bagi muslim di daerah lainnya.⁸

Pada aspek lain, fikih minoritas mengambil bentuk berbeda dari pemahaman fikih umat Islam saat ini yang berfokus pada aktivitas seorang *mukallaf*, baik yang wajib, sunnah, mubah, makruh, maupun haram. Yang demikian ini adalah medan hukum murni. Ini diakibatkan oleh spesifikasi keilmuan dalam Islam antara fikih, teologi, dan moral-etik.⁹ Berbeda dengan format

⁷ Yûsuf Al-Qaradhâwî, *Fî Fiqh Al-Aqalliyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama‘ât AlUkhrâ* (Beirut: Dâr al-Syuruq, 2001), 30–34.

⁸ Al-‘Alwânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, 18:3–4.

⁹ Syaikh Jâd al-Haq ‘Alî Jâd al-Haq, mantan Syaikh al-Azhar Mesir, secara detail menjelaskan tentang perkembangan fiqh secara umum ke dalam empat fase besar: fase pertama adalah masa Nabi Muhammad yang

fikih minoritas yang mencakup ketiganya. Kesadaran ini mengantarkan Thâhâ Jâbir al-'Alwânî pada sebuah simpulan bahwa fikih minoritas sesungguhnya mengikuti pemaknaan fikih yang berkembang pada periode awal, yakni “fikih yang bermakna pemahaman atas semua ajaran agama, seperti yang dipahami oleh Abu Hanîfah sebagai *fiqh* makro (*al-Fiqh al-Akbar*) yang menjadi nama salah satu karyanya yang isinya mencakup semua unsur ajaran agama.”¹⁰

Dari sini tampak jelas perbedaan antara fikih minoritas dengan format fikih lainnya. *Pertama*, pemaknaan fikih pada konstruksi fikih minoritas dikembalikan pada makna yang muncul pada periode-periode awal. Saat itu, fikih belum menjadi sebuah disiplin keilmuan khusus pada bidang hukum melainkan mencakup dimensi-dimensi keislaman lainnya: hukum, teologi, dan etika. *Kedua*, fikih minoritas memberikan ruang gerak luas bagi operasionalisasi *maqâshid al-syarî'ah* sebagai piranti utama di samping komponen metode hukum lainnya. Imam Mawardi menyebutnya: sebagai “semangat untuk menghidupkan *ijtihad* model baru dengan format *fiqh* yang berbeda dari *mainstream* perkembangan *fiqh* akhir-akhir ini, karena upayanya untuk mencakup semua permasalahan keislaman dengan kiblat utama nilai-nilai universal Islam yang mengacu pada upaya merealisasikan kemaslahatan.” Ia mengkategorikan fikih minoritas ke dalam jajaran *fiqh al-nawâzil* yang berkonsentrasi pada persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan pembahasannya pada periode awal perkembangan fikih.¹¹

Kerangka Berpikir Fikih Minoritas

Aspek kebaruan yang menjadi unsur penting dalam fikih minoritas menuntut upaya-upaya kreatif dalam memproduksinya. Seperti yang berlaku dalam *fiqh nawâzil*. Urgensi pola *ijtihad* baru ditujukan untuk (1) menjelaskan relevansi syariat Islam terhadap perubahan sosial; (2) media dakwah paling realistis bagi masyarakat muslim dalam menyelesaikan aneka persoalan hukum yang mereka hadapi dengan mendayagunakan hukum Islam; (3) sebagai pintu gerbang

berakhir pada tahun 11 H; fase kedua adalah masa sahabat dan para pembesar tâbi'în mulai wafatnya Nabi Muhammad tahun 632 M (abad ke-1 H) sampai dengan Oktober 749 M (132 H) atau 1/3 pertama abad ke-2 H; fase ketiga adalah tâbi' al-tâbi'în dan para pengikutnya mulai sepertiga pertama abad ke-2 H sampai dengan pertengahan

¹⁰ Al-'Alwânî, *Maqâshid Al-Syarî'ah*, 97; Al-'Alwânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, 18:3.

¹¹ Tinjau kembali, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyât Dan Evolusi Maqâshid AlSyarî'ah Dari Konsep Ke Pendekatan* (LKIS PELANGI AKSARA, 2010), 126; Musfir bin 'Alî bin Muhammad Al-Qathânî, *Manhaj Istimbâth Ahkâm Al-Nawâzil Al-Fiqhiyyah Al-Mu'âshirah Dirâsat Ta'Shiliyyat Tathbiqiyyat* (Jeddah: Dâr al-Andalus al-Khadrâ' li al-Nashr wa al-Tawzî', 2003), 84–111.

keberlangsungan pembaharuan dalam Islam, dan (4) menjadi jembatan umat Islam dalam memenuhi kebutuhan primer mereka berakitan persoalan-persoalan kontemporer.¹²

abad ke-4, masa ketika madzhab-madzhab besar berdiri dengan tradisi kodifikasi fiqhnya; fase terakhir adalah fase dominasi taqlid mulai abad ke-4 H sampai saat ini. Jâd al-Haq'Alî Jâd Al-Haq, *Qadhâyâ Islâmiyyah Mu'âshirah AlFiqh Al-Islâmî Murûnatuhû Wa Tathawwuruhu* (Qâhirah: Mathba'ah al-Mushhaf al-Syarîf bi al-Azhar, 1995), 17.

Pendapat ini selaras dengan komentar 'Alwânî saat membincang aneka problematika hukum yang dihadapi muslim minoritas di Barat. Banyak dari kasus hukum tersebut yang tidak dijumpai padanannya dalam khazanah fikih masa silam. Dia menyatakan:¹³

“The problems of Muslim minorities can only be tackled with a fresh juristic vision, based on the principles, objective and higher values of the Qur’anic conjunction with the aims of the Syari’ah—a fresh approach that draws guidance from the authentic Sunnah and the example of the Prophet with a view to implementing the principles and values of the Qur’an. A new methodology for replicating the Prophet’s example is needed in order to make his way clearer and more accessible to everyone at all times.”

Pandangan al-'Alwânî ini menyiratkan keraguannya terhadap kemampuan fikih masa lalu dalam memberikan jawaban problematikan hukum minoritas muslim. Bahkan, ia menyuarakan akan pentingnya melakukan pembaharuan mulai dari metodologi ijtihad yang diwariskan ulama klasik: ushul fikih. Yakni, mempertautkan tujuan syari'at pada kenyataan hidup umat Islam di Barat.¹⁴ Usaha semacam ini, dalam bahasa Anas Al-Syaikh Ali disebut dengan *“comprehensive methodology of minority fiqh* (metodologi yang komprehensif dari fiqh minoritas).” Sebuah upaya yang tidak menanggalkan warisan klasik, namun tak ragu untuk melakukan usaha kreatif dan inovatif untuk menciptakan hal-hal baru.¹⁵

Salah satu warisan ulama klasik yang belum mendapat sentuhan secara utuh adalah diskursus *maqâshid al-syari'ah* atau *maqâshid al-syâri'*. Suatu pemikiran bahwa teks suci: al-

¹² Muhammad bin Husayn bin Hasan Al-Jizânî, “Al-Ijtihâd Fî Al-Nawâzil,” *al-‘Adl* 19 (2006): 16–18.

¹³ Al-'Alwânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, 18:7.

¹⁴ Thâhâ Jâbir al-'Alwânî menegaskan bahwa fiqh al-aqalliyât merupakan yurisprudensi otonom yang didasarkan pada prinsip relevansi hukum dengan lingkungan komunitas tertentu dan tempat tinggal minoritas muslim. Ia membutuhkan informasi atau data tentang budaya lokal dan keahlian dalam bidang ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, ekonomi, politik, dan hubungan internasional. Lihat Masud, “Islamic Law and Muslim Minorities,” 2.

¹⁵ Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyât Dan Evolusi Maqâshid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, 133.

Qur'ân dan Hadits diposisikan sebagai sumber hukum yang mempunyai tujuan-tujuan tertentu. Tujuan tuhan melalui teks-teks ini adalah nilai-nilai yang bersifat universal dan abadi. Dan, sudah semestinya ada pada setiap penerapan hukum tuhan.¹⁶

Adanya tujuan (*maqshad*) dibalik hukum tuhan diyakini sepenuhnya oleh Mayoritas pakar ushul fikih.¹⁷ Bahkan, diskusi tentang adagium ini terus berlangsung di antara ulama hingga kini. Mulai dari Abû 'Abdillâh Muhammad bin 'Alî al-Turmudzî (diyakini hidup sampai akhir abad ke-3 H atau awal abad ke-4 H), Abû Bakr al-Qaffâl al-Shâshî (w. 365 H) sampai pada al-Syâtibî (w. 790/1388) hingga ulama modern, Muhammad Tâhir ibn 'Âsyûr (w. 1379/1973).

Diskusi ini turut menghasilkan pengembangan *maqâshid al-syarî'ah* dari sisi materi. Mulai dari kebaikan-kebaikan secara umum (*maslahat al-'ammah*), pembagian tujuan syariat pada lima unsur pokok (memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan), hingga masuknya diskursus kontemporer tentang kebebasan dan HAM sebagai esensi tujuan syariat Islam. Bagi al-'Alwânî, tujuan tuhan berkisar pada *tawhîd* (monotheisme), *tazkiyyah* (purifikasi), dan *'umrân* (peradaban/kedamaian) yang ia sebut sebagai tujuan-tujuan syariat peringkat atas (*al-maqâshid al-syar'iyah al-'ulyâ*).¹⁸ Pondasi semisal ini harus menjadi landasan berpikir dalam memproduksi fikih minoritas. Mengalihkan orientasi fikih tekstual (*fiqh al-nushûsh*) sebagaimana dijumpai pada masa silam ke arah fikih substansial-esensial (*fiqh al-maqâshid*).

¹⁶ Ibn Qayyim dengan tegas menyatakan bahwa segala sesuatu yang menjauh dari nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan serta mendekat pada nilai-nilai kezaliman, kebencian, dan kemafsadatan adalah bukan bagian dari syari'at Islam, walaupun itu adalah hasil dari interpretasi atas dalil-dalil syari'at. Pernyataan ini selaras dengan apa yang dikatakan Syaikh Jâd al-Haq bahwa sesungguhnya tidak ada keraguan akan kesempurnaan syari'at Islam, tetapi perlu diingat bahwa Nabi Muhammad tidak meninggalkan satu kodifikasi atau kompilasi hukum selain hanya jawaban-jawaban atas beberapa permasalahan yang terjadi di masanya, tetapi beliau telah memberikan landasan-landasan dan kaidah-kaidah universal yang diajarkannya kepada para sahabatnya sehingga senantiasa mampu menjadikan Islam sebagai jalan menuju kemaslahatan di setiap tempat dan masa. Ibnu Qayyim *Jauziyah, I'lamul Muwaqqi'in 'an Rabbil Alamin, Darul Jail* (Beirut: Darul Jail, 1973), 11; Al-Haq, *Qadhâyah Islâmiyyah Mu'âshirah Al-Fiqh Al-Islâmî Murûnatuhû Wa Tathawwuruhu*, 24–25.

¹⁷ Semua ulama sepakat bahwa Allah Swt. dengan segala sifat dan namanya yang baik pasti menghendaki kebaikan dalam segala ciptaan-Nya. Aturan-aturan yang ditetapkan-Nya memiliki nilai-nilai kebaikan dan memang untuk kebaikan makhluk-Nya. Nilai-nilai ini tidak diungkapkan dengan jelas dalam setiap aturan hukum, tetapi diyakini ada dalam kandungan hukum itu sendiri. Karena itulah ulama menyebut nilai-nilai ini dengan sebutan *asrâr al-syarî'ah*, *hikmah al-tashrî'*, *fawâ'id al-ahkâm*, *mahâsin al-syarî'ah*, *mabâghî al-syar'* dan kadangkala dengan istilah *'ilal al-syarî'ah* yang semuanya itu direpresentasikan oleh istilah yang dikenal dengan sebutan *maqâshid al-syarî'ah*. Diskusi tentang istilah-istilah ini sebagian bisa dibaca dalam tulisan Nûr Al-Dîn and bin Mukhtâr AlKhâdimî, *Ilm Al-Maqâshid Al-Syar'iyah* (Riyâdh: 'Ubaykân, 2006).

¹⁸ Al-'Alwânî, *Maqâshid Al-Syarî'ah*, 135–184.

Maqâshid al-syari'ah sebagai pendekatan baru dalam ranah ijtihad menjadi prioritas yang tak dapat dikesampingkan begitu saja. Hal ini disebabkan para juris Islam klasik tidak mengkategorisasikan sumber hukum Islam dengan baik. Sesuatu yang semestinya menawarkan kemudahan dalam proses deduksi hukum Islam terhadap wacana-wacana modern. Posisi Al-Qur'an sudah selayaknya ditempatkan secara beriringan sebagai sumber hukum pertama dan dan Hadîts pada posisi kedua. Kekuatan posisi keduanya tidak dapat dinegasikan oleh sumber hukum lainnya. Selain itu, mereka "gagal" memahami dan melihat dimensi universalitas ajaran Islam sebagai rasio-logik dan pisau analisis tentang relasi muslim dan nonmuslim. Di mana pemikiran mereka masih dibayang-bayangi kekuasaan umat Islam berada di atas umat agama lain. Situasi ini menyebabkan karya mereka terlalu dipengaruhi oleh tendensi politik masa silam dan kontradiktif dengan nilai universal Islam. Belum lagi cara pandang mereka yang mempersempit konsepsi al-Qur'an tentang dunia. Pada gilirannya, fikih klasik menunjukkan aroma yang jauh dari nilai-nilai luhur dan esensi hukum Islam itu sendiri.¹⁹

Di samping sebab-sebab teoretis metodologis di atas, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî juga menjelaskan sebab-sebab kontekstual yang tidak memungkinkan fiqh lama dioperasionalkan untuk mengatur problematika masyarakat minoritas muslim di Barat. Menurutnya, ada tujuh kendala yang perlu diperhatikan: pertama, bahwa sepanjang sejarah Islam klasik, imigrasi ke negara non-Islam bukan merupakan sesuatu yang mentradisi. Kedua, konsep tanah air atau kebangsaan sebagaimana kita pahami saat ini belum dikenal pada masa lalu di saat para fuqaha klasik masih hidup. Ketiga, hak menjadi warga negara sebagaimana diatur dalam hukum internasional saat ini tidak dikenal dalam fiqh klasik. Keempat, dunia masa lalu tidak mengenal hukum internasional dan hubungan diplomatik seperti dikenal saat ini. Kelima, dikotomi negara Islam dan negara perang yang dikembangkan fiqh klasik sudah tidak relevan lagi dengan kenyataan saat ini. Keenam, fuqaha masa lalu tidak hidup di dunia global seperti saat ini, di mana semua manusia dianggap hidup dalam satu bumi yang sama dengan pola interaksi yang dinamis, mereka hidup di wilayah-wilayah yang terpencar tanpa interaksi yang saling bergantung seperti saat ini. Ketujuh, sebagian fuqaha klasik dan kontemporer menyadari bahwa fatwa-fatwa mereka sebenarnya terikat dengan konteks realitas mereka yang berbeda dengan realitas yang kita alami.²⁰ Karena itu, tidak ada alasan lagi untuk menolak hadirnya *fiqh al-aqalliyyât* yang berusaha mendialogkan fiqh dengan realitas yang dihadapi oleh minoritas muslim di Barat.

¹⁹ Al-'Alwânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, 18:9; Al-'Alwânî, *Maqâshid AlSyari'ah*, 100.

²⁰ Al-'Alwânî, *Maqâshid Al-Syari'ah*, 101–102.

Status masyarakat muslim sebagai minoritas, format permasalahan hukum Islam mereka yang lebih kompleks, keinginan mereka untuk senantiasa taat pada hukum Islam yang damai dan membahagiakan, dan kurang memadainya fiqh klasik dalam menjawab permasalahan kontemporer mereka, menjadi unsur-unsur yang harus menjadi pertimbangan utama dalam menyusun sistem fiqh baru yang bernama *fiqh al-aqalliyyât*. Unsur-unsur tersebut harus senantiasa ada dalam maqâshid-based ijtihad yang diaplikasikan dalam pembuatan materi hukum *fiqh al-aqalliyyât*.²¹

Maqâshid-based ijtihad inilah yang menjadikan *fiqh al-aqalliyyât* bisa disebut sebagai fiqh baru dari sisi metodologi yang digunakannya. Walaupun ketika menyelesaikan suatu permasalahan hukum masih menggunakan rujukan produk fiqh klasik, *fiqh al-aqalliyyât* masih saja menyajikan suatu pilihan yang mengejutkan karena bertolak belakang dengan pendapat jumhur ulama yang menekankan pada kekuatan petunjuk nash (*quwwah al-dalâlah*), sementara pendapat yang dipilih menekankan pada kemudahan dan kemaslahatan, sehingga bisa diterapkan dengan baik dalam masyarakat minoritas muslim di Barat. Sayangnya, tata kerja metodologis yang ditawarkan oleh *fiqh al-aqalliyyât* belum utuh dan mapan sebagai sebuah metodologi. Ia masih terpecah-pecah dalam berbagai kajian dan bahkan banyak yang hanya berupa prinsip-prinsip umum yang dilekatkan pada teori-teori usul al-fiqh yang telah ada.

Yûsuf al-Qaradhâwî, penggagas *fiqh al-aqalliyyât*, menyatakan bahwa dalam menggagas *fiqh al-aqalliyyât* ini ada sembilan prinsip metodologis yang harus lebih diperhatikan, yang tanpanya *fiqh al-aqalliyyât* akan menjadi fiqh yang mandul, tidak akan mampu memberikan solusi pada permasalahan-permasalahan masyarakat muslim minoritas: pertama, bahwa *fiqh al-aqalliyyât* tidak akan ada tanpa adanya ijtihad kontemporer yang lurus. Tanpa ijtihad, hukum Islam akan mengalami banyak kevakuman hukum karena banyak permasalahan hukum kontemporer yang tidak mungkin lagi divonis dengan hukum peninggalan masa awal-awal Islam. Dunia berkembang

²¹ Salah Sultan, salah seorang aktivis dalam *fiqh al-aqalliyyât*, menyebut 10 (sepuluh) regulasi metodologis yang harus dilakukan dalam pembuatan *fiqh al-aqalliyyât* ini. Kesepuluh regulasi ini menggambarkan satu kesatuan unsur-unsur disebut di atas sebagai sebuah kesatuan: (1) Tidak ada benturan (clash) antara fiqh dan akal sehat seseorang yang mengarahkannya untuk mencintai negara tempat dia tinggal, makan makanan negara itu, dan menikmati kekayaan alamnya; (2) Menekankan pada tanggung jawab (responsibilitas) untuk mereformasi atau mengembangkan negaranya; (3) Mengombinasikan fiqh teks dengan realitas; (4) Memilih ijtihad kolektif sebagai metode penyelesaian permasalahan-permasalahan publik; (5) Mengombinasikan kesalehan dengan bukti-bukti syari'ah dalam ijtihad; (6) Menerapkan tujuan syari'at (maqâshid al-syari'ah) dalam hal yang berhubungan dengan fiqh al-'ibâdah (ritual) dan fiqh al-mu'âmalah (hukum transaksi); (7) Mempertimbangkan skala prioritas sesuai dengan potensi internal dan kondisi eksternal; (8) Mempersempit kesenjangan antarmadzhab yang berlainan; (9) Menggunakan fiqh yang memudahkan (*fiqh al-taysîr*) dan fiqh bertahap (*gradual/ tadrîjî*); (10) Berupaya untuk menemukan alternatif yang sah (legitimate) untuk hal-hal yang dilarang dalam realitas masyarakat minoritas muslim. Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyyât Dan Evolusi Maqâshid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, 136.

cepat dan permasalahan hukum sangat dinamis mengikuti dinamika perkembangan kehidupan manusia. Mungkin saja masih ada hukum-hukum lama yang relevan, tapi juga banyak hukum baru yang dibutuhkan agar hukum Islam tetap bisa berdialog dengan kebutuhan masyarakat modern. Karena itulah Yûsuf al-Qaradhâwî menyatakan bahwa ada dua pola ijtihad yang bisa dikembangkan dalam *fiqh al-aqalliyyât*, yaitu: (a) *tarjîhî intiqâ'î*, yaitu memilih pendapat-pendapat yang telah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu dengan menentukan pendapat mana yang paling kuat keberpihakannya pada realisasi *maqâshid al-syarî'ah*; (b) *ibdâ'î insyâ'î*, yaitu ijtihad untuk menemukan hukum baru atas permasalahan-permasalahan baru yang tidak ditemukan perbandingannya dalam fiqh sebelumnya. Ranah ini terbuka luas karena memang permasalahan-permasalahan yang dihadapi kelompok minoritas muslim begitu unik dan baru dalam perspektif fiqh.²² Prinsip kedua adalah keharusan

memperhatikan kaidah-kaidah fiqh yang bersifat universal.²³ Ketiga, memperhatikan fiqh realitas (*fiqh al-wâqî'*) yang terjadi. Keempat, menekankan pada fiqh kolektif (masyarakat) dan bukan hanya fiqh individu. Kelima, *fiqh al-aqalliyyât* harus dibangun atas metode yang memudahkan (*manhaj al-taysîr*). Keenam, memperhatikan kaidah “fatwa hukum berubah mengikuti perubahan kondisi.” Ketujuh, menggunakan metode gradualitas hukum. Kedelapan, mengetahui hal-hal yang menjadi kebutuhan primer dan kebutuhan sekunder manusia. Kesembilan adalah membebaskan diri dari keterikatan madzhab.²⁴

Paparan di atas memberikan kesan kuat atas dominannya posisi *maqâshid al-syarî'ah* dalam pengembangan *fiqh al-aqalliyyât*. Meskipun demikian, para penggagas *fiqh al-aqalliyyât* juga mendasarkan pola pikirnya pada piranti ushul fikih. Sebagaimana maklum bahwa setiap fiqh, dalam bentuk dan konteks apapun, tentulah menjadikan al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai sumber hukum utama. Ijmâ', sebagai kesepakatan ulama atas status hukum suatu hal yang diperoleh dari

²² Prinsip pertama ini sejalan dengan pandangan Thâhâ Jâbir al-'Alwânî yang menyatakan bahwa dalam proses memformulasikan *fiqh al-aqalliyyât* harus diperhatikan hal-hal sebagai berikut: pertama, ijtihad adalah sebuah instrumen yang sangat vital dan sebuah karakteristik yang khusus dan istimewa yang dimiliki oleh umat ini; kedua, Islam adalah agama pertama yang mengakui peranan akal tanpa syarat dalam mengevaluasi dan menghukumi perbuatan manusia; ketiga, Islam menjadikan ijtihad sebagai an intellectual state of mind yang menginspirasi manusia untuk berpikir secara sistematis dan sesuai dengan metode rasional; dan keempat adalah kenyataan bahwa orang-orang saat ini ramai mengadvokasi ijtihad. Yang dibutuhkan saat ini adalah ijtihad yang mempersiapkan Islam dan umat Islam menghadapi tantangan global dan masa yang akan datang. Al-'Alwânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, 18:14.

²³ Dalam kitabnya, *Fî Fiqh al-Aqalliyyât al-Muslimah*, Yûsuf al-Qaradhâwî menyebutkan beberapa kaidah hukum yang harus dijadikan landasan hukum *fiqh al-aqalliyyât*. Lihat, Al-Qaradhâwî, *Fî Fiqh Al-Aqalliyyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama'ât Al-Ukhrâ*, 42–44.

²⁴ Al-Qaradhâwî, *Fî Fiqh Al-Aqalliyyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama'ât Al-Ukhrâ*, 40–60.

pemahaman bersama atas dalil-dalil nash, dan qiyâs sebagai silogisme ‘illat hukum suatu peristiwa baru dengan ‘illat hukum dari peristiwa yang telah ditentukan hukumnya oleh dalil syar’î, adalah sumber hukum berikutnya yang mendapat pengakuan dari mayoritas ulama *ushûl al-fiqh*.

Fiqh al-aqalliyyât bukanlah suatu eksepsi, karena empat hal tersebut di atas juga menjadi sumber hukum baginya. Hanya saja, *fiqh al-aqalliyyât* lebih menekankan pada prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai universal al-Qur’ân sebagai dasar utama penentuan hukum dari masalah yang dihadapinya. Al-Sunnah, yang biasanya merupakan respons terhadap suatu kejadian khusus dan pada waktu yang juga tertentu, harus dipahami sejalan dengan prinsip-prinsip umum al-Qur’ân.²⁵ Ijmâ’ yang merupakan kesepakatan ulama pada kurun waktu tertentu, di tempat tertentu, dan untuk peristiwa tertentu, harus juga dipahami sejalan dengan maqâshid al-syarî’ah yang prinsip-prinsip umumnya terkandung dalam al-Qur’ân. Manakala ijmâ’ masa lalu telah dirasa tidak sesuai dengan konteks saat ini, ia tidak perlu diikuti karena mengikuti kaidah perubahan hukum itu berdasarkan masa dan tempat. Demikian juga qiyâs, ia tidak boleh melahirkan hukum yang bertentangan dengan prinsip-prinsip umum al-Qur’ân.²⁶

Di samping sumber-sumber di atas, *fiqh al-aqalliyyât* juga menggunakan beberapa sumber atau dalil lainnya yang diperselisihkan oleh para fuqaha, seperti *istishlâh* (mendasarkan hukum pada prinsip umum kemaslahatan ketika tidak ditemukan dalil yang jelas), *istihsân* (berpindah dari nash yang umum atau qiyâs pada nash yang khusus atau *qiyâs khafî* karena lebih diterimanya yang terakhir secara logika), *sadd al-dharâi’* (menutup jalan menuju hal-hal yang merugikan), *syar’ man qablanâ* (syari’at nabi-nabi sebelum kita), *al-‘urf* (kebiasaan), *istishhâb*, *qawl al-shahâbî* (pendapat sahabat-sahabat Nabi), dan lain sebagainya.²⁷ Semua itu dimaksudkan untuk menemukan hukum yang berorientasi pada kemaslahatan yang bisa diterapkan dalam konteks masyarakat minoritas muslim.²⁸ Tujuan hukum dan konteks hukum berperan sangat dominan dalam hal ini.

Dalam aplikasinya, piranti-piranti *ushûl al-fiqh* ini semuanya digunakan untuk kemudian produk-produk hukumnya dikoleksi menjadi opsi-opsi yang akan dipilih berdasarkan tingkat

²⁵ Yûsuf Al-Qaradhâwî, *Kayfa Nata‘âmalu Ma‘a Al-Sunnah Al-Nabawiyah Ma‘âlim Wa Dhawâbith* (Beirut: al-Dâr al-‘Arabiyyah li al-‘Ulûm, 2006), 37–38; Al-Qaradhâwî, *Fî Fiqh Al-Aqalliyyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama‘ât Al-Ukhrâ*, 109–216.

²⁶ Al-Qaradhâwî, *Fî Fiqh Al-Aqalliyyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama‘ât Al-Ukhrâ*, 39.

²⁷ Al-Qaradhâwî, *Fî Fiqh Al-Aqalliyyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama‘ât Al-Ukhrâ*, 39–40.

²⁸ Al-‘Alwânî, *Maqâshid Al-Syarî’ah*, 105.

kesesuaiannya dengan kemaslahatan yang diharapkan dan tingkat kemudahannya dalam penerapannya. Karena itulah *fiqh al-aqalliyât* juga disebut sebagai *fiqh al-maqâshid* (*maqâshidbased jurisprudence*), karena hukum yang dipilih tidak harus didasarkan pada kekuatan dalil, tetapi pada keberpihakannya pada masalah,²⁹ atau *fiqh al-taysîr* (fiqh yang memudahkan), karena hukum yang dipilih adalah yang paling memungkinkan untuk diterapkan.

Munculnya *fiqh al-maqâshid*, *ijtihâd maqâshidî* (ijtihad yang didasarkan pada tujuan syari'ah) dan *tarjîh maqâshidî* (pengunggulan suatu pendapat atas pendapat lain yang didasarkan pada pertimbangan tujuan syari'ah) inilah yang menjadi ciri khas *fiqh al-aqalliyât*, yang berbeda dengan fiqh sebelumnya, baik dari sisi metodologis maupun substansinya. Sayangnya, sampai saat ini belum ditemukan karya yang secara utuh membahas ushûl alfiqh almaqâshidiyyah semapan ushûl al-fiqh klasik yang telah berkembang.

Di samping optimalisasi maqashid syariah dan pendayagunaan piranti hukum yang telah terangkai dalam ushul fikih, *fiqh al-aqalliyât* sebagaimana lazimnya fiqh klasik, *fiqh al-aqalliyât* juga dibangun di atas pondasi kaidah-kaidah hukum (legal maxims) yang dikenal dengan al-qawâ'id al-fiqhiyyah. Jumlah kaidah-kaidah fiqh cukup banyak dan merupakan derivasi dari lima kaidah pokok yang dikenal dengan *al-kulliyât al-khams*, yaitu (1) *al-umûru bi maqâshidihâ* (semua perkara itu tergantung niatnya), (2) *al-yaqîn lâ yuzâlu bi asy-syak* (keyakinan tidak bisa dihilangkan oleh keraguan), (3) *al-masyaqqatu tajlibu at-taisîr* (kesulitan

mendatangkan kemudahan), (4) *adl-dlararu yuzâlu* (kemadlaratan harus dihilangkan), dan (5) *al'âdatu al-muhakkamah* (adat bisa menjadi hukum).³⁰

Lima kaidah pokok di atas sesungguhnya telah memberikan gambaran awal betapa fiqh itu harus mempertimbangkan hal-hal yang paling esensial, yaitu niat dan hal-hal yang memudahkan dan mendatangkan manfaat kemaslahatan. Inilah yang dijadikan landasan dasar oleh Yûsuf alQaradhâwî dan Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, walaupun mereka tidak memberikan penjelasan secara khusus tentang kaidah fiqh mana saja yang dominan digunakan dalam *fiqh al-aqalliyât*.³¹

²⁹ Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyât Dan Evolusi Maqâshid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, 141.

³⁰ Kitab klasik yang paling banyak dijadikan rujukan ketika memperbincangkan kaidah-kaidah ini adalah dua kitab yang berjudul sama, yakni *al-Ashbâh wa alNadzâ'ir* yang ditulis oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dan Ibn Nujaym. Kajian masalah kaidah fiqh ini cukup pesat mengikuti perkembangan hukum Islam itu sendiri. Kajian kontemporer yang cukup lengkap tentang kaidah-kaidah fiqh mulai bermunculan. Salah satunya adalah karya Muhammad Zuhaylî, *Al-Qawâ'id AlFihiyyah Wa Tathbîquhâ Fî Al-Madzâhib Al-Arba'Ah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2006).

³¹ Yûsuf al-Qaradhâwî hanya memberikan daftar 40 kaidah fihiyyah sebagai contoh tanpa memberikan penjelasan tata kerjanya dan tanpa membuat garis-garis besar kategorisasi kaidah. Al-Qaradhâwî, *Fî Fiqh AlAqalliyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama'ât Al-Ukhrâ*, 43–44. Sementara itu, Thâhâ Jâbir al'Alwânî juga

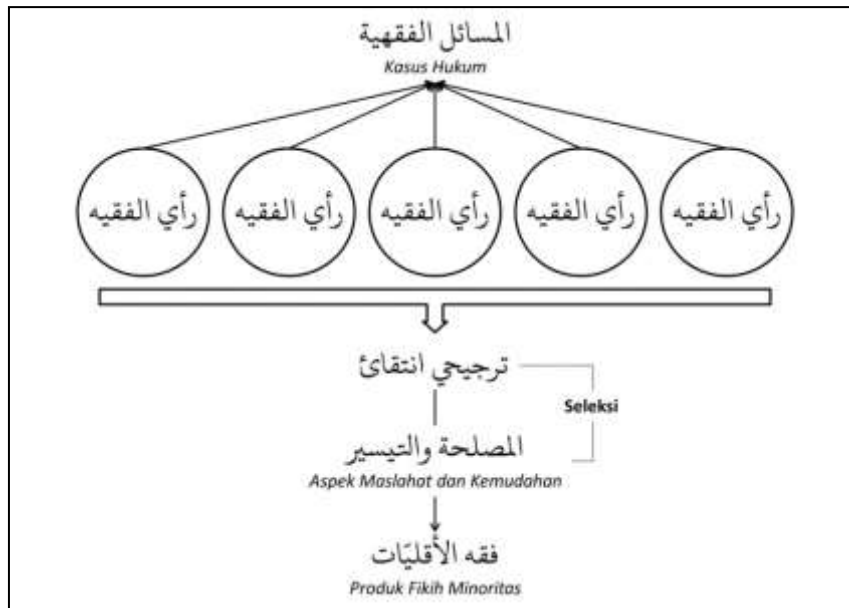
Meskipun jumlah kaidah fiqh ini demikian banyak dan terus berkembang, Bin Bayyah, salah satu tokoh pengembang *fiqh al-aqalliyyât* dari ECFR meringkasnya menjadi enam kaidah besar yang menjadi landasan operasional *fiqh al-aqalliyyât*.

Keenam kaidah tersebut adalah (1) kaidah memudahkan dan menghilangkan kesukaran (*al-taysîr wa raf' al-haraj*), (2) kaidah perubahan fatwa karena perubahan masa (*taghyîr al-fatwâ bi taghayyur al-zamân*), (3) kaidah memosisikan kebutuhan pada posisi darurat (*tanzîl al-hâjah manzilat al-dharûrah*), (4) kaidah kebiasaan (*al-'urf*), (5) kaidah mempertimbangkan akibatakibat hukum (*al-nadzr ilâ al-ma'âlât*), (6) kaidah memosisikan masyarakat umum pada posisi hakim (*tanzîl al-jamâ'ah manzilat al-qâdhî*).

Kerangka berpikir Fikih Minoritas dapat digambarkan sebagai berikut:

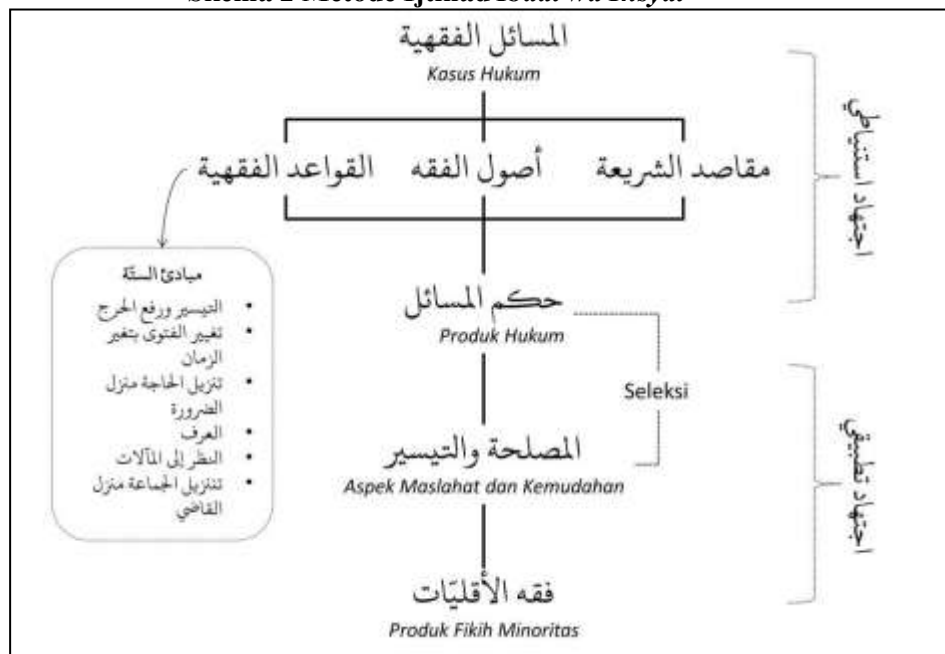
Skema 1 Metode Ijtihad *Intiqai wa Tarjihi*

tidak memberikan penjelasan yang menyentuh detail-detail kaidah fiqh, tapi hanya prinsip umum tentang perlunya kemaslahatan dan kemudahan sebagaimana yang telah diulas di atas.



Skema pertama ini dapat dijelaskan bahwa untuk memberikan kepastian hukum pada kasus fikih (A) memiliki padanan kasus dalam khazanah fikih klasik. Sebagaimana fikih pada umumnya, pendapat para fuqaha tidaklah tunggal. Melainkan beragam. Tidak dijumpai satu produk hukum saja. Melainkan beberapa produk hukum. Kita simbolkan dengan fikih (A₁), fikih (A₂), fikih (A₃), dan seterusnya. Seluruh produk hukum ini dikumpulkan kemudian dianalisis produk fikih mana yang lebih condong pada aspek kemaslahatan. Hanya saja, aspek kemaslahatan bukanlah satu-satunya aspek pertimbangan dalam memilih produk hukum masa lalu. Melainkan juga, aspek kemudahan. Sehingga, dalam penerapan produk hukum tersebut tidak mengalami kendala-kendala teknis dalam realitas sehari-hari.

Skema 2 Metode Ijtihad Ibdai wa Insyai



Berbeda dengan skema pertama, pada pola kedua ini tidak ditemukan padanan kasus hukum di masa lalu sehingga ‘mustahil’ memperoleh pandangan seorang jurisdik Islam untuk memberikan kepastian hukum pada kasus tertentu. Oleh karenanya, diperlukan proses khusus yang diistilahkan dengan *Ijtihad ibdai wa insya’i* menggunakan tiga piranti sekaligus dalam menganalisa teks suci (*dalil tafshili*), yakni *maqashid syari’ah*, *ushul fiqh*, dan *qawaid alfihiyyah*. Setelah diperoleh respons syari’at terhadap kasus Fikih (A), proses selanjutnya mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan aspek kemudahan dalam menjalankannya.

Simpulan

Kaum minoritas sesungguhnya adalah orang-orang yang berada dalam situasi khusus. Sehingga, tidak dapat diperlakukan sebagaimana orang pada umumnya. Hal ini semestinya menjadi kesadaran bersama bahwa fikih umum dirasa sulit dijadikan sandaran dalam beragama bagi mereka. Karena kekhasan dari situasi dan kondisi yang mereka hadapi dan alami. Boleh jadi, dalam keseharian mereka mendapati kasus hukum yang sama seperti terekam dalam perbincangan jurisdik muslim klasik. Namun, persoalannya terletak pada kesanggupan mereka dalam menjalankannya. Apakah produk hukum tersebut mengandung kemaslahatan dan memberikan kemudahan bagi mereka atau justru malah sebaliknya. Produk hukum tersebut bukanlah solusi melainkan pembebanan hukum yang tidak semestinya sehingga melahirkan kesulitan-kesulitan yang riil dirasakan. Oleh karenanya, memilih pendapat yang paling maslahat dan memudahkan layak dipertimbangkan.

Demikian pula pada kasus hukum yang tidak ada padanannya. Cara satu-satunya adalah menganalisis ayat dan hadits yang relevan terhadap kasus tersebut. Tentu, kerja analisa ini tidak berhenti pada aras tektualitas dalil. Melainkan dilihat secara mendalam kemudian dipilih yang paling maslahat dan mudah diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Sebab dua hal ini merupakan tujuan inti syari'at Islam. Singkatnya, dalam situasi normal, dua aspek ini merupakan titik tolak yang tidak dapat ditawar-tawar. Apalagi, jika situasi abnormal seperti kehidupan para kaum minoritas.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Alwânî, Thâhâ Jâbir. *Maqâshid Al-Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Hâdi, 2001.
- Al-'Alwânî, Thâhâ Jâbir. *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*. Vol. 18. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2010.
- Al-Asnawî, Jamâl al-Dîn 'Abd al-Rahîm. *Nihâyat Al-Sûl Syarh Minhâj Al-Wushûl Fî 'Ilm Al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Dîn, Nûr, and bin Mukhtâr Al-Khâdimî. *'Ilm Al-Maqâshid Al-Syar'yyah*. Riyâdh: 'Ubaykân, 2006.
- Al-Haq, Jâd al-Haq 'Alî Jâd. *Qadhâyâ Islâmiyyah Mu'âshirah Al-Fiqh Al-Islâmî Murûnatuhû Wa Tathawwuruhu*. Qâhirah: Mathba'ah al-Mushhaf al-Syarîf bi al-Azhar, 1995.
- Al-Jîzânî, Muhammad bin Husayn bin Hasan. "Al-Ijtihâd Fî Al-Nawâzil." *al-'Adl* 19 (2006): 10–51.
- Al-Qaradhâwî, Yûsuf. *Fî Fiqh Al-Aqalliyyât Al-Muslimat Hayât Al-Muslimîn Wasath Al-Mujtama'ât AlUkhrâ*. Beirut: Dâr al-Syuruq, 2001.
- . *Kayfa Nata'âmalu Ma'a Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Ma'âlim Wa Dhawâbith*. Beirut: al-Dâr al-'Arabiyyah li al-'Ulûm, 2006.
- Al-Qathânî, Musfir bin 'Alî bin Muhammad. *Manhaj Istimbâth Ahkâm Al-Nawâzil Al-Fiqhiyyah AlMu'âshirah Dirâsat Ta'Shîliyyat Tathbîqiyyat*. Jeddah: Dâr al-Andalus al-Khadrâ' li al-Nashr wa al-Tawzî', 2003.
- Bayyah, Abdullah Ibn. *Shinâ'at Al Fatwâ Wa Fiqh Al Aqalliyyât*. Beirut: Dâr al Minhâj, 2007.
- Gurr, Ted Robert. *Minorities at Risk- a Global View of Ethnopolitical Conflicts*. USA: United States Institue of Peace Press, 1995.
- Jauziyah, Ibnu Qayyim. *I'lamul Muwaqqi'in 'an Rabbil Alamin*. Darul Jail. Beirut: Darul Jail, 1973.
- Kettani, M Ali. *Muslim Minorities in The World Today*. New York: Mansell Publishing, 1986.
- Masud, Muhammad Khalid. "Islamic Law and Muslim Minorities." *ISIM Newsletter* 11, no. 1 (2002): 17.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyyât Dan Evolusi Maqâshid Al-Syarî'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*. LKIS PELANGI AKSARA, 2010.
- Meyers, Barton. "Minority Group: An Ideological Formulation." *Social Problems* 32, no. 1 (1984): 1–15.
- OHCHR. *Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation*. New York: United Nations Human Right, 2010.
- Zuhaylî, Muhammad. *Al-Qawâ'id AlFiqhiyyah Wa Tathbîquhâ Fî Al-Madzâhib Al-Arba'Ah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2006.