

# MENEROPONG DINAMIKA MUSLIM DI BARAT MELALUI *FIQH AL-AQALLIYAT*

Syaifudin Zuhri

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta  
Email: syaifudinzuhri@aljamiah.org*

## Abstrak

Semakin meningkatnya angka demografis masyarakat Muslim dan lembaga-lembaga Islam yang didirikan di negara-negara Barat membuktikan bahwa Islam adalah agama yang paling cepat berkembang di sana. Namun demikian, masyarakat Muslim di Barat adalah komunitas minoritas yang hidup di tengah-tengah budaya masyarakat selain Islam. Karena itu, mereka harus berhadapan dengan persoalan-persoalan unik dalam mempraktekkan syariat, lebih tepatnya fikih. Persoalan tersebut mungkin tidak pernah dihadapi oleh masyarakat Muslim lain yang hidup di negara-negara Muslim. Mereka harus berhadapan dengan persoalan bagaimana menerapkan syariat dalam konteks masyarakat Barat. *Fiqh al-aqalliyat* (fikih minoritas) adalah salah satu jawaban atas persoalan tersebut. *Fiqh al-aqalliyat* merupakan hasil kreasi Muslim minoritas yang hidup di Barat serta menjadi metode penting dalam merumuskan fikih yang aplikatif (di Barat). *Iftā'* adalah institusionalisasi dari upaya tersebut.

**Kata kunci:** *fiqh al-aqalliyā, fatwa, iftā', syari'ah, Muslim minoritas*

## Abstract

The growth of demographic presence of Muslim and the establishment of Islamic institutions and associations in Western countries have demonstrated that Islam is the fastest growing religion there. Nonetheless, Muslims in the west are a religious minority group as they live in non-Muslim surroundings and encounter peculiar problems in practicing religion (*syari'ah*), as embodied in *fiqh* tradition in particular, different from that of their fellow Muslim in Muslim countries. They have to deal with a question about how to practice *syari'ah* in the contexts of Western countries. *Fiqh al-aqalliyat* (fiqh for minority) is one of significant instruments by which they seek for solutions pertaining to *syari'ah* problems. *Fiqh al-aqalliyat* demonstrates efforts of minority Muslim to comprehend *syari'ah* and to construct an applicable *syari'ah* in non-Muslim atmosphere. *Iftā'* is of significant tradition in so doing.

**Keywords:** *fiqh al-aqalliyā, fatwa, syari'ah, iftā', minority Muslims*

### A. Pendahuluan

Islam berkembang pesat di Barat dan saat ini diperkirakan lebih dari 15 juta umat Islam hidup di negara-negara di Eropa Barat dan 7 juta muslim lainnya di

Amerika, yang lainnya di Australia.<sup>1</sup> Mereka adalah sebagian dari golongan 'muslim minoritas' yang jumlahnya mencapai 1/3 total umat Islam di seluruh dunia dan hidup dalam masyarakat yang

secara budaya, sosial dan politik asing serta menjadi masyarakat minoritas di tengah-tengah mayoritas Kristen di Barat. Umat Islam baik di Eropa ataupun Amerika sering kali dibagi berdasarkan etnis dan nasionalitas. Komposisi terbesar adalah Turki dan Arab yang terbagi dalam beragam identitas nasionalitas, disusul kemudian Asia Selatan dan Tengah (Pakistan, India dan Iran) serta etnis lainnya. Etnisitas dan nasionalitas inilah yang sebenarnya sangat mempengaruhi perkembangan Islam di Eropa dan Amerika. Masjid-masjid biasanya diidentikkan dengan etnisitas, misalnya masjid Turki, Maroko dan lain sebagainya. Selain itu, elemen lain yang membentuk adalah aliran keagamaan; Sunni mendominasi, kemudian disusul Syiah, Ahmadiyah, Salafi, selain juga aliran-aliran tasawwuf.

Keberadaan umat Islam di Eropa dapat dilacak dari masa kejayaan Islam di Andalusia, hingga penaklukan oleh pasukan Kristen yang menguasai *Syarq al-Andalus* (Andalusia bagian Timur) pada abad ke-13. Sejak saat itu, *mudejar*—sebutan untuk masyarakat muslim di Andalusia—menghadapi persoalan seputar identitas keislaman dan pemerintahan yang menguasai mereka, utamanya persoalan apakah mereka wajib hijrah ke *dār al-Islām*—saat itu ke Maghrib atau wilayah selatan Granada—atau tetap tinggal di negeri yang sudah dikuasai non-muslim.<sup>2</sup> Kemudian pada abad yang sama, pasukan Mongol Golden Horde—yang masuk Islam setelah berhasil mengambil alih kekuasaan dinasti Abassiyah—melebarkan sayap kekuasaannya di wilayah Polandia dan Lituania dan dilanjutkan dengan invasi tentara Utsmani ke negara-negara Balkan pada abad ke-15.<sup>3</sup> Fase selanjutnya adalah fase imigrasi muslim ke Eropa. Migrasi muslim ke Eropa modern pertama kali terjadi pada masa kolonialisme Eropa. Umat Islam, sebagian besarnya berasal dari Afrika Utara, dikirim ke Eropa sebagai pekerja

kasar. Kemudian ketika Eropa dilanda Perang Dunia Pertama, umat Islam dimobilisasi sebagai tentara bayaran melawan Nazi-Jerman. Gelombang selanjutnya adalah paska Perang Dunia Pertama, yakni ketika umat Islam menjadi 'pekerja kontrak/kuli'—yang sebagian besarnya memilih tidak pulang ke kampung halaman mereka—guna memperbaiki infrastruktur negara-negara Eropa yang hancur akibat perang. Kemudian, gelombang migrasi dilanjutkan pada masa paruh akhir abad ke-20 di mana umat Islam bermigrasi karena berbagai motif dan kepentingan, mulai dari pelarian politik, pencari suaka, ekonomi, hingga alasan studi. Selain migran baru ini, sebagian masyarakat muslim di Eropa masa sekarang adalah generasi kedua dan ketiga umat Islam di sana. Selain itu, di antara muslim tersebut, adalah Muslim yang sengaja bermigrasi dan memilih tinggal serta berkarir di Eropa—biasanya dari kalangan terdidik—dan dengan alasan pernikahan, selain juga banyak yang tinggal sementara untuk melanjutkan pendidikan tinggi serta sebagian kecilnya adalah muallaf.

Sementara itu, di Amerika, sejarah umat Islam di sana dapat dilacak dari sejarah imigrasi pekerja buruh dari Afrika dan Timur Tengah pada tahun 1875, kemudian pada dekade 1950-1960-an di mana transisi politik terjadi secara besar-besaran di Timur Tengah. Berbeda dengan generasi sebelumnya, gelombang imigran terakhir ini adalah kelompok berpengaruh dan kalangan elit politik yang lari dari negara mereka menghindari tekanan rezim politik negara asal. Pada periode ini pula, terjadi konversi pada kalangan kulit hitam Amerika (*Afro-American*). Mereka adalah muallaf yang terhimpit oleh rasisme kulit putih dan perbudakan. Kemudian, pada dekade 1970an, gelombang imigran selanjutnya adalah kalangan terdidik. Berbeda dengan generasi sebelumnya, mereka pindah ke Amerika dengan tujuan melanjutkan

pendidikan dan berkarir di sana. Mereka juga tidak memiliki keinginan untuk kembali ke negara mereka masing-masing.<sup>4</sup> Elemen lain Muslim di Amerika adalah muallaf kulit putih, meski jumlahnya sangat sedikit.

### **B. Otoritas Keagamaan Muslim di Barat**

Sebenarnya, persoalan seputar agama tidak cukup menarik perhatian komunitas imigran awal Muslim di Barat (baik di Amerika dan Eropa). Mereka tidak cukup tertarik untuk berjibaku dengan identitas keislaman mereka. Pun demikian, negara-negara Eropa tidak cukup peduli dengan persoalan agama 'kelas buruh,' hingga migrasi yang terjadi tidak mempertimbangan otoritas keagamaan ketika memindahkan umat Islam ke negara mereka. Namun, perubahan terjadi pada gelombang imigran terakhir ke Barat. Berbeda dengan generasi sebelumnya, mereka memilih hidup di Barat dengan tetap mempertahankan identitas keagamaannya. Selain itu, 'gerakan kembali ke akar' untuk menemukan identitas keagamaan dapat ditemui pada masyarakat Muslim yang lahir di Barat. Dibandingkan dengan generasi sebelumnya, generasi ke-2 dan/atau ke-3 Muslim di Barat cenderung lebih berminat untuk menemukan serta mempraktikkan identitas keislaman mereka. Namun mereka dihadapkan dengan masalah yang sama seperti generasi *mudejar* pada abad ke-13, yaitu status mereka di negara non-muslim dan bagaimana mereka harus mempraktekkan *syarī'ah* dalam masyarakat, budaya dan politik asing.<sup>5</sup> Masalah lainnya adalah terkait otoritas dalam menjelaskan Islam kepada generasi yang hidup di lingkungan yang berbeda dengan kebanyakan umat Islam lainnya.

Pada masyarakat muslim Eropa sekarang, Shadid dan Koningsveld menguraikan bahwa imam masjid memainkan peran sentral dalam

menjelaskan persoalan keagamaan masyarakat muslim di Barat.<sup>6</sup> Tidak jarang umat Islam di sana menyampaikan pertanyaan atau berkonsultasi seputar persoalan keagamaan kepada imam masjid –yang sebenarnya dibentuk melalui identitas etnis atau nasionalitas– baik secara tertulis atau langsung. Jika imam masjid tidak mampu menjawab, biasanya mereka menyampaikan kepada ulama yang dianggap lebih otoritatif dalam melakukan ijtihad. Selain kepada imam masjid, umat Islam di Barat juga kerap menanyakan persoalan hukum Islam kepada ulama melalui media digital, seperti internet<sup>7</sup> dan televisi yang menayangkan konsultasi hukum Islam.<sup>8</sup> Jenis otoritas terakhir ini dapat dibagi ke dalam dua bentuk, yaitu otoritas keagamaan yang berasal dari dunia Islam dan yang berkembang di Barat. Otoritas keagamaan pertama (yang berasal dari dunia Islam) dapat dibagi ke dalam dua, yaitu yang berupa lembaga, seperti Dār Ifṭā' (Saudi Arabia), Diyanet (Turki), dan perseorangan, misalnya Yusuf al-Qaradawi yang memiliki plot konsultasi hukum Islam di stasiun televisi Qatar (sangat populer juga di Eropa) dan Faisal Mawlawi, ulama asal Beirut.<sup>9</sup>

Sementara itu, otoritas keagamaan kedua (atau yang ada di Barat) dapat dibagi ke dalam 3 bentuk. Pertama, otoritas keagamaan ulama yang dikirim oleh pemerintah dan lembaga Islam guna mendampingi umat Islam di Barat, misalnya *mufti* Turki yang dikirim untuk melatih dan membimbing imam-imam masjid Turki dan ulama yang dikirim oleh lembaga internasional, semisal Liga Negara-Negara Islam dan Muslim Aid. Kedua adalah otoritas keagamaan yang tidak terkait dengan lembaga profesional atau negara dan biasanya dibentuk oleh gerakan Islam, semisal 'Abd al-Qadīr al-Murābit (Ian Dallas), representasi gerakan al-Murabit di Granada, dan Umar Bakri Muhammad yang merepresentasikan ulama Hizbut Tahrir di London. Ketiga adalah otoritas

keagamaan yang muncul di Barat, misalnya European Institute of Human Sciences di Perancis (didirikan pada 1992 oleh the Union of Muslim Organizations of France/UOIF), Islamrat di Jerman, the European Council for Fatwa and Research (ECFR) di Eropa dan Fiqh Council of North America (FCNA) di Amerika.

Beberapa bentuk otoritas keagamaan di atas berperan penting dan menjadi rujukan umat Islam di Barat dalam menjawab persoalan-persoalan seputar hukum Islam yang dihadapi minoritas muslim di Barat. Mereka dituntut tidak saja mampu menggali dalam sumber-sumber Islam (al-Quran dan Sunnah), tetapi juga mampu memberi solusi praktis dan aplikatif bagi umat Islam yang hidup sebagai minoritas. Di sinilah gagasan *fiqh al-'aqalliyāt* menemukan relevansinya dalam konteks kehidupan beragama umat Islam di Barat.

### C. Pro-Kontra *Fiqh al-Aqalliyāt*

Sama seperti kebanyakan umat Islam lainnya, umat Islam Barat berpandangan bahwa Islam meliputi semua aspek kehidupan manusia dan, bagi kebanyakan umat Islam di sana, menjalankan ajaran Islam adalah sebuah tuntutan yang harus dipenuhi dalam kehidupan mereka. Kesadaran seperti ini sebenarnya relatif baru dalam konteks masyarakat Islam di Barat. Namun demikian, yang perlu digarisbawahi bahwa pandangan ini tidak saja menjadi monopoli umat Islam yang hidup di dunia Islam, tetapi juga oleh umat Islam yang menjadi minoritas dan tinggal di negara-negara non-muslim (Barat). Karena itu, bagi kelompok muslim yang menjadi minoritas di negara Barat, interpretasi *syarī'ah* –seperti dikodifikasi melalui hukum Islam (fikih)– diperlukan sebagai 'value added' atas kehidupan beragama, sekaligus sebagai bentuk komitmen keberagamaan mereka. Tentu saja yang menjadi tantangannya kemudian adalah

bagaimana mengkonstruksi gagasan fikih yang selaras dengan sumber-sumber Islam pada satu sisi, tetapi juga menyentuh realitas masyarakat Barat yang mereka hadapi pada sisi lainnya.<sup>10</sup> Inilah yang kemudian melatarbelakangi lahirnya '*fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas),' selain juga karena semakin meningkatnya jumlah umat Islam di Barat dan solusi fikih yang disampaikan oleh beberapa ulama –yang sama sekali tidak mengerti kondisi lokal masyarakat muslim di Barat– dianggap sebagai persoalan,<sup>11</sup> ketimbang jawaban.<sup>12</sup>

Gagasan *fiqh al-aqalliyāt* pertama kali dilontarkan oleh Dr. Taha Jabir al-Alwani<sup>13</sup> dan Dr. Yusuf al-Qaradawi<sup>14</sup> pada dekade 1990-an. Bagi kedua ulama ini, *fiqh al-aqalliyāt* diperlukan untuk menjawab persoalan hukum Islam bagi umat Islam yang tinggal di luar dunia Islam, utamanya di Barat. Mereka adalah komunitas minoritas muslim yang menghadapi ragam persoalan yang berbeda dengan kebanyakan umat Islam yang hidup di dunia Islam. Karena itu, Alwani beranggapan bahwa *fiqh al-aqalliyāt* adalah hukum Islam yang otonom yang berdasarkan pada prinsip keseimbangan relevansi syari'ah pada satu sisi dan kondisi lokal di mana umat Islam tinggal pada sisi lainnya. *Fiqh al-aqalliyāt* tidak bertujuan untuk membentuk 'Islam baru' tetapi merumuskan seperangkat metodologi hukum Islam yang aplikatif bagi masyarakat Islam di luar dunia Islam. Bagi Alwani, sama seperti umat Islam lainnya, umat Islam di luar dunia Islam (Barat) memerlukan jawaban praktis mengenai cara hidup Islami. Namun, berbeda dengan umat Islam yang tinggal di dunia Islam, mereka adalah kelompok minoritas dan menghadapi persoalan yang berbeda dengan kebanyakan umat Islam lainnya! Persoalan-persoalan yang mereka hadapi tidak saja sebatas persoalan '*amaliyah al-yaumiyah* dan *mu'amalah ma'a al-nās*, seperti persoalan makanan halal, puasa, bekerja

pada restoran yang menyajikan makanan haram dalam Islam, pernikahan dengan non-muslim, tetapi juga menyangkut persoalan sosial-politik, seperti sistem negara di mana mereka tinggal, tata krama bertetangga dengan non-muslim, pemilihan umum, perang dan lain sebagainya. Karena itu, Alwani menyimpulkan bahwa *fiqh al-aqalliyāt* bukanlah semata-mata menyangkut persoalan fatwa terkait hukum Islam semata, tetapi merupakan “sebuah paradigma dan metode hukum Islam” masyarakat minoritas muslim dengan mayoritas non-muslim dan antar sesama muslim itu sendiri.<sup>15</sup> Sementara itu, berbeda dengan Alwani, al-Qaradawi lebih menekankan signifikansi *fiqh al-aqalliyāt* berdasarkan pertimbangan perkembangan Islam di Barat dan perlunya mendakwahkan Islam kepada non-muslim serta kebangkitan Islam pada masa sekarang. Menurut Qaradawi, umat Islam melalui 7 tahap perkembangan: identifikasi, kemunculan, gerakan, pembentukan masyarakat, pembangunan, pemantapan dan interaksi; dan umat Islam di Barat saat ini sudah memasuki fase terakhir, interaksi dengan non-muslim. Umat Islam di Barat sudah mapan, mampu mengekspresikan dan melindungi identitas keagamaan mereka, karena itu mereka juga perlu mendakwahkan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat non-muslim.<sup>16</sup>

Namun demikian, gagasan *fiqh al-aqalliyāt* memperoleh tentangan keras, utamanya dari ulama asal Syria, Said Ramadan al-Buti, yang menganggap *fiqh al-aqalliyāt* adalah konspirasi untuk memecah belah umat Islam. Bagi al-Buti, *fiqh al-aqalliyāt* berangkat dari ideologi sekularisme yang memisahkan persoalan ‘*ubudiyah* dan *mua‘malah*. Bahkan, al-Buti, melalui *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, menentang keras *maṣlaḥah* yang menjadi landasan ijtihad dalam *fiqh al-aqalliyāt*. Menurutnya, *maṣlaḥah* adalah bersifat abadi dan universal dan tidak boleh dicocok-

cocokkan dengan realitas/keadaan.<sup>17</sup> Penolakan serupa juga diserukan ulama pucuk pimpinan Hizbut Tahrir di Inggris, Asif K. Khan, yang berpendapat bahwa *fiqh al-aqalliyāt* tidak lebih dari pengkhianatan terhadap sakralitas Islam; satu cara untuk menghalalkan –yang sudah diharamkan oleh *syarī‘ah*– dengan alasan *maṣlaḥah* dan *ḍarūrah*.<sup>18</sup>

Sementara itu, meski mengapresiasi dinamika hukum Islam di Barat, profesor pada Islamic Research Institute Pakistan, Khalid Masud, cukup kritis mencermati penggunaan istilah *aqalliyah* –yang disandingkan dengan *fiqh*– yang menurutnya terkesan abu-abu karena mengisyaratkan relevansi lokalitas (Barat), ketimbang realitas sejarah perkembangan Islam di luar Barat yang juga minoritas. Baginya, pengertian minoritas selalu dilekatkan pada masyarakat Islam di Barat, padahal terdapat komunitas minoritas muslim lain di luar Barat, misalnya di India dan Cina, yang menghadapi situasi lokal berbeda dengan masyarakat Islam di Barat. Selain itu, jika mau ditarik lebih luas lagi, persoalan lokalitas Barat tidak begitu saja bisa disebutkan sebagai semata-mata ‘lokal’ karena persoalan yang muncul dalam *fiqh al-aqalliyāt* sebenarnya menyangkut persoalan serupa yang juga dihadapi masyarakat Muslim di seluruh dunia, misalnya mengenai demokrasi, kebebasan beragama dan hak asasi manusia. Karena itu, Barat sendiri tidak merujuk pada lokalitas atau teritori tertentu, karena Barat sudah menjadi entitas yang mengglobal.<sup>19</sup> Sementara itu, terlepas dari kontroversi di atas, Maleiha Malik menaruh harapan besar terhadap perkembangan *fiqh al-aqalliyāt* yang dia anggap sebagai harapan baru bagi umat Islam di seluruh dunia. Menurutnya, dinamika fikih di Barat ditunjang oleh dua hal yang signifikan dalam pengembangan pemikiran hukum Islam; aspek legal dan sosial. Gagasan *fiqh al-aqalliyāt* berlandaskan pada aplikasi *syarī‘ah* dalam konteks masyarakat

minoritas muslim, sementara liberalisme di Barat sangat kondusif bagi ulama dalam melakukan ijtihad.<sup>20</sup>

#### D. Landasan Filosofis dan Metode *Fiqh al-Aqalliyāt*

*Fiqh al-aqalliyāt* berangkat dari dua landasan filosofis, yakni Islam adalah bersifat universal (*al-‘ālamīyyah al-Islām*) dan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Yang pertama mengindikasikan bahwa Islam adalah agama universal yang bisa diterapkan di segala zaman dan lokasi. Dengan landasan tersebut, *fiqh al-aqalliyāt* menolak dikotomi ‘*dār al-ḥarb*’ dan ‘*dār al-Islām*’, seperti populer dijelaskan dalam kajian fikih klasik, serta ‘*dār al-‘ahd*’. Bagi Alwani, negara Barat tidak masuk dalam salah satu dari tiga tersebut. Baginya, Islam adalah bersifat universal dan, bahkan lebih jauh lagi, Alwani mengukur kategorisasi dua jenis negara ini berdasarkan kebebasan dalam menjalankan ajaran Islam. Alwani kemudian berpendapat bahwa Amerika bisa dikategorikan sebagai ‘*dār al-Islām*’ karena memberi kebebasan kepada umat Islam untuk menjalankan ajaran Islam. Pengertian *dār al-Islām* Alwani tersebut melampaui definisi Tariq Ramadhan yang menyebut Eropa sebagai *dār al-syahādah*,<sup>21</sup> fase kelima dalam sejarah pertemuan Islam dan Barat setelah *dār al-ḥarb*, *dār al-‘ahd*, *dār al-hijra*, dan *dār al-Da‘wah*,<sup>22</sup> serta definisi al-Qardawi yang menyebut Eropa sebagai *dār al-Da‘wah* di mana mereka memiliki tanggung jawab untuk mendakwahkan Islam pada kalangan non-Muslim.

Sementara itu, dengan *maqāṣid al-syarī‘ah* memungkinkan ulama melakukan ijtihad secara lebih fleksibel dan mampu menjawab persoalan-persoalan umat Islam di Barat dengan tepat dan operasional. *Maqāṣid al-syarī‘ah* yang dimaksud adalah tujuan mendasar hukum Islam, yaitu menciptakan kesejahteraan untuk seluruh umat manusia. Dalam prakteknya, *maqāṣid al-syarī‘ah* tidak saja

mempertimbangkan aspek-aspek tekstual Islam (Qur‘an dan Sunnah), qiyas, ijmak, tetapi juga signifikansi empiris (‘*ādah* atau ‘*urf*’) dan aspek legislasi negara (*qanun* atau *civil law* dalam konteks Barat). Sementara itu, pada sisi metode penetapan hukumnya, *fiqh al-aqalliyāt* berpusat pada prinsip *maṣlaḥah*, prinsip yang berakar pada masa sahabat, yakni ketika Umar (w. 644) menetapkan bahwa penguasaan tanah dan penerapan pajak oleh negara yang dia pandang akan menguntungkan umat Islam.<sup>23</sup> Penggunaan *maṣlaḥah* ini, bagi Wael B. Hallaq, menjadikan *fiqh al-aqalliyāt* dalam konteks perkembangan metode hukum Islam kontemporer- sebagai ‘jalan tengah’ antara ortodoksi dan otopraksi, sementara al-Qaradawi menyebut sebagai *al-wasatiyyah*. Namun, *fiqh al-aqalliyāt* bukanlah sisi liberal dari jalan tengah tersebut, yang mendekonstruksi metode *istinbāḥ* hukum yang sudah mapan, tetapi utilitarian yang menambahkan ragam metode *istinbāḥ* hukum Islam.<sup>24</sup> Karena itu, Shamaï Fishman menempatkan gagasan *fiqh al-aqalliyāt* sebagai representasi dari utilitarian, sejajar dengan gerakan reformasi Islam yang dipelopori oleh Muhammad Abduh (w. 1905) dan Raṣyid Ridha (w. 1935).<sup>25</sup>

Al-Juwaini (w. 1085) dipandang sebagai peletak dasar konsep *maṣlaḥah*. Melalui bukunya, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, dia berhasil membagi *maṣlaḥah* ke dalam tiga kategori: *ḍarūrah*, *ḥājjiyyah* dan *taḥṣīniyyah*. Teori inilah yang kemudian dikembangkan oleh muridnya, Abu Hamid al-Ghazali (w.1111), yang mendefinisikan *maṣlaḥah* sebagai lawan dari *mafsadāh*. Al-Ghazali, melalui *al-Mustasfa min ‘Ilm al-‘Uṣūl*, mengembangkan 5 tujuan *syarī‘ah* (*aḍ-ḍarūriyyah al-Khams*), terdiri dari *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ nafs*, *ḥifẓ ‘aql*, *ḥifẓ māl*, dan *ḥifẓ nafs*. Dalam kondisi *ḍarūrah*, al-Gazali berpendapat bahwa *maṣlaḥah* harus menjadi prioritas dan bisa diletakkan secara independen dalam penentuan hukum Islam, meski tanpa qiyas melalui

al-Quran dan sunnah.<sup>26</sup> Bahkan, pandangan al-Ghazali kemudian diliberalkan oleh Najmu al-Din al-Tufi (w. 1316) yang beranggapan bahwa, dalam persoalan *mu'āmalah*, *maṣlahah* adalah tujuan tertinggi, sementara hukum adalah *risālah*, karena itu, tujuan bisa membatalkan cara. Dengan kata lain, al-Tufi menempatkan *maṣlahah* pada puncak *istinbāt* hukum dengan mengatakan bahwa *maṣlahah* bisa membatalkan *naṣṣ*.<sup>27</sup> Kemudian, otoritas *maṣlahah* semakin dikokohkan oleh seorang mufti Granada, Abu Ishaq al-Syatibi (w. 1388), melalui bukunya, *al-muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* serta kumpulan fatwanya, *al-Hadiqah al-Mustaqillah* dan *al-Mi'yar*. Menurut al-Syatibi, *maṣlahah* bersifat *qaṭ'ī* karena bersumber pada induksi-rasional hukum-hukum Islam yang juga *qaṭ'ī*.

Pada masa moderen, *maṣlahah* kemudian dikembangkan dan diaplikasikan –melalui fatwa– oleh Rasyid Rida, utamanya seperti didokumentasikan dalam jurnal al-Manar yang bagi Dudoignon menjadi ‘a meeting point for Muslim minorities’.<sup>28</sup> Fatwa yang disampaikan Rida tentang muslim minoritas –seperti tertuang dalam al-Mannar– lahir dalam konteks kejatuhan kekuasaan Islam di negara-negara Balkan, yaitu ketika Bosnia-Herzegovina jatuh ke tangan tentara Hungaria-Austria pada tahun 1909. Saat itu, ketika mengunjungi sebuah masjid di Bosnia, mufti khilafah Usmani mengeluarkan pendapat bahwa umat Islam di Bosnia harus keluar (*hijrah*) dari negara mereka, menuju negara Islam. Dia juga menyatakan bahwa semua pernikahan dan ibadah yang dilakukan di negara asal tidak sah dan batal. Jika muslim menolak seruan tersebut dan bersikukuh tinggal di Bosnia, maka mereka telah jatuh pada perbuatan dosa. Seorang ulama Rusia kemudian meminta fatwa dari Rida terkait statemen mufti Usmani. Rida membantah keras pernyataan tersebut dan menganggap mufti Usmani bodoh dan

mengingkari kebenaran Islam. Rida menjelaskan bahwa Nabi Muhammad tidak pernah melarang umat Islam untuk tinggal di luar dunia Islam dan semua amal ibadah umat Islam di mana saja mereka berada tetap bisa diterima, termasuk pernikahan yang dilakukan di negeri non-muslim. Mereka diperintahkan untuk *hijrah* jika penguasa melakukan aniaya dan mereka tidak mampu melawan (Q. 4:97-100), karena itu sepanjang umat Islam tidak diperangi, mereka boleh tinggal di mana saja.<sup>29</sup> Kontribusi lain dari Rida juga tertuang dalam *Yusr al-Islām wa Uṣūl al-Tasyri' al-'Amm* (1928). Bagi Rida, *maṣlahah* terkait dengan ‘illah yang dibagi menjadi tiga level; ‘illah yang ditemukan dasar rasionalitasnya dan dimensi teks Islam, ‘illah dengan dasar rasionalitas tetapi bertentangan dengan teks, dan ketiga adalah ‘illah yang memiliki dasar rasionalitas tetapi tidak ditemukan teks yang jelas-jelas melarang atau memperbolehkan. Pada kesemua jenis tersebut, Rida –mengikuti Syatibi dan al-Tufi– berkeyakinan bahwa *maṣlahah* – yang dihasilkan dari induksi-rasional hukum Islam seperti tertuang dalam al-Quran dan Sunnah– adalah tujuan tertinggi dalam *istinbāt* hukum, bahkan bisa membatalkan hukum parsial.<sup>30</sup>

Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956) adalah ulama yang belakangan meneruskan upaya reformasi *usul al-fiqh* dan mengembangkan *maṣlahah*. Melalui *Maṣādir al-Tasyri' al-Islāmī fī mā lā Naṣṣa Fīh*, Khallaf berpendapat bahwa tujuan utama *syarī'ah* adalah untuk menciptakan kesejahteraan manusia; baik *qiyas* ataupun *maṣlahah* memiliki tujuan dasar ini. Bedanya, jika *qiyas* menemukan dasar legitimasi melalui teks Islam, maka *maṣlahah* tidak. Namun, *maṣlahah* jauh lebih fleksibel ketimbang *qiyas* dalam mengakomodasi perubahan, karena itu, bagi Khallaf, *maṣlahah* adalah tujuan tertinggi dan bisa menegasikan *naṣṣ*. Lebih jauh lagi, dipengaruhi oleh Rida, Khallaf berargumen bahwa negara

memiliki otoritas *tasyri'* (legislasi) atau untuk menentukan hukum. Dalam persoalan *mua'malah*, umat Islam berhak melakukan ijtihad dan hukum bisa berubah seiring waktu dan jaman.<sup>31</sup>

### E. Ijtihad dan *Iftā'* di Barat

Ijtihad adalah proses berpikir ulama dalam menetapkan hukum Islam yang tidak saja semata-mata mempertimbangkan teks-teks Islam, pemahaman terhadap teks, tapi juga situasi riil. Bagi Joseph Schacht, sejak abad ke-10, *mujtahid* tidak lagi melakukan ijtihad karena mereka menerapkan metode penetapan hukum yang sudah ada dan ditetapkan ulama sebelumnya,<sup>32</sup> karena itu, 'pintu ijtihad sudah ditutup.' Kesimpulan ini ditentang oleh Wael B. Hallaq yang beranggapan bahwa ijtihad terus dilakukan.<sup>33</sup> Baginya, proses kreatif ijtihad ulama tersebut dapat disimak dari berbagai fatwa dan keputusan *qāḍī* (hakim) dalam menyikapi kasus-kasus spesifik. Berbeda dengan *qāḍī* yang berstatus hukum mengikat dan muncul di pengadilan, fatwa adalah ketetapan hukum yang dimunculkan melalui proses konsultasi dan bersifat tidak mengikat.<sup>34</sup> Namun demikian, fatwa berperan penting dalam pembentukan kesalehan seorang muslim<sup>35</sup> karena berperan penting dalam menjembatani idealisme yang dibangun melalui *syari'ah* pada satu sisi dan perubahan aktual yang terjadi dalam masyarakat muslim pada sisi berbeda.<sup>36</sup>

Yang perlu dicatat bahwa terjadi pergeseran ijtihad pada masa modern. Jika pada masa klasik ijtihad dilakukan secara individual (perseorangan), maka umat Islam pada masa modern mengembangkan ijtihad kolektif (*jama'i*). Di Indonesia sendiri, dapat disaksikan melalui lembaga-lembaga *iftā'*, seperti Bahtsul Masail NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah dan lainnya,<sup>37</sup> sementara itu, di Barat ijtihad dilakukan oleh lembaga *iftā'*, seperti The Fiqh Council of North America (FCNA) dan The

European Council for Fatwa and Research/ECFR (ar. *al-Majlis al-Urūbī li asy-syari'ah Iftā' wa al-Buḥūs*). Pergeseran lain adalah dalam konteks karakter *mujtahid*. Jika pada masa klasik ijtihad dilakukan oleh perseorangan yang dianggap otoritatif menentukan hukum, maka pada sekarang ijtihad tidak saja diikuti oleh ulama dalam pengertian tradisional, tetapi merangkul juga pengertian ulama (ilmuwan) yang lebih luas, misalnya ahli tata negara, politik, sosiolog, dan lain sebagainya. Karena itu, al-Alwani beranggapan bahwa ijtihad – dalam konteks *fiqh al-aqalliyāt* – harus melibatkan semua bidang keahlian, tidak saja ulama dalam pengertian tradisional.<sup>38</sup> Pada sisi sumber yang menjadi landasan penetapan hukum, ijtihad tidak saja memasukkan teks Islam (Quran dan sunnah) saja, tetapi juga pertimbangan hukum negara dan faktor empirik, utamanya yang bersifat *darūrī*.

Di Barat, perkembangan *fiqh al-aqalliyāt* dapat ditelusuri dari pendirian berbagai lembaga-lembaga *iftā'* pada dekade akhir 1980-an. Beberapa organisasi komunitas Islam yang dulunya menjadi institusi komunal umat Islam di Barat menganggap perlu untuk membentuk satu lembaga khusus yang berwenang menjawab persoalan-persoalan *immediate* yang dihadapi muslim di Barat. Dalam tulisan ini, saya akan mengulas singkat dua lembaga penting di Amerika, The Fiqh Council of North America (FCNA), dan di Eropa, The European Council for Fatwa and Research (ECFR), sebagai contoh lembaga *iftā'* di Barat.

FCNA didirikan atas inisiatif berbagai organisasi Islam di Amerika Utara dan bertujuan untuk merespon persoalan serta pertanyaan seputar hukum Islam bagi masyarakat Muslim Amerika. Awalnya FCNA adalah sebuah lembaga kajian hukum Islam (*fiqh committee*) di bawah Muslim Students Association (MSA) yang didirikan pada dekade 1970an. MSA bertugas untuk menghitung

dan menentukan penanggalan penting dalam kalender hijriah, seperti menentukan bulan Ramadan dan idul fitri. Keanggotaan dalam MSA masih sangatlah terbatas dan tidak ada kriteria khusus yang diterapkan dalam keanggotaan. Ketika MSA bergabung dalam the Islamic Society of North America (ISNA) pada dekade 1980an, lembaga kajian hukum Islam tersebut juga ikut bergabung. Jumlah anggota komite fikih juga tidak berubah. Pada tanggal 10 Maret 1988, ISNA memutuskan untuk memperluas cakupan Komite Fikih dengan mendirikan the Fiqh Council of North America (FCNA). Tujuan berdirinya FCNA adalah untuk “membentuk organisasi ulama yang lebih luas dan otoritatif agar lebih efektif menjawab persoalan-persoalan hukum Islam yang dihadapi masyarakat Muslim di Amerika.”

Sejak dibentuk, jumlah anggota FCNA meningkat drastis, sistem keorganisasian juga sudah profesional dan aktifitas serta kegiatan juga semakin luas. Bahkan, layanan FCNA tidak saja diberikan kepada individu atau organisasi dalam komunitas Muslim, tetapi juga terhadap masyarakat non-muslim. FCNA juga menerapkan kualifikasi ketat terhadap sistem keanggotaan organisasi. Anggota diharuskan mahir secara akademik dan memiliki kemampuan bahasa Arab, tidak memiliki agenda politik, menghormati –tetapi tidak terikat dengan– pendapat imam tertentu, dan harus sudah tinggal di Amerika setidaknya selama 5 tahun. FCNA bertugas untuk memberikan penjelasan, nasehat hukum, dan opini mengenai cara hidup Islami bagi umat Islam di Amerika Utara. Dalam memberikan fatwa, FCNA hanya menerima pertanyaan yang diajukan melalui tulisan. Pertanyaan tersebut kemudian didiskusikan oleh ulama, cendekiawan serta ilmuwan melalui proses ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*). Dalam menetapkan fatwa, FCNA menggunakan usul fikih sebagai

landasan penetapan hukum dan tidak terikat dengan satu madhab tertentu. FCNA bahkan mengembangkan sendiri aliran fikihnya yang disebut sebagai '*fiqh of Muslims in Non-Muslim Environment*'. Keseluruhan fatwa yang dihasilkan menggaris-bawahi dua hal: *pertama* fatwa tersebut lahir dalam konteks minoritas muslim di Amerika Utara dan, *kedua*, melalui ijtihad, FCNA mampu mengkontekstualisasikan konsep normatif Islam ke dalam bentuk negara sekuler dan mayoritas non-muslim.<sup>39</sup>

Sementara itu, ECFR didirikan di Dublin, Irlandia, pada tahun 1997. ECFR bertujuan untuk menjawab tantangan umat Islam yang hidup di Barat (Eropa) dengan melakukan *ijtihad jama'i* dalam konteks *fiqh al-aqalliyāt*. ECFR diikuti oleh ulama-ulama Sunni yang berasal dari berbagai negara dan saat ini diketuai oleh Yusuf al-Qardawi. Dari 28 ulama, 6 di antaranya berasal dari Inggris, 4 dari Perancis, 3 dari Jerman, 2 orang dari Saudi dan Sudan, dan 1 dari Irlandia, Albania, Spanyol, Mauritania, Norwegia, Denmark, Belgia, Bosnia, Bulgaria, Swiss dan Uni-Emirat Arab. Kongres pertama ECFR dilaksanakan di Dublin (1997), Dublin (1998) dan Cologne (1999). Pada tahun 1999, ECFR telah berhasil melahirkan beberapa fatwa untuk Muslim di Eropa yang disebarluaskan melalui buku dan jurnal (*al-Urubiyah*), serta website lembaga ini. Dalam putusan hukumnya, ECFR berlandaskan pada metode *uṣūl al-fiqh* dan pendapat ulama klasik, selain juga mempertimbangkan kebijakan negara di Eropa yang ditinjau melalui *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlaḥah*.

Setelah menggambarkan latar sejarah setidaknya dua organisasi *iftā'*, pada bagian berikut, saya akan menjelaskan bagaimana eksperimentasi *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlaḥah* dalam konteks *fiqh al-aqalliyāt* seperti dapat disaksikan melalui fatwa yang ditujukan kepada anggota militer Amerika yang beragama Islam dalam menyikapi perang

di Afghanistan dan beberapa negara berpenduduk Muslim lainnya.

#### F. Fatwa tentang Tentara Muslim dalam Pasukan Militer Amerika

Eskalasi perang di Timur Tengah dan Afghanistan yang dibidani Amerika dan sekutunya memunculkan dilema bagi umat Islam yang menjadi anggota militer Amerika. Pada satu sisi, mereka menyanggah identitas keislaman yang mengharuskan mereka memperkuat persaudaraan sesama muslim, namun pada sisi berbeda mereka dihadapkan dengan kewajiban loyalitas sebagai warga negara, terlebih lagi sebagai tentara. Situasi inilah yang kemudian melatarbelakangi seorang imam di Angkatan Perang Amerika, Muhammad Abdur-Rashid, pada bulan Oktober 2001, untuk meminta fatwa terkait operasi militer Amerika di Afghanistan; apakah umat Islam boleh bergabung dengan pasukan Amerika lainnya dalam perang di Afghanistan? Dalam penjelasannya, Rashid menjelaskan bahwa perang di Afghanistan bertujuan 1) menghancurkan kelompok/orang yang terlibat dalam serangan 11 September, 2) menghancurkan kelompok yang menggunakan Afghanistan dan negara atau rezim lainnya sebagai *safe haven*, memberikan perlindungan atau memberikan mereka kesempatan untuk melakukan training militer dengan tujuan yang membahayakan umat manusia, 3) mengembalikan harkat dan martabat Amerika di mata dunia.<sup>40</sup>

Permohonan fatwa tersebut kemudian direspon beberapa ulama, di antaranya Yusuf al-Qaradawi (Qatar), Tariq al-Bisri (Mesir), Muhammad S. al-Awa (Mesir), Dr. Haytham al-Khayyat (Syria), Fahmi Huwaydi (Mesir), Taha Jabir al-Alwani (FCNA-Virginia), melalui sebuah fatwa yang ditulis dalam bahasa Arab dan dipublikasikan dalam Bahasa Inggris melalui The Washington Post pada tanggal 11 Oktober 2011. Fatwa tersebut menjelaskan bahwa

anggota militer Amerika yang beragama Islam boleh bergabung dalam pasukan militer Amerika dalam perang di Afghanistan dan negara Muslim lainnya. Dalam *istinbat* hukum-nya, fatwa tersebut menjelaskan beberapa prinsip dasar: 1) seluruh umat Islam harus bersatu melawan teroris yang mengganggu ketentraman dan membunuh masyarakat sipil tanpa alasan yang bisa dibenarkan oleh *syarī'ah*; 2) Islam melarang pembunuhan dan perusakan terhadap harta benda; 3) al-Quran menetapkan bahwa membunuh seorang manusia – tanpa sebab yang dibenarkan oleh *syarī'ah* – sama saja dengan membunuh manusia seluruhnya. Sebaliknya, barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya (al-Ma'idah: 32). Karena itu, barang siapa melakukan tindakan yang menyalahi prinsip di atas, maka mereka layak mendapat ganjaran atas yang mereka lakukan. Tindak terorisme – dalam kajian fikih – dapat dikategorisasikan sebagai tindak "*hirābah*", maka sudah barang tentu pelakunya harus dihukum karena tindakan mereka (al-Ma'idah: 33-34) dan umat Islam memiliki tugas untuk terlibat dalam perlawanan terhadap terorisme (al-Ma'idah: 2).

Selanjutnya, fatwa juga menggarisbawahi bahwa umat Islam yang tergabung dalam militer Amerika wajib menyuarakan dan menegakkan ajaran Islam, serta membersihkan stigma negatif mengenai Islam setelah serangan teroris 11 September. Fatwa menganjurkan untuk dilakukan penelusuran mendalam guna menemukan siapa dalang dari tindak terorisme tersebut, siapa yang mendanai dan menyebabkan tindak penghianatan terhadap kemanusiaan. Persoalan bagi anggota militer muslim dalam pasukan Amerika kemudian adalah menentukan secara pasti siapa dalang sebenarnya dalam serangan teroris tersebut dan

apakah mereka boleh bergabung dalam pasukan yang menyerang negara muslim. Untuk menjawab pertanyaan itu, fatwa menyebutkan Hadis Nabi<sup>41</sup> yang melarang umat Islam berperang melawan sesama Muslim. Fatwa kemudian menjelaskan bahwa hadis tersebut menggambarkan situasi di mana umat Islam bertanggung jawab atas perbuatannya; artinya dia bisa bertarung atau sebaliknya menghindar. Hadis ini tidak menjelaskan situasi di mana umat Islam adalah warga negara sebuah negara dan anggota pasukan perang. Dalam kasus seperti ini (*darūrah*), umat Islam tidak memiliki pilihan kecuali mengikuti perintah. Jika tidak, maka loyalitas terhadap negara dapat dipertanyakan dan konsekuensinya bisa lebih parah lagi; haknya sebagai warga negara akan dicabut karena tidak melaksanakan kewajibannya. Karena itu, umat Islam – dalam pasukan Amerika– harus melaksanakan tugasnya dalam perang di Afghanistan, meskipun itu tidak mudah bagi mereka. Untuk itu, fatwa kemudian menekankan dua hal penting; niat dan *ḍarar*. Dalam perang, tentara Muslim harus berniat bahwa perang dilakukan untuk menegakkan kebenaran dan menghancurkan kebatilan, dilakukan untuk mencegah agresi terhadap rakyat sipil dan menangkap pelaku terorisme dan membawa mereka ke pengadilan. Meski perang tersebut menyebabkan mereka tidak nyaman dan bertentangan dengan hati nuraninya, maka kepentingan publik harus diutamakan ketimbang yang personal tadi (usul fikih: jika ditemukan dua *ḍarar*, maka yang dipilih adalah yang paling ringan; *ḍarar* yang general harus diutamakan ketimbang yang parsial).

Dalam fatwa tersebut, *mustafti* kemudian menanyakan kemungkinan baginya untuk mengajukan permohonan kepada militer Amerika agar anggota militer Muslim bergabung dalam garis belakang pasukan, seperti sebagai tenaga medis atau lainnya. Fatwa kemudian menjelaskan bahwa jika permohonan

dikabulkan, tanpa menyebabkan kerusakan atau merugikan tentara Muslim atau umat Islam Amerika lainnya, maka dia seyogyanya menyampaikan permohonan tersebut. Namun sebaliknya, jika permohonan itu menyebabkan kebimbangan menyangkut loyalitas terhadap negara, menyebabkan kecurigaan, tuduhan, menghambat karir, maka permohonan tersebut tidak perlu disampaikan.

Alur *istinbāt* hukum dalam fatwa di atas sangat jelas dan signifikan dalam menjawab dilema yang dihadapi umat Islam yang masuk sebagai anggota militer Amerika. Landasan hukum yang melatarbelakangi fatwa tersebut adalah 1) perang dilakukan untuk menegakkan kebenaran, 2) situasi *darūrah* yang dihadapi tentara Muslim sebagai warga negara yang harus memperlihatkan loyalitas terhadap negaranya dan seorang Muslim, 3) tidak ada *naṣṣ* yang secara khusus menjelaskan larangan atau memperbolehkan umat Islam berperang melawan sesama Muslim dalam situasi yang *darūrah*, karena itu, 4) *maṣlahah al-‘ām* dan *‘khaff al-ḍarar* harus diutamakan.

### G. Refleksi Kajian *Fiqh al-Aqalliyāt*

Sebagai refleksi dari kajian ini, saya perlu menggarisbawahi konteks akademik kajian Islam (Muslim) di Barat yang akhir-akhir ini banyak menarik perhatian kalangan peneliti dan ilmuwan. Biasanya, tema diskusi mereka adalah seputar adaptasi dan integrasi umat Islam dalam politik di Barat dan hanya terfokus pada masyarakat imigran Arab, Turki dan Indo-Pakistan (Asia Selatan) yang menempati mayoritas dalam masyarakat muslim di Barat. Isu yang dibahas biasanya terkait dengan kajian hukum Islam dan radikalisme, utamanya pasca tragedi 11 September. Shadid, Koningsveld,<sup>42</sup> Haddad,<sup>43</sup> Khalid Masud,<sup>44</sup> Rohe<sup>45</sup> dan Ryad lebih membahas integrasi umat Islam dalam stuktur politik, hukum dan sosial-budaya

masyarakat serta *modus vivendi* integrasi prinsip *syari'ah* dalam konteks masyarakat muslim minoritas di Barat. Sementara beberapa *think-tank* dan ilmuwan lain menyoroti persoalan radikalisme umat Islam di Barat, utamanya pasca keterlibatan keturunan Arab di Jerman dalam serangan WTC.

Dari banyak kajian yang saya sebut di atas, studi mengenai masyarakat muslim Indonesia di sana masih saja marginal. Selain karena jumlah mereka yang relatif kecil, Indonesia masih tidak cukup menarik perhatian karena dianggap tidak banyak berkontribusi dalam diskusi mengenai muslim minoritas.<sup>46</sup> Untuk itu, melalui artikel ini, penulis mendorong studi muslim Indonesia di Barat dan lembaga-lembaga Islam di Indonesia dalam pembentukan identitas muslim di Barat. Beberapa isu aktual yang bisa dilakukan di antaranya adalah studi sosial dan sejarah mengenai migrasi muslim Indonesia ke Barat (utamanya sejak dekade 1960-an hingga sekarang), peran media dan *transnational connection* minoritas Muslim Indonesia di Barat, organisasi Muslim di Indonesia (misalnya NU, Muhammadiyah, PKS dan lainnya) dalam mendefinisikan Islam dalam konteks masyarakat Barat dan dinamika mereka sebagai 'minoritas dalam minoritas'; yaitu kelompok minoritas muslim (dalam lingkungan Barat) sekaligus minoritas dalam konteks etnis dan nasionalitas.

Selain itu, studi hukum Islam juga harus dikembangkan. Studi hukum yang dimaksud tidak saja bertumpu pada studi mazhab klasik, tetapi juga mencermati pergeseran otoritas mazhab dari yang personal atau berpatronase pada tokoh, menuju regionalisme. Pergeseran tersebut dapat disimak melalui istilah yang berkembang, seperti *European-madhab*, *American-madhab* atau di Indonesia sendiri kita mengenal 'mazhab nasional'.<sup>47</sup> Pengembangan juga dapat dilakukan dengan melakukan diversifikasi studi terhadap produk-produk hukum Islam,

misalnya fatwa, putusan *qāḍī* dan *qānūn* (*civil law*) yang tidak banyak diulas dalam kajian hukum Islam di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI). Untuk mewujudkan hal tersebut, diskusi mengenai *legal pluralism* menjadi payung penting, tidak saja untuk membaca pergeseran yang terjadi; mulai dari pusat otoritas, metode, proses pembentukan, sumber hingga efektifitas hukum, tetapi juga untuk mengembangkan studi hukum Islam kontemporer.

Selanjutnya, terkait dengan tema dalam tulisan ini, yang perlu saya tekankan bahwa meski saya pribadi berkeyakinan bahwa *mutjahid* pasca generasi imam besar (Maliki, Hanbali, Syafi'i, Hanafi dan lainnya) akan muncul dari Barat, bukan dari dunia/negara Islam,<sup>48</sup> studi mengenai perkembangan (hukum) Islam di Barat bukan berarti sama dengan *European-centrism* atau *American-centrism*, tetapi mendiskusikan bagaimana mereka merekonsiliasi ortodoksi dan ortopraksi dan mempertemukan antara hukum Islam dengan instrumen hukum internasional; problem yang tidak semata-mata di temukan di Barat, tetapi juga di dunia Islam. 'Barat' tidak lagi menjadi entitas regional, seperti dijelaskan Khalid Masud, tetapi entitas global; bagaimana cendekiawan dan ulama di Barat, merekonsiliasikan teks dan konteks melalui prinsip-prinsip *maqasid syari'ah* perlu diperhatikan. Karena itu, setelah studi mengenai dinamika hukum Islam di Barat, maka perlu menggali kembali agar ditemukan sebuah formula yang tepat digunakan dalam konteks dunia Islam, Indonesia utamanya.

## H. Penutup

Islam berkembang di Barat dengan sangat cepat. Ini dapat disimak melalui pertumbuhan demografis masyarakat muslim serta institusi-institusi Islam di sana. Namun, sejalan dengan pertumbuhan masyarakat muslim

di Barat, mereka adalah masyarakat minoritas yang menghadapi persoalan persoalan rumit dalam menjalankan *syarī'ah*, bagaimana mereka menjalankan *syarī'ah* dalam konteks masyarakat Barat. *Fiqh al-'aqalliyat* menjadi instrumen penting dalam mendefinisikan *syarī'ah* dalam konteks minoritas tersebut. *Fiqh al-'aqalliyat* bertumpu pada dua landasan penting; (*al-'alamiyyat al-Islam*) dan *maqāsid al-syarī'ah*. Dalam *istinbāt*

hukumnya, *fiqh al-'aqalliyat* berargumentasi bahwa tujuan utama *syarī'ah* adalah untuk menjaga, menjamin dan melestarikan manusia (*maṣlahah*). Bahkan, dalam beberapa situasi spesifik atau *ḍarūrah*, *maṣlahah* dapat mengabrogasi *naṣṣ*. Eksperimentasi dua hal itu dapat dibaca dalam fatwa-fatwa yang disampaikan ulama di sana (seperti fatwa tentang tentara Muslim dalam militer Amerika pada tulisan ini).

### Catatan Akhir:

<sup>1</sup> Penulis tidak banyak mengulas Muslim di Australia, namun literatur penting mengenai tema ini bisa dibaca dalam Abdullah Saeed dan Shahram Akbarzadeh (eds.), *Muslim Communities in Australia* (Sydney: UNSW Press, 2001); Yvonne Yazbeck Haddad 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), hlm. vi; Ahmad al-Rawi, "Islam, Muslims and Islamic Activity in Europe: Reality, Obstacles and Hopes," <http://www.islam-online.net>.

<sup>2</sup> Untuk diskusi mengenai status *mudejar* melalui fatwa baca Kathryn A. Miller, "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two *Fatwas* from Fifteenth-Century Granada," *Islamic Law and Society*, Vol. 7, No. 2, 2000, hlm. 256-288.

<sup>3</sup> Brigitte Maréchal, "Introduction: From Past to Present," Brigitte Maréchal, at al. (eds.), *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society* (Leiden: Brill, 2003), hlm. xxi.

<sup>4</sup> Yvonne Y. Haddad, "A Century of Islam in America," *Hamdard Islamicus*, Vol. XXI, No. 4, 1997.

<sup>5</sup> Mathias Rohe, "On the Applicability of Islamic Rules in Germany and Europe," *European Yearbook of Minority Issues*, Vol. 3, No. 4, 2003, hlm. 181.

<sup>6</sup> W. Shadid dan P. S. van Koningsveld, "Religious Authorities of Muslim in the West: Their Views on Political Participation, dalam *"Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslim in the European Union* (Leuven: Peeters, 2002), hlm. 149-170.

<sup>7</sup> Abdallah el-Tahawy menyebut internet sebagai 'masjid baru' dalam tradisi *iftā'* dalam Islam, menggantikan imam-imam masjid. Beberapa situs internet yang menyediakan layanan konsultasi hukum Islam, misalnya [www.fatwa-online.com](http://www.fatwa-online.com) (bin Baz, Saudi),

[www.islamonline.net](http://www.islamonline.net) dan situs pribadi [www.qaradwi.net](http://www.qaradwi.net) (al-Qaradaqi, Qatar), [www.fikr.com/bouti](http://www.fikr.com/bouti) (Said Ramadhan al-Buti); Abdallah el-Tahawy, "the Internet is the New Mosque," <http://www.arabinsight.org>, diakses 3 April 2011.

<sup>8</sup> Anke Bentzin, "Islamic TV Programmes as a Forum of a Religious Discourse," Stefano Allievi dan Jørgen Nielsen (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (Leiden & Boston: Brill, 2003), hlm. 170-193.

<sup>9</sup> Tariq Ramadan, *To be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999), 142.

<sup>10</sup> Abdullah Saeed, *Muslims Australians, Their Beliefs, Practices and Institutions* (Canberra: Commonwealth of Australia, 2004), hlm. 11.

<sup>11</sup> Yusuf Talal DeLorenzo, "Fiqh and the Fiqh Council of North America," *Journal of Islamic Law and Society*, 1998, hlm. 193.

<sup>12</sup> Contoh fatwa yang tidak aplikatif untuk Muslim di Barat adalah dilontarkan oleh dua Syaikh Wahhabi, Ibn Baz dan Utaimin, yang melarang umat Islam untuk mengucapkan selamat natal kepada non-muslim dan larangan meregistrasikan pernikahan mereka kepada pemerintahan non-muslim. Shaykh Ibn Baz dan Shaykh Uthaymeen, *Muslim Minorities, Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities* (Hounslow: Massage of Islam, 1998).

<sup>13</sup> Dr. Taha Jabir al-Alwani adalah presiden direktur kajian Islam dan ilmu sosial pada Universitas Cordoba di Virginia dan sekaligus sebagai direktur serta pendiri the Fiqh Council of North America. Alwani dilahirkan di Irak pada tahun 1935. Gelar doktornya diraih dari universitas Al-Azhar, Mesir, pada tahun 1973, dengan disertasi dalam bidang *usul al-fiqh*. Pada tahun 1975-1985 dia bertugas sebagai dosen pada Al-Imam Muhammad bin Saud di Saudi. Namun, dia perlahan-lahan meninggalkan doktrin wahabi

yang sebelumnya dia anut dan mulai terbuka terhadap Barat dan, ketika pindah ke Amerika, melontarkan gagasan agar umat Islam di Amerika mau menerima sisi positif masyarakat Amerika. Dia adalah yang pertama kali mempergunakan istilah 'fiqh al-aqalliyat' ketika menjabat sebagai direktur the Fiqh Council of North America (FCNA) pada tahun 1994 melalui sebuah fatwa yang memperkenalkan umat Islam di Amerika untuk mengikuti pemilu.

<sup>14</sup> Yusuf al-Qardawi dilahirkan di Saft-Turab, Mesir, pada tahun 1926. Dia lulus program doktor dari universitas al-Azhar pada tahun 1973. Pada tahun 1961, Qaradawi pindah ke Qatar dan mendirikan the European Council of Fatwa and Research (ECFR) pada tahun 1997. Sejak itu, Qaradawi menjadi ulama penting yang menjadi rujukan umat Islam di Barat, bahkan dia menyiarkan fatwa-fatwanya melalui stasiun TV al-Jazeera melalui program 'al-Shari'a wa al-Hayat,' serta website pribadi ([www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net)).

<sup>15</sup> Taha Jabir al-Alwani, "Fiqh for Minorities," dalam <http://www.isna.net>, diakses 4 April 2011.

<sup>16</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Fi Fiqh al-'Aqalliyat al-Muslima—Hayat al-Muslimin Wasat al-Muitama'at al-Ukhra* (Cairo: Dar al-Suruq, 2001), hlm. 23.

<sup>17</sup> Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice and Transformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 511-512.

<sup>18</sup> Asif K. Khan, *The Fiqh of Minorities: the New Fiqh to Subvert Islam* (London: Khilafah Publication, 2004), 42. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Fikih Minoritas; Upaya Menikam Islam*, terj. M. Ramdhan Adhi (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004).

<sup>19</sup> Muhammad Khalid Masud, "Islamic Law and Muslim Minorities," *ISIM Review*, Vol. 11, No. 2, Desember 2002, hlm. 17.

<sup>20</sup> Maleiha Malik, "Accommodating Muslim in Europe," *ISIM Review*, 13, Desember 2003, hlm. 10-11.

<sup>21</sup> Tariq Ramadan, *To be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999).

<sup>22</sup> Stefano Allievi, "Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities," dalam Stefano Allievi dan Jørgen Nielsen (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in an Across Europe* (Leiden & Boston: Brill, 2003), hlm. 24.

<sup>23</sup> Madjid Khadduri, "Maslaha," *Encyclopedia of Islam*, CD-Room edition (Leiden: Brill).

<sup>24</sup> Umar Ryad, "a Prelude to Fiqh al-Aqalliyat: Rashid Rida's Fatwas to Muslim under

non-Muslim Rule," dalam Timmerman, Christiane, et al, (eds.), *In-Between Spaces Christian and Muslim Minorities in Transition in Europe and the Middle East* (Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2009), 239-270; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge University Press, 1997), hlm. 213-214.

<sup>25</sup> Shamaï Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: a Legal Theory for Muslim Minorities* (Washington: Hudson Institute, 2006), hlm. 7.

<sup>26</sup> "Maslaha" (Madjid Khadduri), *Encyclopedia of Islam*, CD-Room edition (Leiden: Brill).

<sup>27</sup> Najmî al-Din al-Tûfi, *Risālah fi Ri'āyah al-Maslahah* (Kairo: Dar al-Misriyah al-Bananiyah, 1993), hlm. 44-45.

<sup>28</sup> Dudoignon, S.A., 'Echoes to Al-Manār among the Muslims of the Russian Empire,' S.A. Dudoignon et al (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication* (London/New York: Routledge, 2006), hlm. 85-116.

<sup>29</sup> Khaled Abou El Fadl, "Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities," dalam Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford: Oxford University Press, 2000), hlm. 49-50.

<sup>30</sup> Hallaq, *Shari'a: Theory*, hlm. 506-507.

<sup>31</sup> *Ibid.*, hlm. 508-510.

<sup>32</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), hlm. 69-75.

<sup>33</sup> Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1, 1984, hlm. 3-41.

<sup>34</sup> Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge: Harvard University Press, 1996)

<sup>35</sup> Alexandre Caeiro, "an-Anti Riot Fatwa," *ISIM Review*, 17/Spring 2006, hlm. 32.

<sup>36</sup> M. B. Hooker, *Indonesia Islam: Social Change through Contemporary Fatawa* (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2003), hlm. viii.

<sup>37</sup> Pergeseran mengenai ijtihad pada masa klasik dan moderen di Indonesia didiskusikan dalam Nico J. G. Kaptein, "the Voice of Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives de sciences sociales des religions*, 49e Année, No. 125, *Authorités Religieuses en Islam* (Jan. - Mar., 2004), hlm. 115-130

<sup>38</sup> Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities* (London & Washington: the International Institute of Islamic Thought, 2003), hlm. 3.

<sup>39</sup> Yusuf Talal Delorenzo, "The Fiqh Councilor in North America" in Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 65-86.

<sup>40</sup> Teks asli fatwa bisa dilihat di <http://www.unc.edu>.

<sup>41</sup> Jika dua orang Muslim saling berhadap-hadapan dengan pedang mereka, kemudian berkelahi dan salah satu terbunuh, maka keduanya (pembunuh dan yang terbunuh) sama-sama masuk neraka. Seseorang kemudian bertanya kepada Nabi: kami mengerti mengapa si pembunuh dimasukkan dalam neraka, tetapi kenapa yang terbunuh juga masuk neraka? Nabi menjawab: karena dia (yang terbunuh) ingin membunuh saudaranya" (HR. Bukhari dan Muslim).

<sup>42</sup> W. Shadid dan P. S. van Koningsveld, "Religious Authorities of Muslim", hlm. 149-170.

<sup>43</sup> Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford: Oxford University Press, 2000), hlm. 65-86.

<sup>44</sup> Masud, "Islamic Law and Muslim".

<sup>45</sup> Mathias Rohe, "Application of Shari'a Rules in Europe-Scope and Limit," *Die Welt des Islams*, Vol. 44, No. 3, 2004, hlm. 323-350.

<sup>46</sup> Saya hanya bisa menyebutkan beberapa studi mengenai masyarakat Indonesia – dengan satu catatan bahwa Jawa-Suriname menjadi bagian salah satunya- misalnya kajian sosial-antropologi oleh Nur Ichwan Moch dan Moh. Khusein; keduanya mengenai Jawa-Suriname di Belanda, dan Sujadi mengenai sejarah Persatuan Pemuda Muslim Eropa (PPME) Nur Ichwan, "Prayer in the Surinam-Javanese Diaporic Experience," *ISIM Newsletter* 3/99, hlm. 36 & 43; Moh. Khusein, "Contending Identity in the Islamic Ritual: the Slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands," *Al-Jami'ah*, Vol. 43, No. 2, 2005, 283-308; Sujadi, "Persatuan Muslim se-Eropa (PPME): its Qualified Founders, Progression, and Nature," *Al-Jami'ah*, Vol. 48, No. 2, 2010, hlm. 239-280.

<sup>47</sup> Untuk studi mengenai "madhab nasional" beberapa ilmuwan sudah menjelaskan dengan sangat mendalam seperti Yudian Wahyudi, dalam Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fife", MA thesis, McGill University, 1993; Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) dan Mark Cammack & Michael Feener (eds.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions* (Boston: Harvard University Press, 2007).

<sup>48</sup> Ada dua kondisi aktual yang mendukung asumsi saya tersebut, yaitu jaminan kebebasan berpikir yang bisa ditemukan di Barat dan pusat-pusat studi Islam di Barat jauh lebih maju ketimbang di dunia Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Alwani, Taha Jabir. "Fiqh for Minorities," dalam <http://www.isna.net>.

\_\_\_\_\_. *Towards a Fiqh for Minorities*. London & Washington: the International Institute of Islamic Thought, 2003.

Allievi, Stefano. "Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities," dalam Stefano Allievi dan Jørgen Nielsen (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden & Boston: Brill, 2003.

Bāz, Shaykh Ibn dan Shaykh Uthaymeen. *Muslim Minorities, Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities*. Hounslow: Massage of Islam, 1998.

Bentzin, Anke. "Islamic TV Programmes as a Forum of a Religious Discourse," Stefano Allievi dan Jørgen Nielsen (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden & Boston: Brill, 2003.

Caeiro, Alexandre. "An-Anti Riot Fatwa", *ISIM Review*, 17/Spring 2006.

Cammack, Mark & Michael Feener (eds.). *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Boston: Harvard University Press, 2007.

Delorenzo, Yusuf Talal. "The Fiqh Councilor in North America,"

- Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito (eds.). *Muslims on the Americanization Path?*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Fiqh and the Fiqh Council of North America," *Journal of Islamic Law and Society*, 1998.
- Dudoignon, S.A. "Echoes to Al-Manār among the Muslims of the Russian Empire," dalam S.A. Dudoignon et al (eds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. London/New York: Routledge, 2006.
- El Fadl, Khaled Abou. "Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities," dalam Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. *Muslims on the Americanization Path?*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- El-Tahawy, Abdallah. "The Internet is the New Mosque," <http://www.arabinsight.org>.
- Feener, Michael. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Fishman, Shama. *Fiqh al-Aqalliyat: a Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington: Hudson Institute, 2006.
- Haddad, Yvonne Y. "A Century of Islam in America", *Hamdard Islamicus*, Vol. XXI, No. 4, Muslim World Occasional paper No. 4, 1997.
- Haddad, Yvonne Y. 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.
- Haddad, Yvonne Y. and John L. Esposito. *Muslims on the Americanization Path?*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1, Mar., 1984.
- \_\_\_\_\_. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Shari'a: Theory, Practice and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hooker, M. B. *Indonesia Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2003.
- Ichwan, Moch. Nur. "Prayer in the Surinam-Javanese Diaporic Experience," *ISIM Newsletter* 3/99.
- Kaptein, Nico J. G. "the Voice of Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives de sciences sociales des religions*, 49e Année, No. 125, Autorités Religieuses en Islam, Jan. - Mar., 2004.
- Khadduri, Madjid. "Maslaha," *Encyclopedia of Islam*, CD-Room edition. Leiden: Brill.
- Khan, Asif K. *The Fiqh of Minorities: the New Fiqh to Subvert Islam*. London: Khilafah Publication, 2004.
- Khusen, Moh. "Contending Identity in the Islamic Ritual: the Slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands," *Al-Jami'ah*, Vol. 43, No. 2, 2005.
- Malik, Maleiha. "Accommodating Muslim in Europe," *ISIM Review*, 13, December 2003.

- Maréchal, Brigitte. "Introduction: From Past to Present," Brigitte Maréchal, at al. (eds.), *Muslims in the Enlarged Europe : Religion and Society*. Leiden: Brill, 2003.
- Masud, Muhammad Khalid. "Islamic Law and Muslim Minorities," *ISIM Review*, Vol. 11, No. 02, Desember 2002.
- \_\_\_\_\_. Brinkley Messick, and David S. Powers (eds.). *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Miller, Kathryn A., "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwas from Fifteenth-Century Granada," *Islamic Law and Society*, 7: 2, 2000.
- Al-Qardāwī, Yūsuf. *Fi Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima—Hayat al-Muslimin Wasat al-Muitama'at al-Ukhra*. Cairo: Dar al-Suruq, 2001.
- Ramadan, Tariq. *To be a European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation, 1999.
- Al-Rawi, Ahmad. "Islam, Muslims and Islamic Activity in Europe: Reality, Obstacles and Hopes," <http://www.islam-online.net>.
- Rohe, Mathias. "Application of Shari'a Rules in Europe-Scope and Limit", *Die Welt des Islams*, Vol. 44, No. 3, 2004.
- \_\_\_\_\_. "On the Applicability of Islamic Rules in Germany and Europe," *European Yearbook of Minority Issues*, Vol. 3, No. 4, 2003.
- Ryad, Umar. "A Prelude to Fiqh al-Aqalliyat: Rashid Rida's Fatwas to Muslim under non-Muslim Rule," in Timmerman, Christiane, et al. (eds.), *In-Between Spaces Christian and Muslim Minorities in Transition in Europe and the Middle East*. Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2009.
- Saeed, Abdullah. *Muslims Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions*. Canberra: Commonwealth of Australia, 2004.
- \_\_\_\_\_. dan Shahram Akbarzadeh (eds.), *Muslim Communities in Australia*. Sydney: UNSW Press, 2001.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Shadid, W. dan P. S. van Koningsveld. "Religious Authorities of Muslim in the West: Their Views on Political Participation," *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslim in the European Union*. Leuven: Peeters, 2002.
- Sujadi. "Persatuan Muslim se-Eropa (PPME): its Qualified Founders, Progression, and Nature," *Al-Jami'ah*, Vol. 48, No. 2, 2010.
- Al-Ṭūfī, Najmu al-Din. *Risalah fi Ri'ayah al-Maslahah*. Kairo: Dar al-Misriyah al-Bananiyah, 1993.
- Wahyudi, Yudian. "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh", MA thesis, McGill University, 1993.

