

Bayu Arif Mahendra, S.H., M.A.

METODOLOGI FATWA HUKUM KELUARGA MUSLIM MINORITAS

Sintesis Pendekatan Tekstual-Kontekstual
Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-'Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaraḍāwī



قواعد المنهجية للفتاوى في الفقه الأقليّات

Bayu Arif Mahendra, S.H., M.A.

**METODOLOGI FATWA HUKUM KELUARGA
MUSLIM MINORITAS**

Sintesis Pendekatan Tekstual-Kontekstual

Muhammad Šālih Ibn al-'Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaraḏāwī

**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014 TENTANG HAK CIPTA**

LINGKUP HAK CIPTA

Pasal 1

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

KETENTUAN PIDANA

Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

**METODOLOGI FATWA HUKUM KELUARGA
MUSLIM MINORITAS**
Sintesis Pendekatan Tekstual-Kontekstual
Muhammad Ṣāliḥ Ibn al-'Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī

All Right Reserved

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
Hak Penerbitan pada UDN PRESS

ISBN: 978-634-04-2333-4

Penulis:

Bayu Arif Mahendra, S.H., M.A.

Editor:

Falah Ibrahim, M.Comm.

Layout:

Alfikrul Akbar, M.H.

Desain sampul:

Vanga Manga Creative

Cetakan I, Juli 2025

Hak Cipta 2025 pada Penulis
Hak penerbitan pada UDN PRESS. Bagi mereka yang ingin memperbanyak sebagian
isi buku ini dalam bentuk atau cara apapun harus mendapatkan izin tertulis dari
penulis dan penerbit UDN PRESS.

Penerbit

UDN PRESS

No. Anggota IKAPI : 633/Anggota Luar Biasa/DKI/2024

Jln. Ciledug Raya No. 01. Ulujami Raya, Pesanggrahan

Jakarta Selatan, Provinsi DKI Jakarta

Website: www.press.darunnajah.ac.id

Instagram: @udn_press

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm

Alhamdulillah, puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan taufik dan hidayah-Nya sehingga buku ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Rasulullah Muhammad SAW, keluarga, sahabat, dan seluruh umat yang mengikuti jejak perjuangannya.

Fenomena Muslim minoritas di berbagai belahan dunia telah menjadi realitas sosial yang tidak dapat diabaikan dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Komunitas Muslim yang hidup sebagai minoritas di negara-negara non-Muslim menghadapi tantangan unik dalam menjalankan ajaran agama mereka, khususnya dalam aspek hukum keluarga yang sangat fundamental bagi kehidupan umat Islam. Persoalan pernikahan lintas agama, perceraian, hak asuh anak, waris, dan berbagai isu hukum keluarga lainnya memerlukan pendekatan metodologi fatwa yang tidak hanya mempertimbangkan dalil-dalil syariat secara tekstual, tetapi juga realitas kontekstual yang dihadapi oleh komunitas Muslim minoritas.

Dalam konteks inilah, penulis tertarik untuk mengkaji metodologi fatwa yang dikembangkan oleh dua ulama kontemporer terkemuka: Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-'Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Kedua tokoh ini mewakili dua paradigma metodologi yang berbeda namun saling melengkapi. Ibn al-'Uthaymīn dikenal dengan pendekatan tekstual yang ketat dalam memahami nas-nas syariat, sementara al-Qaraḍāwī lebih dikenal dengan pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan aspek maqāṣid al-sharī'ah dan kemaslahatan umat.

Buku ini berusaha melakukan sintesis terhadap kedua pendekatan metodologi tersebut guna merumuskan kerangka metodologi fatwa yang komprehensif dan aplikatif bagi komunitas Muslim minoritas dalam menyelesaikan persoalan hukum keluarga. Sintesis ini tidak bermaksud untuk mencampuradukkan kedua metodologi secara eklektik, melainkan berupaya menemukan titik temu dan komplementaritas antara pendekatan tekstual dan kontekstual dalam rangka menghasilkan fatwa-fatwa yang tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariat namun responsif terhadap kondisi empiris Muslim minoritas.

Buku ini ditujukan kepada para akademisi, peneliti hukum Islam, mujtahid, dan praktisi yang berkecimpung dalam bidang fatwa dan hukum keluarga Islam. Penulis berharap karya ini dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan metodologi fatwa kontemporer yang lebih matang dan aplikatif, khususnya dalam konteks Muslim minoritas yang memerlukan perhatian khusus dalam diskursus fikih kontemporer.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa buku ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan untuk penyempurnaan pembahasan-pembahasan selanjutnya tentang fikih minoritas. Semoga Allah SWT memberikan keberkahan dan menjadikan karya sederhana ini bermanfaat bagi pengembangan khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam bidang ushul fiqh dan metodologi fatwa.

Wa billāhi al-taufīq wa al-hidāyah

Jakarta, 17 Juni 2025

Penulis,



Bayu Arif Mahendra, S.H., M.A.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI	vii
BAB I DINAMIKA HUKUM ISLAM DALAM ERA KONTEMPORER	1
BAB II DISKURSUS <i>FIQH AL-AQALLIYYĀT</i> DALAM POLEMIC HUKUM KELUARGA ISLAM PADA MUSLIM MINORITAS.....	15
A. Transformasi dan Dinamika Hukum Keluarga Islam	15
1. Hukum Keluarga Islam : Pergeseran Format Fikih Ideologi Menuju Fikih Geografis.....	16
2. Problematika Hukum Keluarga Islam pada Muslim Minoritas.....	22
B. <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i> : Solusi Praktis pada Muslim Minoritas	33
1. Paradigma dan Corak Ijtihad <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i>	33
2. Urgensi <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i> bagi Muslim Minoritas	41
3. <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i> : Pergeseran Makna Fikih dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī‘ah.....	44
4. Prinsip-Prinsip Metodologis <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i>	52
BAB III INTELEKTUALITAS MUHAMMAD ṢĀLIH IBN AL-‘UTHAYMĪN DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ.....	61
A. Sketsa Biografi : Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī	61
1. Biografi Ibn Al-‘Uthaymīn	61
2. Biografi Al-Qaradāwī.....	63
B. Implisitas Pendekatan Konservatif dan Progresif pada Fatwa Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī.....	67
1. Ibn Al-‘Uthaymīn: Prinsip Ihtiyat dalam Purifikasi Ajaran Islam.....	67
2. Yūsuf al-Qaradāwī : Adaptasi Hukum Islam melalui prinsip <i>Taysir</i> dan <i>Tabsīr</i>	76
BAB IV CORAK IJTIHAD DAN PRODUK FATWA HUKUM KELUARGA MUHAMMAD ṢĀLIH IBN AL-‘UTHAYMĪN DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ.....	85

A.	Latar Belakang Perbedaan Corak Ijtihad Muhammad Ṣālih Ibn Al-‘Uthaymīn dan Yūsuf Al-Qaradāwī.....	85
1.	Latar Belakang Pemikiran Progresif Al-Qaradāwī.....	85
2.	Latar Belakang Pemikiran Konservatif Ibn Al-‘Uthaymīn.....	90
B.	Metodologi Ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī.....	94
1.	Corak Ijtihad Yūsuf al-Qaradāwī.....	94
2.	Corak Ijtihad Muḥammad Ṣālih ibn al-‘Uthaymīn.....	97
C.	Komparasi Metodologi Ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī.....	101
1.	Titik Temu dan Pembeda antara Corak Ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī.....	101
2.	Harmonisasi dalam Pengembangan Hukum Islam Melalui Integrasi Metodologi Kalangan Ulama’ Tekstualis dan Kontekstualis.....	118
D.	Produk Fatwa Hukum Keluarga <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i> Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī.....	130
1.	Aspek Pernikahan.....	130
2.	Aspek Perceraian, Adopsi dan Hak Asuh Anak.....	142
3.	Aspek Kewarisan.....	148

BAB V PERBANDINGAN FATWA HUKUM KELUARGA ISLAM PERSPEKTIF MUHAMMAD ṢĀLIH IBN AL-‘UTHAYMĪN DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ PADA MUSLIM MINORITAS.....159

A.	Aplikasi Fatwa <i>Fiqh Al-Aqalliyāt</i> Hukum Keluarga Islam pada Muslim Minoritas Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī.....	159
1.	Adaptasi Fatwa <i>Fiqh Al-Aqalliyāt</i> Hukum Keluarga Islam melalui Pendekatan Analisis Wacana dan Teks antara Salafi dan Wasati.....	159
2.	Integrasi Aplikasi Fatwa <i>Fiqh Al-Aqalliyāt</i> Hukum Keluarga Islam antara Mujtahid Konservatif dan Progresif melalui Pendekatan <i>Maqāsīd-Based</i> Ijtihad.....	167
B.	Komparasi Fatwa Hukum Keluarga Islam Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī.....	182

1. Konvergensi dan Disparitas <i>‘Illah</i> dalam Fatwa <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i> Hukum Keluarga Islam Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaraḍāwī.....	183
2. Inklusivitas Aplikasi Fatwa <i>Fiqh al-Aqalliyāt</i> Hukum Keluarga Islam melalui Kompromisasi Aspek Konservatif dan Progresif.....	193
BAB VI PENUTUP.....	205
DAFTAR PUSTAKA.....	207
GLOSARIUM	229
INDEKS.....	235
BIOGRAFI PENULIS.....	241

BAB I

DINAMIKA HUKUM ISLAM DALAM ERA KONTEMPORER

Bagi setiap Muslim, menjalankan syariat merupakan konsekuensi logis dari keimanan yang wajib dipatuhi. Kewajiban ini menjadi bukti nyata dari komitmen seorang Muslim terhadap perjanjian yang telah diikrarkan secara langsung kepada Allah Subḥānahu wa Ta‘ālā melalui lafaz syahadat.¹ Dengan mengucapkan dua kalimat syahadat, seorang Muslim berkomitmen untuk tunduk sepenuhnya kepada ajaran yang dibawa oleh Rasulullah Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam, termasuk dalam hal pelaksanaan syariat. Hal ini mencerminkan kesediaan untuk mengikuti petunjuk Allah dan Rasul-Nya dalam setiap aspek kehidupan, baik dalam urusan ibadah maupun muamalah, sebagai bentuk ketaatan terhadap perintah-Nya yang mencakup seluruh dimensi hidup seorang Muslim.

Urgensi syariat terletak pada kewajiban setiap mukallaf untuk menjalankan syariat yang ditetapkan oleh Allah Subḥānahu wa Ta‘ālā. Menurut Ahmad al-Ḥuṣarī, syariat mencakup sekumpulan aturan dan hukum yang diberikan Allah kepada umat-Nya melalui para Rasul. Tujuan syariat untuk mengatur hubungan antara manusia (*makhūlūq*) dengan Allah (*khāliq*), serta hubungan antar sesama manusia dalam berbagai aspek kehidupan. Cakupan syariat meliputi berbagai bidang, seperti sosial, ekonomi, politik, kerjasama internasional, dan urusan individu, termasuk akhlak. Selain itu, syariat juga berfungsi sebagai pedoman untuk mencapai kesejahteraan dunia dan akhirat dengan mengatur perilaku, memberi hak dan kewajiban, serta menciptakan keadilan dalam masyarakat. Dengan demikian, syariat tidak hanya mengatur aspek kehidupan individual, tetapi juga menjadi dasar bagi terciptanya tatanan sosial yang harmonis dan berkeadilan.²

Pembentukan fikih merupakan proses yang tak terpisahkan dari pelaksanaan syariat dalam kehidupan umat Islam. Meskipun syariat telah memberikan pedoman yang jelas mengenai aturan dan hukum yang

¹Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Prenada Media, 2019), 35-37. https://www.google.co.id/books/edition/Kaidah_Kaidah_Fikih/GO21DwAAQBAJ?hl=id&gbpv=0.

² Y Sonafist, “Qawaid Fiqhiyyah (Korelasi, Urgensi dalam Istibath Hukum),” *Journal of Law and Nation (JOLN)* 2, no. 3 (2023): 135–43.

ditetapkan oleh Allah Subḥānahu wa Ta‘ālā, tantangan zaman yang terus berkembang menuntut pemahaman yang lebih mendalam dan penyesuaian terhadap kondisi kontemporer. Seiring perkembangan zaman dan munculnya berbagai persoalan-persoalan baru pasca-era kenabian,³ para ulama yang kompeten (mujtahid) perlu melakukan ijtihad. Melalui proses ijtihad, lahirlah fikih sebagai penafsiran dan aplikasi hukum Islam yang dinamis, yang mampu memberikan solusi sesuai dengan perkembangan zaman, tempat, dan konteks sosial. Fikih ini berfungsi tidak hanya untuk menjaga relevansi syariat dengan realitas kehidupan yang terus berubah, tetapi juga untuk memastikan bahwa ajaran Islam tetap dapat dijalankan dengan prinsip keadilan, kesejahteraan, dan keselarasan dengan tatanan sosial yang berkeadilan.⁴

Perbedaan paling mendasar antara syariat dan fikih terletak pada sifatnya. Syariat bersifat tetap dan tidak berubah karena bersumber langsung dari wahyu Ilahi, sedangkan fikih bersifat dinamis dan dapat berubah sesuai perkembangan zaman, tempat, dan kondisi. Karakter fikih yang adaptif ini merupakan bentuk rahmat dari Allah Subḥānahu wa Ta‘ālā kepada umat Islam, agar pelaksanaan syariat dapat dilakukan secara kontekstual, sehingga tetap relevan dengan realitas kehidupan tanpa menghilangkan esensi ajaran Islam itu sendiri.⁵

Fikih merupakan instrumen penting dalam membentuk pola interaksi sosial masyarakat yang berlandaskan ajaran Islam. Dalam teori hukum modern yang digagas oleh Roscoe Pound, fikih memiliki fungsi hukum yang disebut *social engineering* (rekayasa sosial), yakni sebagai sarana untuk menciptakan perubahan-perubahan sosial menuju format ideal yang diharapkan.⁶ Dalam fungsi ini, hukum tidak hanya menyelesaikan permasalahan yang terjadi di masyarakat, tetapi juga berperan aktif dalam

³ Naili Sumaiya, “Ijtihad dalam Sejarah dan Perkembangannya Hingga Masa Kontemporer,” *At-Tasyri’ Jurnal Ilmiah Prodi Muamalah*, no.2 (2020): 10-12.

⁴ Nadiyah Mu’adzah, “Ushul Fiqh, Qaidah Fiqhiyyah, and Islamic Jurisprudence,” *Journal of Islamic Economic Literatures* 3, no. 2 (2022), <https://doi.org/10.58968/jiel.v3i2.130>.

⁵ Abdil Kafi As Subkhi, *Al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, 1st ed. (Lebanon: Darul Kutub Al Ilmiyyah, 1991), 145-148.

⁶ Amrullah Hayatudin, *Pengantar Kaidah Fikih*, ed. Kuniawan Ahmad, 1st ed. (Jakarta: Amzah, 2022), 15. https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=7RDLEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=kaidah+fikih&ots=aQnKSUwoit&sig=F2Pp7Rn_Oz38liZEqzRU6acM-4g&redir_esc=y#v=onepage&q=kaidah fikih&f=false.

mendorong terjadinya transformasi sosial. Oleh karena itu, hukum sebagai sarana *social engineering* tidak hanya mengatur perilaku individu, tetapi juga menata relasi antaranggota masyarakat dengan orientasi jangka panjang untuk membangun tatanan sosial yang lebih baik di masa depan.⁷

Dalam konteks sejarah, fikih sebagai kumpulan norma-norma Islam telah menjadi pedoman utama masyarakat Muslim Arab pada masa klasik dalam menjalani ajaran agama. Fikih tidak hanya mengatur hubungan antara hamba dan Tuhannya (*mu'āmalah ma'a Allāh*), tetapi juga hubungan antarsesama manusia (*mu'āmalah ma'a al-nāṣ*). Pada masa keemasan peradaban Islam, para cendekiawan Muslim berlomba-lomba merumuskan metodologi dan konsep dasar dalam berbagai disiplin ilmu keislaman, termasuk ilmu fikih. Di masa tersebut, banyak muncul mujtahid *muṭlaq* atau *mustaqill* yang memiliki otoritas penuh dalam merumuskan hukum Islam.⁸ Sayangnya, tidak semua warisan metodologis tersebut terlestarikan dengan baik, sehingga hanya sebagian yang sampai ke generasi berikutnya. Saat ini, metodologi ijihad yang bertahan dan terus berkembang terangkum dalam empat mazhab fikih utama: Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Ḥanbalī, yang digunakan secara luas oleh umat Islam di berbagai penjuru dunia.⁹

Fikih merupakan norma agama yang lahir dari kesungguhan intelektual dalam memahami dalil-dalil syariat, sehingga menjadi standar dan pedoman utama dalam mengekspresikan keberagaman umat Muslim. Mengingat bahwa hasil ijihad ini berasal dari manusia biasa yang pola pikirnya dipengaruhi oleh berbagai instrumen keilmuan dan kondisi sosial, maka perbedaan pendapat di antara para mujtahid adalah suatu hal yang wajar.¹⁰ Perbedaan ijihad fikih tersebut mencakup seluruh dimensi ajaran Islam, baik yang bersifat *maḥḍah*¹¹ maupun *ghayr maḥḍah*.¹² Ragam

⁷ Parman Komarudin, "Konsekuensi Perbedaan Fikih Terhadap Kaidah Fikih," *Jurnal Sains dan Seni ITS* 6, no. 1 (2017): 51–66.

⁸ Mustafa Ahmad Al-Zarqa, *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Cetakan ke-1 (Iraq: Dar al-Qalam, 2001), 251-255.

⁹ Muhammad Rizqi, *Syarḥ Qawā'id Fiqhiyyah* (Iraq: Darul Qalam, 2007), 150-155.

¹⁰ Efendi Sugianto, "Deskripsi Pengertian dan Penerapan Qawaid Al-Fiqhiyyah," *Tawshiyah: Jurnal Sosial Keagamaan dan Pendidikan Islam* 15, no. 2 (2020): 73–85.

¹¹ Maḥḍah adalah ibadah yang telah dijelaskan syarat, ketentuan dan rukun-rukunnya, dicontohkan oleh Rasulullah Ṣallallāhu 'Alayhi wa Sallam, lihat pada: Gibtia. *Fikih kontemporer*. (Prenadamedia Group, 2016), 143.

perbedaan ini umumnya dilatarbelakangi oleh faktor seperti keterbatasan penguasaan terhadap hadis sebagai teks agama serta perbedaan kondisi sosial tempat para mujtahid tinggal dan berkembang.¹³

Hukum Islam memiliki sifat yang terbagi menjadi dua bagian, yaitu *tsawābit* (tetap) dan *mutaghayyirāt* (dinamis). Dalam penerapannya, hukum dapat mengalami perubahan sesuai dengan keadaan atau kondisi *mukallaf* ketika menjalankan suatu ibadah, apakah ia menghadapi *masyaqqah* (kesulitan) atau tidak, serta disesuaikan dengan situasi dan tempat di mana *mukallaf* tersebut berada. Fleksibilitas ini menjadi bagian dari karakter universal hukum Islam yang mampu menjawab berbagai dinamika kehidupan umat manusia.¹⁴

Keberadaan berbagai mazhab fikih di berbagai wilayah dan perkembangannya di berbagai bagian dunia Islam menunjukkan kemampuan fikih dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi umat Islam. Negara-negara Islam dan negara dengan mayoritas penduduk Muslim umumnya tidak mengalami kesulitan dalam menerapkan fikih dalam kehidupan sehari-hari karena tiga alasan: pertama, fikih muncul dan berkembang di negara-negara tersebut, sehingga solusi yang berkembang merupakan respons terhadap kondisi nyata yang dihadapi. Kedua, umat Muslim di negara-negara tersebut memiliki pandangan dunia yang relatif serupa terhadap syariah, sehingga konflik sosio-etis cenderung minimal atau sedikit yang terjadi. Ketiga, kemungkinan terjadinya konflik vertikal antara pemerintah dan umat Muslim serta konflik horizontal antara umat Muslim dan masyarakat non-Muslim sangat kecil.¹⁵ Namun, hal ini tidak terjadi di negara-negara dengan minoritas Muslim yang menggunakan hukum Barat dalam mengatur sosio-kultural, yang menyebabkan ketidaksesuaian antara

¹² Ghayr Maḥḍah adalah ibadah yang memberikan kesempatan untuk berjihad dengan ketentuan yang tidak bertentangan dengan isi Al-Qur'an dan Sunnah, lihat pada: Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajiz: 100 Kaidah Fikih dalam Kehidupan Sehari-hari*. (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2019), 56.

¹³ W Hastuti and T Anggraini, "Al-Qawaid Al-Khomsah dalam Landasan Muamalah," *Al-Istimrar: Jurnal Ekonomi* 10, no.1 (2022): 109–18.

¹⁴ Akgündüz, *Introduction to Islamic Law: Islamic Law in Theory and Practice*. (Belanda: IUR Press, 2010), 56.

¹⁵ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York, 2005; online edn, Oxford Academic, 3 Oct. 2011), 55. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183566.001.0001>, accessed 16 Oct. 2024.

penerapan hukum Islam yang ideal dan hukum Islam yang diterapkan.¹⁶

Hukum Islam memiliki cabang keilmuan yang mengikat di setiap kehidupan muslim, diantaranya hukum kepidanaan (*Jināyah*), hukum kenegaraan (*Sijāsah*), hukum interaksi sosial (*Mu‘āmalah*), dan hukum keluarga Islam (*Aḥwāl Syakhṣiyyah*). Hukum keluarga Islam atau *Aḥwāl Syakhṣiyyah* sebagai tonggak utama dalam keberaturan syari‘at yang berkenaan dengan keluarga, mencakup diantaranya; pernikahan, perceraian, nafkah, hak asuh anak (*Ḥadānah*), warisan, wasiat, perwalian, dan pemeliharaan dan pendidikan anak. Secara umum, hukum keluarga dapat dimaknai sebagai hukum yang mengatur hubungan antar anggota keluarga. Hubungan ini dapat terbentuk melalui ikatan darah atau melalui pernikahan. Keluarga memiliki peranan yang sangat penting karena berkaitan dengan hubungan antara orang tua dan anak, hukum waris, perwalian, serta pengampunan.¹⁷ Hukum keluarga mencakup seluruh peraturan yang mengatur hubungan kekeluargaan. Terdapat dua jenis hubungan kekeluargaan yang perlu diperhatikan: pertama, dari segi hubungan darah, dan kedua, dari segi hubungan perkawinan. Kekeluargaan yang dilihat dari hubungan darah, atau sering disebut sebagai kekeluargaan sedarah, adalah ikatan antara individu-individu yang memiliki nenek moyang yang sama. Sementara itu, kekeluargaan yang terbentuk melalui perkawinan adalah hubungan keluarga yang muncul akibat pernikahan antara seseorang dengan anggota keluarga dari pasangan yang tidak memiliki hubungan darah.¹⁸

Hukum keluarga Islam menempati posisi sentral dalam sistem syariat sebagai kerangka normatif yang mengatur dinamika kehidupan berkeluarga umat Muslim. Fungsi utamanya tidak terbatas pada penyediaan pedoman berumah tangga sesuai ajaran Islam, melainkan juga sebagai instrumen penyelesaian konflik yang komprehensif dalam menghadapi berbagai permasalahan keluarga kontemporer. Namun, implementasi hukum keluarga

¹⁶ Ilyya Muhsin, Nikmah Rochmawati, and Muhammad Chairul Huda, “Revolution of Islamic Proselytizing Organization: From Islamism to Moderate,” *Qudus International Journal of Islamic Studies* 7, no. 1 (2019): 45–70, <https://doi.org/10.21043/qjjs.v7i1.5076>.

¹⁷ Kholis Bidayati Kholis, Muhammad Alwi Al Maliki Alwi, and Suci Ramadhan Suci, “Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara Muslim,” *ADHKI: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 1 (2021): 51–68, <https://doi.org/10.37876/adhki.v3i1.45>.

¹⁸ Prawitra Thalib, “PENGAPLIKASIAN QOWAID FIQHIYAH DALAM HUKUM ISLAM KONTEMPORER,” *Yuridika* 31, no. 1 (2016): 54, <https://doi.org/10.20473/ydk.v31i1.1958>.

Islam dalam praktik peradilan sering menghadapi tantangan epistemologis, di mana pemahaman yang parsial terhadap dimensi hikmah dan filsafat hukum menyebabkan terjadinya reduksi makna. Kondisi ini berimplikasi pada munculnya persepsi bahwa hukum keluarga Islam kurang responsif terhadap kompleksitas kasus-kasus perdata modern, padahal sesungguhnya keterbatasan tersebut lebih disebabkan oleh pendekatan interpretasi yang belum sepenuhnya menggali substansi filosofis dari ketentuan-ketentuan hukum yang ada.¹⁹

Kehadiran hukum keluarga Islam di tengah masyarakat Muslim sangatlah penting, karena permasalahan keluarga seperti perkawinan, kewarisan, dan lain-lain tidak dapat disamakan dengan yang dianut oleh penganut agama lain. Oleh karena itu, masyarakat menginginkan adanya hukum keluarga Islam yang berlaku secara khusus. Terlebih lagi, seiring dengan perkembangan zaman yang semakin pesat, pun juga disesuaikan dengan tempat syariat tersebut ditegakkan dengan menimbang apakah penduduk tersebut mayoritas Muslim ataukah tidak, hal tersebut juga mempengaruhi dalam *tajdīd* atau kebaruaran hukum Islam tersebut, dan dalam hal ini dibutuhkan metode-metode pembaruan hukum untuk dapat menjawab tantangan yang ada.²⁰ Sedangkan laju perkembangan zaman dan masyarakat Muslim di dunia berlangsung begitu pesat. Perubahan dan isu-isu global adalah realitas praktis umat Islam di dunia, sementara peraturan perundang-undangan yang diterapkan pada beberapa negara muslim tidak terkecuali negara Barat merupakan idealitas-normatif. Pada hakikatnya hukum normatif pada negara Barat dalam konteks hukum keluarga Islam merupakan hal yang harus selalu diupayakan dalam pembaharuan serta rekonstruksi hukum keluarga Islam pada Muslim minoritas.²¹

Muslim minoritas di negara-negara Barat saat ini menghadapi berbagai tantangan hukum, terutama terkait hukum keluarga Islam. Mereka berada dalam posisi sebagai kelompok minoritas di negara sekuler dengan

¹⁹ Rizqi Suprayogi, "Reformasi Hukum Perkawinan Islam di Indonesia." *Indonesia Journal of Business Law* 2, no. 1 (2023): 29–37, <https://doi.org/10.47709/ijbl.v2i1.1962>.

²⁰ Adis Duderija and Halim Rane, "Minority Fiqh (Fiqh al-Aqalliyyāt) BT - Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates," ed. Adis Duderija and Halim Rane. Book: *Islam and Muslims in the West*. (Cham: Springer International Publishing, 2019), 209–29, https://doi.org/10.1007/978-3-319-92510-3_11.

²¹ Suprayogi, "Reformasi Hukum Perkawinan Islam di Indonesia." *Indonesia Journal of Business Law*, 2, no.1 (2023). 29-37.

mayoritas penduduk non-Muslim, seperti di Amerika Serikat dan Eropa. Sistem pemerintahan di negara-negara ini bersifat sekuler, yang memisahkan agama dari urusan publik dan memiliki struktur pemerintahan yang berbeda dari prinsip-prinsip negara Islam menurut fikih siyasah.²² Meskipun setiap individu, termasuk umat Muslim, diberikan kebebasan untuk menjalankan ajaran dan keyakinan agama mereka, budaya interaksi sehari-hari di negara-negara tersebut sangat berbeda dibandingkan dengan negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Terdapat berbagai hambatan psikologis, sosial, politik, dan hukum yang menghalangi umat Islam untuk menerapkan ajaran agama mereka secara utuh seperti yang dilakukan di negara-negara Islam. Abdullah Saeed mengemukakan bahwa banyak Muslim minoritas di Barat mengalami tantangan dalam menyesuaikan norma-norma tradisional Islam dengan konteks Barat, sebuah fenomena yang ia sebut sebagai *adjusting traditional Islamic norms to Western contexts*.²³

Minoritas Muslim menghadapi berbagai tantangan mendasar saat berusaha menerapkan ajaran agama Islam seperti yang diajarkan dan dipahami oleh negara-negara mayoritas Muslim. Perbedaan kondisi ini, ditambah dengan kewajiban sebagai Muslim untuk taat pada ajaran agama, melahirkan konsep *fiqh al-aqalliyyāt* (fikih minoritas). Konsep ini mencakup sekumpulan ajaran Islam yang dianggap mampu mengakomodasi permasalahan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat minoritas Muslim, sehingga mereka tetap dapat menjalankan ajaran agama dalam kerangka prinsipil, meskipun dalam bentuk yang berbeda dari hukum Islam secara umum.²⁴ Fikih ini khusus diperuntukan bagi Muslim minoritas pada suatu wilayah dengan mayoritas non-Muslim, maka fikih ini termasuk dalam disiplin ilmu khusus yang mempertimbangkan hubungan antara hukum agama dan kondisi masyarakat serta lokasi keberadaannya. Dengan kata lain, fikih ini berlaku untuk sekelompok orang tertentu yang hidup dalam kondisi tertentu dengan kebutuhan khusus yang mungkin tidak sesuai untuk

²² Adis Duderija and Halim Rane, "Minority Fiqh (Fiqh al-Aqalliyyāt)," in *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates*, ed. Adis Duderija and Halim Rane (Cham: Springer International Publishing, 2019), 209–229. https://doi.org/10.1007/978-3-319-92510-3_11.

²³ N Bahcekapili, "Fiqh Voor Islamitische Minderheden in Europa: Problemen En Oplossingen," *Journal of Islamic Research* 1, no. 2 (2007). 51-68.

²⁴ Abd Moqsith Ghazali, "Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas (Upaya Rekonstruksi Fikih Lama dan Merancang Fikih Baru)," *Tashwirul Afkar*, 31, no. 1 (2012) 42-59.

komunitas lain.²⁵

Kesulitan umat Islam minoritas dalam menjalankan syariat dan praktik keagamaan menjadi perhatian serius para ulama. Permasalahan yang semakin kompleks dan rumit yang marak terjadi pada masyarakat Muslim minoritas di Barat, terutama dalam masalah hukum keluarga yang selalu mereka hadapi sehari-hari, dengan contoh tentang kebolehan seorang Muslim menerima warisan dari kerabatnya yang beragama non-Muslim dan status istri yang masuk Islam sementara suaminya tetap beragama non-Islam, yang mana hakikatnya hal tersebut tidak diperbolehkan dalam batasan fikih mayoritas atau *fiqh aksariyah* yang digunakan pada negara-negara dengan mayoritas muslim.²⁶ Oleh karena itu, masyarakat Muslim minoritas di negara Barat memerlukan fatwa-fatwa yang dapat menjawab permasalahan yang mereka alami, khususnya pada ranah hukum keluarga Islam di Barat. Hal ini juga mendorong para ulama untuk mencari solusi agar Muslim minoritas dapat sempurna melaksanakan perintah agama, tanpa membebani dalam pelaksanaan dan berkesesuaian dengan kondisi yang sedang dihadapi. Pembahasan para ulama ini melahirkan diskursus yang disebut *Fiqh al-Aqalliyāt*.²⁷

Muhammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn, salah seorang mujtahid fikih kontemporer, menegaskan pentingnya penerapan *uṣūl al-fiqh* dan *qiyās* dalam hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah dan berujung pada ketercapaian maqāṣid al-syarī‘ah. Dalam konteks *fiqh al-aqalliyāt*, Ia menuturkan bahwa: pertama, dalam konteks keumuman syariat, *fiqh al-aqalliyāt* akan menjaga kehidupan beragama Muslim minoritas, bukan hanya dalam tingkatan perorangan namun menyeluruh untuk masyarakat. Kedua, *fiqh al-aqalliyāt* dapat menjadi sarana dakwah dalam menyebarkan wajah Islam yang damai, yang dapat berbaur dengan masyarakat mayoritas non-Muslim tanpa menyinggung dan merugikan salah satu pihak. Ketiga,

²⁵ Emine Enise Yakar and Sumeyra Yakar, “The Critical Analysis of Taha Jabir Al-Alwani’s Concept of Fiqh al-Aqalliyāt,” *Hitit Theology Journal* 20, no. 1 (2021): 377–404, <https://doi.org/10.14395/hid.865002>.

²⁶ Uriya Shavit, *Sharia and Muslim Minorities: The Wasati and Salafi Approaches to Fiqh al-Aqalliyāt al Muslim*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 212.

²⁷ Abas Mujiburohman, “Fiqh al-Aqalliyāt as an American Version of Local Wisdom,” *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 16, no. 1 (2018): 1, <https://doi.org/10.18592/khazanah.v16i1.2091>.

fiqh al-aqalliyāt dapat menjadi sarana penghubung dalam pengembangan diskursus hukum Islam, yaitu dengan menjembatani informasi tentang bentuk sosial dan budaya yang berbeda, sehingga melahirkan pertukaran pemikiran. Keempat, kemudahan Muslim minoritas dalam menjalankan urusan agama.²⁸ Ibn al-‘Uthaymīn juga meyakini bahwa eksistensi Muslim sebagai minoritas merupakan keberadaan yang darurat. Pada dasarnya mereka tidak menginginkan keadaan ini terjadi, namun kondisi dan lingkungan yang memaksakan. Fikih yang bersifat dinamis harus bisa mengakomodasi problematika tersebut.²⁹

Menurut Ibn al-‘Uthaymīn, permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam minoritas telah mencapai tingkat *al-darūrah*, yaitu keadaan darurat yang menimbulkan bahaya dan kesulitan berat. Jika dipaksakan, kondisi ini dapat merusak jiwa, kehormatan, harta, dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya. Dalam situasi seperti ini, para ulama memperbolehkan untuk menangguk atau meninggalkan perintah syariat tertentu selama tidak menyimpang dari ketentuan umum syariat Islam. Dalam kesempatan lain, Ibn al-‘Uthaymīn juga menyebut bahwa *fiqh al-aqalliyāt* termasuk dalam kategori *fiqh al-nāqi‘* (fikih realitas), yakni cabang keilmuan fikih yang erat kaitannya dengan perubahan kondisi sosial dan lingkungan. Dengan demikian, keputusan hukum dalam fikih ini bersifat dinamis dan dapat berubah sesuai dengan perubahan realitas.³⁰

Hal senada juga dikemukakan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai salah satu perumus konsep *fiqh al-aqalliyāt*. Ia mengamati kondisi umat Islam yang tinggal di Eropa dengan wilayah yang mayoritas penduduknya non-Muslim dan menganut sistem sekuler, yakni sistem pemerintahan yang memisahkan urusan publik (negara) dengan urusan privat (agama). Meskipun demikian, umat Islam yang tinggal di sana tetap diwajibkan menaati hukum negara yang berlaku. Hal ini sering menimbulkan dilema,

²⁸ Doli Marwan Harahap, “Metode Istinbath Hukum Muhammad Ibn Shalih Al-Utsaimin dalam Kitab Fathu Dzil Jalal Wal Ikram Syarh Bulughul Maram,” *Aainul Haq: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 3 (2023), 14.

²⁹ Taha J. Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, 2nd ed. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2010), 45.

³⁰ Abdol Mohammad Kazemipur, “Reckoning with the Minority Status: On *Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslema* (Jurisprudence of Muslim Minorities),” in *Muslims in Western Contexts*, ed. Jamal Malik and Saeed Zarrabi-Zadeh (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 13–34, https://doi.org/10.1007/978-3-658-13889-9_2.

sebab dalam beberapa perkara, ketentuan hukum positif tersebut bertentangan dengan pandangan *jumbūr al-fuqahā'* klasik. Beberapa contoh kasus yang menjadi perhatian ialah dalam pemilihan pemimpin non-Muslim, warisan beda agama, dan pemakaman jenazah Muslim di tempat pemakaman non-Muslim.³¹

Melihat fenomena seperti itu, Yūsuf al-Qaradāwī menggagas konsep baru dalam fikih yang disebut dengan *fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas). Konsep ini, dalam beberapa kasusnya, merupakan formulasi produk ijtihad fikih dari para ulama yang berasal dari komunitas minoritas, yang diarahkan untuk menjawab kondisi dan permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat Muslim minoritas, sebagaimana contoh-contoh kasus yang telah disebutkan sebelumnya. Sebab, bagaimana pun situasinya, kehidupan mereka tetap harus berlangsung dengan menaati aturan di tempat mereka tinggal. Di sisi lain, mereka tetap dituntut untuk menjalankan ajaran agama yang mereka anut. Dua tuntutan yang melekat dalam diri masyarakat Muslim ini, yang saling tarik-menarik, harus didamaikan melalui pendekatan yang tepat dan bijak, sehingga mereka dapat menjalankan kewajibannya sebagai warga negara sekaligus sebagai pemeluk agama.³²

Sebagai bentuk konkret dari gagasan tersebut, Yūsuf al-Qaradāwī mendirikan *European Council for Fatwa and Research* (ECFR)³³ di London pada tahun 1997 dengan tujuan utama memberikan pelayanan hukum Islam kepada masyarakat Muslim minoritas di Eropa. Dalam rangka mendukung tujuan tersebut, ia menulis buku khusus berjudul *Fiqh al-Aqalliyāt al-*

³¹ Zainul Mun'im, "Peran Kaidah Fikih dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yūsuf al-Qaradāwī Tentang Fiqh al-Aqalliyāt," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 15, no. 1 (2021): 151–72, <https://doi.org/10.24090/mnh.v15i1.4546>.

³² Adel Ibrahim A. Alturki, Jamal, and Ahmad Wasito, "Good Muslims and Good Citizens: How Fiqh al-Aqalliyāt Solves the Problems of Muslim Minorities in the West," *Peradaban Journal of Religion and Society* 2, no. 1 (2023): 85–104.

³³ European Council for Fatwa and Research (ECFR) merupakan sebuah badan keagamaan Islam independen yang berfungsi memberikan fatwa dan melakukan penelitian mengenai masalah-masalah keIslaman yang relevan bagi komunitas Muslim di Eropa. Didirikan pada tahun 1997 di Dublin, Irlandia, ECFR bertujuan untuk membimbing umat Muslim di Eropa agar dapat menjalani kehidupan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam sambil beradaptasi dengan konteks lokal di negara-negara Eropa. Lihat pada laman website resmi : <https://www.e-cfr.org/#>, dan lihat pula pada Ihsan Yilmaz, "Dynamic Legal Pluralism and the Reconstruction of Unofficial Muslim Laws in England, Turkey and Pakistan" (PhD diss., Faculty of Law, University of London, April 1999).

Muslimīn: Hayāt al-Muslimīn wa Wasat al-Mujtama‘āt al-Ukbrā, sebuah karya yang memuat panduan-panduan umum dan ketentuan hukum Islam dalam konteks fikih minoritas.³⁴

Menurut Muḥammad Yusrī Ibrāhīm, tujuan fundamental *fiqh al-aqalliyyāt* adalah menjamin perlindungan komprehensif terhadap kehidupan beragama komunitas Muslim minoritas beserta seluruh dimensi yang melingkupinya, dengan menerapkan prinsip keseimbangan antara pertimbangan kemaslahatan dan pencegahan kemafsadatan. Orientasi ini sejalan dengan maqāṣid al-syarī‘ah yang bertujuan mengaktualisasikan nilai-nilai konstruktif dan mengeliminasi unsur-unsur destruktif bagi para pelaksana ajaran tersebut.³⁵ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751/1350) menegaskan bahwa syariat merupakan struktur normatif yang berlandaskan pada prinsip-prinsip keadilan (*‘adl*), kebijaksanaan (*ḥikma*), dan kemaslahatan (*maṣlaḥa*) bagi para pemeluknya, baik dalam konteks kehidupan duniawi maupun ukhrawi. Lebih lanjut, ia mengemukakan bahwa setiap penyelesaian persoalan hukum yang mengabaikan nilai-nilai fundamental tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai produk syariat yang otentik, meskipun diperoleh melalui metodologi interpretasi (*ta’wīl*) yang secara prosedural dapat dipertanggungjawabkan.³⁶

Dalam rangka menciptakan kemaslahatan dalam syariat, maka mekanisme pencapaiannya perlu memperhatikan nilai-nilai yang juga dikaji dalam bidang keilmuan lainnya. ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (w. 660/1262), dalam karyanya *al-Qawā‘id al-Kubrā*, menjelaskan bahwa kemaslahatan, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi, terintegrasi dalam kerangka syariat. Kemaslahatan ukhrawi hanya dapat dipahami melalui dalil-dalil syar‘i seperti Al-Qur’an, sunnah, ijma‘, dan qiyās.³⁷

³⁴ Adis Duderija and Halim Rane, “Minority Fiqh (Fiqh al-Aqalliyyāt),” in *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates*, ed. Adis Duderija and Halim Rane (Cham: Springer International Publishing, 2019), 209–229. https://doi.org/10.1007/978-3-319-92510-3_11.

³⁵ Abdullah Bayyah, *Ijtihād bi-Taḥqīq al-Manāt: Fiqh al-Wāqi‘ wa Tawāquq* (Al Azhar: Daruttiba’ah wa Nasyr, 2010), 305.

³⁶ Ali bin Abdil Kafi As Subki, *al-Ibhām fī Sharḥ al-Minhāj ‘alā Minhāj al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl lil-Baidhawī*. Cetakan ke-5 (Beirut: Darul Kutub Al Ilmiyyah), 205.

³⁷ W. Hastuti dan T. Anggraini, “Al-Qawā‘id al-Khamsah dalam Landasan Mu‘āmalah,” *Al-Istimrār: Jurnal Ekonomi Syariah* 1, no. 2 (2022): 109–118.

Sementara itu, untuk kemaslahatan duniawi, diperlukan pertimbangan terhadap dalil-dalil lain yang mencakup kondisi darurat (*al-darūrāt*), pengalaman empiris (*al-tajārib*), adat istiadat (*al-‘ādāt*), serta dugaan yang dapat dipertanggungjawabkan (*az-zunūn al-mu‘tabarah*). Dalam konteks ini, kemaslahatan dunia sejatinya dapat dikelola oleh akal manusia (*ḥusn al-ẓann*), dengan mempertimbangkan kondisi sosial, lingkungan, kearifan lokal, serta tantangan yang dihadapi masyarakat.³⁸

Kemunculan konsep fikih baru sebagaimana di atas tidak menutup kemungkinan akan menjadi sebuah kebiasaan baru dalam menyikapi persoalan-persoalan keagamaan. Hal ini tentu menjadi angin segar bagi khazanah keilmuan Islam karena telah memperkaya sekaligus menyeimbangkan, khususnya dalam disiplin ilmu fikih. Masyarakat Muslim akan lebih mudah menemukan jawaban atas persoalan yang mereka hadapi hanya dengan membaca satu literatur yang telah memuat berbagai kasus dan kepastian hukumnya. Namun demikian, fenomena ini harus sebanding dengan nilai dan kualitas dari rumusan konseptual yang dikembangkan.³⁹ Termasuk dalam fikih kontemporer, konsep baru tersebut bisa saja memiliki kesamaan dan/atau keterhubungan dengan fikih klasik dalam dasar hukum dan metodologi yang ada, dan bisa berbeda dalam implementasi produk hukum dan tinjauan *illah* dari suatu problematika yang muncul, karena fikih kontemporer lebih adaptif dalam penerapan hukum.⁴⁰

Buku ini mengangkat tema konstruksi hukum keluarga Islam dalam tinjauan *fiqh al-aqalliyāt*. Fokus pembahasan ini berangkat dari pemikiran salah satu perumus *fiqh al-aqalliyāt*, yaitu Yūsuf al-Qardāwī, serta seorang ulama fikih dari mazhab Ḥanbalī, yakni Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn. Kedua tokoh ini memiliki metodologi yang berbeda dalam istinbāṭ hukum, khususnya dalam konteks fikih minoritas, dan ijthad mereka memberikan

³⁸ Kholis Bidayati Kholis, Muhammad Alwi Al Maliki Alwi, and Suci Ramadhan Suci, “Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara Muslim,” *ADHKI: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 1 (2021): 51–68, <https://doi.org/10.37876/adhki.v3i1.45>.

³⁹ Adel Ibrahim A. Alturki, Jamal, and Ahmad Wasito, “Good Muslims and Good Citizens: How Fiqh al-Aqalliyāt Solves the Problems of Muslim Minorities in the West,” *Peradaban Journal of Religion and Society* 2, no. 1 (2023): 85–104.

⁴⁰ N. Gafoordeen and M.M.M. Sabir, “Thaha Jabir Al-Alwani & Yusuf al-Qardlawi Founders of Minority Fiqh (Fiqh Al Aqalliyat),” *International Journal of Research and Scientific Innovation* X, no. IV (2023): 78–83, <https://doi.org/10.51244/IJRSI.2023.10410>.

pengaruh yang signifikan terhadap dinamika perkembangan fikih tersebut.

Buku ini secara khusus menyoroti fatwa-fatwa tentang hukum keluarga Islam yang merupakan produk dari *Fiqh al-Aqalliyāt*, dengan membandingkan konstruksi pemikiran, aplikasi hukum, serta metodologi yang digunakan dalam fatwa-fatwa tersebut. Di antaranya berasal dari kalangan tekstualis seperti Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn dan dari kalangan kontekstualis seperti Yūsuf al-Qarḍāwī. Peran fatwa-fatwa ini sangat krusial dan berdampak besar bagi kehidupan Muslim minoritas yang tinggal di negara-negara Barat atau di wilayah yang mayoritas penduduknya non-Muslim. Hal ini karena fatwa merupakan produk ijtihad yang telah disesuaikan dengan kondisi riil yang dihadapi oleh umat Islam minoritas di wilayah tersebut. Oleh sebab itu, penulis merasa tertarik untuk menggali lebih dalam pemikiran *fiqh al-aqalliyāt* dari Yūsuf al-Qarḍāwī dan Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn. Konstruksi fikih minoritas yang mereka rumuskan perlu dikaji secara ilmiah karena dinilai lebih komprehensif, baik dari sisi metodologi maupun penerapannya, terutama dalam ranah hukum keluarga Islam yang menjadi persoalan utama umat Muslim di negara-negara Barat.

BAB II

DISKURSUS *FIQH AL-AQALLIYYĀT* DALAM POLEMIK HUKUM KELUARGA ISLAM PADA MUSLIM MINORITAS

Perkembangan hukum keluarga Islam tidak terlepas dari dinamika sosial yang terus berubah, terutama dalam konteks komunitas Muslim minoritas di tengah lingkungan non-Muslim. Polemik seputar penerapan syariah dalam ranah hukum keluarga Islam memunculkan diskursus baru, termasuk konsep *fiqh al-aqalliyā*, yang berupaya menjembatani prinsip-prinsip Islam dengan realitas kehidupan yang kompleks. Pembahasan ini mengkaji transformasi hukum keluarga seiring perubahan zaman sekaligus menawarkan pendekatan fleksibel tanpa mengabaikan nilai-nilai dasar agama, sehingga dapat ditemukan titik temu antara tuntutan syariah dan kebutuhan praktis umat Islam sebagai minoritas.

A. Transformasi dan Dinamika Hukum Keluarga Islam

Dalam konteks masyarakat Muslim yang hidup sebagai minoritas, hukum keluarga Islam mengalami dinamika yang kompleks seiring dengan perubahan sosial, politik, dan hukum di negara tempat mereka bermukim. Transformasi ini menuntut respons yang adaptif terhadap berbagai tantangan yang muncul, baik dalam aspek pernikahan, perceraian, waris, maupun hak-hak keluarga lainnya. *Fiqh al-Aqalliyāt* hadir sebagai suatu konsep yang menawarkan solusi praktis bagi Muslim minoritas agar tetap dapat menjalankan ajaran Islam tanpa mengabaikan realitas hukum dan budaya setempat. Dengan pendekatan yang fleksibel dan berbasis maqāṣid al-syarī'ah, fikih ini berupaya menjembatani kebutuhan Muslim minoritas dalam mempertahankan identitas keislaman mereka sekaligus berinteraksi secara harmonis dengan masyarakat mayoritas. Oleh karena itu, pembahasan mengenai transformasi dan dinamika hukum keluarga Islam dalam perspektif *fiqh al-aqalliyāt* menjadi penting untuk dikaji guna memahami bagaimana konsep ini dapat diterapkan secara efektif dalam kehidupan sehari-hari Muslim minoritas.

1. Hukum Keluarga Islam : Pergeseran Format Fikih Ideologis Menuju Fikih Geografis

Hukum yang paling awal dikenal manusia adalah hukum keluarga, khususnya perihal pernikahan, serta semua hal-hal yang timbul akibat darinya. Hukum keluarga Islam merupakan bagian terpenting dari ajaran Islam. Seiring dengan perkembangan zaman, hukum keluarga Islam juga mengalami banyak perubahan.¹ Banyaknya sistem hukum yang berlaku pada tiap-tiap negara, mengindikasikan adanya kemajemukan masyarakat dunia pada satu pihak, dan pluralisme hukum yang berlaku di pihak lain. Bahkan tidak jarang dalam satu negara atau masyarakat hukum, berlaku sistem hukum yang berbeda. Di negara-negara yang penduduknya tergolong heterogen, berlaku hukum yang pluralis merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindarkan.²

Sama halnya dengan sistem hukum lain yang berlaku di belahan bumi yang berbeda, sistem hukum keluarga Islam masih dan tetap eksis serta terus berlaku di dunia Islam, baik dalam lingkup negara maupun masyarakat yang memeluknya. Dari sekian banyak negara Islam, baik negara berpenduduk mayoritas Muslim maupun berpenduduk Muslim minoritas sekalipun, hukum keluarga Islam benar-benar menjadi hukum yang hidup (*living law*) dan diterapkan oleh keluarga-keluarga Muslim.³

Hukum keluarga Islam tetap eksis sampai saat ini terutama di negara-negara Muslim seperti Indonesia dan Turki dan di dunia Arab semacam Tunisia, Mesir, Libya, Yaman, serta Suriah dan memiliki perbedaan yang signifikan juga dalam aplikasi produk ijtihad hukum keluarga Islam pada negara Barat yakni dengan berkependudukan Muslim minoritas. Perbedaan-perbedaan itu disebabkan beberapa faktor, diantaranya faktor penafsiran dan pemahaman tentang hubungan antara Islam dan negara (*dīn wa siyāsah*), dasar ideologis negara, corak keislaman arus utama penduduk Muslim,

¹ M. Gufron, "Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris: Telaah atas Pemikiran Hasan Hanafi," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (2018): 141, <https://doi.org/10.18326/mlt.v3i1.141-171>.

² Yüksel Sezgin, "A Global and Historical Exploration: Legislative Reform in Muslim Family Laws in Muslim-Majority versus Muslim-Minority Countries," *Law & Policy* 45, no. 2 (2023): 110–36, <https://doi.org/10.1111/lapo.12210>.

³ Lynn Welchman, "A Historiography of Islamic Family Law," in *The Oxford Handbook of Islamic Law*, ed. Anver M. Emon and Rumea Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2018), 884–932, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199679010.013.19>.

tradisi dan realitas sosial-budaya serta latar belakang historis masing-masing negara.⁴

Perubahan dan rekonstruksi hukum terutama dalam hukum keluarga Islam yang terjadi pada negara dengan minoritas Muslim, sebagai suatu kemestian dalam sistem hukum Islam harus dipahami secara proporsional. Dikatakan demikian karena proporsionalitas perubahan hukum akan menempatkan setiap permasalahan secara tepat dan benar. Hal ini penting karena tanpa proporsionalitas, bisa saja perubahan hukum yang dilakukan akan tercabut dari akarnya.⁵ Hukum Keluarga Islam di Barat mengalami transformasi signifikan ketika format fikih bergeser dari bentuk ideologis menuju bentuk geografis. Pergeseran ini mencerminkan adaptasi hukum Islam dengan konteks budaya, sosial, dan hukum setempat di negara-negara Barat. Fikih ideologis, yang pada dasarnya adalah interpretasi hukum Islam berdasarkan prinsip dan ajaran dasar agama, mulai disesuaikan dengan kebutuhan praktis dan realitas yang dihadapi oleh komunitas Muslim yang tinggal di negara-negara non-Muslim.⁶

Perubahan ini terjadi karena kebutuhan untuk menyesuaikan ajaran Islam dengan sistem hukum dan nilai-nilai yang berlaku di negara Barat. Sebagai contoh, dalam hal pernikahan dan perceraian, hukum Islam tradisional mungkin memiliki aturan yang berbeda dengan hukum perdata setempat. Untuk mengatasi hal ini, komunitas Muslim di Barat sering kali mengembangkan pendekatan yang lebih fleksibel dan kontekstual. Mereka mungkin mengadopsi elemen-elemen dari kedua sistem hukum untuk memastikan bahwa praktik mereka tetap sesuai dengan ajaran agama sambil juga mematuhi hukum setempat.⁷

Selain itu, pergeseran menuju fikih geografis juga mencakup penyesuaian dalam berbagai aspek kehidupan keluarga, seperti hak-hak

⁴ Margaret Meriwether, *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, 1st Edition (New York: Routledge, n.d.), 71. <https://doi.org/10.4324/9780429502606>.

⁵ Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law," *International Journal of Middle East Studies* 11, no. 4 (1980): 451–65, <https://doi.org/10.1017/S0020743800054817>.

⁶ Muhammad Rashid Feroze, "The Reform in Family Laws in the Muslim World," *Islamic Studies* 1, no. 1 (1962): 107–30.

⁷ Mark Sedgwick, "Applying Sharia in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West, Edited by Maurits S. Berger," *Journal of Religion in Europe* 9, no. 1 (2016): 95–96, <https://doi.org/10.1163/18748929-00901006>.

perempuan, hak asuh anak, dan pembagian harta warisan. Dalam konteks ini, ulama dan pemimpin komunitas di Barat memainkan peran penting dalam menginterpretasikan dan menerapkan hukum Islam dengan cara yang relevan dan efektif. Mereka mempertimbangkan faktor-faktor lokal dan keadaan sosio-kultural untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dan dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari umat Muslim di Barat.⁸ Proses ini tidak selalu mudah dan sering kali menimbulkan perdebatan di kalangan umat Muslim tentang bagaimana menjaga keseimbangan antara mematuhi ajaran agama dan menyesuaikan diri dengan lingkungan baru. Namun, secara keseluruhan, pergeseran dari fikih ideologis menuju fikih geografis mencerminkan dinamika dan kemampuan adaptasi hukum Islam dalam menghadapi tantangan modernitas dan globalisasi.⁹

Eksistensi hukum keluarga di dunia Islam sebagai hukum positif pada setiap negara Muslim, pun juga pada negara dengan minoritas Muslim mempunyai bentuk yang berbeda-beda. Terdapat tiga kategori negara berdasarkan hukum keluarga yang dianut: pertama, negara yang menerapkan hukum keluarga tradisional. Jumlah negara yang masuk kategori ini adalah Saudi Arabia, Yaman, Kuwait, Afganistan, Mali, Mauritania, Nigeria, Senegal, Somalia, dan lain-lain. Kedua, negara yang menerapkan hukum keluarga sekuler. Negara dalam kategori ini adalah Turki, Albania, Tanzania, negara-negara Barat dengan minoritas Muslim. Ketiga, negara yang menerapkan hukum keluarga yang diperbarui. Kategori ketiga ini adalah negara yang melakukan pembaruan substantif dan/atau pembaruan peraturan. Pembaruan hukum keluarga Islam untuk pertama kalinya dilakukan di Turki, diikuti Lebanon dan Mesir, Brunei, Malaysia dan Indonesia.¹⁰

Hukum keluarga Islam, sejatinya merupakan produk ijtihad dari para mujtahid salaf maupun khalaf. Adapun seiring dengan berkembangnya

⁸ Saminaz Zaman, "Amrikan Shari'a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States," *South Asia Research* 28, no. 2 (2008): 185–202, <https://doi.org/10.1177/026272800802800204>.

⁹ Andrea Büchler, "Islamic Family Law in Europe? From Dichotomies to Discourse – or: Beyond Cultural and Religious Identity in Family Law," *International Journal of Law in Context* 8, no. 2 (2012): 196–210, <https://doi.org/10.1017/S1744552312000043>.

¹⁰ Muhammad Ali Murtadlo, *Islamic Family Law Reform in Indonesia Perspective Maqasid Shariah Jasser Auda: Study of Counter Legal Draft Analysis - Compilation of Islamic Law*, Cetakan ke-1 (Jakarta: Rajawali Press, 2020), 65.

zaman dan banyaknya Muslim yang tersebar pada berbagai negara, tidak terkecuali dengan Muslim minoritas pada negara Barat, maka ada beberapa bentuk ijtihad baru dalam penyesuaian keadaan pada setiap negara yang dipengaruhi juga oleh sistem pemerintahan, ideologis, budaya dan kultur pada setiap negara, khususnya pada negara Barat. Hal ini yang membuat adanya ijtihad baru terkait dengan *fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas) untuk negara dengan minoritas muslim, yang menuntut adanya evolusi *maqāṣid al-syarī'ah*, reinterpretasi nash, perpindahan dari konsep tekstual – konseptual, dan muaranya ialah pada fikih lokalitas. Diantara bentuk-bentuk pembaharuan dan rekonstruksi pada implementasi hukum keluarga Islam di berbagai negara ialah¹¹ :

Pertama, *Intra-doctrinal reform* yaitu tetap merujuk pada konsep fikih konvensional dengan cara tarjih (memilih salah satu pendapat ulama fikih) atau talfiq (mengkombinasikan sejumlah pendapat ulama).

Kedua, *Extra-doctrinal reform*, pada prinsipnya tidak lagi merujuk pada konsep fikih konvensional, tetapi dengan melakukan reinterpretasi terhadap nash.

Ketiga, *Regulatory reform*, dalam perkembangannya masyarakat Muslim telah bersentuhan dengan Barat, maka hukum Islam juga dipengaruhi oleh berbagai prosedur yang ada dalam hukum Barat, seperti legislasi dan berbagai regulasi administrasi dengan sistem administrasi modern.

Keempat, *Codification*, yaitu pembukuan materi hukum secara lengkap dan sistematis yang pada awalnya telah dikenal dari sistem hukum Barat terutama Eropa Kontinental kemudian diadopsi dalam sistem hukum di dunia Islam.

Perkembangan dan keseimbangan hukum keluarga kontemporer dalam dunia Islam dipengaruhi oleh empat faktor utama. Pertama, status politik suatu negara, apakah tetap mempertahankan kedaulatannya atau didominasi oleh pengaruh negara-negara Barat. Kedua, karakter kepemimpinan dan organisasi ulama yang berperan dalam merumuskan arah kebijakan hukum Islam. Ketiga, tingkat dan arah pendidikan yang membentuk cara pandang masyarakat terhadap hukum, termasuk pemahaman terhadap syariat dan

¹¹ Rajnaara Akhtar, "British Muslims and Transformative Processes of the Islamic Legal Traditions: Negotiating Law, Culture and Religion with Specific Reference to Islamic Family Law and Faith Based Alternative Dispute Resolution," (Ph.D. diss., University of Warwick, School of Law, 2023), 28. <http://go.warwick.ac.uk/wrap/57689>.

fikih. Keempat, kebijakan kolonial dari negara-negara penjajah yang sering kali turut mencampuri dan membentuk sistem hukum lokal. Keempat faktor ini turut membentuk dinamika fikih sebagai produk ijtihad yang bersifat dinamis, sementara syariat sebagai prinsip dasar ajaran Islam tetap bersifat permanen dan tidak berubah.

Penerapan hukum keluarga Islam di berbagai negara menunjukkan variasi yang cukup signifikan. Salah satu asas penting yang umum dijadikan pijakan dalam undang-undang perkawinan, termasuk di negara-negara Barat dengan komunitas Muslim minoritas, adalah asas kematangan atau kedewasaan calon pengantin. Prinsip ini menekankan bahwa setiap individu yang hendak melangsungkan akad pernikahan harus benar-benar telah matang, baik secara fisik maupun psikis (rohani), atau dengan kata lain telah siap secara jasmani dan rohani.¹² Penekanan pada aspek kematangan ini menunjukkan bahwa meskipun syariat sebagai landasan dasar hukum Islam bersifat tetap, namun penerapan atau formulasi fikih dapat bersifat dinamis, menyesuaikan dengan konteks sosial dan kebutuhan masyarakat. Dalam hal ini, prinsip-prinsip fikih memungkinkan adanya pengembangan hukum yang relevan, selama tidak bertentangan dengan maqāṣid al-syarī‘ah dan nilai-nilai inti yang terkandung dalam syariat itu sendiri.

Penerapan hukum keluarga Islam di Barat menjadi topik yang menarik untuk dibahas karena dua alasan utama. Pertama, permasalahan hukum Islam di wilayah minoritas berbeda dengan wilayah mayoritas Muslim, karena penerapannya sering kali melampaui ibadah individual dan melibatkan hubungan dengan individu atau komunitas lain. Dalam konteks masyarakat Barat, hal ini menjadi semakin menarik karena umat Islam di sana berasal dari berbagai negara dengan latar belakang mazhab yang beragam, sehingga menimbulkan dinamika tersendiri dalam pelaksanaan hukum keluarga Islam. Kedua, negara-negara sekuler modern umumnya menghadapi ketegangan antara dua kepentingan yang saling bertentangan. Di satu sisi, terdapat keinginan negara untuk mempertahankan agama sebagai bagian dari ranah privat dan tidak memasukkannya ke dalam ranah publik. Di sisi lain, terdapat pula kelompok-kelompok agama yang menginginkan agar kehidupan mereka sepenuhnya diatur berdasarkan ajaran agama yang mereka anut. Ketegangan inilah yang menjadikan pembahasan

¹² Mohammad Hashim Kamali, “Islamic Family Law Reform: Problems and Prospects,” *ICR Journal* 3, no. 1 (2011): 37–52, <https://doi.org/10.52282/icr.v3i1.579>.

tentang penerapan hukum keluarga Islam di Barat menjadi penting dan kompleks.¹³

Liberalisme yang menjadi pola pemikiran dominan di Barat memang telah memberikan hak otonomi individual berupa kebebasan menjalankan ajaran agama dan kepercayaan masing-masing masyarakat. Namun, sebagaimana dikritik oleh sejumlah pemikir yang menyoroiti keterbatasan liberalisme Barat, negara-negara Barat juga perlu mempertimbangkan hak-hak komunal kelompok minoritas, termasuk minoritas agama. Hal ini penting karena penerapan suatu aturan hukum, termasuk hukum Islam, sering kali bersifat umum dan saling terkait (*interdependent*) dengan berbagai faktor lain, sehingga tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial dan komunal tempat hukum tersebut dijalankan.¹⁴

Di sinilah konflik hukum sering terjadi karena perbedaan landasan filosofis dan ketidakjelasan (ketidaktegasan) pemerintah. Ketegasan dan dukungan pemerintah Barat terhadap aplikasi hukum Islam seperti menjadi masalah pertama yang telah berumur panjang dalam diskursus pola hubungan Barat dan Islam. Karena, masalah penerapan hukum Islam ini tidak hanya menyangkut hubungan sosial antar warga negara yang berlainan agama, tetapi memang berhubungan langsung dengan kebijakan politik dan hukum negara sendiri. Permasalahan selanjutnya, kenyataan masyarakat minoritas Muslim di Barat yang tidak semuanya mengerti dan mengikuti perkembangan pemikiran hukum Islam. Mayoritas umat Muslim di Barat masih memahami doktrin-doktrin agamanya secara literal atau tekstual ketimbang kontekstual. Permasalahan berikutnya adalah belum banyaknya tokoh Islam di Barat yang memang memiliki ekspertise (keahlian) hukum Islam.¹⁵ Akumulasi dari problematika diatas menyebabkan hukum Islam, yang sejatinya fleksibel dan elastis berdialog dengan kehidupan masyarakat, menjadi kaku (*rigid*), tidak berkembang (*stagnan*), dan bahkan pada titik tertentu menjadi sumber konflik yang menyengsarakan. Sehingga minoritas

¹³ Lynn Welchman, *Islamic Law of Personal Status: Analysis of the Reforms of Islamic Family Law in Various Muslim Countries*, Cetakan ke-1 (New Delhi: Oxford University Press, 2020), 65.

¹⁴ Zaman, "Amrikan Shari'a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States." *South Asia Research* 28, no. 2 (2008): 185–202. <https://doi.org/10.1177/026272800802800204>.

¹⁵ Donald L. Horowitz, "The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change," *The American Journal of Comparative Law* 42, no. 2 (1994): 233–93, <https://doi.org/10.2307/840748>.

Muslim Barat merasa berat dalam menjalankan ajaran Islam.

2. Problematika Hukum Keluarga Islam pada Muslim Minoritas

Problematika tatanan hukum keluarga dalam masyarakat Muslim di Barat banyak berpusat pada persoalan yang dihadapi oleh komunitas Muslim minoritas dalam kehidupan sosial dan politik. Tanpa mengurangi urgensi persoalan sosial-politik tersebut, sesungguhnya inti dari permasalahan ini terletak pada aspek eksistensi kepercayaan dan keberagamaan, yang menjadi kunci dalam keseluruhan dinamika yang dihadapi. Tanpa pemahaman yang mendalam terhadap aspek ini, berbagai persoalan lain akan terus muncul dan sulit untuk diselesaikan secara tuntas. Cara masyarakat Muslim minoritas memahami ajaran Islam, serta bagaimana masyarakat Barat memandang ajaran Islam, merupakan hal yang sangat krusial. Sayangnya, aspek fundamental ini hingga kini masih kurang mendapat perhatian serius karena tertutupi oleh pendekatan kajian dan kebijakan sosial-politik yang lebih bersifat permukaan dan tidak menyentuh akar permasalahan yang sebenarnya.¹⁶

Dalam konteks pengamalan keagamaan, hukum Islam sebagai *the true locus of the discussion of Islamic ethics* (pusat utama pembahasan etika Islam) merupakan isu penting yang sering menjadi bahan diskusi. Sebab, dalam Islam, hukum tidak hanya mengatur ibadah individu, tetapi juga mencakup berbagai aspek kehidupan sosial dan kemasyarakatan. Penerapan hukum Islam di negara-negara Barat menjadi topik yang menarik untuk dikaji karena memiliki tantangan tersendiri. Hal ini disebabkan penerapan hukum sering kali melibatkan interaksi antarindividu dalam komunitas, bukan hanya urusan pribadi antara seorang hamba dengan Tuhannya. Di negara-negara Barat, kompleksitas ini bertambah karena komunitas Muslim berasal dari berbagai negara dan mengikuti mazhab fikih yang berbeda-beda, sesuai latar belakang masing-masing.¹⁷

Penerapan hukum Islam di negara-negara Barat menjadi topik yang menarik untuk dikaji karena memiliki tantangan tersendiri. Hal ini

¹⁶ Rajnaara Akhtar, "British Muslims and Transformative Processes of the Islamic Legal Traditions: Negotiating Law, Culture and Religion with Specific Reference to Islamic Family Law and Faith Based Alternative Dispute Resolution" (Ph.D. diss., University of Warwick, School of Law, 2023), 28. <http://go.warwick.ac.uk/wrap/57689>.

¹⁷ Syed Ali Raza Naqvi, "Modern Reforms in Muslim Family Laws - A General Study," *Islamic Studies* 13, no. 4 (1974): 235–52.

disebabkan penerapan hukum sering kali melibatkan interaksi antarindividu dalam komunitas, bukan hanya urusan pribadi antara seorang hamba dengan Tuhannya. Di negara-negara Barat, kompleksitas ini bertambah karena komunitas Muslim berasal dari berbagai negara dan mengikuti mazhab fikih yang berbeda-beda, sesuai latar belakang masing-masing.¹⁸

Dalam realitas sosial, mayoritas Muslim minoritas di Barat, khususnya di Amerika Serikat, belum sepenuhnya memahami dinamika pemikiran hukum Islam secara utuh dan proporsional. Sebagian besar dari mereka masih menganut pendekatan literal atau tekstual dalam memahami doktrin agama, alih-alih pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan dinamika ruang dan waktu. Survei yang dilakukan oleh *Pew Research Center* yakni lembaga riset yang diakui kredibilitasnya dalam studi keagamaan, mengungkapkan bahwa 92% Muslim Amerika meyakini al-Qur'an sebagai firman Tuhan, dan sekitar 50% di antaranya meyakini bahwa al-Qur'an harus dimaknai secara harfiah. Namun demikian, data juga menunjukkan bahwa pemahaman keagamaan di kalangan Muslim minoritas tidak sepenuhnya monolitik. Tercatat hanya 33% yang meyakini adanya satu-satunya cara dalam menafsirkan ajaran Islam, sementara 60% lainnya menerima kemungkinan adanya beragam pendekatan dalam memahami ajaran tersebut. Pola keberagaman yang masih berorientasi pada warisan tradisional ini cenderung mengalami disonansi ketika dihadapkan pada realitas masyarakat modern Amerika, yang memiliki nilai-nilai dan sistem sosial yang berbeda secara fundamental. Konsekuensinya, terjadi keterputusan antara ajaran yang diyakini dengan realitas kehidupan sehari-hari, yang pada akhirnya menimbulkan kegamangan dalam pengamalan nilai-nilai agama secara kontekstual.¹⁹

Minimnya tokoh Islam dan krisisnya pendalaman pengetahuan dan literasi pada masyarakat di Barat, sehingga menyebabkan kurangnya pemahaman yang mendalam terkait dengan syariat dan sedikitnya fatwa-fatwa yang muncul atau yang ditujukan kepada masyarakat dengan minoritas

¹⁸ J. N. D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East," *International and Comparative Law Quarterly* 20, no. 1 (1971): 1–21, <https://doi.org/10.1093/iclqaj/20.1.1>.

¹⁹ Tri Siska Marni, Silfia Hanani, and Nofiardi Nofiardi, "Modernisation of Islamic Family Law in Indonesia (Analysis of Counter Legal Draft- Compilation of Islamic Law in Inheritance Law)," *GIC Proceeding* 1 (2023): 317–25, <https://doi.org/10.30983/gic.v1i1.131>.

Muslim. Sementara itu, pada bidang keilmuan umum, lebih banyak melahirkan tokoh-tokoh yang mendominasi pada negara Barat hingga akhirnya menyebabkan tokoh Muslim semakin meredup atau minoritas. Dalam konteks Amerika, Khaled Abou El Fadl menyatakan bahwa bidang syari'ah masih dipenuhi oleh orang-orang yang mengklaim diri ahli, tetapi tidak mampu membedakan antara hukum yang bersifat fundamental dan yang bersifat partikular.²⁰

Problematika yang dihadapi oleh masyarakat Muslim minoritas di Barat, terutama terkait dengan hukum keluarga, membuat mereka merasa kesulitan dalam menjalankan ajaran Islam. Hal ini menyebabkan sebagian dari mereka merasa bahwa hukum Islam tidak lagi relevan dengan konteks kehidupan mereka. Meskipun tidak semua aspek hukum Islam bersifat problematis ketika diterapkan di negara-negara Barat, penting untuk mempertimbangkan kondisi sosial dan masalah Muslim minoritas di Barat. Dalam menentukan status hukum bagi mereka, hal ini harus dilakukan dengan mempertimbangkan masalah hidup yang lebih luas. Oleh karena itu, kebijakan yang mencakup hal tersebut sangat diharapkan untuk dapat menjawab kebutuhan praktis mereka.²¹

Permasalahan fikih atau hukum Islam menjadi isu sentral dalam kehidupan keagamaan masyarakat Muslim minoritas di Barat. Secara empiris, mereka dihadapkan pada berbagai persoalan hukum yang sulit ditemukan jawabannya, terutama dalam aspek hukum keluarga yang secara alamiah bersifat individual dan dialami oleh hampir setiap Muslim yang bermukim di Barat. Ketiadaan rujukan fatwa atau pendapat hukum dalam kumpulan fatwa atau kitab-kitab fikih klasik menjadi salah satu kendala utama. Hal ini bisa disebabkan oleh dua faktor utama: pertama, karena permasalahan tersebut merupakan fenomena baru yang belum pernah dibahas oleh para ulama terdahulu dan kedua, karena kendala kontekstual, yakni perbedaan waktu dan tempat antara saat fatwa atau pendapat hukum itu disusun dengan realitas sosial tempat fatwa tersebut hendak diterapkan,

²⁰ Pascale Fournier, *Muslim Marriage in Western Courts Lost in Transplantation*, 1st Edition (London: Routledge, 2016), 96. <https://doi.org/10.4324/9781315597072>.

²¹ Joseph Schacht, "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica*, no. 12 (1960): 99–129, <https://doi.org/10.2307/1595112>.

yaitu di lingkungan masyarakat Barat.²² Selain masalah hukum, muncul pula masalah-masalah yang berkaitan dengan tauhid atau teologi, dan juga masalah akhlak atau etika sosial kemasyarakatan.

Masalah yang paling krusial dan terus berlangsung sampai saat ini adalah tentang hukum tinggal dan menjadi warga negara di negara non-Islam. Meskipun masalah ini telah ada bahasannya dalam fikih klasik karya para pendiri mazhab dan ulama mazhab masa lalu, tetap saja masih menyisakan perdebatan panjang karena dua hal. Pertama, fikih klasik yang membahas masalah ini ditulis oleh ulama masa lalu yang tidak pernah mengalami perkembangan Islam seperti saat ini. Mereka tinggal di tempat dan pada masa ketika umat Islam ada pada posisi mayoritas. Perbedaan waktu dan tempat, yang dalam teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) dinyatakan sebagai salah satu variabel penentu status hukum, harusnya menjadi pertimbangan dasar dalam menentukan hukum minoritas Muslim yang tinggal di Barat pada saat ini. Kedua, pola hubungan antarnegara dalam konteks kontemporer mengalami pergeseran yang sangat signifikan dibandingkan dengan konsep hubungan internasional yang dikenal dalam *fiqh al-siyār* (fikih diplomatik) klasik. Pada masa lalu, fikih diplomatik hanya mengenal dua kategori negara, yaitu *dār al-Islām* (negara Islam) dan *dār al-ḥarb* (negara yang berperang atau dalam konflik dengan negara Islam). Namun, dalam realitas geopolitik modern, pembagian dikotomis seperti ini tidak lagi relevan karena hubungan antarnegara saat ini lebih didasarkan pada prinsip kerja sama multilateral, diplomasi, dan penghormatan terhadap kedaulatan, bukan semata-mata atas dasar identitas keagamaan.²³

Pembedaan negara secara dikotomis menjadi *dār al-Islām* (negara Islam) dan *dār al-ḥarb* (negara perang) dalam perspektif klasik, serta pandangan tradisional yang mengharamkan kaum Muslim tinggal di negara non-Muslim, telah menjadi problematika berkepanjangan bagi komunitas Muslim minoritas di Barat. Hal ini menjadi semakin relevan mengingat realitas kontemporer menunjukkan bahwa banyak Muslim telah menetap, bekerja, dan berkeluarga di negara-negara Barat. Oleh karena itu, dibutuhkan

²² J. N. D. Anderson, "Recent Reforms in the Islamic Law of Inheritance," *International and Comparative Law Quarterly* 14, no. 2 (1965): 349–65, <https://doi.org/10.1093/iclqaj/14.2.349>.

²³ Muhammad Syahrul Ifwat b. Ishak, "Considering Maalat As An Approach to Applying Maslahah in Reality," *Islam and Civilisational Renewal*, 9, no. 3 (2008): 48.

kejelasan hukum yang tegas mengenai persoalan ini, mengingat berbagai implikasi hukum yang ditimbulkannya, seperti keterikatan Muslim terhadap hukum dan peraturan di negara tempat tinggalnya, hukum bekerja di perusahaan yang dikelola oleh non-Muslim, hukum partisipasi politik dalam pemilu yang diikuti oleh mayoritas non-Muslim, serta hukum interaksi sosial antara Muslim dan non-Muslim dalam masyarakat sekuler. Sayangnya, pembahasan terkait hal ini dalam literatur fikih klasik masih terbatas, karena mayoritas ulama klasik lebih banyak mengkaji status hukum non-Muslim di negara Islam, bukan sebaliknya yakni dalam hal status hukum Muslim yang hidup di negara non-Muslim.²⁴

Mathias Rohe menyoroti bahwa problematika yang dihadapi oleh komunitas Muslim minoritas di Barat tidak terbatas pada persoalan ibadah semata, melainkan juga mencakup isu-isu pidana. Salah satu contoh konkret dapat dilihat dari pertanyaan yang diajukan oleh seorang warga Jerman kepada *European Council for Fatwa and Research* (ECFR), yakni apakah ia akan dikenai hukuman *ḥudūd* karena telah berulang kali melakukan hubungan seksual di luar pernikahan dan mengonsumsi minuman keras. Menanggapi hal tersebut, ECFR menyatakan bahwa pengakuan tulus atas kesalahan yang disertai dengan taubat sudah dianggap mencukupi, sehingga tidak diperlukan penerapan hukuman *ḥadd*, bahkan yang bersangkutan disarankan untuk merahasiakan perbuatannya. Contoh lainnya adalah pertanyaan mengenai hukum bagi orang yang murtad, apakah yang bersangkutan harus dihukum mati? ECFR menegaskan bahwa pelaksanaan hukuman mati atas kemurtadan hanya dapat dilakukan oleh otoritas negara Islam. Tidak semua individu yang murtad secara otomatis dijatuhi hukuman mati, kecuali mereka yang secara terbuka memusuhi atau memberontak terhadap negara.²⁵

Sementara itu, Yūsuf al-Qarḍāwī mengemukakan sejumlah persoalan fikih kontemporer yang dihadapi oleh Muslim minoritas di negara-negara Barat. Beberapa di antaranya meliputi persoalan pencampuran antara makam Muslim dan non-Muslim yang lazim terjadi di Amerika dan Inggris

²⁴ Badral-Din Muhammad, Bahadir al-Zarkashi, *al-Manḥūr fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Cetakan ke-1 (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1997), iii, 83.

²⁵ Abd Allah b. Muhammad b. Abi Shaybah al-Kufi, *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*, Cetakan ke-1 (India: al-Dar al-Salafiyyah, 2005), 403. Kitab Al-Sir, Bab Mā Qālū fī 'Adālat al-Wālī wa Qismihi Qalīlan Kānā aw Kathīran, xii, 324.

akibat ketiadaan area pemakaman Islam yang terpisah, pembelian rumah dengan sistem kredit melalui bank konvensional, pengucapan selamat hari raya kepada pemeluk agama lain, status hukum cuka yang berasal dari fermentasi khamr, hukum enzim yang bersumber dari babi, serta hak waris seorang Muslim terhadap kerabat non-Muslim, dan lain sebagainya. Permasalahan-permasalahan semacam ini, menurut Yūsuf al-Qarḍāwī, tidak dapat dijawab hanya dengan pendekatan tekstual semata, melainkan harus dianalisis secara kontekstual dengan mempertimbangkan kondisi sosial dan realitas kehidupan masyarakat Muslim minoritas. Tanpa memperhatikan maqāṣid al-syarī'ah (tujuan-tujuan hukum Islam) serta dinamika waktu dan tempat, fatwa atau ketetapan hukum yang dihasilkan cenderung menjadi beban alih-alih menjadi solusi. Oleh karena itu, setelah mengulas berbagai tantangan kehidupan Muslim minoritas di Barat, 'Azām al-Tamīmī menegaskan urgensi pembaharuan pemikiran dan formulasi *fiqh inovatif* yang secara serius mempertimbangkan variabel kontekstual untuk mewujudkan kemaslahatan hakiki.²⁶

Sementara itu, salah seorang anggota ECFR lainnya, Abdullah Bin Syaikh al-Mahfūdz bin Bayyah, dalam kitabnya *Ṣinā'ah al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt* memberikan kompilasi beberapa problematika hukum yang telah diberikan fatwa oleh ECFR, mulai dari hukum keluarga, seperti nikah, talak, dan rujuk, sampai pada masalah ekonomi, seperti masalah asuransi, bunga bank, dan sebagainya. Walaupun hukum keluarga dan masalah ekonomi telah banyak dibahas dalam kitab-kitab fikih, baik yang klasik maupun yang kontemporer, konteks masalah inilah yang memungkinkan fatwa *fiqh al-aqalliyāt* berbeda dengan fikih pada umumnya.

Problematika hukum yang dihadapi oleh masyarakat Muslim di Barat memang unik dan berbeda dengan masalah hukum yang muncul di negara dengan mayoritas berpenduduk Muslim. Hal ini bersifat unik karena permasalahan hukumnya belum pernah muncul di negara-negara Islam atau negara Muslim dan bersifat berbeda karena perbedaan konteks sosial, budaya, politik, dan hukum dibandingkan dengan negara-negara Islam atau negara Muslim. Karena itu, masyarakat muslim di Barat berhak mendapatkan atensi khusus dari pemerintah atau negara dalam upaya

²⁶Yusuf-Qaradawi, *Ma'ālim al-Mujtama' al-Muslim alladhī Nanshuduh*, Cetakan ke-1, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004),67.

menggapai hak mereka sebagai warga negara dan juga berhak mendapatkan perhatian khusus serta solusi yang bijak dari para ulama dan sarjana Muslim ketika berkehendak memberikan fatwa dan panduan hukum.²⁷

Kebijakan multikultural yang diadopsi oleh pemerintah Barat dari tahun 1970-an-1990-an memungkinkan etnis minoritas dengan keyakinan budaya dan agama yang berbeda untuk hidup berdampingan di dalam masyarakat luas. Dengan contoh, Muslim di Barat saat ini aktif pada setiap bidang kompetensi di negara Inggris, mulai dari politik, hukum, pendidikan, perbankan, perawatan kesehatan dan sosial, media, dan jurnalisme, serta memenuhi tugas kewarganegaraan, sementara dalam kegiatan keagamaan Islam seperti aktivis masjid, sekolah Islam, dan organisasi Islam, masyarakat Muslim yang tergolong minoritas lebih menunjukkan sisi keramahan terhadap sesama dan ketaatan terhadap agama mereka, yang pada akhirnya mencerminkan kesempurnaan agama Islam.²⁸ Adapun contoh implementasi dalam pernikahan, pada tahun 2010 Dewan Eropa untuk Penelitian dan *Fatwa the European Council for Research and Fatwa* (ECFR) mengeluarkan pernyataan yang menggemparkan bahwa pernikahan sah yang dilakukan di negara-negara Barat adalah pernikahan yang sah dalam pandangan syariah dan dapat diterima oleh pengadilan syariah di negara-negara Muslim.²⁹

Muslim family law (MFL)³⁰ hukum keluarga Muslim yaitu aspek syariah yang mengatur pernikahan, perceraian, pemeliharaan, hak asuh anak dan warisan dikenal dengan istilah *shariah councils* (dewan syariah). Dewan syariah adalah semi-hukum, lembaga non-legal, Samia Bano percaya bahwa dewan

²⁷ Alex Kuswardani et al., "The Development of Ideas on The Reform and Transformation of Islamic Family Law into Legislation in Islamic Countries," *Jurnal Syntax Imperatif: Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan* 4, no. 5 (2023): 644–62, <https://doi.org/10.36418/syntax-imperatif.v4i5.296>.

²⁸ Yūṣuf al-Qarḍāwī, *Al-Infītāḥ 'alā al-Gharb: Muqtadaiyātuḥu wa Shurūṭuḥu*, dalam Majdi 'Aqil Abu Shamalah (ed.), *Risalah al-Muslimin fi Bilad al-Gharb* Cetakan ke-1, (Arbad: Dar al-'Amal li al-Nashr wa al-Tawzi', 2000): 7, 3-5.

²⁹ Fareda Banda Lisa Fishbayn Joffe, *Women's Rights and Religious Law Domestic and International Perspectives*, 1st Edition (London: Routledge, n.d.), 85. <https://doi.org/10.4324/9781315720005>.

³⁰ Hukum Keluarga Muslim (Muslim Family Law - MFL) mengacu pada kumpulan kerangka hukum yang didasarkan pada prinsip dan yurisprudensi Islam yang mengatur berbagai aspek hubungan keluarga, termasuk pernikahan, perceraian, hak asuh anak, warisan, dan hak-hak pasangan. Aturan ini bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah (tradisi Nabi Muhammad), serta interpretasi (fiqh) yang dilakukan oleh para ulama Islam selama berabad-abad. Lihat pada : <https://hrp.law.harvard.edu/>.

syariah adalah produk dari jaringan transnasional yang unik bagi diaspora pada negara Barat. Studi lain telah mengkonfirmasi bahwa aplikasi dewan syariah sudah mapan di konteks minoritas Muslim. Banyak minoritas Muslim merujuk sengketa perkawinan ke dewan syariah seperti di Perancis, Kanada, Amerika Serikat, dan Australia, meskipun lembaga-lembaga ini tidak terstruktur seperti dewan syariah. Ada banyak faktor yang berkontribusi terhadap keberadaan dewan syariah di beberapa negara Barat, seperti keinginan komunitas Muslim untuk mengikuti hukum keluarga dari negara asal mereka, atau kebutuhan akan hukum syariah dari perspektif kepentingan publik (masalah) tapi yang menjadi tujuan utama adalah Mayoritas muslim tersebut beralih ke dewan syariah untuk menyelesaikan permasalahannya.³¹

Permasalahan hukum keluarga Islam yang dihadapi oleh komunitas Muslim di negara-negara Barat setidaknya memiliki lima alasan utama yang mendorong individu untuk lebih memilih penyelesaian melalui sistem arbitrase syariah dibandingkan dengan jalur arbitrase dalam bidang hukum lainnya. Pertama, partisipasi dalam proses arbitrase tidak bersifat wajib, sepanjang disepakati oleh para pihak yang bersengketa. Kedua, keputusan yang dihasilkan dari arbitrase senantiasa berlandaskan pada kesepakatan bersama antara kedua belah pihak. Ketiga, salah satu keunggulan dari mekanisme arbitrase adalah prosesnya yang relatif lebih cepat dibandingkan yurisdiksi negara serta menjamin perlindungan terhadap privasi para pihak, karena prosesnya dilaksanakan secara tertutup, bahkan para pihak dapat mengajukan permintaan kepada pengadilan untuk menjaga kerahasiaan informasi mereka. Keempat, sistem arbitrase memungkinkan penetapan lokasi yang netral serta identifikasi terhadap hukum yang berlaku, sehingga dapat menghindari kompleksitas yang mungkin muncul dalam proses pengadilan formal. Kelima, biaya yang diperlukan dalam penyelenggaraan arbitrase umumnya lebih rendah dibandingkan dengan proses hukum konvensional.³²

Masalah yang muncul terkait dengan hukum keluarga Islam pada komunitas Muslim minoritas di Barat cukup kompleks dan beragam.

³¹ Arif Zunzul Maizal, "Fikih Minoritas: Inovasi Ijtihad di Negara Non-Muslim," *El-Hekam* 7, no. 2 (2022): 203, <https://doi.org/10.31958/jeh.v7i2.8309>.

³² Fournier, *Muslim Marriage in Western Courts Lost in Transplantation*. 1st Edition. (London: Routledge, 2016), 92. <https://doi.org/10.4324/9781315597072>.

Hukum Keluarga Islam menawarkan solusi bagi tantangan yang dihadapi oleh minoritas Muslim di Barat, yang menunjukkan fleksibilitas dan keabadiannya. Kemampuan adaptasi syariah (hukum Islam) terhadap konteks yang berbeda menyoroti ketahanan dan relevansinya. Berikut adalah beberapa problematika yang dihadapi beserta contoh dan hukum positif yang berlaku di negara-negara Barat³³:

1. Pernikahan dan Perceraian

Di negara-negara Barat, urusan pernikahan dan perceraian umumnya diatur oleh hukum perdata setempat yang sering kali berbeda dengan ketentuan hukum Islam. Sebagai contoh, beberapa negara tidak mengakui legalitas pernikahan yang dilangsungkan semata-mata berdasarkan upacara keagamaan tanpa pencatatan sipil resmi. Misalnya di negara Inggris, pasangan Muslim yang menikah hanya secara agama (nikah secara syar'i) tanpa mendaftarkan pernikahannya dalam sistem pencatatan sipil dapat menghadapi berbagai implikasi hukum, khususnya dalam kasus perceraian atau pembagian harta. Menurut hukum positif Inggris, pernikahan dan perceraian diatur melalui *Marriage Act 1949* dan *Matrimonial Causes Act 1973*, yang mensyaratkan adanya pencatatan pernikahan secara resmi agar pernikahan tersebut diakui secara legal. Dengan demikian, terdapat kesenjangan antara praktik keagamaan dan sistem hukum negara, yang dapat menimbulkan permasalahan serius bagi komunitas Muslim yang tidak melakukan pencatatan sipil.

2. Hak Asuh Anak

Hukum Islam memiliki ketentuan khusus mengenai hak asuh anak (*ḥaḍānah*), yang dalam beberapa hal mungkin tidak sepenuhnya sejalan dengan sistem hukum negara-negara Barat. Sebagai contoh, dalam fikih Islam, hak asuh anak setelah mencapai usia tertentu bisa berpindah kepada ayah, tergantung pada mazhab yang dianut. Sementara itu, sistem hukum Barat, seperti di Amerika Serikat, menetapkan bahwa penentuan hak asuh anak dalam kasus perceraian didasarkan pada prinsip *the best interest of the child* (kepentingan terbaik bagi anak). Dalam konteks hukum positif di Amerika Serikat, pengaturan mengenai hak asuh anak diatur oleh undang-undang keluarga masing-masing negara bagian, yang menekankan pada

³³ Zaman, "Amrikan Shari'a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States." *South Asia Research* 28, no. 2 (2008): 185–202. <https://doi.org/10.1177/026272800802800204>.

kesejahteraan dan kepentingan anak sebagai pertimbangan utama. Perbedaan pendekatan ini mencerminkan adanya tantangan bagi Muslim minoritas dalam mengintegrasikan nilai-nilai syar'i dengan sistem hukum negara tempat mereka tinggal.

3. Pembagian Harta Warisan

Hukum warisan Islam memiliki ketentuan spesifik mengenai pembagian harta warisan antara ahli waris, yang dapat berbeda dengan sistem hukum warisan di negara-negara Barat yang sering kali didasarkan pada prinsip perencanaan warisan individu. Sebagai contoh, di Prancis, hukum warisan tidak memungkinkan penerapan penuh hukum warisan Islam, karena terdapat aturan yang mengatur pembagian harta yang harus mematuhi hukum sipil yang berlaku. Dalam sistem hukum positif Prancis, pembagian harta warisan diatur oleh *Code Civil* (hukum perdata), yang menetapkan bahwa pembagian harta warisan harus mengikuti ketentuan hukum sipil dan memberikan hak-hak tertentu kepada ahli waris yang tidak dapat diabaikan. Perbedaan ini menunjukkan tantangan bagi umat Islam di negara-negara Barat dalam menerapkan hukum warisan Islam sesuai dengan konteks hukum setempat.

4. Poligami

Poligami diperbolehkan dalam hukum Islam dengan syarat-syarat tertentu. Namun, banyak negara Barat yang melarang poligami dan menganggapnya sebagai tindakan ilegal. Sebagai contoh, di Kanada, poligami dilarang berdasarkan Pasal 293 dari *Criminal Code* (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Kanada), dan pelaku poligami dapat dikenakan sanksi pidana. Dalam sistem hukum positif Kanada, poligami secara tegas dilarang dan diatur sebagai tindakan yang dapat dikenakan hukuman pidana.

5. Kekerasan dalam Rumah Tangga

Kasus yang sering terjadi di nagara Barat, interpretasi hukum Islam mungkin digunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan dalam rumah tangga, meskipun kekerasan tidak dibenarkan dalam ajaran Islam. Dengan contoh di Inggris, kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga di komunitas Muslim sering kali membutuhkan pendekatan yang sensitif terhadap budaya dan agama, yang mana dalam hukum positif Inggris memiliki Undang-Undang Kekerasan dalam Rumah Tangga 1976 dan Undang-Undang Kekerasan dalam Rumah Tangga, Kejahatan, dan Korban 2004 yang memberikan perlindungan kepada korban kekerasan dalam rumah tangga

tanpa memandang latar belakang agama.

Secara umum, problematika yang dihadapi oleh komunitas Muslim minoritas di Barat terkait dengan Hukum Keluarga Islam mencerminkan tantangan dalam menyesuaikan ajaran agama dengan sistem hukum dan nilai-nilai setempat. Dalam banyak kasus, solusi yang ditemukan melibatkan kompromi dan adaptasi untuk memastikan bahwa hak-hak individu dihormati dan dilindungi sesuai dengan hukum yang berlaku.

Fleksibilitas dalam Hukum Islam, yang juga dikenal sebagai syariah, adalah karakteristik mendasar yang memungkinkannya untuk beradaptasi dengan konteks, waktu, dan keadaan yang berbeda. Fleksibilitas ini berasal dari beberapa prinsip dan metodologi utama dalam yurisprudensi Islam (fikih). Salah satu prinsip utamanya adalah Ijtihad (penalaran independen), yang memungkinkan para ulama untuk menafsirkan dan menerapkan prinsip-prinsip Islam pada situasi-situasi baru yang tidak secara eksplisit dibahas dalam Al-Quran dan Sunnah. Prinsip Maslahah (kepentingan umum) adalah prinsip penting lainnya yang memprioritaskan kesejahteraan masyarakat dan dapat membenarkan keputusan hukum yang melayani kebaikan yang lebih besar, bahkan jika mereka tidak secara eksplisit disebutkan dalam sumber-sumber utama. Prinsip *Urf* (kebiasaan) mengakui dan memasukkan kebiasaan dan praktik-praktik lokal ke dalam hukum Islam, asalkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, sehingga membuat hukum menjadi lebih relevan dan dapat diterima oleh masyarakat setempat.³⁴

Selain itu, *istihsān* (preferensi yuridis) memungkinkan para ahli hukum untuk memilih keputusan yang lebih menguntungkan yang melayani keadilan dan semangat hukum, daripada secara ketat mengikuti huruf hukum. *Qiyas* (penalaran analogis) membantu memperluas penerapan prinsip-prinsip hukum yang sudah ada ke situasi baru dengan menemukan kesamaan di antara keduanya. Selain itu, *darūrah* (kebutuhan) memberikan fleksibilitas dalam situasi ekstrim di mana mengikuti aturan hukum yang ketat akan menyebabkan kesulitan atau bahaya yang tidak semestinya, sehingga memungkinkan adanya pengecualian dalam kasus-kasus darurat. Prinsip-prinsip ini memungkinkan hukum Islam untuk berkembang dan

³⁴ Mark Sedgwick, "Applying Sharia in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West, Edited by Maurits S. Berger," *Journal of Religion in Europe* 9, no. 1 (2016): 95–96, <https://doi.org/10.1163/18748929-00901006>.

tetap relevan di berbagai waktu dan konteks, menghadapi tantangan baru dan berintegrasi dengan berbagai lingkungan budaya dan hukum.³⁵

Ulama kontemporer, seperti Yūsuf al-Qaradāwī, menekankan pentingnya ijtihad dan mengadaptasi hukum Islam ke dalam realitas kontemporer dengan tetap mempertahankan prinsip-prinsip inti Islam. Abdallah bin Bayyah mengadvokasi penggunaan masalah untuk memastikan bahwa hukum Islam melayani kesejahteraan masyarakat dan menjawab tantangan-tantangan modern. Tariq Ramadan mendukung integrasi prinsip-prinsip Islam dengan hukum dan adat istiadat setempat untuk menciptakan sistem hukum yang harmonis dan relevan bagi minoritas Muslim di Barat. Kemampuan beradaptasi ini memastikan bahwa hukum Islam dapat memberikan panduan dan solusi yang sesuai dengan ajaran-ajaran intinya dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat kontemporer, yang menunjukkan relevansi dan fleksibilitasnya yang abadi.³⁶

Kemampuan beradaptasi hukum keluarga Islam memastikan bahwa hukum ini tetap relevan dan dapat diterapkan dalam konteks yang berbeda, termasuk masyarakat Barat. Dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip Islam dengan kerangka hukum setempat, minoritas Muslim dapat mengatasi tantangan hukum mereka secara efektif. Para cendekiawan kontemporer mendukung integrasi ini, dengan menyoroti sifat hukum Islam yang dinamis dan abadi. Pendekatan ini menggarisbawahi keabadian dan fleksibilitas yurisprudensi Islam, yang mampu memenuhi kebutuhan masyarakat Muslim yang terus berkembang di seluruh dunia.³⁷

B. *Fiqh al-Aqalliyāt*: Solusi Praktis pada Muslim Minoritas

1. Paradigma dan Corak Ijtihad *Fiqh al-Aqalliyāt*

Berdasarkan perspektif historis, hukum Islam telah mengalami perkembangan sejak periode konsepsi hingga masa modern ini. Selama lebih dari 14 abad, berbagai periode telah terlewati. Para ulama sendiri juga

³⁵ Ahmad Imam Mawardi, “Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh dan Usul Fiqh,” *Asy-Syir’ah; Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum* 48, no. 2 (2014): 315–32.

³⁶ Sahidin, Amir, and Muhammad Alif Rahmadi. “The Implementation of Maqasid Al-Shariah in Shaykh Yusuf Al-Qardhawi’s Fiqh Al-Aqalliyat”. *Jurnal Hukum Islam* 19, no.2 (2024). 295-312. <https://doi.org/10.28918/jhi.v19i2.4724>.

³⁷ Anderson, “Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East.” *International and Comparative Law Quarterly* 20, no. 1 (1971): 1–21. <https://doi.org/10.1093/iclqaj/20.1.1>.

berbeda pendapat mengenai pembagian periodisasi tersebut. Akan tetapi, secara garis besar terdapat lima periode perkembangan hukum Islam, pertama, periode pembentukan dan pengembangan (*al-nasy'ah wa al-tatammur*) yang ditandai dengan kedatangan risalah dan berakhir pada nubuwah al-rasūl. Kedua, periode pembentukan fikih sebagai sebuah disiplin ilmu (*al-ta'sis*), yang dimulai dari masa sahabat besar hingga munculnya imam mujtahid. Ketiga, periode puncak keemasan perkembangan keilmuan fikih. Keempat, periode taklid yang dimulai dari pertengahan abad keempat hijriyah, setahun dengan jatuhnya Baghdad ke tangan Hulagu Khan hingga sepuluh abad lamanya, dan terakhir periode kebangkitan fikih (*yaqazah al-fiqhiyyah*).³⁸

Fiqh Al-Aqalliyāt sebagai sebuah tataran keilmuan memang belum dikenal pada periode awal dan puncak perkembangan hukum Islam. Hal tersebut dapat dipahami, karena umat Islam pada masa kejayaannya merupakan suatu kesatuan masyarakat agamis yang memiliki batas teritorial tersendiri. Batasan tersebut meliputi negara dan agama, sehingga tak sedikit ditemukan ungkapan para ulama yang menyatakan bahwa Islam merupakan sebuah agama dan negara (*al-Islām Dīn wa Dawlah*).³⁹ Sebagai sebuah kesatuan agama dan negara, teori-teori yang dikemukakan oleh para ulama dapat diaplikasikan pada setiap sudut percabangan fikih dengan mudah dan tanpa menghadirkan kesulitan yang berarti. Di samping lingkungan sekitar yang memiliki persamaan kepercayaan dan pemahaman, negara pun turut andil mendukung masyarakatnya dalam menjaga kenyamanan dan kestabilan keimanan, yaitu dengan menurunkan undang-undang yang berbasis kepada nilai-nilai keislaman dan bahkan menjadikan dasar-dasar keislaman sebagai patokan dalam menahkodai perahu pemerintahan. Dalam pengertian yang lebih khusus, bentuk kondisi negara seperti ini diistilahkan oleh para ahli dengan *dār al-Islām* (negara Islam).⁴⁰ Sedangkan bagi mereka yang berada di negara berbasis non-Islam, pengamalan syariat tidak semudah dibayangkan. Menurut Tariq Ramadan, ada dua faktor utama yang

³⁸ Jasser Auda, *Maqasidal-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, Cetakan ke-1, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008), 285.

³⁹ Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, Cetakan ke 2 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2008), vi, 4325.

⁴⁰ Muhammad b. 'Ali al-Fayyumi Al-Muqri', *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Cetakan ke-1, (Beirut: Maktabah Lebanon, 2003), 225.

menjadi hambatan dalam beragama Muslim minoritas.⁴¹ Pertama bersifat internal, yaitu berasal dari diri muslim yang tidak memahami esensi dan karakteristik kepercayaan yang mereka anut, dan yang kedua bersifat eksternal yaitu ketidakinginan pemerintah setempat dalam memahami masyarakat minoritas Muslim yang mulai berkembang.⁴²

Secara kebahasaan *fiqh al-aqalliyāt* terdiri dari dua kata, *fiqh* dan *al-aqalliyāt*. *Fiqh* secara etimologi adalah pemahaman atau al-fahm. Sedangkan secara terminologi ia memiliki beberapa makna, pertama pada masa sahabat dan tabi'in, makna fikih dimutlakan secara umum baik berkaitan dengan perbuatan ataupun keyakinan, tanpa ada pemisahan keduanya. Kedua pada masa berikutnya, muncul istilah baru yang mengkhususkan istilah fikih dengan hukum-hukum bersifat amali dihasilkan dari dalil-dalil terperinci.⁴³ Dari kedua pendapat ini yang lebih tepat adalah makna kedua, yaitu terkait dengan hukum-hukum amali, baik terkait dengan ibadah, keluarga, muamalat dan lain-lainnya yang dihasilkan dari dalil-dalil terperinci. Adapun *al-aqalliyāt* secara etimologi adalah bentuk jamak dari *aqalliyah* yang artinya sedikit atau lawan dari banyak (*al-qillah*). Sedangkan secara terminologi adalah sekelompok masyarakat yang tinggal di suatu daerah, provinsi atau negara yang menyelisih kebanyakan adat, bahasa atau agama. Dari pengertian ini dapat disimpulkan bahwa *fiqh al-aqalliyāt* adalah satu bentuk fikih yang memelihara keterkaitan hukum syar'i dengan dimensi-dimensi suatu komunitas, dan dengan tempat di mana ia tinggal. Fikih ini merupakan fikih komunitas terbatas yang memiliki kondisi khusus, yang memungkinkan sesuatu yang tidak sesuai bagi orang lain (mayoritas) menjadi sesuai bagi mereka.⁴⁴

Untuk lebih jelas memaknai hakikat *fiqh al-aqalliyāt* ini, al-Qaradawi mengatakan bahwa, hakikat dari *fiqh al-aqalliyāt* tidak keluar dari fikih secara umum, hanya saja ia merupakan fikih yang memiliki kekhususan, pembahasan pokok, dan permasalahan-permasalahan tersendiri yang belum

⁴¹ Khalid Ramadan Hasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, Cetakan ke-2, (Bani Suef: al-Rawdah, 2007), 35-36.

⁴² Ahmad 'Ali Taha Rayyan, *Dawābiṭ al-Ijtihād wa al-Fatwā*, Cetakan ke-1 (Mansourah Dār al-Wafā', 2001), 20.

⁴³ Satria Effendi M.Zein, *Uṣūl al-Fiqh*, Cetakan ke-1 (Jakarta: Penerbit Kencana, 2004), 77.

⁴⁴ Ali Jum'ah, *Tarikh Uṣūl al-Fiqh*, Cetakan ke-2, (Kairo: Dār al-Muqattam li al-Nashr wa al-Tawzī', 2011), 33-4.

diketahui para ahli fikih terdahulu terkait tema yang membedakannya. Hal ini, sebagaimana sekarang muncul fikih kedokteran (*al-fiqh al-thib*), fikih ekonomi (*al-fiqh al-iqtishadi*) dan fikih politik (*al-fiqh al-siyasi*) dan lain sebagainya. Oleh karena itu, sumber hukum *fiqh al-aqalliyāt* sama dengan fikih pada umumnya, yaitu bersumber pada al-Qur'an dan hadits yang dibangun berdasarkan *Ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *al-maṣlaḥah al-mursalah*, *sadd al-dharī'ah*, *'urf* dan lain-lain yang telah disampaikan oleh para ulama ushul fiqh. Akan tetapi, dari sisi bentuk, *fiqh al-aqalliyāt* merupakan bentuk yang baru karena pelaku hukumnya adalah masyarakat minoritas Muslim yang memiliki karakter khusus, tidak dimiliki oleh mayoritas Muslim lainnya.⁴⁵

Dalam terminologi sosial dan politik, *al-aqalliyāt* berarti kumpulan suatu penduduk pada sebuah daerah, wilayah, atau negara, dimana mereka berbeda dengan masyarakat mayoritas, baik dari segi kesukuan, kebahasaan, dan keagamaan. Pengertian lain yang serupa adalah suatu kelompok penduduk sebuah bangsa, dengan jumlah lebih sedikit dari keseluruhan penduduk, memiliki kebudayaan, bahasa, dan agama tersendiri, dan mengharapkan perlindungan akan eksistensi mereka pada kekuatan hukum tertentu.⁴⁶ Menurut Jamal al-Din 'Atiyah, suatu kelompok dapat dikategorikan minoritas apabila memiliki tiga unsur, yaitu dari sisi jumlah lebih sedikit dari keseluruhan penduduk, tiada daya dan kekuasaan sehingga membutuhkan perlindungan atas hak-hak dan kewajiban mereka, dan memiliki perbedaan dengan mayoritas dari sisi etnis, budaya, bahasa, dan agama. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan *al-aqalliyāt* adalah kelompok-kelompok masyarakat muslim yang hidup sebagai minoritas di bawah kekuasaan pemerintahan non-Muslim dan di tengah masyarakat mayoritas non-Islam.⁴⁷

Berdasarkan keterangan di atas terkait dengan terminologi *fiqh al-aqalliyāt*, dapat disimpulkan bahwa *fiqh al-aqalliyāt* merupakan salah satu cabang keilmuan hukum Islam yang membahas tentang segala problematika masyarakat Muslim minoritas yang hidup di luar negara Islam. Taha Jabir

⁴⁵ Abdullah Darraz, "Pengantar" dalam *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Cetakan ke-1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 5.

⁴⁶ Abdallah bin Bayyah, *Alāqah Maqāṣid al-Sharī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, Cetakan ke-1, (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 43-44.

⁴⁷ Izza Rohman, "Salafi Tafsir: Textualist and Authoritarian," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 1, no. 2 (2012): 206.

mendefinisikan *fiqh al-aqalliyāt* sebagai salah satu bentuk fikih yang memelihara ikatan syariat dengan dimensi suatu masyarakat serta lingkungan dimana mereka hidup, ia merupakan fikih sosial yang terbatas disebabkan memiliki kondisi khusus, sehingga menjadikan sesuatu yang sesuai bagi orang lain belum tentu sesuai bagi mereka, dan cara memperolehnya diperlukan pengintegrasian keilmuan yaitu dengan melakukan pendekatan kemasyarakatan secara umum, sosiologi, ekonomi, politik, dan hubungan internasional secara khusus.

Fiqh al-aqalliyāt merupakan fikih dengan format khusus yang diperuntukkan bagi masyarakat minoritas Muslim di Barat. Fikih ini mempertimbangkan hubungan antara ajaran agama dan kondisi masyarakat/lokasi di mana mereka tinggal, sehingga memiliki karakter dan produk hukum yang mungkin saja tidak bisa diterapkan pada komunitas di lokasi yang berbeda. Fikih ini sesungguhnya tidak dimaksudkan untuk memberikan *privilege* (keistimewaan) atau konsesi pada masyarakat Muslim minoritas, tetapi dalam rangka menempatkan minoritas Muslim sebagai model representatif dari masyarakat Muslim di negara-negara tempat mereka tinggal.⁴⁸

Pada sisi yang lain, *fiqh al-aqalliyāt* menjadi bentuk fikih yang kandungannya meluas melebihi bentuk fikih yang saat ini banyak dikenal dan dipahami. Fikih dalam pemahaman kontemporer adalah seperangkat aturan hukum Islam yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, baik yang bersifat wajib, sunnah, haram, makruh, maupun mubah. Ranahnya jelas adalah ranah hukum murni. Dalam perkembangan studi-studi keislaman, adanya pemisahan antara wilayah *fiqh*, *tawhîd* (teologi), dan *akhlâq* (etika). Sementara itu, *fiqh al-aqalliyāt* tidak hanya membicarakan masalah hukum murni, tetapi juga masalah yang berkaitan dengan *tawhîd* (teologi) dan *akhlâq* (etika) yang semuanya dihadapi oleh masyarakat Muslim minoritas di Barat. Karena itulah Thâhâ Jâbir al-'Alwânî menyatakan bahwa definisi *fiqh al-aqalliyât* sebenarnya mengikuti definisi fikih yang berkembang pada masa awal, yaitu fikih yang bermakna pemahaman atas semua ajaran agama, seperti yang dipahami oleh Abu Hanîfah sebagai fikih makro (*al-Fiqh al-Akbar*) yang menjadi nama salah satu karyanya yang isinya mencakup semua

⁴⁸ Soulhi Younes, "Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation in Modern Islamis Discourse," *Islamic Studies* 4, no. 4 (2002): 585.

unsur ajaran agama.⁴⁹

Adapaun fikih klasik dan *fiqh al-aqalliyāt* memiliki perbedaan diantara keduanya, perbedaan pertama ialah, kembalinya fikih pada makna asalnya, pada awal-awal masa kodifikasi yang memiliki cakupan luas, tidak hanya terbatas pada masalah hukum murni, tetapi juga seluruh dimensi keislaman lainnya. Perbedaan kedua adalah piranti metodologisnya yang berupa ijtihad dengan dasar-dasar baru, yaitu landasan maqāshid al-syarī'ah sebagai pendekatannya.

Fiqh al-aqalliyāt didesain untuk memberikan panduan tentang hal-hal yang dilarang dan yang boleh bagi minoritas Muslim yang tinggal di negara Barat, yang tidak bersistem pemerintahan Islami. Fikih pada masa awal memang identik dengan syari'ah, meliputi segala dimensi ajaran agama. Pada perkembangannya, fikih hanya berisikan hukum-hukum Islam murni, dengan tidak memasukkan bidang akidah yang dianggap sebagai wilayah kajian teologis, dan akhlak yang berada pada wilayah kajian moral/etika. Perkembangan fikih pada periode berikutnya dipengaruhi oleh tren spesialisasi yang menjadi ciri khas profesionalisme di berbagai bidang keilmuan. Hal ini melahirkan klasifikasi yang lebih spesifik dalam wilayah kajian fikih, seperti *fiqh al-'ibādah*, *fiqh al-mu'āmalah*, *fiqh al-munākabāt*, *fiqh al-siyāsah*, dan sebagainya. Dalam konteks kontemporer, *fiqh al-aqalliyāt* hadir sebagai pendekatan integratif yang berupaya menyatukan berbagai cabang fikih tersebut guna menjawab kompleksitas realitas kehidupan Muslim minoritas di luar negeri.⁵⁰ Dengan lahirnya diskursus *fiqh al-aqalliyāt* yang dikembangkan oleh para pemikir Islam kontemporer, diharapkan dapat memberikan pemahaman keislaman yang mengakomodir perubahan, realitas, dan bersifat fungsional dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan seputar problematika hukum Islam, khususnya yang dihadapi Muslim minoritas.

Dari sekian banyak literatur yang membahas tentang perkembangan diskursus *fiqh al-aqalliyāt*, terdapat dua tokoh yang digadag-gadangkan sebagai penggagas wacana kajian ini, yaitu Ṭāhā Jābir al-'Alwani dan Yūsuf

⁴⁹ Al-Tahirb 'Ashur, *Maqāshid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Cetakan ke-1, (Kairo: Daral-Salam, 2006), 3-4.

⁵⁰ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāshid: 'Ināyah al-Aḥkām al-Sharī'iyah bi-Maqāshidihā*, Cetakan ke-1, (Herndon: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami (IIIT), 2000), 8.

al-Qaraḍāwī, walau telah banyak problematika Muslim minoritas yang dijawab dengan fatwa-fatwa dan pendapat para ulama terdahulu, namun penyuaaran konseptualisasi *fiqh al-aqalliyyāt* secara utuh, lengkap dengan metodologinya baru diwacanakan oleh kedua tokoh tersebut. Menurut Ṭāhā Jābir, problematika yang dihadapi oleh umat Muslim minoritas tidak dapat diselesaikan secara efektif jika pendekatan hukum yang digunakan hanya berpijak pada *al-fiqh al-ḍarūrah* (fikih darurat atau fikih keterpaksaan). Oleh karena itu, diperlukan upaya konseptualisasi terhadap sebuah rumusan hukum yang bersifat holistik dan komprehensif. Sebab, persoalan yang dihadapi tidak hanya menyangkut satu aspek kehidupan, melainkan mencakup hampir seluruh dimensi kehidupan sosial, ekonomi, budaya, dan spiritual, yang kesemuanya berpotensi menimbulkan masalah ketika dihadapkan pada realitas kehidupan minoritas Muslim di negara-negara non-Muslim.

Perumusan *fiqh al-aqalliyyāt* juga digagas dan didukung oleh Abdallah bin Bayyah. Dalam pandangannya, terdapat tiga manfaat yang dapat diperoleh dari hasil kajian tersebut. Pertama, tuntunan yang dikeluarkan berdasarkan kajian *fiqh al-aqalliyyāt* akan menjadi pegangan hukum Muslim minoritas secara umum dalam melaksanakan syariat. Kedua, sebagai panduan dalam berinteraksi dengan kelompok masyarakat yang berbeda keyakinan, sehingga meyakini bahwa agama bukanlah sebuah dinding pemisah antar manusia, melainkan menjadi jembatan penghubung untuk saling mengenal (*ta'aruf*), tolong menolong (*ta'awun*), berkasih sayang (*al-mahabbah*), dan menghormati hak-hak sebagai sesama manusia dan negara. Ketiga, untuk mempermudah kehidupan beragama. Hal ini sesuai dengan karakter Islam sebagai agama yang elastis dan fleksibel.⁵¹

Aspek *mu'āmalah* atau interaksi sosial dengan masyarakat non-Muslim merupakan salah satu fokus penting dalam *fiqh al-aqalliyyāt*. Pendekatan ini menekankan pentingnya dialog, kerja sama, dan hidup berdampingan secara damai dengan tetap menjunjung tinggi nilai toleransi terhadap perbedaan. Dalam praktiknya, *fiqh al-aqalliyyāt* tidak semerta-merta membatasi masyarakat Muslim untuk aktif dalam bidang sosial dan politik, selama tetap menjaga integritas identitas keislamannya. Manifestasi dari pendekatan ini

⁵¹ Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, (New York: Albany, 2001), 27.

dapat dilihat, misalnya, dalam keterlibatan Muslim minoritas dalam pemilihan umum, keikutsertaan dalam organisasi sosial, serta partisipasi dalam kegiatan kemanusiaan dan amal.

Secara keseluruhan, ijtihad *fiqh al-aqalliyāt* adalah upaya untuk menjembatani antara tuntutan syariat dan realitas kehidupan sehari-hari Muslim minoritas, dengan tujuan menjaga iman dan identitas keislaman sekaligus berkontribusi positif dalam masyarakat yang lebih luas.⁵² Sebagai sebuah cabang ilmu, *fiqh al-aqalliyāt* memiliki tujuan yang sama dengan *fiqh al-nawāzil*⁵³, yaitu sebagai bentuk ijtihad baru dalam upaya menjelaskan bahwa syariat dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman, menjadi media nyata dalam menyelesaikan permasalahan menggunakan hukum Islam, sebagai bentuk pembaharuan (tajdid) dalam urusan agama, dan sebagai upaya pemenuhan kebutuhan pokok masyarakat Muslim dalam menjawab permasalahan kontemporer.

Sumber hukum *fiqh al-aqalliyāt* tidak berbeda dengan cabang-cabang ilmu fikih lainnya. Ia juga menyandarkan diri pada sumber-sumber hukum asasi yang disepakati oleh ulama, yaitu Al-Qur'an, Al-Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*, begitupun sumber-sumber hukum yang belum disepakati sepenuhnya, seperti *al-istihsan*, *al-istishab*, dan lain-lain. Abdullah bin Bayyah dalam hal ini, menegaskan bahwa sumber hukum *fiqh al-aqalliyāt* sama dengan keilmuan fikih pada umumnya, yakni bersumber dari Al-Qur'an dan al-hadis, yang kemudian dibangun berdasarkan *Ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *al-maṣāliḥ al-mursalah*, *sadd al-dharā'i'*, *'urf* dan dalil-dalil lain yang telah disampaikan oleh para ulama usul al-fiqh. Namun ECFR (*European Council for Fatwa and Research*) yang merupakan lembaga fatwa terbesar di Eropa lebih mengerucutkan kepada tiga metodologi ijtihad yang paling sering digunakan *fiqh al-aqalliyāt*, yaitu *qiyas (deduction)*, *al-maṣāliḥ al-mursalah (public interest not based on text)*, dan *'urf (custom)*.⁵⁴

⁵² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 5.

⁵³ *Fiqh Al-Nawāzil* ialah memahami hukum-hukum syari'at terkait dengan kejadian-kejadian baru yang mendesak. Lihat pada : <https://almanhaj.or.id/3461-mengenal-fikih-nawazil-sebab-terjadinya-nawazil.html>.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 5.

2. Urgensi *Fiqh al-Aqalliyāt* bagi Muslim Minoritas

Mayoritas umat Islam berkeyakinan bahwa masyarakat minoritas Muslim di Barat adalah bagian integral dari masyarakat Muslim secara umum, yang disatukan dalam kata “*ummah*”. Keyakinan ini tidak salah dan memiliki dalil nash yang sangat kuat, baik dari al-Qur’an maupun al-Hadits. Keyakinan ini menjadi problematis ketika diikuti oleh keyakinan berikutnya bahwa mereka harus diatur oleh hukum Islam seperti yang berlaku di negara asalnya. Sementara itu, negara asal diharapkan untuk memberikan bantuan kemanusiaan, politik, dan finansial agar mereka tetap bisa bertahan hidup secara Islami. Keyakinan semacam ini menyiratkan dua hal utama yakni pertama, eksistensi mereka sebagai penduduk di negara Barat tidak diakui dan tetap dianggap sebagai pendatang sementara, walaupun telah hidup menetap antar generasi. Kedua, mereka dianggap koloni dari dunia Muslim.⁵⁵

Meskipun demikian, pandangan semacam ini masih dianut oleh sebagian besar Muslim minoritas yang tinggal di negara-negara Barat. Sikap ini juga mendapatkan legitimasi dari fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh sejumlah ulama, baik yang berdomisili di luar wilayah Barat maupun yang tinggal di dalamnya. Namun, tidak sedikit dari mereka yang mengeluarkan fatwa tersebut tanpa memiliki pemahaman yang memadai mengenai karakteristik serta dinamika hukum Islam, khususnya dalam konteks kehidupan sebagai minoritas di masyarakat Barat yang plural dan sekuler.⁵⁶ Para ulama tersebut memperlakukan mereka seperti orang Muslim yang berada di tanah jajahan non-Muslim, yang lazim disebut dengan *dār al-harb*. Dalam konteks seperti ini, minoritas Muslim di Barat merasa kebingungan karena hukum Islam yang mereka pahami ternyata tidak bisa atau tidak memungkinkan untuk serta merta diterapkan dalam konteks kehidupan di Barat. Di sinilah kehadiran *fiqh al-aqalliyāt* menemukan peranannya.⁵⁷

⁵⁵ Adis Duderija, “Islamic Law Reform and Maqasid al-Shari’a in The Thought of Mohammad Hashim Kamali,” *Maqasid al-shari’a and Contemporary Muslim Reformist: An Examination*, (New York: Palgrave Macmillan, 204): 34.

⁵⁶ Manna’al-Qattan, *Tārīkh al-Tashrī’ al-Islāmī; al-Tashrī’ wa al-Fiqh*, Cetakan ke-1 (Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2000),23-24.

⁵⁷ Muhammad al-Khudari Bik, *Tārīkh al-Tashrī’ al-Islāmī*, Cetakan ke-1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), 4. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islams* (New Delhi: Kitab Bhavan, 98), 49-5.

Karena itu, urgensi *fiqh al-aqalliyāt* ini akan terasa apabila kesulitan dan problematika hidup sebagai minoritas Muslim di tengah masyarakat mayoritas non-Muslim dapat dipahami dengan baik. Problematika sosial, politik, budaya, dan agama yang mereka hadapi membutuhkan kajian khusus dan mendalam sebagai satu kesatuan masalah. *Fiqh al-aqalliyāt* akan menjadi jawaban atas masalah ini apabila ia mampu menjadi serangkaian aturan yang utuh bagi kehidupan keagamaan masyarakat minoritas Muslim, yang menurut istilah Muhammad Yacoubi, seorang guru di American Zaytuna Institute, adalah “*torn between their devotion to Islam and their need to integrate to some degree into American society.*” Pendekatan teks tentu tidak cukup mampu menyelesaikan persoalan-persoalan mereka. Pendekatan multidisipliner dengan metodologi yang komprehensif dalam berijtihad akan membantu memberikan solusi yang tepat bagi mereka. Pola berpikir seperti inilah yang melahirkan *fiqh al-aqalliyāt*.⁵⁸

Yūsuf al-Qarāḍāwī menyebutkan tujuh tujuan penyusunan *fiqh al-aqalliyāt* yang urgensinya bagi masyarakat Muslim minoritas lebih bisa dimengerti, pertama, mempermudah pengamalan agama masyarakat minoritas muslim dalam konteks individu, keluarga, dan masyarakat. Kedua, membantu kelompok minoritas, menjaga eksistensi mereka sebagai Muslim yang harus melaksanakan syari’at secara utuh. Ketiga, mempermudah kaum minoritas dalam melaksanakan kewajiban menyampaikan risalah Islam kepada non-Muslim dengan cara yang dapat dipahami mereka. Keempat, sebagai sumbangan pemikiran Islam dengan nilai-nilai keterbukaan dan toleransi sehingga tidak mencerminkan keterpisahan fikih dengan realitas masyarakat. Kelima, menyadarkan kelompok minoritas akan hak-hak mereka, kebebasan mereka dalam beragama, bekerja dan bermasyarakat sehingga mereka mampu menjalankan hak dan kewajiban tanpa merasa tertekan oleh pihak manapun. Keenam, membantu minoritas muslim dalam menjalankan berbagai hak dan kewajibannya sehingga mereka merasa bahwa Islam bukanlah belenggu dalam hidup, melainkan menjadi pegangan yang mengantarkan pada kebahagiaan. Ketujuh, *fiqh al-aqalliyāt* diharapkan mampu membantu kelompok minoritas dalam menjawab persoalan

⁵⁸ Tariq Ramadan, *To Be A European Muslim*, Cetakan ke-2, (Leicester: Islamic Foundation, 2002), 207-208.

kontemporer yang dihadapi di tengah-tengah masyarakat non-Muslim.⁵⁹

Dalam bahasa yang lebih ringkas, Abdullah Bin Bayyah menyatakan bahwa *fiqh al-aqalliyāt* menjadi penting karena kemunculannya memiliki tiga fungsi utama, pertama, menjadi suatu pegangan bagi minoritas Muslim dalam melaksanakan ajaran agama, bukan hanya sebagai individu, melainkan juga sebagai masyarakat secara umum. Kedua, memberikan panduan bagi masyarakat minoritas Muslim akan kewajiban mereka dalam berinteraksi dengan kelompok masyarakat lainnya, sehingga agama yang dianutnya ini tidak menjadi dinding pemisah, tetapi menjadi jembatan penghubung antarmereka. Nilai-nilai universal Islam, seperti nilai cinta dan kasih sayang, *ta'āraf* (saling mengenal) dan keadilan, serta penghormatan hak-hak asasi manusia membuka jalan interaksi kemanusiaan yang baik dengan masyarakat yang berlainan agama dan menjadi media dakwah Islam itu sendiri. Ketiga, *fiqh al-aqalliyāt* mempermudah kehidupan keberagamaan, mengadvokasi Islam sebagai agama yang dinamis dan fleksibel.⁶⁰

Tanpa kehadiran *fiqh al-aqalliyāt*, kelompok minoritas Muslim di Barat akan mengalami kebingungan dan keraguan dalam menjalankan ajaran agama mereka. Opsi-opsi hukum dalam fikih klasik yang tidak relevan lagi dengan konteks kehidupan yang dijalani memaksa mereka melakukan dua pilihan, yakni menjalankannya dengan penuh keraguan dan keterpaksaan yang menyiksa, atau meninggalkannya sama sekali dan menjalani hidup tanpa pedoman agama. Salah satu contohnya adalah tentang hukum tentara Muslim Amerika yang ditugaskan oleh negaranya untuk berperang di Afghanistan atau Iraq yakni dua negara yang mayoritas penduduknya adalah sesama Muslim. Fikih klasik hanya mengenal hukum tentang tentara Muslim di negara Muslim yang memiliki kewajiban membela negaranya dan hukum tentang haramnya menyakiti dan membunuh orang lain tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara'. Pilihan hukum ini memaksa tentara Muslim Amerika melakukan dua pilihan, diantaranya, berhenti menjadi tentara yang merupakan jalan hidupnya mencari nafkah, atau terus berperang dengan saudara sesama Muslim dengan perasaan bersalah dan berdosa. Dalam konteks seperti ini, *fiqh al-aqalliyāt* menawarkan suatu kepastian hukum

⁵⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimīn: Ḥayāt al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtama'āt al-Ukhrā*, Cetakan ke-1, (Cairo: Dar al-Shuruq, 2000), 3-4.

⁶⁰ Maizal, "Fikih Minoritas: Inovasi Ijtihad di Negara Non-Muslim." *El-Hekam* 7, no. 2 (2022): 203, <https://doi.org/10.31958/jeh.v7i2.8309>.

sebagai solusi bagi tentara Muslim Amerika tersebut.⁶¹

Dalam upaya menghadirkan fatwa-fatwa atau ketentuan hukum, *fiqh al-aqalliyāt* ini tetap menjadikan fatwa atau ketentuan hukum fikih klasik sebagai pertimbangan di samping juga kondisi geografis dan sosial politik setempat sebagai upaya untuk “membumikan” *fiqh al-aqalliyāt*.

3. *Fiqh al-Aqalliyāt*: Pergeseran Makna Fikih dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī‘ah

Fikih sebagai ketentuan-ketentuan hukum yang dipahami dari firman Allah dan hadits, secara teoritis senantiasa memiliki keterkaitan yang erat dengan konteks kehidupan yang ditetapkan hukumnya sebagaimana juga berkaitan dengan tujuan hukum yang dibawanya, yakni mewujudkan kemaslahatan. Fikih mengalami perkembangan pesat sejak masa awal, dan mencapai puncaknya pada periode *tadwīn*, yakni masa kodifikasi kitab-kitab fikih setelah mapan dengan lahirnya imam-imam mazhab.

Perkembangan puncak fikih pada masa tersebut melahirkan efek negatif yang tidak terduga, yakni munculnya tradisi *taqlīd* sejak akhir tahun 300 H yang memakan waktu sangat panjang bahkan sampai saat ini. Problematika hukum mulai bermunculan sejak dirasakan bahwa sudah tidak ada lagi hubungan erat antara fikih, realitas empirik, dan maqāṣid al-sharī‘ah yang disebabkan oleh tiga hal: pertama, fikih-fikih yang terkodifikasi dibuat dalam konteks negara-negara Muslim Timur Tengah, sementara Islam berkembang jauh melampaui batas teritorial negara Timur Tengah. Kedua, fikih-fikih yang ada kebanyakan merupakan pendapat dan fatwa hukum yang dibuat pada masa lalu di mana para fuqahā’ tidak memiliki gambaran tentang konteks kehidupan masa modern. Ketiga, adanya keterputusan maqāṣid al-sharī‘ah dengan ketentuan fikih akibat diaplikasikannya fikih masa lalu pada konteks modern yang berbeda.⁶²

Kekakuan hukum Islam (fikih) menjadi perbincangan dan perdebatan yang terus aktual. Ia tidak lagi bersifat fleksibel dan elastis sebagaimana yang

⁶¹ Ihsan Yilmaz, “Muslim Law in Britan: Reflections in the Socio-Legal Sphere and Differential Legal Treatment,” *Journal of Muslim Minority Affairs*. 20, no. 2, (2000): 357.

⁶² Ihsan A. Bagby, “Imams and Mosque Organization in the United States: A Study of Mosque Leadership and Organizational Structure in American Mosques,” Phillipa Strum (ed.), *Muslim in the United States: Identity, Influence, Innovation* (Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005): 30-3.

dipaparkan dalam teori-teori bahkan senantiasa dikonotasikan sebagai normatif, fundamentalis, radikal, dan sejumlah wajah lainnya yang tidak menyiratkan Islam sebagai agama kasih sayang yang senantiasa sesuai dengan setiap masa dan tempat. Kenyataan ini diyakini sebagai konsekuensi logis dari tidak sejalanannya fikih dengan realitas empirik kontemporer yang dihadapi dan nilai-nilai universal Islam. Potret problematis semacam ini semakin terasa ketika dilema hukum Islam seperti ini diletakkan dalam konteks kehidupan minoritas Muslim di Barat.

Masyarakat minoritas Muslim di Barat merasakan kesulitan menerapkan penafsiran-penafsiran Islam klasik ketika dirasakan ada kesenjangan yang cukup lebar antara “*what is*”, realitas yang dihadapi, dan “*what ought to be*”, kondisi ideal yang seharusnya, yang dipahami dari tradisi klasik itu. Kesenjangan ini semakin memperkuat wacana Barat, tempat di mana mereka tinggal, bahwa ajaran Islam tidak sesuai dengan nilai budaya Barat⁶³. Satu-satunya cara untuk merespons secara positif kondisi dan anggapan negatif ini adalah kembali pada nilai-nilai dasar dan prinsip-prinsip universal yang dibawa oleh Islam, yaitu maqāṣid al-sharī‘ah, untuk kemudian dijadikan sebagai dasar menata ulang pemahaman fikih yang ada agar sesuai dengan realitas yang ada, tetapi tidak terlepas dari prinsip-prinsip dasar Islam.⁶⁴

Bertemunya fikih dengan realitas kehidupan masyarakat minoritas Muslim di Barat dan maqāṣid al-sharī‘ah inilah yang kemudian melahirkan satu jenis fikih baru yang dikenal dengan *fiqh al-aqalliyāt*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *fiqh al-aqalliyāt* adalah produk sejarah yang mempersatukan kembali unsur-unsur utama fikih (hukum, realitas, tujuan) yang telah lama tercerai-berai sepanjang masa taqlīd mendominasi. Lebih jauh lagi, *fiqh al-aqalliyāt* menyatukan kembali segala aspek keislaman dalam satu wadah fikih makro seperti yang terjadi pada masa-masa awal di mana tawhīd, hukum, dan akhlak menjadi satu kesatuan seperti yang tergambar dalam al-Fiqh al-Akbar karya Imām Abū Hanīfah.

Sebagaimana *fiqh al-aqalliyāt* menampilkan pergeseran makna fikih,

⁶³ Karen Leonard, “American Muslim Politics: Discourses and Practices,” *Ethnicities*, 3, no. 2 (2003): 55.

⁶⁴ Kathryn A. Miller, “Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwas from Fifteen-Century Granada,” *Islamic Law and Society*, 7, no. 2 (2000), 256-288.

maka usul fiqh yang mendasari *fiqh al-aqalliyāt* pun merupakan pergeseran dari makan usul fiqh klasik yang selama ini dipegangi oleh para ulama. Thaha Jabir al-Alwani, sang penggagas *fiqh al-aqalliyāt* mengatakan dalam tulisan intinya mengenai *fiqh al-aqalliyāt* bahwa metode usul fiqh yang digunakan dalam *fiqh al-aqalliyāt* itu ada 12 (dua belas) prinsip besar.⁶⁵

Dari dua belas prinsip tersebut yang paling penting di antaranya adalah: (1) menemukan kesatuan prinsip dalam Al-Qur'an dan melakukan tadabbur berdasarkan realitas hidup dan dinamikanya. Di samping itu, Sunnah dipandang penguat atas nash al-Qur'an itu sendiri. Sunnah harus dipandang sebagai sebuah kesatuan yang *fully integrated* dengan al-Qur'an yang bersama-sama menjadi dasar aplikasi ajaran agama pada kondisi tertentu; (2) pengakuan terhadap keotentikan dan prioritas al-Qur'an atas selainnya. Ketika al-Qur'an menetapkan sebuah kaidah umum, seperti masalah dasar kebaikan dan keadilan dalam hubungan (*social interrelation*) antara Muslim dengan lainnya, tapi kemudian ada hadits atau sunnah yang bertentangan dengan kaidah umum tersebut, seperti hadits tentang berdesakan di jalan dan tidak perlunya menjawab salam non-Muslim, maka kaidah al-Qur'anlah yang dipakai sementara hadits dan sunnah harus ditakwil atau, kalau tidak mungkin, ditolak; (3) meyakini bahwa al-Qur'an bisa jadi menarik kembali (membatalkan) *tūrāt al-nubuwwah*, mengkritisi dan membersihkan dari deviasi. Hal ini dilakukan untuk menyatukan rujukan misi kemanusiaan; (4) memahami al-Qur'an dengan pendekatan geografi. Bumi ini milik Allah, Islam adalah agama-Nya, maka setiap negara sesungguhnya adalah negara Islam (*dār al-islām*) sebagaimana terjadi pada saat ini atau dari sisi potensinya pada masa akan datang. Di samping itu, manusia seluruhnya sesungguhnya adalah "umat Islam" baik dalam makna umat *millah* (agama) atau umat dakwah dimana kita berkewajiban mengarahkannya untuk memeluk Islam; (5) mempertibangkan universalitas obyek perintah al-Qur'an. Kalau kita yakini bahwa khitab al-Qur'an adalah untuk semua manusia, maka ia harus menjadi satu-satunya kitab yang mampu menghadapi berbagai permasalahan alam yang senantiasa ada; (6) fikih yang kita warisi saat ini sebenarnya bukanlah rujukan fatwa atau model hukum yang selalu relevan dengan persoalan yang kita hadapi di zaman sekarang. Ketidakmampuan fikih klasik

⁶⁵ Taha J. Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2010), 45.

untuk mengatasi masalah kontemporer bukanlah sebuah kekurangan, melainkan suatu hal yang wajar. Hal ini terjadi karena fikih klasik berkembang pada konteks kehidupan yang sangat berbeda dengan kondisi kita saat ini.⁶⁶

Dari keterangan para ulama diatas, sangat jelas ada tiga poin besar yang diusung oleh *fiqh al-aqalliyāt* dari sisi usuliyah. Pertama adalah adanya upaya perombakan metodologi yang sudah dianggap mapan dalam fikih tradisional, yaitu secara hirarkis mendasarkan istinbat hukum kepada nash al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas kepada dominasi al-Qur'an dan pertimbangan kondisi melalui doktrin masalah dan konsep adat atau 'urf. Kedua adalah melakukan pergeseran makna maqāṣid al-sharī'ah dari konsepsi *al-darūriyyāt al-khams* yang diderivasi dari konsepsi daruriyat, hajiyat dan tahsiniyat menjadi prinsip umum yang berintikan kebaikan dan keadilan. Terakhir adalah generalisasi bahwa universalitas al-Qur'an adalah untuk proyek kemanusiaan secara umum, hal ini meruntuhkan tembok pemisah umat Islam dan non-muslim.

Pergeseran makna fikih serta pergeseran konsep maqāṣid al-sharī'ah yang terjadi pada masyarakat dengan Muslim minoritas inilah yang menyebabkan adanya pembaharuan atau rekonstruksi hukum kembali dalam metodologis fikih minoritas atau *fiqh al-aqalliyāt*. Adapun pergeseran makna tekstual menjadi kontekstual dan pada akhirnya melahirkan hal substansial dari suatu peristiwa hukum inilah yang menjadi salah satu ijtihad kontemporer dalam menjawab persoalan-persoalan Muslim minoritas di Barat, dan jika penulis merumuskan metodologi pemahaman nash dan implementasinya yang akan diaplikasikan ialah sebagai berikut : Formal – Tekstual – Konstekstual – Substansial.

Pemahaman Formal – Tekstual, landasan utama dalam pendekatan tekstual ialah pendekatan yang mampu menyingkap maksud teks adalah karena Al-Qur'an turun dengan bahasa Arab dan Nabi Muhammad *Ṣallallāhu 'Alayhi wa Sallam*. sebagai penyalur juga berasal dari bangsa Arab, maka prasyarat utama bagi seseorang yang hendak menarik keluar sebuah hukum dari asalnya adalah dengan kapabilitasnya dalam menguasai ilmu

⁶⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Law and Muslim Minorities," *ISIM Review*, 1. no. 2 (2002): 7.

kebahasaan (*philological approach*) baik dari sisi stilistik dan fungsionalnya.⁶⁷

Adapun bentuk kajian teori hukum Islam yang digunakan dalam interpretasi linguistik menghasilkan empat taksonomi: pertama dirujuk dari segi bentuk-bentuk formula taklif (pembebanan hukum) dalam pernyataan, yaitu mencakup perintah (*amr*), larangan (*nahy*), dan memberikan pilihan (takhyir). Kedua dilihat dari pola-pola penunjukan hukum yang dimaksud. Dalam hal ini terdapat perbedaan antara kalangan al-Mutakallimin dengan al-Hanafiyah dalam metode penemuan hukum.⁶⁸

Menurut ‘Abdullah Darraz, selama ini penerapan metodologi seperti yang telah dijabarkan diatas, banyak diterapkan oleh pakar usul al-fiqh. Dampak utama terlalu fokus terhadap kajian kebahasaan dalam ilmu usul al-fiqh serta mengabaikan pendekatan keilmuan lain dikhawatirkan kemunduran hukum Islam dari perkembangan zaman dan perubahan sosial. Produk hukum yang dirumuskan akan berbuah pada fatwa yang kaku, statis, dan tidak adaptif, sehingga tidak berdaya dalam menghadapi derasnya arus modernisasi.⁶⁹

Kekhawatiran serupa juga diamini oleh Muhammad ‘Abid al-Jabiri (w. 1431/2010 M), menurutnya dominasi teori kebahasaan dan orientasi tekstual usul al-fiqh memiliki kelemahan, diantaranya ialah pada dominasi teori kebahasaan seringkali membuat hasil ijtihad terjebak dalam ketidakpastian dan ambiguitas. Akibatnya, kerap kali pendapat fikih seorang ulama berbeda-beda antara satu sama lain dan sulit dicari titik temunya. Al-Jabiri mencontohkan dengan ayat pengharaman khamar (QS: Al-Maidah [5]: 90). Pada saat membaca ayat ini, yang paling pertama dilakukan oleh ulama adalah mendefinisikan khamar dan menjelaskan *fi’l amr* yang terdapat pada ayat tersebut; apakah kata perintah “*ijtanibu*” yang terdapat dalam ayat ini termasuk kategori *amr mulzim* (kata perintah yang menunjukkan kewajiban) atau *amr ghayr al-mulzim* (kata perintah yang tidak menunjukkan kewajiban). Pertanyaan berikutnya ialah, apakah titah (*kebitab*) ayat ini berlaku umum untuk semua orang dan masa, atau hanya ditujukan kepada segelintir orang

⁶⁷ Jasser Auda, *Maqasidal-Shari‘ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008), 285.

⁶⁸ Abual-Baqa’al-Kafawi, *al-Kulliyāt*, Cetakan ke-1, (Damaskus: Manšūrāt Wizārah al-Thaqāfah wa al-Iršād al-Qawmī, 2003), 48.

⁶⁹ Muhammad b. ‘Ali al-Shawkani, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl* ditahqiq oleh Abi Hafas Sami b. al-‘Arabi (Riyad: Dar al-Fadilah, 2000), ii, 027-034.

dan pada masa tertentu saja. Ketika mendiskusikan permasalahan seperti ini, para ulama seringkali berbeda pendapat antara satu dan lainnya dan berujung pada ketidakpastian makna.⁷⁰

Ambigusitas pemaknaan dalam metode kebahasaan juga dikritik oleh Ibn ‘Ashur (w. 1394/1973 M), menurutnya kesatuan pendapat tidak mungkin terwujud apabila hanya mengandalkan usul al-fiqh, sebab secara historis usul al-fiqh dirumuskan setelah adanya fikih, sehingga perdebatan fikih mengkristal menjadi berbagai macam mazhab. Tanpa disadari, perdebatan yang terjadi telah mempengaruhi teori-teori usul al-fiqh. Terlebih lagi, sebagian besar teori usul al-fiqh tidak didasarkan pada hikmah, tujuan, filosofi syariat, dan hanya mengandalkan kaidah kebahasaan ketika menentukan hukum.⁷¹

Demi menutupi kekurangan dan kelemahan yang terdapat pada pendekatan tekstualis-tradisional, para ulama kontemporer memperbaharui dan merekonstruksi bangunan metodologi hukum Islam dengan mengintegrasikan nash dengan pendekatan keilmuan lain yang sedang berkembang, seperti memperhatikan konteks sosial-politik, sejarah, dan berbagai keilmuan lainnya. Salah satu pencapaian yang didapatkan dari pendekatan ini kemudian melahirkan sebuah metodologi hukum baru yang dikenal sebagai *maqāṣid al-sharī‘ah*. Menurut Hashim Kamali, pendekatan *maqāṣid* tidak terbebani dengan teknis metodologis dan pembacaan teks yang literalis. *Maqāṣid* memberikan keleluasan ketika membaca dan memahami syariat. Ketika beberapa doktrin penting dalam usul al-fiqh, seperti *Ijma‘*, *qiyas*, bahkan *ijtihad*, tampak terbebani dengan persyaratan yang ketat dan berat, maka *maqasid* memberi akses yang lebih nyaman dalam bersyariat.⁷²

Selanjutnya dari formal – tekstual menuju kontekstual – substansial, dalam pergeseran makna fikih yang lebih condong pada pemahaman kontekstual – substansial pada implementasinya di negara Barat dengan Muslim minoritas. Atas dasar itu, kalangan kontekstualis memiliki dasar serta pendapat bahwa penerapan paham ini sejalan dengan apa yang telah

⁷⁰Dr.Taha Jabiral -‘Alwani ”International Institute of Islamic Thought” <https://iit.org/eng/dr-taha-jabir-alalwani>. diakses 10 September 2024.

⁷¹ Sa‘ad al-Din Mas‘ud b. ‘Umar al-Taftazani, *Sharḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ li Matn al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 996), ii, 27.

⁷² Taha Jabir al-‘Alwani, *Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections*, (London: International Institute of Islamic Thought, 2003) 58.

dialami oleh masyarakat Muslim minoritas di Barat, kalangan kontekstualis berpendapat bahwa dalam pemahaman konteks, makna bukan sekedar muatan otonom yang terdapat dalam teks. Makna merupakan hasil dialektika antara teks dan konteks. Maka, makna sebuah teks tidak sebatas apa yang ditampilkan tampilan tekstualnya, namun bersifat multiple dan plural diakibatkan pembacaan yang berbeda dari satu kondisi, pemikiran, dan realitas yang lain. Dalam penetapan hukum, pencarian makna dan tujuan dalam nash akan dipahami secara berbeda pada keadaan yang berbeda dan bukan sebagai kumpulan tuntutan dan hukum yang kaku dan rigid.⁷³

Secara teknis, istinbat hukum kontekstual dapat didefinisikan sebagai proses penggalan hukum pada nash tanpa hanya menyandarkan proses pada analisis kebahasaan dan warisan tradisi, namun lebih menekankan pada urgensi konteks dengan integrasi pemahaman terhadap kondisi sosial, budaya, historis, ekonomi, dan politik dalam mengiringi penentuan signifikansi hukum. Untuk itu, kelompok kontekstualis membuka ruang selebar-lebarnya bagi akal untuk berijtihad dan menjadikan kemaslahatan publik (*maṣāliḥ al-‘āmmah*) sebagai panduan utama dalam berijtihad. Kemaslahatan yang dimaksud tidak hanya sebatas kemaslahatan yang didapatkan dari teks, melainkan juga kemaslahatan yang diperoleh dari hasil penalaran manusia secara kolektif. Menurut Hasan Hanafi, penggunaan akal di era modern jauh lebih masif dibandingkan era klasik. Apabila pada abad pertengahan penggunaan dalil naql (nalar *bayani*) lebih mendominasi, maka pada era modern dalil aql (*burhani*) lebih banyak digunakan ketimbang naql. Zaman modern dapat dikatakan sebagai masa kejayaan rasionalitas, empirisme, dan kemaslahatan publik (*maṣāliḥ al-‘āmmah*). Bahkan baginya, dalil naql tidak dapat dihukumi qat’i ketika ia berdiri sendiri, maka mesti dikonfirmasi kebenarannya dengan penalaran rasional (*burhani*).⁷⁴

Corak metodologi kalangan kontekstualis yang menempatkan moral, *maṣāliḥ al-‘āmmah*, dan akal sebagai lingkup instrumen dalam mengistinbat hukum, menjadikan maqasid al-shari‘ah sebagai metodologi hukum Islam

⁷³ Muhammad Yusri Ibrahim, *Fiqh al-Nawāzil li al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Ta’sīlan wa Taṭbīqan*, Cetakan ke-1, (Manṣūrāt Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irṣād al-Qawmī: 2000), 82.

⁷⁴ Tauseef Ahmad Parray, “The Legal Methodology of “Fiqh al-Aqalliyyat” and its Critics: An Analytical Study,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32, No. (2022): 90.

yang banyak digunakan oleh kaum kontekstualis. Meskipun maqasid al-shari'ah dianggap sebagai solusi alternatif oleh sebagian kalangan, Hashim Kamali tidak sepenuhnya meyakini bahwa maqasid al-shari'ah dapat menyelesaikan problematika hukum Islam yang begitu jamak dan kompleks apabila tidak diperbaharui terlebih dahulu. Rekomendasi ini diamini oleh Amin Abdullah, yang berpendapat bahwa para pengkaji maqasid perlu memadukan kajiannya pada pendekatan-pendekatan keilmuan yang lain, semisal pendekatan filsafat, sejarah, dan keilmuan yang bersifat modernitas, agar dapat diaktualisasikan secara efektif dan solutif. Penggunaan teori maqasid saja tanpa dipadukan dengan pendekatan lain, hanya akan berfungsi sebagai alat apologi dan penguah semata, serta sulit digunakan untuk mencari titik temu antara hukum Islam dan modernitas.⁷⁵

Dari penjelasan diatas dapat diketahui bahwa kedua corak kecondongan pengambilan hukum yang diperlihatkan oleh pengkaji hukum Islam, baik tekstualis maupun kontekstualis, dengan pada hakikatnya sama-sama berusaha untuk mempertahankan kesesuaian dan kedinamisan syariat Islam dalam situasi apapun. Keduanya sama-sama mengakui bahwa di setiap sudut hukum yang diturunkan, memiliki makna dan tujuan. Akan tetapi, yang menjadi polemik adalah bagaimana cara mengambil dan mengeluarkan hukum itu sendiri.⁷⁶

Dalam konteks modern, pengertian akal diperluas dengan memasukkan ilmu humaniora dan sosial modern sebagai perangkat analisis hukum Islam ataupun teks keagamaan secara umum, sementara kelompok tekstualis mengembangkan metode membaca teks melalui kajian-kajian teks yang sudah tersedia dalam tradisi Islam. Hal inilah yang menjadikan *fiqh al-aqalliyāt* berbeda dan mempunyai khasnya tersendiri dalam metodologis ijtihadnya.⁷⁷

⁷⁵ Musfir b. 'Ali b. Muhammad al-Qatani, *Manhaj Istinbāṭ Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āsirah: Dirāsah Ta'siliyyah Taṭbīqiyyah*, Cetakan ke-1, (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 2003), 84.

⁷⁶ Al-Sayd Yasin, *al-Kawniyyah wa al-Uṣūliyyah wa Mā Ba'da al-Hadāthah: As'ilat al-Qarn al-Hādī wa al-'Isyrīn*, Cetakan ke-2, (Giza: Maktabah al-Akadimiyah, 2005), 34.

⁷⁷ Horowitz, "The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change." *The American Journal of Comparative Law* 42, no. 2 (1994): 233–93. <https://doi.org/10.2307/840748>.

4. Prinsip-Prinsip Metodologis *Fiqh al-Aqalliyyāt*

Pendekatan dan prinsip *fiqh al-aqalliyyāt* (fikih minoritas) didasarkan pada fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi realitas sosial yang kompleks dan berbeda, terutama bagi komunitas Muslim minoritas. Prinsip ini menekankan pentingnya memahami konteks sosial dan budaya tempat Muslim minoritas hidup untuk merumuskan hukum yang relevan dan aplikatif tanpa mengabaikan nilai-nilai inti syariat. Pendekatan ini sejalan dengan teori konstruksi sosial yang melihat realitas sebagai hasil interaksi individu dan masyarakat yang dinamis.

Dalam teori konstruksi sosial yang dipopulerkan oleh Peter Berger, realitas sosial dipahami sebagai hasil konstruksi individu yang bebas. Teori ini berakar pada paradigma konstruktivis yang melihat individu sebagai pencipta realitas sosial melalui kehendak dan tindakannya. Manusia dalam banyak hal memiliki kebebasan untuk bertindak di luar batas kontrol struktur dan pranata sosial melalui respons terhadap stimulus yang diterima dalam dunia kognitifnya. Dalam proses sosial, individu dipandang sebagai pencipta realitas sosial yang relatif bebas di dalam dunia sosialnya.⁷⁸ Manusia dalam banyak hal memiliki kebebasan untuk bertindak di luar batas kontrol struktur dan pranata sosialnya dimana individu melalui respon-respons terhadap stimulus dalam dunia kognitifnya. Dalam hal ini proses konstruksi dari teori berger berlangsung melalui interaksi sosial yang dialektis dari tiga bentuk realitas yang menjadi *entry concept*, yakni *subjective reality*, *symbolic reality* dan *objective reality*.⁷⁹

Pendekatan konstruksionis melihat proses *framing* sebagai proses konstruksi sosial untuk memaknai realitas. Proses ini bukan hanya terjadi dalam level wacana, tetapi juga dalam struktur kognisi individu dengan adanya konsep frame dalam level individual atau skemata interpretasi. Frame dalam level wacana dan level individual ini merupakan dua sistem yang saling berkaitan dalam proses konstruksi sosial untuk memaknai realitas.⁸⁰ Dalam konteks inilah Gamson melihat adanya hubungan antara

⁷⁸ Ferry Adhi Dharma, “Konstruksi Realitas Sosial: Pemikiran Peter L. Berger Tentang Kenyataan Sosial,” *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi* 7, no. 1 (2018): 1–9, <https://doi.org/10.21070/kanal.v6i2.101>.

⁷⁹ Aimie Sulaiman, “Teori Konstruksi Sosial,” *Jurnal Society*, 4, no. 1, Juni 2016: 233–93.

⁸⁰ Rabi’ah Adawiyah Phonna Effendy Jaraputri et al., “Legal Consequences for a Notary Public With Double Professions as a Rector of A Private University Based on

wacana media dan opini publik yang terbentuk di masyarakat. Teori ini tentunya sangat berkaitan dengan pembahasan penelitian dan objek penelitian, karena konstruksi sosial yang terbangun atas realitas sosial yang melahirkan ekosistem sosial. Munculnya *fiqh al-aqalliyāt* ini selaras dengan kebutuhan-kebutuhan Muslim minoritas di Barat yang dalam hal ini terbangun dalam *fiqh of reality*, karena realita yang mereka hadapi tentunya berbeda dengan realita yang dihadapi oleh Muslim mayoritas khususnya dalam ranah tatanan hukum keluarga.⁸¹

Taha Jabir Al-Alwani juga seorang tokoh pencetus *fiqh al-aqalliyāt* lebih memilih prinsip-prinsip yang bersifat berkeadilan dan prinsip fleksibilitas hukum sangat dijunjung dalam hal ini, diantara prinsip-prinsip Taha Jabir Al-Alwani yang menjadi landasan dalam perumusan *fiqh al-aqalliyāt* pada Muslim minoritas menurut Taha Jabir Al-Alwani, ialah⁸² :

- a. Mengungkap kesatuan struktural Al-Qur'an dengan membacanya secara kontras dengan menelaah alam semesta dan pergerakannya. Sunnah Nabi yang ma'sum dipandang sebagai contoh praktis dan penafsiran nilai-nilai Al-Qur'an di dunia nyata. Sunnah juga harus dipandang sebagai suatu struktur yang terintegrasi, terkait erat dengan Al-Qur'an sebagai penjabaran nilai-nilainya untuk situasi yang relatif spesifik.
- b. Mengakui supremasi dan keutamaan Al-Qur'an sebagai pedoman serta penuntun utama dalam segala lini kehidupan, termasuk ucapan dan tindakan Nabi. Ketika Al-Qur'an menetapkan prinsip tertentu, seperti toleransi dan keadilan dalam berurusan dengan non-Muslim, maka ketentuan Al-Qur'an akan lebih dahulu diutamakan. Perkataan dan tindakan Nabi, dalam hal ini perlu penafsiran agar sesuai dengan prinsip yang ditetapkan oleh Al-Qur'an dan tunduk padanya. Salah satu contoh dalam hal ini adalah penafsiran sebuah hadis tentang tidak boleh membalas salam orang non-Muslim dengan ucapan yang lebih baik yang tampaknya tidak sesuai dengan ajaran Al-Qur'an.

Law on Office of Notary Public,” *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 23, no. 1 (2023): 25–35, <https://doi.org/10.18592/sjhp.v23i1.8611>.

⁸¹ Ferry Adhi Dharma, “Konstruksi Realitas Sosial: Pemikiran Peter L. Berger Tentang Kenyataan Sosial,” *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi* 7, no. 1 (2018): 1–9, <https://doi.org/10.21070/kanal.v6i2.101>.

⁸² Taha Jabir al-‘Alwani, *Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections*, (London: International Institute of Islamic Thought, 2003) 58.

- c. Merenungkan tujuan Al-Qur'an dalam menghubungkan realitas kehidupan manusia dengan apa yang belum bisa dijangkau oleh manusia, atau ghaib, dan mendiskreditkan gagasan keacakan atau kebetulan. Hal ini pada akhirnya memberikan pemahaman tentang hubungan antara dunia yang terlihat (dzahir) dan yang tidak terlihat (ghaib), yang dapat diketahui dan yang tidak dapat diketahui; antara teks mutlak Al-Qur'an dan kondisi nyata manusia. Hal ini menyingkapkan sebagian dari perbedaan halus antara kemanusiaan dan individualitas manusia. Sebagai individu, manusia adalah makhluk yang relatif, namun kemanusiaannya menjadikannya makhluk universal dan absolut.
- d. Mengingat pentingnya faktor waktu dan ruang, Al-Qur'an menekankan kesucian keduanya. Al-Qur'an menetapkan jumlah bulan dalam setahun sebanyak dua belas dan menjadikan tanah tertentu, yaitu tanah Haramain (Mekah dan Madinah), sebagai tanah suci. Dalam kerangka waktu dan ruang ini, seseorang dapat memahami keberadaan manusia sejak penciptaan Adam dan Hawa hingga mencapai takdir akhirnya. Keberadaan manusia dalam ruang dan waktu inilah yang menjadi penghubung antara universalitas Al-Qur'an dan universalitas umat manusia.
- e. Aktualisasi konsep fikih geografi dalam Al-Quran. Seluruh bumi adalah milik Tuhan dan Islam adalah agama Tuhan. Pada hakikatnya, setiap negara adalah bagian dari wilayah Islam (*dār al-Islām*), baik secara nyata saat ini maupun yang akan menjadi demikian di masa depan. Seluruh umat manusia adalah bagian dari komunitas Islam (*ummat al-Islām*), baik mereka yang telah memeluk Islam maupun yang berpotensi menjadi pengikutnya di kemudian hari.
- f. Pengakuan atas universalitas misi Al-Qur'an merupakan hal mendasar dalam memahami perbedaan antara Al-Qur'an dan kitab-kitab suci sebelumnya. Jika kitab-kitab terdahulu memiliki cakupan dakwah yang terbatas pada komunitas-komunitas lokal dan spesifik, maka Al-Qur'an hadir dengan misi yang universal. Proses penyampaian wahyu dimulai kepada Nabi Muhammad dan kerabat terdekatnya, kemudian diperluas kepada masyarakat Makkah dan wilayah sekitarnya, lalu menjangkau komunitas yang lebih luas, dan pada akhirnya ditujukan bagi seluruh umat manusia sebagai petunjuk hidup yang bersifat

global.

- g. Studi mendalam terhadap kompleksitas kehidupan sosial merupakan keniscayaan, karena konteks sosial menjadi ruang di mana pertanyaan-pertanyaan dan persoalan-persoalan syariat muncul. Tanpa pemahaman menyeluruh terhadap berbagai dimensi kehidupan, rumusan teori fikih yang sesuai dan relevan dengan nilai-nilai Al-Qur'an akan sulit tercapai. Di masa Rasulullah, persoalan muncul dari kondisi nyata umat, dan wahyu turun sebagai respon terhadap kebutuhan tersebut. Saat ini, dengan wahyu yang telah sempurna, tugas umat Islam adalah mengartikulasikan persoalan dan kebutuhan aktual, kemudian merujuk kepada Al-Qur'an serta menelaah Sunnah Nabi untuk memahami konteks turunnya ayat dan mengaitkannya dengan realitas kontemporer.
- h. Kajian terhadap prinsip-prinsip dasar syariat, khususnya yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan utama syariat), menjadi landasan penting dalam pengembangan fikih modern, terutama bagi komunitas minoritas Muslim. Pendekatan ini harus bertumpu pada nilai-nilai universal yang luhur dan memperhatikan secara cermat distingsi antara maksud syariat dan niat seorang Muslim yang bertanggung jawab secara etis dan spiritual.
- i. Kesadaran bahwa warisan fikih klasik tidak selalu mencukupi sebagai rujukan fatwa dan regulasi modern perlu ditanamkan. Meski demikian, khazanah fikih klasik tetap menyimpan preseden berharga berupa fatwa dan produk hukum yang dapat dijadikan acuan dalam merumuskan pendekatan dan metodologi kontemporer. Segala hal yang relevan, bermanfaat, dan mewakili esensi ajaran Islam dapat diadopsi, dengan tetap menjaga kesinambungan historis dan normatif dengan pendapat hukum ulama masa lalu. Proses ijtihad saat ini tidak dimaksudkan sebagai kritik terhadap ketidaklengkapan fikih terdahulu, melainkan sebagai respons terhadap dinamika sosial dan tantangan zaman yang belum pernah dihadapi oleh generasi sebelumnya.

Dari monografi singkat ini jelas terlihat bahwa fikih Islam yang berkaitan dengan minoritas Muslim pada dasarnya berasal dari fikih umum Islam secara keseluruhan. Ini berada dalam kategori yang mirip dengan fikih fundamental, prioritas (*al-awlawiyyāt*), kontras (*al-mumāzānah*), atau realitas, atau fikih komparatif, atau fikih etika dll. Oleh karena itu, meskipun cabang

fikih ini mencakup beberapa aspek dari fikih umum, fokusnya secara khusus pada isu-isu yang mempengaruhi minoritas Muslim yang hidup di antara mayoritas non-Muslim dan berupaya untuk melestarikan identitas mereka.⁸³ Dibawah adat istiadat, perundang-undangan, dan undang-undang yang agak berbeda, sudah menjadi rahasia umum pula bahwa setiap putusan fikih mempunyai dampak budaya tersendiri, dengan kebudayaan bermula dari fikih dan hukum-hukum yang mengatur masyarakat. Dalam hal ini adanya kesinambungan antara fikih, undang-undang agama, dan budaya memainkan peran pada Muslim yang berada pada negara tertentu.⁸⁴ Terdapat sejumlah metode, sarana dan alat yang dapat digunakan untuk membangun fikih ini berdasarkan landasan yang kuat, dan hal ini mencakup dalam fikih untuk kaum minoritas, yakni sebuah disiplin kolektif dan tidak boleh dipraktikkan secara individual. Fikih memiliki banyak aspek, dengan perbedaan aspek yang menjadikan pendekatan individualistis berpotensi berbahaya. Ini terdiri dari unsur politik, ekonomi, budaya, sosial dan hukum.⁸⁵

Disamping itu, Abdullah bin Bayyah seorang mujtahid fikih yang berfokus pada *fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas) memiliki prinsip dalam implementasi *fiqh al-aqalliyāt*, diantaranya ialah; *tahqīq al-manāt* dan *al-qawl al-daʿīf* sebagai wasilah kemaslahatan dan tindaklanjut dalam menyikapi realitas dan optimalisasi *Islamic legal maxim* dalam ijtihad.⁸⁶

Urgensitas *tahqīq al-manāt* dapat dilihat dari pernyataan Bin Bayyah yang menyebutkan bahwa berijtihad dalam proses meletakkan hukum merupakan jembatan penghubung antara hukum Allah dengan realitas, dan penghubung antara teks dengan konteks. Tanpa *tahqīq al-manāt*, boleh jadi hukum diputuskan tidak relevan dengan realitas, atau malah keluar dari kehendak yang diinginkan oleh syariat, sehingga hukum lebih mendekati kemudaratan ketimbang kemaslahatan bagi manusia. Hukum yang berindikasikan perintah terlaksanakan di luar jalurnya, begitupun pelarangan

⁸³ “Rojulun Mufakkir Islami Taha Jabir Alwani,” *Aljazeera.net*, 2016, <https://www.aljazeera.net/culture/2016/3/5/رحيل-المفكر-الإسلامي-طه-جابر-العلواني>.

⁸⁴ Gafoordeen and Sabir, “Thaha Jabir Al-Alwani & Yusuf al-Qardlawi Founders of Minority Fiqh (Fiqh Al Aqalliyat).” *International Journal of Research and Scientific Innovation X*, no. IV (2023): 78–83. <https://doi.org/10.51244/IJRSI.2023.10410>.

⁸⁵ Ilham Tohari and Moh. Kholish, “Maqasid Syariah Sebagai Pijakan Konseptual Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia,” *Arena Hukum* 13, no. 02 (2020): 314–28, <https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2020.01302.7>.

⁸⁶ “Man Huwa Abdullah Bin Bayyah ?,” 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=NgFdLZqehhU>.

yang semestinya tidak harus dilakukan. Bin Bayyah mengistilahkan *taḥqīq al-manāṭ* sebagai *taṣkībīṣ al-qāḍīyyah min ḥaytsu al-wāqī'* (identifikasi suatu perkara berdasarkan realitas).⁸⁷

Bin Bayyah dalam pemikiran fikihnya adalah mengunggulkan (*tarjīḥ*) *al-qawl al-da'if* dengan pertimbangan maslahat dan meninggalkan pendapat yang awalnya rajih disebabkan karena dalil *al-qawl al-da'if* ini baru ditemukan atau derajatnya naik dikarenakan banyak ulama yang menggunakannya, atau juga karena dorongan maqasid al-shari'ah yang kuat dalam konteks masa yang berbeda. Bin Bayyah kemudian menyampaikan tiga syarat yang harus diperhatikan dalam mengamalkan pendapat da'if, yaitu: pertama, pendapat tersebut tidak parah kelemahannya; kedua, pendapat tersebut memiliki sumber yang jelas, yaitu seorang faqīh yang pantas untuk diikuti dari sisi ilmu dan kualitas keimanannya; dan ketiga, kondisi darurat yang menjadi penyebabnya benar-benar terjadi, dan tentunya hal ini selaras dengan apa yang Muslim minoritas alami di negara mereka.⁸⁸

Optimalisasi *Islamic legal maxim* atau *qawā'id fiqhīyyah* tentunya sangat dibutuhkan dan digunakan dalam berbagai hal yang berkenaan dengan ijtihad, *qawā'id fiqhīyyah* membuka jalan dan bersifat solutif dan fleksibel dalam implementasiannya, dikarenakan kaidah-kaidah pokok yang diusung merupakan kaidah-kaidah umum yang disesuaikan dengan konteks sosial dan realitas untuk mukallaf yang bertempat tinggal atau berada dalam keadaan tertentu.⁸⁹

Menurut al-Qarāfī (w. 684 H/1285 M), seorang *faqīh* tidak akan memiliki otoritas yang kuat dalam berijtihad jika tidak berpegang pada disiplin ilmu *al-qawā'id*, baik dalam ranah fikih (*al-qawā'id al-fiqhīyyah*) maupun usul fikih (*al-qawā'id al-uṣūlīyyah*). Ketiadaan penguasaan terhadap prinsip-prinsip dasar ini berpotensi menimbulkan kontradiksi antara hasil ijtihad dengan dalil-dalil kullī (universal). Oleh karena itu, penguasaan terhadap struktur dan klasifikasi kaidah-kaidah pokok menjadi penting agar

⁸⁷ Bayyah, *Ijtihād bi-Taḥqīq al-Manāṭ: Fiqh al-Wāqī' wa Tawaqqu'*, Cetakan ke-1, (Beirut: Maktabah Syamilah Adzahabiyyah, 2010), 43.

⁸⁸ Abdullah Bayyah, *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqallīyāt* ed. Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Minhāj Libanon, 2007), 15.

⁸⁹ U Jabir A L I Hudawi, "Abdullah Bin Bayyah : His Life and Contributions in Jurisprudence , Focus on Reality Fiqh," (Thesis at Darul Huda Islamic University, Chemmad , Kerala, India, 2015)

cabang-cabang hukum (*furūʿ*) dapat dipahami dan diterapkan secara tepat. Dalam *al-Furūq*, al-Qarāfī menjelaskan bahwa kaidah-kaidah dasar tersebut berfungsi sebagai pengikat konseptual atas keragaman dan penyebaran kasus-kasus cabang yang muncul dalam praktik hukum Islam. Selaras dengan itu, ‘Alī al-Nadawī menegaskan bahwa kaidah-kaidah pokok ini dapat dijadikan sebagai pijakan normatif dalam menyeimbangkan dan mengkoherensikan berbagai permasalahan *furūʿ* yang bersifat parsial dan situasional.⁹⁰

Mengacu pada urgensinya, kaidah-kaidah pokok dalam kerangka usul fikih memiliki peran strategis dalam membangun metodologi ijtihad yang relevan dengan kebutuhan kontemporer. Bin Bayyah secara metodologis menegaskan pentingnya penyandaran ijtihad pada *al-qawāʿid al-fiqhiyyah* dan *al-usūliyyah*, khususnya dalam konteks *fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas). Meskipun banyak ulama juga merujuk pada kaidah-kaidah umum dalam merumuskan fatwa, keunikan pendekatan Bin Bayyah terletak pada pembatasannya yang eksplisit terhadap pilihan dan penerapan kaidah, yakni hanya enam kaidah yang dianggap paling relevan dalam menangani problematika minoritas Muslim.⁹¹ Bahkan, di antara kaidah tersebut, terdapat satu yang jarang digunakan oleh ulama lain namun dijadikan landasan penting dalam kerangka pemikiran Bin Bayyah. Keenam kaidah dimaksud meliputi: *al-Taysīr wa rafʿ al-ḥaraj* (prinsip kemudahan dan penghapusan kesulitan), *taghyīr al-fatwā bi-taghyīr al-ẓamān* (perubahan fatwa berdasarkan dinamika zaman), *tanzīl al-ḥājah manzilat al-darūrah* (asimilasi kebutuhan mendesak dengan kondisi darurat), *al-ʿurf* (kebiasaan lokal sebagai sumber pertimbangan hukum), *al-naẓar fī al-malāt* (pertimbangan terhadap konsekuensi hukum jangka panjang), dan *tanzīl al-jamāʿah manzilat al-qādī* (pengakuan terhadap otoritas komunitas sebagai representasi otoritas hukum kolektif). Strategi sistematis ini menunjukkan komitmen Bin Bayyah

⁹⁰ Rais Alhaadi Iskandar, “Pemikiran Fiqh al-Aqalliyāt Abdullah Bin Bayyah Bagi Muslim Minoritas,” *Journal of Economic Perspectives* 15, no. 02 (2022), [http://www.ifpri.org/themes/gssp/gssp.htm%0Ahttp://files/171/Cardon - 2022 - Coachingd%20quipe.pdf%0Ahttp://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/JKM/article/view/2203%0Ahttp://mpoc.org.my/malaysian-palm-oil-industry/%0Ahttps://doi.org/10.1080/23322039.2017](http://www.ifpri.org/themes/gssp/gssp.htm%0Ahttp://files/171/Cardon%202022%20Coachingd%20quipe.pdf%0Ahttp://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/JKM/article/view/2203%0Ahttp://mpoc.org.my/malaysian-palm-oil-industry/%0Ahttps://doi.org/10.1080/23322039.2017).

⁹¹ Hudawi, “Abdullah Bin Bayyah : His Life and Contributions in Jurisprudence , Focus on Reality Fiqh.” (Thesis at Darul Huda Islamic University, Chemmad , Kerala, India, 2015.)

dalam merumuskan pendekatan fikih yang kontekstual, terukur, dan tetap terhubung dengan tradisi hukum Islam klasik.⁹²

Penulis menyimpulkan, bahwa *fiqh al-aqalliyāt* merupakan solusi penting dan relevan dalam menghadapi berbagai problematika hukum keluarga Islam yang dialami oleh komunitas Muslim minoritas, khususnya di negara-negara Barat. Dalam konteks sosial dan hukum yang sangat berbeda dengan negara mayoritas Muslim, umat Islam di Barat menghadapi tantangan dalam menjalankan ajaran agamanya secara utuh. Oleh karena itu, *fiqh al-aqalliyāt* hadir sebagai bentuk ijtihād kontemporer dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*, realitas sosial, dan prinsip kemaslahatan. Melalui fleksibilitas metode seperti *istibsān*, *‘urf*, dan *ḍarūrah*, serta semangat *tajdīd* (pembaharuan *fiqh al-aqalliyāt*) menjadi kerangka hukum yang mampu menjaga identitas keislaman sekaligus memungkinkan integrasi harmonis umat Islam dalam masyarakat non-Muslim.

⁹² Miftakhul Arif, “Konsep Maqasid Al-Shari‘ah Abdullah Bin Bayyah,” *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam* 6, no. 1 (2020): 18–35, <https://doi.org/10.29062/faqih.v6i1.100>.

BAB III

INTELEKTUALITAS MUHAMMAD ṢĀLIH IBN AL-‘UTHAYMĪN DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ

Intelektualitas para tokoh dalam studi pemikiran Islam kontemporer menjadi hal yang tak terelakkan, karena melalui pemahaman atas latar belakang, corak berpikir, serta kontribusi keilmuannya, kita dapat menangkap kerangka epistemologis yang melandasi fatwa dan pandangan hukum yang mereka hasilkan. Dalam konteks ini, dua figur penting yakni Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī menjadi representasi utama dari dua pendekatan yang berbeda dalam khazanah fikih modern. Pembahasan ini diawali dengan telaah historis-biografis yang menelusuri perjalanan hidup, pendidikan, serta kiprah intelektual keduanya guna memahami akar dari kerangka berpikir yang mereka bangun. Selanjutnya, kajian ini mendalami kecenderungan konservatif dan progresif yang terefleksi dalam respons fatwa mereka terhadap problematika umat, khususnya dalam konteks masyarakat Muslim minoritas. Dengan pendekatan ini, diharapkan muncul pemahaman yang proporsional terhadap cara masing-masing tokoh merespons tantangan zaman, sekaligus memperlihatkan dinamika fikih yang senantiasa bersentuhan dengan realitas sosial yang melingkupinya.

A. Sketsa Biografi : Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaradāwī

1. Biografi Ibn Al-‘Uthaymīn

Muḥammad ibn Ṣāliḥ ibn Muḥammad ibn Sulaimān ibn ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn al-Wuhaibī al-Tamīmī lahir pada 27 Ramaḍān 1347 H/1929 M di kota ‘Unayzah, wilayah al-Qāṣim, Arab Saudi. Beliau dikenal dengan *kunyah* Abū ‘Abdillāh dan merupakan salah satu ulama besar dari mazhab Hanbali di era kontemporer. Selain dikenal karena keluasan ilmunya dalam bidang fikih dan akidah, ia juga aktif mengajar dan menulis sejumlah karya ilmiah yang masih dirujuk hingga kini. Ketokohan beliau semakin menonjol karena gaya penyampaian yang sistematis, argumentatif, dan mudah dipahami, baik oleh kalangan awam maupun terpelajar. Warisannya

dalam bidang keilmuan Islam menjadi inspirasi penting bagi generasi penerus di berbagai belahan dunia Muslim.¹

Pendidikan awalnya dimulai dengan menghafal al-Qur'an di bawah bimbingan kakek dari garis keturunan ibu yakni 'Abd al-Raḥmān al-Dāmiḡ. Beliau merupakan salah satu ulama terkemuka di Qāṣim pada masanya, hingga beliau berhasil mengkhatamkan hafalan al-Qur'an pada usia dini. Selain mempelajari pelajaran dasar seperti membaca, menulis, dan berhitung di sekolah formal, beliau juga memperdalam ilmu-ilmu agama seperti fikih, hadis, dan akidah di bawah asuhan langsung ulama besar 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī, serta sempat menimba ilmu dari 'Abd al-Razzāq 'Afīfī al-Azharī ketika berada di 'Unayzah.²

Pada tahun 1372 H/1953 M, atas rekomendasi gurunya al-Sa'dī, Ibn al-'Uthaymīn melanjutkan studinya di Ma'had al-'Ilmī Riyāḍ, tempat di mana beliau menimba ilmu dari sejumlah ulama ternama seperti Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, penulis *Aḍwā' al-Bayān*, serta 'Abd al-Raḥmān al-Ifriqī. Setelah menyelesaikan pendidikan di Ma'had tersebut, beliau melanjutkan studi ke Universitas Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah di Riyāḍ hingga lulus, dan selama masa ini beliau secara aktif bertalaqqī dengan Ibn Bāz dalam bidang hadis dan fikih perbandingan. Pengaruh kuat dari al-Sa'dī terlihat jelas dalam karakter dan metode pengajaran Ibn al-'Uthaymīn, seperti penggunaan pendekatan yang ringkas, komunikatif, dan penuh hikmah dalam menyampaikan ilmu.³

Sepeninggal al-Sa'dī pada 1376 H, beliau menggantikan posisi gurunya sebagai imam dan khatib Masjid Besar 'Unayzah sekaligus menjadi pengajar di Ma'had 'Ilmī yang didirikan di masjid tersebut. Beliau juga diangkat sebagai dosen di Fakultas Syariah Universitas Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah cabang al-Qāṣim sejak tahun 1398 H hingga wafatnya. Selain

¹ Wālid Aḥmad al-Ḥusaynī, *Al-Jāmi' li-Ḥayāti al-'Allāmah Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah wa Mā Qīla Fīhi mina al-Marāthī*, Cetakan ke-1, (Baritonia: Dar al-Ma'rifah, 2004), 245.

² Aḥmad al-Ḥusaynī, 12.

³ Aḥmad al-Ḥusaynī, 17.

itu, beliau juga sering mengisi pengajian di Masjid al-Ḥarām dan Masjid Nabawī, serta menjadi anggota tetap *Hay'ah Kibār al-'Ulamā'* Arab Saudi.⁴

Pengaruh intelektualnya tidak hanya terbatas pada institusi pendidikan formal, melainkan juga melalui berbagai majelis yang beliau hadiri secara rutin, dengan para hakim, petugas ḥisbah, khatib, dan pelajar di wilayah al-Qāṣim. Pandangan dan nasihat beliau pun sering diminta oleh para pemimpin lokal dan tokoh masyarakat. Meski berafiliasi dengan mazhab Ḥanbalī, Ibn al-'Uthaymīn tidak terpaku oleh fanatisme mazhab, melainkan lebih mengedepankan pendekatan ijtihad yang berlandaskan dalil dan tarjih pendapat paling kuat menurutnya, walaupun terkadang berbeda dengan pendapat resmi mazhab.⁵

Beliau wafat pada tahun 1421 H/2000 M di Jeddah dan dimakamkan di Makkah al-Mukarramah. Sepeninggalnya, banyak dari murid-murid beliau yang terus melanjutkan dakwah dan pengajarannya, khususnya di wilayah Teluk seperti Arab Saudi dan Yordania. Warisan ilmiahnya yang begitu melimpah, sebagian besar diterbitkan dari hasil transkripsi (*tafrīgh*) kajian yang beliau adakan, dan menjadikannya sebagai salah satu ulama kontemporer paling berpengaruh dalam dunia Islam modern.

2. Biografi Al-Qaradāwī

Salah satu tokoh pemikir Islam saat ini adalah al-Qaradāwī yang dikenal sebagai ulama dan pemikir Islam yang unik sekaligus istimewa. Keunikan dan keistimewaannya itu tidak lain karena al-Qaradāwī memiliki metodologi yang khas dalam menyampaikan risalah Islam. Karena metodologinya tersebut al-Qaradāwī diterima oleh kalangan Barat sebagai seorang pemikir yang selalu menampilkan Islam secara ramah, santun dan moderat. Kapasitasnya itu pulalah yang membuat al-Qaradāwī sering menghadiri pertemuan internasional para pemuka agama-agama di Eropa maupun di Amerika, sebagai wakil kelompok Islam.⁶

⁴ Marzūq 'Abd Rabbih 'Abd al-'Āl, *Biography of Shaykh Muhammad Bin Salih Al Uthaymeen Rh*. Cetakan ke-2, (Kairo: Maktabah Ruysd, 2011), 103.

⁵ Khayr al-Dīn bin Manṣūr, *Ārā' al-Shaykh Muḥammad Bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn Fī Ashhar al-Mu'āmalāt al-Māliyyah* (University of Eloued, 2025), 205. <https://dSPACE.univ-eloued.dz/items/aa255d47-4ad7-44f8-8385-51a886d5fcf5>.

⁶ Ḥātim Muḥammad Būsamah, *Tahqīq Al-Manāt Wa Atharuhu Fī Fiqh al-Aqalliyāt*, Cetakan ke-1 (Cairo: Dar Ibnu Hazm, 2003), 203.

Yūsuf ‘Abdullāh al-Qaradāwī lahir pada 9 September 1926 di desa Shafath Ṭurāb, kawasan Maḥallat al-Kubrā, Provinsi al-Gharbiyyah, Republik Arab Mesir. Sejak kecil, ia tumbuh dalam lingkungan yang religius dan disiplin, yang membentuk fondasi keilmuan serta komitmen moralnya terhadap ajaran Islam. Kecerdasannya yang menonjol dan semangat belajarnya yang tinggi mengantarkannya menempuh pendidikan formal di al-Azhar, lembaga pendidikan Islam paling berpengaruh di dunia. Pandangannya yang moderat, argumentatif, dan kontekstual menjadikannya sebagai rujukan penting dalam pemikiran Islam modern. Kombinasi antara penguasaan tradisi ilmiah klasik dan keberanian merespons tantangan zaman telah menjadikan al-Qaradāwī salah satu ulama paling berpengaruh di dunia Islam kontemporer.⁷

Ayahnya bernama Abdullah yang merupakan seorang anak dari pedagangan sukses Haji’ Ali al-Qaradāwī. Mengutip cerita pamannya, al-Qardhāwī menuturkan bahwa nenek moyang dari pihak ayahnya ini dahulu berasal dari sebuah daerah yang bernama Al Qaradhah dan namanya dihubungkan dengan nama daerah tersebut, sehingga ia populer dengan panggilan al-Qaradāwī (huruf ra dibaca dengan baris di atas) dan bukan al Qardhawi (dengan mematikan huruf ra), seperti yang biasa diucap oleh kalangan masyarakat Syam.

Asal usul keluarganya di Shafth al-Turab bermula dari kakeknya, Haji ‘Ali al-Qaradāwī. Ia mempunyai enam orang anak dan semuanya laki-laki, yaitu Muhammad, ‘Abdul Aziz, Yusuf, Ahmad, Abdullah (ayah al-Qaradāwī), dan Sa’ad. Hanya tiga orang dari nama-nama ini yang mempunyai anak, yaitu ‘Abdul ‘Aziz (Muhammad dan Kamil), Ahmad (‘Ali, Ibrahim dan Khadrah), dan Abdullah ayah dari al-Qaradāwī, hanya memiliki satu orang anak yaitu al-Qaradāwī.⁸

Yūsuf al-Qaradāwī tumbuh dan berkembang dalam lingkungan keluarga yang religius dan beradab, dengan latar belakang ekonomi berbasis pertanian. Sejak usia dini, tepatnya ketika baru menginjak dua tahun, beliau

⁷ Rodolfo Ragonieri, *Constructing an Islamic Theory of IR: The Case of Yūsuf al-Qaradāwī, Ummah, Jihād and the World*, Cetakan ke-2, (London: Palgrave Macmillan, 2007), 98.

⁸ Amrin Amrin and Amirullah Amirullah, “Contemporary Legal Istimbat: Study on the Theory of Changes in Fatwa According to Yusuf Qardhawi,” *Mizan: Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (2022): 89, <https://doi.org/10.32507/mizan.v6i1.1244>.

telah kehilangan ayah kandungnya. Setelah itu, pengasuhan dan pendidikan beliau dilanjutkan oleh pamannya, yang membesarkannya dengan penuh kasih sayang dan perhatian. Dalam berbagai kesempatan, al-Qaraḍāwī sendiri mengakui bahwa figur pamannya tersebut telah berperan sebagai sosok ayah dalam hidup dan pembentukan karakternya.

Dengan perhatian yang cukup baik dan lingkungan keluarga yang tekun dalam beragama, pada umur lima tahun al-Qaraḍāwī telah memulai hafal Al-Qur'an. Dalam perkembangannya, belum sampai usia 10 tahun ia sudah mampu menghafal Al-Qur'an secara keeluruhan serta fasih bacaannya, karena pengetahuannya tentang tajwid yang sempurna dan merdu suaranya.

Pendidikan selanjutnya diteruskan ke Ma'had Tanta, yang diselesaikan selama empat tahun, kemudian dilanjutkan pada tingkat menengah yang diselesaikan dalam waktu lima tahun. Dari sinilah al-Qaraḍāwī melanjutkan pendidikan tingkat tingginya dengan memasuki universitas al-Azhar, Kairo untuk mengambil bidang studi agama pada fakultas Ushuluddin sampai mendapat syahadah aliyah (tahun 1952-1953), dengan predikat lulus terbaik. Kemudian pada tahun 1957 al-Qaraḍāwī masuk pada *Ma'had al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah* sehingga mendapatkan diploma tinggi di bidang bahasa dan sastra. Tahun 1960 ia menamatkan studi pada Pascasarjana di Universitas al Azhar dengan konsentrasi Tafsir Hadis. Selanjutnya al-Qaraḍāwī berhasil menyelesaikan pendidikannya pada program Doktor dengan disertasi fiqh al zakah pada tahun 1972 dengan predikat cumlaude.⁹

Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan figur intelektual Muslim yang aktif dalam berbagai forum ilmiah internasional. Beberapa muktamar penting yang pernah diikutinya antara lain: Muktamar Internasional Pertama tentang Ekonomi Islam yang diselenggarakan oleh Universitas Mālīk 'Abd al-'Azīz di Makkah; Muktamar Internasional Pertama tentang Orientasi dan Pembekalan para Da'i yang difasilitasi oleh Universitas Islam Madinah; serta Muktamar Internasional Pertama tentang fikih Islam yang diadakan oleh Universitas Islam Muḥammad bin Sa'ūd di Riyadh. Selain itu, ia juga

⁹ Mohamad Haji and Mohamad Azmi Bin. "European Islam and reform: a comparative study of the theologies of Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan." (Disertasi Ph.D., University of Birmingham, 2015)

turut hadir dalam Mukhtamar Sirah Nabawiyah dan Sunnah Nabi yang diselenggarakan di berbagai negara. Dalam salah satu mukhtamar yang berlangsung di Qatar, al-Qaradāwī bahkan dipercaya untuk menjabat sebagai wakil ketua, yang menunjukkan pengakuan atas kapasitas keilmuan dan kepemimpinannya di tingkat internasional.¹⁰

Sepanjang karier intelektual dan akademiknya, Yūsuf al-Qaradāwī telah memegang sejumlah posisi strategis yang mencerminkan kontribusinya dalam pengembangan ilmu keislaman di tingkat internasional. Beberapa jabatan penting yang pernah diembannya antara lain: Dekan Fakultas Syariah dan Studi Islam di Universitas Qatar; Direktur Pusat Kajian Sunnah dan Sīrah di universitas yang sama; anggota Lembaga Tertinggi Dewan Fatwa dan Pengawasan Syariah dalam Persatuan Bank Islam Internasional; pakar fikih Islam dalam Organisasi Konferensi Islam (OKI); anggota sekaligus pendiri Yayasan Kebajikan Islam Internasional; serta anggota Majelis Pengembangan Dakwah Islamiyyah di benua Afrika. Berbagai posisi tersebut tidak hanya menunjukkan keluasan wawasan dan keahlian beliau dalam berbagai cabang ilmu keislaman, tetapi juga menegaskan kiprah globalnya dalam menyuarakan nilai-nilai Islam moderat dan aplikatif.

Mengingat besarnya jasa dan kontribusi yang diberikan oleh al-Qaradāwī dalam bidang Ekonomi Islam, maka pada tahun 1411 H dia mendapatkan penghargaan dari IDB/*Islamic Development Bank* (Bank Pembangunan Islam). Pada tahun 1413 H, al-Qaradāwī bersama Sayyid Sābiq mendapatkan penghargaan dari King Faishal Awardh karena jasanya dalam bidang keislaman. Pada tahun 1996, al-Qaradāwī memperoleh penghargaan dari Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia atas jasa dan sumbangannya yang besar dalam ilmu pengetahuan. Dari Sultan Hasan al-Nolkiah dia juga mendapat penghargaan atas pengabdianya terhadap fikih Islam, yaitu pada tahun 1997.¹¹

Al-Qaradāwī adalah salah satu ulama yang sangat produktif menulis

¹⁰ Kecia Ali, "How Muftis Think: Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe; Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf al-Qaradawi," *Islam and Christian-Muslim Relations* 32, no. 2 (2021): 225–28, <https://doi.org/10.1080/09596410.2021.1904619>.

¹¹ David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*, 1st ed. (London: Routledge, 2021), 56. <https://doi.org/10.4324/9780429299490>.

baik makalah seminar, artikel di berbagai majalah dan surat kabar serta buku yang jumlahnya sangat banyak. Buku-buku yang ditulis oleh al-Qaraḍāwī terdiri atas berbagai disiplin ilmu agama, yang dari dulu hingga sekarang bahkan untuk masa yang akan datang dapat dijadikan sebagai referensi dan akan selalu dikenang sebagai karya intelektualnya yang sangat berharga. Menurut informasi yang diberikan oleh Tarmizi M. Jakfar, jumlah buku yang ditulis oleh al-Qaraḍāwī sudah mencapai ratusan buku. Adapun karya al-Qaraḍāwī yang fokus membahas mengenai ekonomi Islam adalah: (1) *Fiqh al-Zakāh* terdiri atas 2 jilid; (2) *Musykilat al-Faqr wa Kaifa ‘Alajaba al-Islām*; (3) *Bai’ al Murābahah li al-‘Āmir wa al-Syirā’*; (4) *Fawāid al-Bunūk Hiya al-Ribā al-Harām*; (5) *Daur al-Qiyām wa al-Abklâq fi al-Iqtishād al-Islāmī*; dan (6) *Daur al-Zakāh fi Ilāj al Musykilât al-Iqtishâdiyab*. Adapun buku fikih yang ditulis oleh al-Qardhāwī yang memuat adanya unsur dan pembahasan ekonomi Islam antara lain (1) *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm* dan (2) *Fatâwâ Mu’ashih* terdiri atas 3 jilid.¹²

B. Implisitas Pendekatan Konservatif dan Progresif pada Fatwa Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaraḍāwī

1. Ibn Al-‘Uthaymīn: Prinsip Ihtiyat dalam Purifikasi Ajaran Islam

Prinsip ihtiyat (kehati-hatian) merupakan salah satu fondasi penting dalam pemikiran hukum Islam, terutama dalam menjaga kemurnian dan keutuhan ajaran Islam di tengah perubahan zaman. Salah satu ulama yang konsisten menerapkan prinsip ini adalah Ibn al-‘Uthaymīn, seorang tokoh besar dalam tradisi keilmuan Islam kontemporer. Pendekatannya yang konservatif tercermin dalam berbagai fatwa dan pandangannya terhadap isu-isu kontemporer, di mana beliau senantiasa merujuk pada teks-teks syar’i, pendapat para ulama salaf, dan tradisi keilmuan mazhab.¹³

Ibn al-‘Uthaymīn merupakan salah satu ulama kontemporer yang produktif dalam menghasilkan karya-karya ijtihad, yang mayoritas dituangkan dalam bentuk tulisan dan fatwa. Karakter ijtihad yang beliau

¹² Khoiru Turmuzdi et al., “The Exploring The Epistemological Basis of Ushul Fiqh (Priority Fiqh By Yusuf Al-Qardawi): English,” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (2024): 20, <https://doi.org/10.47134/pjpi.v2i2.1167>.

¹³ Ahmad al-Husaynī, *Al-Jāmi’ li-Hayāti al-‘Allāmah Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah wa Mā Qīla Fīhi mina al-Marāthī*. Cetakan ke-1 (Mesir: Darul Beirut, 2002), 98.

usung menunjukkan kecenderungan konservatif dalam ranah fikih, yakni berpegang teguh pada mazhab Ḥanbalī dan prinsip-prinsip usuliyah klasik. Corak tersebut tercermin secara implisit dalam berbagai karyanya, yang memperlihatkan komitmen beliau terhadap otoritas teks, kehati-hatian dalam menerima pendapat yang berbeda, serta orientasi hukum yang berbasis pada pelestarian nilai-nilai tradisional, dengan bukti yang termaktub dalam buku beliau yang berjudul *Fatāwā ‘Ulamā’ al-Balad al-Ḥarām: Fatāwā Shar‘iyyah fī Masā’il ‘Aṣriyyah*, dalam bab kebolehan zakat untuk lembaga Islam atau kepentingan agama dan sosial, ketika Ibn Al-‘Uthaymīn ditanya oleh pelajar Muslim yang belajar di negara non-Muslim, apakah boleh mentasharufkan zakat untuk kepentingan (kebaikan) lembaga Islam, ketika di negara non-Muslim itu tidak ditemukan orang yang berhak menerima zakat mal maupun zakat fitrah?

Menjawab pertanyaan tersebut, Ibn al-‘Uthaymīn berpendapat bahwa tidak sah menggantikan mustahik zakat itu dengan lembaga Islam. Karena lembaga Islam itu tidak termasuk kepada salah satu tempat menyalurkan zakat. Sedangkan makna dari firman Allah yang berbunyi "فِي سَبِيلِ اللَّهِ" adalah khusus untuk jihad di jalan Allah, sebagaimana pendapat jumhur ulama. Oleh karena itu, makna ayat tersebut tidak bermakna kemaslahatan umum, sebagaimana pendapat sebagian ‘Ulamā’ Muta’akhhirīn.¹⁴

Kemudian Ibn Al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa jika ayat "فِي سَبِيلِ اللَّهِ" itu bermakna kemaslahatan umum, sebagaimana pendapat Ulama Muta’akhhirin tersebut, maka berarti ia telah merusak faedah *‘ādat ḥashr* dari Firman Allah dalam surah al-Taubah ayat 60, berikut:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ
 قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً
 مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu’allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam

¹⁴ bin Manṣūr, *Ārā’ al-Shaykh Muḥammad Bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn Fī Ashhar al-Mu‘āmalāt al-Māliyyah*, Cetakan ke-1, (Kairo: Darul Nasr, 2005), 105.

perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.”¹⁵

Apabila diperhatikan, metode ijtihad yang digunakan oleh Ibn Al-‘Uthaymīn adalah mengembalikan permasalahan kepada sumber utamanya. Dalam hal ini, beliau langsung merujuk kepada Al-Qur’an dan menjadikan Al-Qur’an sebagai sandaran hukum utama. Ketika menjelaskan pandangannya, beliau sangat terikat dengan teks Al-Qur’an atau cenderung berpegang teguh kepada zahir nash.

Selain itu, jika dilihat dari dalil yang digunakannya, ijtihadnya bercorak Ijtihād Bayānī¹⁶, yaitu ijtihad yang bertujuan untuk menjelaskan hukum yang terdapat dalam suatu nash, terutama ketika nash tersebut belum memberikan penjelasan secara rinci. Kemudian, jika ditinjau dari cara beliau berijtihad dalam fatwa tersebut, corak ijtihad yang dilakukannya adalah Ijtihād Taṭbīqī¹⁷, yaitu ijtihad yang bertujuan untuk menggali dan menetapkan hukum dengan menerapkan metode yang telah ditetapkan oleh para imam dan generasi ulama sebelumnya.

Dari segi penerapan, metode ijtihad yang digunakan juga mencakup bentuk taḥqīq al-manāth, yakni ijtihad yang berusaha menetapkan hukum terhadap suatu kejadian dengan cara menghubungkannya kepada hukum yang telah ditetapkan oleh mujtahid sebelumnya. Dalam hal ini, metode yang digunakan Ibn Al-‘Uthaymīn menggabungkan pandangan-pandangan para ulama sebelumnya secara garis besar, namun tetap dilakukan secara rinci.¹⁸

¹⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2005), hlm. 215.

¹⁶ Ijtihād Bayānī merupakan proses untuk menetapkan suatu hukum dengan memberikan ketetapan hukum yang lebih jelas dari apa yang ada di dalam Al-Qur’an atau hadis. Lihat pada: قويدر, عبدالله. (2017). أثر المنطق التشريعي في توجيه الاجتهاد في فهم النص تخصيصاً لإعاقته وتقييداً لمطلقه. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. 32. 10.34120/jsis.v32i109.2419.

¹⁷ Ijtihād Taṭbīqī ialah yaitu upaya untuk meneliti suatu masalah dimana hukum hendak diidentifikasi dan diterapkan sesuai dengan ide yang dikandung oleh nas, lihat pada: منصور, محمد. (2007). المنحى التطبيقي للقياس الأصولي مفهومه ، مناهجه ، نماجه ، وصلاته بالاجتهاد بالمعاصرة.. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. 22. 10.34120/jsis.v22i71.1691.

¹⁸ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Al-‘Aqīda - Ibn ‘Uthaymīn*, Cetakan ke-1, (Lebanon: Darul Jiil, 1993), 56.

Dari uraian di atas, menandakan bahwa Ibn Al-‘Uthaymīn merupakan seorang ulama yang memiliki corak ijtihad konservatif. Hal ini terlihat dari metode ijtihadnya yang selalu mengembalikan setiap permasalahan kepada sumber utama, yaitu Al-Qur’an dan Hadis, tanpa membuka ruang interpretasi yang terlalu luas di luar zahir nash. Dalam fatwanya, seperti yang terlihat dalam buku *Fatāwā ‘Ulamā’ al-Balad al-Ḥarām*, beliau menolak pandangan yang memaknai frasa "فِي سَبِيلِ اللَّهِ" dalam QS. At-Taubah: 60 sebagai kemaslahatan umum, sebagaimana diusulkan oleh sebagian ulama muta’akhhirin. Sebaliknya, beliau tetap berpegang pada pendapat jumur ulama bahwa frasa tersebut secara spesifik merujuk pada jihad di jalan Allah.

Pendekatan ini juga tercermin dalam penerapan ijtihad bayani dan ijtihad tathbiqi, di mana Ibn Al-‘Uthaymīn lebih menekankan penjelasan dan penerapan hukum berdasarkan metode yang telah diwariskan oleh generasi ulama terdahulu. Selain itu, dalam metode tahqīq al-manāth, beliau berusaha menetapkan hukum dengan menghubungkan kejadian tertentu kepada hukum yang telah ditetapkan sebelumnya oleh para mujtahid, sehingga tetap mempertahankan kesinambungan dengan tradisi fikih yang mapan.¹⁹

Konsistensi beliau dalam berpegang pada zahir nash dan pendekatan tradisional menunjukkan karakteristik konservatif dalam pendekatan fikihnya, yang menolak inovasi hukum yang tidak memiliki dasar yang kuat dalam sumber-sumber primer Islam. Hal ini menegaskan bahwa Ibn Al-‘Uthaymīn adalah salah satu ulama kontemporer yang setia menjaga kemurnian syariat Islam dengan berlandaskan pada prinsip kehati-hatian (ihtiyat) dan komitmen pada warisan keilmuan klasik.

Selain ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn diatas, terdapat beberapa ijtihad lainnya oleh Ibn Al-‘Uthaymīn yang menunjukkan metode istimbāthnya secara literalis dan tergolong konservatif, misalnya dalam hal umrah tanpa mahram, dengan adanya seorang perempuan bertanya kepada Ibn Al-‘Uthaymīn, apakah ia boleh menunaikan umrah di bulan Ramadhan, tetapi pergi bersama ibunya, saudara perempuannya, dan suami saudara perempuannya. Ibn Al-‘Uthaymīn menjawab bahwa perempuan itu tidak

¹⁹ ‘Abdullāh Sulaymān, *Juhūd Al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn Fī al-Fiqh*, Cetakan ke-1, (Mesir: Darul Beirut, 2004). 56.

boleh pergi umrah bersama mereka, dengan alasan bahwa saudara perempuan itu bukanlah mahram bagi perempuan tersebut. Nabi *Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam* telah menetapkan dalam haditsnya, dari Ibnu Abbas r.a., ia berkata: “*Aku telah mendengar Nabi Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam berkebutabah dan mengatakan: ‘Tidaklah seorang laki-laki berduaan dengan seorang wanita kecuali dengan mahramnya, dan tidaklah seorang perempuan bepergian kecuali bersama mahramnya.’*” (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam hadits tersebut, Nabi *Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam* tidak menjelaskan apakah bersama perempuan itu ada perempuan lain atau tidak, apakah perempuan itu seorang gadis (pemudi) atau seorang yang lemah, atau apakah ia aman dari fitnah atau tidak. Orang yang bertanya ini, apabila ia tertinggal (tidak jadi) melaksanakan umrah disebabkan tidak mempunyai mahram, maka sesungguhnya ia tidak berdosa, meskipun sebelumnya ia belum pernah umrah, karena di antara syarat umrah dan haji bagi seorang perempuan adalah pergi bersama mahramnya.²⁰

Pendapat Ibn Al-‘Uthaymīn mengenai larangan bagi perempuan untuk menunaikan umrah tanpa mahram mencerminkan pendekatan tekstualis dalam metode ijtihad beliau. Beliau secara tegas merujuk pada teks hadits Nabi, yang menyebutkan bahwa perempuan tidak boleh bepergian kecuali bersama mahramnya, tanpa membuka ruang interpretasi berdasarkan situasi modern seperti keamanan perjalanan atau keberadaan rombongan perempuan. Dalam hal ini, Ibn Al-‘Uthaymīn tidak terlalu berfokus pada faktor-faktor kontekstual yang bisa memengaruhi penerapan hukum, seperti perubahan zaman atau kondisi sosial yang lebih aman bagi perempuan untuk bepergian. Sebaliknya, beliau memahami nash hadits secara literal dan memprioritaskan penerapannya sebagaimana adanya, tanpa memberi pengecualian. Pendekatan ini tidak hanya menunjukkan kepekaan beliau terhadap teks-teks syariat, tetapi juga mengimplikasikan komitmennya untuk menjaga pemahaman yang dianggap sejalan dengan praktik generasi salaf. Hal ini sejalan dengan metodologi salafiyah yang berfokus pada pelestarian makna asli syariat sebagaimana dipahami oleh generasi awal Islam, menjadikan pendekatan beliau sangat konservatif dan

²⁰ Ibn ‘Uthaymīn, *Majmū‘ Fatāwā Wa Rasā’il al-‘Uthaymīn*, Cetakan ke-1, (Jeddah: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000), 88., <https://shamela.org/pdf/d49da86573816faec0094e23d3e32790>.

tekstual dalam banyak persoalan hukum Islam.²¹

Berikutnya juga dalam hal perempuan mengendarai mobil sendirian, ketika seseorang meminta penjelasan kepada Ibn Al-'Uthaymīn tentang hukum perempuan menyetir mobil sendiri, serta bagaimana pendapat beliau tentang pernyataan bahwa perempuan menyetir mobil itu merupakan kondisi darurat yang paling ringan dibandingkan dengan perempuan naik mobil bersama supir laki-laki ajnābī. Dalam menjawab permasalahan ini, Ibnu 'Utsaimin menyandarkan kepada dua kaidah yang terkenal di kalangan ulama Islam, yaitu: pertama: “*Mā Afḍā ilā al-Muḥarram fa huwa Muḥarram*” (segala sesuatu yang mencapai kepada yang diharamkan, maka ia diharamkan juga). Kedua: “*Dar' al-Mafāsīd Muqaddamun 'alā Jalb al-Maṣāliḥ*” (menolak kemudaratan didahulukan dari mendapatkan kemaslahatan).²²

Adapun dalil dari kaidah yang pertama adalah QS. Al-An'am ayat 108:

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ
عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم
بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, Karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.”²³

Dalam ayat ini, Allah melarang orang Islam untuk memaki Tuhan orang musyrik, karena perbuatan itu dapat membawa kepada perlakuan yang sama oleh kaum musyrik terhadap Allah. Sedangkan dalil dari kaidah

²¹ Fahd bin Naṣr Ibrāhīm, *Majmū' Fatāwā Wa Rasā'il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad Ṣāliḥ Ibn 'Uthaymīn*, Cetakan ke-1, (Kairo: Daruttiba'ah wa Nasyr, 2015), 205.

²² Abū 'Ubayd al-Azdḥahr, *Manhaj Al-Shaykh Ibn 'Uthaymīn Fī Dīrāsāt 'Aqīdat al-Salafīyyah al-Ṣāḥīḥah*, Cetakan ke-1 (Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2005), 56. n.d.,

²³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), 150.

yang kedua adalah QS. Al-Baqarah: 219:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا قُلْ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

“Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: ‘Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya.’”²⁴

Berdasarkan dua kaidah tersebut, maka jelaslah bahwa perempuan menyetir kendaraan sendiri itu menimbulkan banyak mafsadat. Di antara mafsadat yang menjadi sebab dilarangnya seorang perempuan mengendarai mobil sendirian yakni: pertama, karena terbukanya hijab. Dalam hal menyetir mobil dapat membuat seseorang menghendaki untuk membuka wajah, yakni tempat munculnya fitnah, menembus pandangan laki-laki. Karena, cantik atau jeleknya seorang perempuan itu secara mutlak tergambar dari wajahnya. Kedua, Tercabutnya rasa malu pada perempuan. Padahal Nabi menjelaskan bahwa “*malu itu sebagian dari iman*”. Ketiga, menyebabkan perempuan banyak meninggalkan rumah, kemana dan kapanpun ia kehendaki, baik siang atau malam, bahkan larut malam. Keempat, menyebabkan perempuan sombong dan durhaka terhadap suami dan keluarganya. Kelima, menyebabkan timbulnya fitnah. Keenam, terjadinya antrian mobil yang berdesak-desakan di jalanan, sedangkan mayoritas supirnya adalah laki-laki. Ketujuh, banyak terjadi permasalahan, karena fisik wanita lemah dibandingkan laki-laki. Kedelapan, Mendorong munculnya fitnah.²⁵

Mengenai pertanyaan yang kedua, Ibn Al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa pendapat perempuan menyetir mobil itu merupakan kondisi darurat yang paling ringan, dibandingkan dengan perempuan naik mobil bersama supir (laki-laki *ajnābī*), menurutnya, kedua-duanya adalah sama-sama mudharat.

²⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Depag RI, 2009), 42.

²⁵ Ṣabrī Mas‘ūd, *Manhajīyyah Fatwā ‘Inda al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn* (Kairo: Darul Kutub Al Ilmiyyah, n.d.), 158.

Semua produk ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn diatas merujuk kepada Al-Qur’an dan Hadits dan menjadikan keduanya sebagai sandaran hukum yang utama. Dalam menjelaskan pendapatnya, ia sangat terikat dengan teks Al-Qur’an atau lebih cenderung berpegang teguh kepada zahir nash. Begitu juga ketika menggunakan hadits sebagai dalil hukum. Dalam hal ini, ia tergolong kepada kelompok zahiriyah. Selain itu, jika dihubungkan kepada dalil yang digunakan ijtihadnya adalah bercorak “*Ijtibād Bayānī*”, yaitu ijtihad yang usahanya menjelaskan hukum yang terdapat dalam suatu nash, karena nash tersebut belum menjelaskan secara pasti.²⁶ Kemudian, jika dilihat dari cara beliau berijtihad dalam fatwa di atas, maka corak ijtihad yang dilakukannya juga bercorak *Ijtibād Taṭbīqī*. Di samping itu, beliau juga menggunakan kaidah-kaidah fihiyyah seperti *dar’ al-Mafāsīd Muqaddamun ‘alā Jalb al-Maṣāliḥ*, khususnya dalam fatwa perempuan menyetir mobil. Meskipun ada manfaat, namun karena mafsadatnya lebih banyak, maka lebih baik perempuan dilarang menyetir mobil sendiri.²⁷

Terkait dengan metode istinbat hukum Ibnu ‘Uthaymīn, dijelaskan bahwa Al-‘Uthaymīn adalah penganut mazhab Hambali yaitu berpegang teguh kepada sumber utama hukum Islam yaitu al-Qur’an dan Sunnah. Selain Al-Qur’an dan al-sunnah, Al-‘Uthaymīn juga menggunakan *ijmā’ al-ummah* dan Qiyas yang benar (*qiyās al-ṣaḥīḥ*) sebagai dalil hukum. Jadi Menurut Ibn Al-‘Uthaymīn, dalil atau sumber pokok dan utama istimbāth hukumnya adalah al-Qur’an, al-Sunnah, Ijma’ al-Ummah dan qiyas al-ṣaḥīḥ. Sebagaimana perkataan beliau dalam syairnya (*manẓūmah fī ushūl al-fiqh wa qawā’idihī*).

و حجة التكليف خذها اربعة قراننا و سنة مثبتة
من بعدها اجماع هذه الامة والرابع القياس فافهمه

²⁶ Aḥmad al-Ḥusaynī, *Al-Jāmi’ li-Hayāti al-‘Allāmah Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah wa Mā Qīla Fīhī mina al-Marāthī*, Cetakan ke-1 (Mesir: Darul Beirut, 2002), 157.

²⁷ bin Manṣūr, *Ārā’ al-Shaykh Muḥammad Bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn Fī Ashhar al-Mu‘āmalāt al-Māliyyah*, (Mesir: Darul Beirut, 2002), 465.

“Dan dasar pegangan taklif ada empat, yaitu al-Qur’an dan sunnah setelah itu ijma’ ummah, dan keempat qiyas maka pahamiilah”²⁸

Selain berpegang kuat pada sumber-sumber hukum yang telah disebutkan di atas, Al-‘Uthaymīn juga mengikuti dan merujuk pendapatnya kepada Imam Ahmad Ibn Hanbal. Al-‘Uthaymīn juga telah menjelaskan manhajnya dan berkali-kali menyatakan secara terang-terangan bahwa dia mengikuti cara yang diambil oleh beliau, Al-‘Allāmah ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Sa’dī. Al- Sa’di banyak mengadopsi pendapat-pendapat Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah dan muridnya, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dengan menguatkan pendapat keduanya atas pendapat mazhab Hanbali. Beliau juga bukanlah orang yang berpikiran jumûd (kaku) terhadap suatu mazhab tertentu akan tetapi semata-mata mencari yang benar (haq). Sifat inilah yang kemudian melekat dan pindah pada diri muridnya, Muhammad ibn Shalih Al-‘Uthaymīn.

Al ‘Uthaymin adalah orang yang selalu mengikuti dalil. Hal ini tampak begitu jelas tatkala beliau memberikan penjelasan (Sharḥ) terhadap kitab Zād al-Mustaqni‘. Walaupun memang beliau banyak menguatkan pendapat-pendapat Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah dan muridnya (Ibn al-Qayyim) rahimahumallah, namun terkadang beliau juga menyelisih pendapat mereka karena alasan mengikuti dalil. Sikap beliau ini sama dengan perkataan yang telah masyhur: *Istadil qabla an ta’ taqid, wa lā ta’ taqid thumma tasta dillu fataḍillu* (Carilah dalil terlebih dahulu sebelum engkau meyakini sesuatu. Janganlah engkau meyakini sesuatu terlebih dahulu sebelum mencari dalilnya. Jika seperti ini tentu engkau akan menemui kesesatan).²⁹

Menurut Ibn al-‘Uthaymīn, dasar utama dalam hukum Islam bersumber dari al-Qur’an dan Hadis. Selanjutnya, hukum-hukum tersebut dikembangkan melalui ijtihad para *salaf al-ṣāliḥ*, yang kemudian melahirkan berbagai metodologi ijtihad seperti *ijmā’*, *qiyās*, *maṣlahah*, *istiḥsān*, dan metode lainnya. Keseluruhan pendekatan ini tetap merujuk dan bermuara pada dua sumber utama, yakni al-Qur’an dan Hadis.

²⁸ Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Manzhūmah fī Uṣūl al-Fiqh wa Qawā’idihi* (KSA: Mu’assasah Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-Khayriyyah, 2011), 23.

²⁹ al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Al-‘Aqīda - Ibn ‘Uthaymīn*, 98.

2. Yūsuf al-Qaraḍāwī : Adaptasi Hukum Islam melalui prinsip *Taysir* dan *Tabshir*

Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah ulama kharismatik yang lahir di desa Shift Turab, provinsi Al-Gharbiyah, negara mesir pada tahun 1926 M, Dalam pandangannya, hukum Islam memiliki karakter fleksibel dan adaptif yang berakar pada prinsip *taysir* (kemudahan) dan *tabshir* (membawa kabar gembira). Kedua prinsip ini menjadi landasan penting dalam memahami bahwa syariat tidak hanya hadir untuk membebani, tetapi juga untuk memberikan solusi yang praktis dan membahagiakan bagi umat manusia di setiap masa. Melalui gagasan dan pendekatannya, al-Qaraḍāwī menunjukkan bagaimana hukum Islam dapat tetap kokoh dalam prinsip namun lentur dalam aplikasi, sehingga tetap relevan dengan perubahan zaman tanpa kehilangan esensi ilahiyahnya. Al-Qaraḍāwī telah banyak menulis karya yang mengkaji dan mendalami konsep dasar pemikiran Islam washatiyah, sehingga beliau dikenal sebagai bapak moderasi Islam modern. Diantara karya beliau adalah *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, *Fiqh al-Zakāh*, *Fatāwā Mu'āṣirah*, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Turāth*.³⁰

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī kata wasatīyah yang berarti moderat merupakan implementasi sikap *tawāḍun* (seimbang) dengan prinsip *taysir* (kemudahan) dan *tabshir* (membawa kabar gembira) menjadikan hukum Islam tetap relevan dan mampu beradaptasi dengan dinamika setiap zaman, dengan sebagaimana seharusnya seorang Muslim bersikap ditengah-tengah dan seimbang antara dua kutub yang bertolak belakang, dimana salah satu kutub tidak mempengaruhi seluruh atau menghilangkan pengaruh kutub lain secara berlebihan sehingga mempersempit hak yang diperoleh kutub lainnya. Contoh kutub-kutub yang bertolak belakang adalah kutub ruhiyah (spiritualitas) dan madiyah (materialitas), kutub individualisme dan kutub universal, kutub realitas dan idealis, kutub konstan dan inkonsisten. Adapun makna seimbang di antara kedua aspek yang berlawanan, adalah memberikan kesempatan pada setiap kutub sesuai dengan porsi dengan

³⁰ Hafijur Rahman, "Toward a Wise e Political Fiqh : The Perception of State in the Polotical Thought of Yusuf Qaradhawi," *Akademi Sosial Bilimler Dergisi* 7, no. 21 (September 22, 2020): 6–22, <https://doi.org/10.34189/asbd.7.21.001>.

berkeadilan dan seimbang, tidak menyimpang secara berlebih-lebihan, tidak menambah ataupun mengurangi, tidak melampaui batasan, dan merugikan salah satu pihak.³¹

Al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa sifat wasaṭiyyah bukanlah pemikiran Islam yang berorientasi tradisi tertentu, kelompok tertentu, mazhab-mazhab tertentu, jamaah-jamaah tertentu maupun abad tertentu, namun moderasi Islam merupakan hakikat ajaran agama Islam yang awal mulanya diajarkan oleh Nabi Muhammad Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam, sebelum dicemari oleh pemikiran-pemikiran yang menyimpang, sebelum dicampuri dengan hal-hal baru, sebelum dipengaruhi oleh perbedaan sudut pandang dalam umat Islam, sebelum diterpa oleh pendapat-pendapat dan aliran-aliran Islam yang telah terkontaminasi ideologi-ideologi Barat.

Al-Qaraḍāwī menumbuhkan dan mempromosikan kembali konsep dasar pemikiran Islam wasaṭiyyah atau moderasi Islam dengan menawarkan prinsip *taysir* (kemudahan) dan *tabshir* (membawa kabar gembira) dan ini bukan berarti mengikuti hawa nafsunya, akan tetapi itu semua itu dikarenakan Al-Qaraḍāwī sendiri yang telah mendapatkan dalil-dalil yang kuat dengan alasan-alasan yang relevan bahwa Islam wasaṭiyyah merupakan hakikat dan inti ajaran Islam itu sendiri pada mulanya.

Dalam karyanya Yūsuf al-Qaraḍāwī “*Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid alSharī‘ah (Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyat wa al-Nuṣūṣ)*”, ia mengajak kepada umat Islam untuk tidak terpengaruh terhadap bentuk pemahaman-pemahaman sempit (aliran tekstual), maupun terjatuh kepada pemahaman liberal yang melampaui batas. Dalam proyeksi maupun konsepsinya, merupakan bentuk perhatiannya terhadap makna fikih maksud-maksud syariat. Bahasan tersebut terkait pemahaman-pemahaman dalam berislam berdasarkan dengan kategorisasi, batasan-batasan dan landasan-landasannya terhadap koridor dalam moderasi Islam *Al-wasaṭiyyah*, sehubungan dengan konsepsinya, “fikih baru” berorientasikan memandu jalan kebangkitan Islam dan mengarahkannya agar berjalan relevan terhadap manhaj Islam yang lurus, ia menyeru untuk memperkuat pondasi

³¹ Abdullah Ghulam Nazih, Evalinda Evalinda, and Ali An Sun Geun, “The Urgency of Understanding Islamic History According to Yusuf Al-Qardhawi’s Paradigm,” *Al-Risalah* 15, no. 1 (2024): 293–306, <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v15i1.3436>.

syariat di atas fikih.³² Dalam hal ini, dengan contoh perihal wanita bekerja. Dalam perspektif Yūsuf al-Qaradāwī, dari lingkungan madrasah mereka “Aliran tekstual” (Zahiriyah Baru) ada yang melarang wanita untuk bekerja. Meski secara kompetensinya maupun keluarganya, sangat membutuhkan peranannya. Mereka ingin agar wanita diam di rumah. Mereka menyamakan istri Nabi dengan istri-istri Muslim lainnya. Padahal Allah Subḥānahu wa Ta‘ālā telah berfirman, “*Hai Istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain.*” (Al-Ahzab: 32).

Adapula yang memandang masalah ini dari sudut pandang yang lain, yaitu suatu tindakan preventive (*sadd al-ḥarā’i*). Kerana keterlibatan wanita dalam politik akan menuntut dia bercampur dengan lelaki, dan ini adalah haram hukumnya. Al-Qaradāwī menyanggah, bahawa sikap preventive memang sangat diperlukan. Akan tetapi tidak disikapi secara berlebihan dan juga terlalu longgar. Akibatnya adalah akan menghilangkan sekian banyak kemaslahatan, lalu membuka kerusakan yang justru berdampak lebih besar dan banyak.³³

Yūsuf al-Qaradāwī menegaskan dalam kitabnya “*Fatāwā Mu‘āṣirah*” bahawa tidak ada alasan melarang wanita berkarir di luar rumah, karena tugas mengajak kepada kebaikan dan menolak keburukan (*al-amr bi al-ma‘rūf wa nahy ‘an al-munkar*) dan berjihad adalah medan yang terbuka bagi pria dan wanita. Sebagaimana demikian, sumber dalil, baik al-Qur’an maupun hadis, atau kaidah ulama yang melarang perempuan berkarir di luar rumah tidak pasti (*ẓammī*), sedangkan sejarah membuktikan bahwa Aisyah, istri Nabi adalah sosok aktivis yang betul-betul memperjuangkan kebenaran, mujtahid yang disegani, dan berpartisipasi aktif dalam medan politik, seperti berperang dalam momentum perang jamal.³⁴ Seperti halnya

³² Nurkhalis Muchtar, “The Moderation of Al-Qaradhawi’s Fatwas and Their Actualization in the Contemporary Context,” *MAQASIDI: Jurnal Syariah Dan Hukum*, 10. no. 1, (2024, 306–21, <https://doi.org/10.47498/maqasidi.v4i2.3653>).

³³ Ahmad Qiram As-Suvi and Erfaniah Zuhriah, “The Ratio Legis of Interfaith Inheritance Reformulation from the Perspective of Fiqh Al-Aqalliyat: A Study on the Thoughts of Yusuf al-Qardhawi and Taha Jabir al-Alwani,” *Jurnal Pembaharuan Hukum* 10, no. 3 (2023): 361, <https://doi.org/10.26532/jph.v10i3.33335>.

³⁴ Muhammad Alfreda Daib Insan Labib and Fajriyaturohmah, “The Thought Construction of Yusuf Al-Qaradhawi in Understanding The Hadith: An Analysis of Non-Fixed Variable and Fixed Means of Achieving Fixed Goals,” *Journal Of Hadith Studies*, (2024), 100–109, <https://doi.org/10.33102/johs.v9i1.291>.

penjelasan di atas, dalam berfatwa Al-Qaraḍāwī menggunakan dua model ijtihad yaitu: Intiqa’i³⁵ dan Insha’i³⁶. al-Qaraḍāwī sangat tidak setuju terhadap pendapat bahwa cukuplah berpegang pada pendapat para mujtahid dahulu, apalagi dalam tingkatan satu mazhab yang dianut tanpa harus meneliti dalil-dalilnya. Sikap seperti ini menurutnya adalah taqlid buta.³⁷

Penyeleksian pendapat dalam ijtihad intiqa’i menurut Al-Qaraḍāwī harus berdasarkan kaidah tarjih yang antara lain: pertama, hendaknya pendapat itu mempunyai relevansi dengan kehidupan pada zaman sekarang. Kedua, hendaknya pendapat itu menerangkan kelemahan lembut dan kasih sayang kepada manusia. Ketiga, hendaknya pendapat itu lebih mendekati kemudahan yang ditetapkan hukum Islam. Keempat, hendaknya pendapat itu lebih memprioritaskan untuk merealisasikan maksud-maksud syara’, kemaslahatan manusia dan menolak mara bahaya dari mereka.

Dengan kaidah tarjih tersebut eksplorasi yang diusahakan tidak hanya terbatas pada pendapat mazhab tetapi semua mujtahid dari masa sahabat sampai masa modern. Al-Qaraḍāwī tidak menganggap penting pendapat mayoritas ulama, baginya yang penting dari sebuah pendapat bukanlah apabila dianut mayoritas atau minoritas ulama, tetapi sejauh mana kebulatan pendapat tersebut *applicable* atau tidak, bisa jadi pendapat seorang mujtahid pada zaman klasik yang tidak populer, setelah diteliti memiliki landasan yang kuat dan relevan dengan zaman sekarang itu yang diikuti. Adapun ijtihad insha’i adalah pengambilan kongklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum pernah diperkenalkan oleh ulama-ulama terdahulu, baik persoalan tersebut lama atau baru. Akan tetapi sebagian besar ijtihad insha’i ini terjadi pada persoalan-persolan baru yang belum diketahui oleh ulama terdahulu dan belum pernah terjadi pada masa

³⁵ Ijtihad Intiqa’i adalah usaha dalam memilih satu pendapat yang terkuat dari beberapa pendapat yang terdapat dalam warisan fiqh Islam. Lihat pada : <http://alzatari.net/researches/view/59>.

³⁶ Ijtihad insha’i yaitu memilih berbagai pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kadang dalam pendapat tersebut ditambahkan unsur ijtihad baru. Lihat pada: – النصرى, هشام. (2022). آليات الاجتهاد التنزيلى في القضايا المعاصرة – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نموذجا.

³⁷ Turmudzi et al., “The Exploring The Epistemological Basis of Ushul Fiqh (Priority Fiqh By Yusuf Al-Qardawi).”, ” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (December 4, 2024): 87, <https://doi.org/10.47134/pjpi.v2i2.1167>.

mereka. Andaikata mereka sampai mengetahuinya mungkin dalam kapasitas yang sangat kecil. Pada waktu itu masalah tersebut belum merupakan *problem* dan belum mendesak bagi para pakar fikih untuk mengadakan penelitian dan mencari pemecahan dengan cara ijtihad baru, selain itu Al-Qaradāwī juga berpendapat bahwa diantara bentuk ijtihad kontemporer adalah ijtihad integrative atau ijtihad Intiqa’i dan ijtihad insha’i.³⁸

Dalam hal ini, Al-Qaradāwī mengedepankan beberapa pendekatan penting yang menjadikan hukum Islam tetap dinamis, namun tetap berpijak pada landasan syariat yang kokoh.

Pertama, Al-Qaradāwī berpegang pada prinsip bahwa nash berlaku secara umum selama tidak ada petunjuk yang membatasinya menjadi khusus. Hal ini memungkinkan hukum Islam untuk mencakup berbagai kondisi dan konteks baru tanpa perlu keluar dari kerangka teks syariat. Dengan memahami nash dalam keumumannya, beliau memberikan ruang bagi hukum Islam untuk menjadi fleksibel dalam menjawab persoalan modern.

Kedua, beliau sangat menghormati konsensus ulama (ijma’) yang kebenarannya sudah pasti. Konsensus ini menjadi pijakan yang kuat dalam membangun hukum yang tetap terhubung dengan tradisi keilmuan Islam. Dalam konteks ini, al-Qaradāwī tidak meninggalkan tradisi, tetapi tetap membuka ruang ijtihad pada isu-isu yang belum mencapai ijma’.

Ketiga, Al-Qaradāwī mengedepankan penggunaan analogi (qiyas) yang benar dan relevan. Beliau menekankan pentingnya analogi yang sesuai dengan maqāṣid al-sharī‘ah (tujuan syariat) dan konteks sosial, sehingga hukum yang dihasilkan tidak hanya sesuai dengan nash, tetapi juga relevan dengan kebutuhan masyarakat.

Keempat, beliau selalu mempertimbangkan tujuan dan manfaat (maqasid syariah) dalam setiap proses ijtihad. Prinsip ini menekankan bahwa hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kerusakan. Dengan mempertimbangkan tujuan dan manfaat, Al-Qaradāwī mampu menghadirkan solusi hukum yang tidak hanya syar’i, tetapi juga manusiawi.

³⁸ David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*, 1st ed. (London: Routledge, 2021), 70. <https://doi.org/10.4324/9780429299490>.

Melalui pendekatan ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī membuktikan bahwa hukum Islam memiliki kapasitas untuk tetap relevan di tengah perubahan zaman, tanpa kehilangan substansi ilahiyahnya. Prinsip taysir dan tabshir menjadi pilar utama dalam mengaplikasikan hukum Islam yang memadukan keteguhan prinsip dan fleksibilitas dalam aplikasi fatwa.³⁹

Pembaharuan (tajdid) dalam urusan agama dimaknai sebagai pendalaman makna secara totalitas dan menyeluruh, al-Qaraḍāwī mengungkapkan dalam bahasanya yakni *Al-Intiqāl min ḥālah ilā ḥālah ukebrā afdāl wa arqā min ḥālah al-sābiqah*.

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, antara *salafīyyah* dan pembaruan (*tajdīd*), antara orisinalitas dan aktualitas, tidak terdapat pertentangan; justru keduanya memiliki keterkaitan yang erat. Esensi dari *salafīyyah* sejatinya adalah semangat pembaruan. Hal ini tercermin dalam cara para sahabat memahami ajaran Islam dengan keluasan pandangan, keluwesan sikap, serta toleransi yang tinggi. Mereka mampu menyesuaikan antara *juḥūḍ* (permasalahan cabang) dan *maqāṣid kullīyyāt* (tujuan pokok dan universal) syariat. Al-Qaraḍāwī menegaskan bahwa wasatiyyah tidak bertentangan dengan konstruksi atau metodologi *salafīyyah*, sebab memiliki muara tujuan yang sama, yakni kembali kepada ajaran Islam yang autentik yakni murni dan terbebas dari unsur bid'ah, penyimpangan, penambahan yang tidak berdasar, maupun pencampuradukan ajaran. Oleh karena itu, seorang *salafī* sejati niscaya adalah pembaru, dan seorang pembaru yang benar pasti akan mengembalikan agama kepada kemurnian asalnya. Titik krusial dari ajaran *wasatiyyah* adalah sikap seimbang: tidak bersikap taklid buta, menutup diri, atau jumud, namun juga tidak bersikap bebas tanpa batas atau ceroboh dalam memahami dan mengamalkan agama.⁴⁰

Demikianlah pokok-pokok ajaran wasatiyyah dengan prinsip-prinsip *taysir* (kemudahan) dan *tabshir* (memberikan kabar gembira) yang diperjuangkan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī, secara garis besar beliau sendiri menyimpulkan sebagai berikut:

³⁹ Umar Faruq and Lukisno Choiril Warsito, *Moderation in Understanding Hadith on Religious Extremism from the Perspective of Yusuf Al-Qardhawi*, Cetakan ke-1, (Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2006), 65.

⁴⁰ Asrizal Saiin, "Methodological And Applicative Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi In Solving Contemporary Issues," *TASAMUH: Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (2021): 249–74, <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v13i2.416>.

الوسطية هو الاتجاه المتوازن الذي يجمع بين اتباع النصوص ورعاية مقاصد الشريعة، فلا يُعارض الكلي بالجزئي، ولا القطعي بالظني، ويراعي مصالح البشر، بشرط ألا تعارض نصوصاً صحيحة الثبوت صريح الدلالة، ولا قاعدة شرعية مجمعة عليها، فهو يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر.

وهذا الاتجاه هو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه أمتنا، والذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان، ووسطية أمته بين الأمم، قال تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) [البقرة: 143]، ووسطية أهل السنة الفرقة الناجية بين الفرق المختلفة التي مال بها الغلو أو التفريط عن "الصرراط المستقيم".

وهذا هو اتجاه أهل العلم والورع والاعتدال، وهي الصفات اللازمة لمن يتعرض للفتوى والتحدث باسم الشرع، وخصوصاً في هذا العصر، وهذا الاتجاه هو الذي يجب أن يسود، وهو الاجتهاد الشرعي الصحيح، وهو الذي دعا ويدعو إليه المصلحون الغيورون

“Di antara karakteristik prinsip yang aku berjalan di atasnya adalah: Selalu berpegang teguh dengan ruh tawassut} (moderasi), dan lurus diantara berlebihan dan mengabaikan, antara yang ingin berlepas diri ikatan hukum yang sudah tetap dengan dalih menyesuaikan didiri dengan perkembangan, yang mengagungkan segala sesua yang baru dengan yang tidak bergeser dari apa yang didapatkan dari nenek moyangnya berupa pendapat, fawa ataupun ungkapan, seolah-olah mensucikan apa-apa yang lama. Islam adalah prinsip pertengahan dalam segala sesuatu, dalam perspektif dan akidah, ibadah dan penghambaan, akhlak dan perilaku, mu'amalah (pergaulan) dan tashri' (penerapan hukum). Dan prinsip ini dinamakan oleh Allah dengan "Shirat mustaqim". Inilah prinsip keutamaan Islam dari para pemeluk agama lainnya, aliran filsafat dan pemikiran lainnya yang termasuk kategori al-maghdub 'alaih (yang dimurkai) karena meremehkan,

mengabaikan ataupun dallin (yang sesat) karena berlebih-lebihan. al-wasatiyyah adalah salah satu dari karakter utama Islam, salah satu rambu prinsip yang Allah melebihkan dan mengutamakan umat Islam dari umat lainnya (al-Baqarah: 143), maka Umat Islam adalah umat keadilan, lurus, pertengahan, menjadi saksi di dunia maupun di akhirat dari setiap penyimpangan, baik ke kanan maupun ke kiri dari garis lurus. Dan wasatiyyah Islam dalam akidah, seperti gambaran wasatiyyah Islam diantara agama-agama lainnya, dan wasathiyah umat Islam diantara umat lainnya dan wasatiyyah ahli sunnah dalam perspektif sebagai firqah najiyah (golongan yang selamat) diantara golongan-golongan lain yang bercerai berai dalam berbagai macam jalan karena berlebih-lebihan ataupun karena meremehkan.⁴¹

Untuk memperlihatkan tentang sifat keluwesan dan keluasan syariat Islam, Al-Qaradāwī mendalami salah satu prinsip yang disebut *minhaj taysir* (kemudahan). Namun dalam prinsip wasatiyyah, minhaj tersebut tidak dikenali sebagai asumsi manusia, namun minhaj ini berasal dari Allah dan Rasul-Nya. Apabila kekakuan dan kerumitan merupakan ciri ekstremisme dalam Islam, maka mencari kemudahan akan terlaksananya ajaran agama merupakan ciri dari wasatiyyah.

أن مسلكي هو عين الوسطية، فليس معنى الوسطية أن تأخذ
دائماً موقف السماحة و التيسير - بل الوسطية الحقّة : أن
تشدد حيث ينبغي التشديد و تيسر حيث ينبغي التيسير، و
تأخذ باللين و الرفق مع من يستحق ذلك و تأخذ بالعظاظة و
العنف مع من يستحقها

“Sesungguhnya jalan yang ku ambil saat ini adalah hakikat dari Wasatiyyah dan bukan bermakna Wasatiyyah yakni untuk selalu mengambil kesempatan dan kemudahan dari segala problematika yang dihadapi akan tetapi Wasatiyyah yang hakiki adalah menegaskan apa yang perlu penegasan Dan memudahkan apa yang baginya kemudahan dan untuk mengambil daripada itu dengan kelembutan bagi siapa saja yang berhak baginya untuk menjalankan Kemudahan tersebut Dan

⁴¹ ‘Amr Abd al-Karīm, *Al-Wasṭiyyah ‘Inda al-‘Allāmah al-Qaradāwī*, Cetakan ke-1, (Darul Beirut, 2000), 56., <https://www.al-qaradawi.net/node/3370>.

berlaku keras juga atau syadid kepada bagi mereka yang berhak mendapatkan ketegasan tersebut.”⁴²

Yūsuf al-Qaradāwī dengan prinsip taysir dan tabshir telah menunjukkan bagaimana hukum Islam dapat menjadi pedoman yang relevan dan adaptif di setiap zaman tanpa kehilangan esensinya. Jalan ijtihad yang beliau tempuh mencerminkan konsep wasatiyyah (moderat) yang hakiki, yakni keseimbangan antara ketegasan dalam prinsip dan fleksibilitas dalam aplikasi. Sebagaimana beliau ungkapkan, wasatiyyah bukanlah sekadar memilih jalan termudah dalam setiap persoalan, tetapi menempatkan kemudahan, ketegasan, dan kelembutan pada tempat yang tepat sesuai dengan hak dan kondisi. Dengan pendekatan ini, al-Qaradāwī tidak hanya menghadirkan hukum Islam sebagai solusi yang aplikatif, tetapi juga membuktikan bahwa syariat mampu menjadi rahmat bagi seluruh umat manusia di tengah dinamika kehidupan yang terus berubah.⁴³

⁴² Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma‘ālim wa Mashārāt* (Cairo: Markaz al-Qaradāwī li al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd, 2009), 25.

⁴³ Ali, *How Muftis Think: Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe; Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf al-Qaradawi*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), 63.

BAB IV

CORAK IJTIHAD DAN PRODUK FATWA HUKUM KELUARGA MUHAMMAD ŞĀLIH IBN AL-‘UTHAYMĪN DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ

Dalam kajian pemikiran hukum Islam kontemporer, komparasi corak ijtihad Muḥammad Şālih Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī memberikan gambaran luas tentang bagaimana keragaman pendekatan dalam memahami syariat dapat melahirkan respons keagamaan yang berbeda, khususnya dalam isu-isu hukum keluarga yang dihadapi Muslim minoritas. Perbedaan orientasi ijtihad keduanya tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan terhubung erat dengan latar keilmuan, pengalaman sosial, dan cara pandang terhadap perubahan zaman. Oleh karena itu, memahami konstruksi pemikiran mereka menuntut keterhubungan antara cara membaca teks, sensitivitas terhadap realitas, serta bagaimana keduanya mengekspresikan kerangka metodologis itu dalam bentuk fatwa. Kajian ini hadir sebagai satu kesatuan analitis yang menjelaskan korelasi dari dinamika latar belakang hingga perbandingan pendekatan, semua mengerucut pada pemahaman utuh terhadap bagaimana ijtihad masing-masing tokoh bermuara pada produk hukum yang khas. Dengan demikian, bagian ini menjadi jembatan penting untuk menangkap keterkaitan antara paradigma berpikir dan realisasi praktis ijtihad dalam konteks hukum keluarga modern.

A. Latar Belakang Perbedaan Corak Ijtihad Muhammad Şālih Ibn Al-‘Uthaymīn dan Yūsuf Al-Qaradāwī

1. Latar Belakang Pemikiran Progesif Al-Qaradāwī

Sebagai ulama Mesir yang berdomisili di Qatar, peran dan pengalaman Al-Qaradāwī yang begitu kompleks, menunjukkan kepribadiannya yang mampu menyerap setiap nilai positif dan kelebihan orang-orang dari segi keilmuan yang ditemui dalam lingkungannya. Lembaga-lembaga Islam dunia menganggap Al-Qaradāwī sebagai tokoh independen yang dapat menjadi rujukan utama dalam memberikan fatwa yang solutif untuk kepentingan umat. Karyanya banyak mengambil perhatian dalam perkembangan keilmuan Islam sejak awal abad ke-20. Namun corak

pemikiran Al-Qaradāwī berbeda dengan kebanyakan reformis modern yang mendasarkan pemikirannya pada adaptasi Islam terhadap kebutuhan modern. Al-Qaradāwī memiliki fokus tertentu dalam upaya Islamisasi dalam kehidupan modern, sehingga berupaya menunjukkan wajah Islami pada zaman modern.¹

Al-Qaradāwī cukup menarik perhatian dunia dengan upayanya menggabungkan dua dunia yang terlihat terpecah akibat modernitas Eropa, yakni dunia sakral dan dunia sekuler. Ilmuwan Barat seperti Bettina Graff dan Jakob Skovgaard-Petersen menggambarkan Al-Qaradāwī sebagai mufti global. Beberapa tokoh juga menjuluki sebagai pioner dalam kebangkitan Islam (*ṣaḥwāh islāmiyyah*).

Al-Qaradāwī dikenal sebagai ulama moderat, meskipun sebagian kalangan dari Barat yang ultra-konservatif cenderung menganggap pemikirannya ekstrim radikal. Beberapa kelompok dari media Amerika dan Eropa menyebut Al-Qaradāwī dengan sebutan Muslim garis keras. Dimana, setiap pemikirannya cenderung berputar pada Al-Qur'an dan As-Sunnah, namun, beberapa fatwa yang dipandang berani dan progresif serta menentang dari pandangan konservatif, membuat para fundamentalis memandangnya sebagai ulama yang terlalu liberal. Kritik utama yang dilontarkan atas pemikiran Al-Qaradāwī seputar talfiq (mencampurkan mazhab), taysir (memberi kemudahan), penggunaan hadith da'if, keberpihakan pada non-Muslim, dan permasalahan lainnya.²

Al-Qaradāwī adalah salah seorang tokoh umat Islam yang sangat menonjol di zaman ini, dalam bidang ilmu pengetahuan, pemikiran, dakwah, pendidikan, dan jihad. Kontribusinya sangat dirasakan di seluruh belahan bumi. Beliau merupakan profil ulama yang tidak saja menggeluti pengetahuan Islam, dia juga sangat intens mempelajari ilmu pengetahuan umum. Hal ini dilakukan untuk mengkorelasikan antara ilmu keislaman dengan umum agar tetap terjadi pengetahuan yang utuh. Berbicara tentang pemikiran seseorang tidak terlepas dari pengalaman pribadi yang ia geluti dalam lingkungan sosialnya di Mesir. Ia banyak bertemu dengan tokoh

¹ Silvia Ragonieri, "Constructing an Islamic Theory of IR: The Case of Yūsuf al-Qaradāwī, Ummah, Jihād and the World," *Third World Quarterly* 38, no. 3 (2017): 556.

² Fathonah Nur Imamah, *Analysis of Islamic Economic Thought of Yusuf Al-Qardhawi: Biography and Islamic Economic Thought*, Cetakan ke-4 (Jakarta: Kencana, 2024), 65.

Ikhwanul Muslimin. Para tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin yang semasa dengan dia antara lain, Bakhīt al-Khāwliy, Muḥammad al-Ghazālī, dan Muḥammad al-Ḥamīd.³

Pemikiran Al-Qaradāwī dalam bidang keagamaan dan politik banyak diwarnai oleh pemikiran Ḥasan al-Bannā. Perkenalannya dengan Ikhwanul Muslimin⁴ dengan tokoh pendirinya yaitu Ḥasan al-Bannā, dimulai sejak ia mulai menuntut ilmu di kota Thontho. Mengenai hal itu, Al-Qaradāwī mengungkapkan bahwa ia baru mengenal Islam yang sempurna setelah ia mengenal al-Bannā dengan perhatiannya dengan permasalahan umat.⁵

Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, Ḥasan al-Bannā merupakan seorang ulama yang konsisten dalam mempertahankan kemurnian ajaran Islam. Ia menolak pengaruh nasionalisme dan sekularisme yang berasal dari Barat, serta ideologi yang disebarluaskan oleh kaum penjajah ke Mesir dan dunia Islam. Keteguhan al-Bannā dalam menjaga nilai-nilai Islam mencerminkan komitmennya terhadap prinsip-prinsip syariat dan perjuangan untuk membangkitkan umat dalam bingkai keislaman yang murni.

Al-Qaradāwī kerap mengikuti al-Bannā berkeliling ke beberapa tempat dan senantiasa menyimak ceramah dan menelaah buku-bukunya. Tokoh lainnya adalah al-Bahī al-Khailī dan Muhammad al Ghazālī sebagai dua sosok utama al-Ikhwān al-Muslimīn. Pengaruh gerakan ini memang sangat kuat terhadap al-Qaradāwī bahkan lebih kuat dari pengaruh pendidikan resminya di al-Azhar.⁶ Walaupun sangat mengagumi tokoh-tokoh dari Ikhwanul Muslimin dan al-Azhar, ia tidak pernah bertaklid

³ Yulita Putri and Abid Nurhuda, "Hasan Al-Banna's Thought Contribution to the Concept of Islamic Education," *International Journal of Contemporary Studies in Education (IJ-CSE)* 2, no. 1 (2023), <https://doi.org/10.56855/ijcse.v2i1.185>.

⁴ Al-Ikhwan al-Muslimun adalah sebuah gerakan Islam yang aktif menerapkan dan mempromosikan ajaran agama berdasarkan Qur'an dan Sunnah secara ketat dalam kehidupan umat. Al-Ikhwan al-Muslimun (IM) yang berarti "saudara-saudara Muslim" di dirikan di kota Ismailiyah, Mesir pada tahun 1928 dengan nama Jam'iyat Al-Ikhwan al-Muslimin. Lihat pada : <https://carnegieendowment.org/research/2014/10/the-muslim-brotherhood-and-the-future-of-political-islam-in-egypt?lang=ar> .

⁵ Amrin Amrin and Amirullah Amirullah, "Contemporary Legal Istimbat: Study on the Theory of Changes in Fatwa According to Yusuf Qardhawi," *Mizan: Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (2022): 89, <https://doi.org/10.32507/mizan.v6i1.1244>.

⁶ Mohamad Haji and Mohamad Azmi Bin, "European Islam and reform: a comparative study of the theologies of Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan" (Disertasi Ph.D., University of Birmingham, 2015), 101.

kepada mereka begitu saja. Hal ini dapat dilihat dari beberapa tulisannya mengenai hukum Islam, misalnya mengenai kewajiban membayar zakat penghasilan profesi yang tidak dijumpai dalam kitab-kitab fikih klasik dan pemikiran ulama lainnya.

Selain dipengaruhi oleh Ḥasan al-Bannā, pemikiran Yūsuf al-Qaradāwī juga banyak mendapat pengaruh dari para ulama Al-Azhar yang dikenal luas akan keluasan ilmu dan kedalaman pemikirannya. Salah satu tokoh yang sangat dikagumi oleh al-Qaradāwī adalah Muḥammad ‘Abd Allāh Darāz, yang menurutnya memiliki keluasan dan orisinalitas pemikiran, terutama sebagaimana tercermin dalam karya pentingnya *Falsafah al-Akblāq fī al-Islām*. Selain Darāz, tokoh lain yang turut memberikan pengaruh adalah Muḥammad Syaltūt dan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, kepadanya al-Qaradāwī mendalami pemikiran filsafat Islam ketika al-Qaradāwī masih dalam masa perkuliahan di Fakultas Ushūluddīn yang saat itu diajar langsung oleh Syaikh al-Azhar tersebut.

Dalam bidang fikih, figur ulama mazhab yang mewarnai pola fikir al-Qaradāwī adalah Imam Hanafi karena daya rasionalitas yang digunakannya sehingga hukum yang berlaku itu logis dan penuh dengan daya lindung serta daya pengikat yang tinggi. Kitab fikih yang ia pelajari dalam kesehariannya sebelum ia memasuki perguruan tinggi adalah kitab fikih Hanafi. Yūsuf al-Qaradāwī juga banyak mengeluarkan fatwa dan pendapat yang memiliki kaitan dengan permasalahan umat yang sifatnya kontemporer. Misalnya karyanya yang berjudul “*Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*”, “*Al-Tbādāt fī al-Islām*”, “*Mushkilat al-Fiker*”, “*An-Nās wa al-Ḥaqq*”, “*Fatāwā Mu’āṣirah*”, dan karya-karya lainnya.⁷ Selain mendalami ilmu-ilmu keislaman, al-Qaradāwī juga mempelajari berbagai ilmu pengetahuan umum, seperti filsafat, kedokteran, fisika, biologi, sosiologi, dan antropologi. Dengan latar belakang keilmuan yang luas ini, al-Qaradāwī mampu melihat permasalahan, terutama yang berkaitan dengan kajian keislaman, dari berbagai latar belakang. Pemikirannya yang komprehensif ini memungkinkan beliau menghasilkan fatwa yang tidak hanya berdasarkan perspektif keislaman, tetapi juga memperhatikan masalah

⁷ Ali, *How Muftis Think: Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe; Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf al-Qaradawi* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 32.

masyarakat secara luas.

Al-Qaradāwī dalam metode pemikirannya sangat erat berpegang terhadap al-Quran dan Sunnah terlebih dahulu, lalu melihat orientasi masalah dalam setiap pemikirannya pada penetapan hukum Islam bagi manusia dan pendekatan sosial dalam perkembangan zaman tetap menjadi pertimbangan dalam setiap fatwa yang dikeluarkan sehingga tetap beradaptasi dengan kondisi umat hari ini. Penilaian al-Qaradāwī terhadap al-Quran dan Sunnah penuh dengan penilaian yang rasional yang bersesuaian dengan konsep sumber hukum itu sendiri yaitu *Ṣaḥīḥun li kulli makānin wa zamānin* (relevan untuk segala waktu dan tempat).⁸

Metodologi *wasat*, yakni menyatukan antara nash yang parsial dan maqasid shari'ah, dengan menelaah *turāth* yang memiliki kekayaan intelektual dari kitab klasik dan pada sisi lain dengan mempertimbangkan problematika kontemporer pada era modernisasi saat ini. Demikian pula dengan mempertahankan hal-hal yang original dan mengambil sisi-sisi kebaruan yang mendatangkan manfaat. Bersikap tegas dan memiliki keteguhan dalam memegang tujuan dan aspek *kulliyāt* namun dapat bersikap lunak dalam melihat fenomena yang terjadi pada Muslim minoritas. Begitupula dapat bersifat konservatif dalam memegang usul dari syariat namun bersifat lunak dalam bidang *furu'*. Serta tidak fanatik dalam satu aliran mazhab sehingga terperangkap dalam suatu pemikiran tertentu.⁹

Pengabdian al-Qaradāwī untuk umat Islam tidak hanya terbatas pada satu sisi tertentu. Peran serta kontribusinya sangat beragam dan sangat luas serta melebar ke banyak bidang, diantaranya: dalam bidang ilmu pengetahuan, bidang fikih dan fatwa, bidang dakwah, bidang seminar dan muktamar, bidang ekonomi Islam, dalam amal sosial, usaha kebangkitan umat, dan keterlibatannya dalam lembaga-lembaga dunia.

Pemikiran progresif Yūsuf al-Qaradāwī mencerminkan komitmennya untuk menjawab tantangan zaman dengan memadukan prinsip-prinsip tradisional Islam dengan kebutuhan kontemporer. Meskipun ia dipengaruhi

⁸ Bettina Gräf, "Media Fatwas and Fatwa Editors: Challenging and Preserving Yusuf al-Qaradawi's Religious Authority," in *Media Evolution on the Eve of the Arab Spring*, ed. Leila Hudson, Adel Iskandar, and Mimi Kirk (New York: Palgrave Macmillan US, 2014), 139–57, https://doi.org/10.1057/9781137403155_8.

⁹ Saiin, "Methodological And Applicative Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi In Solving Contemporary Issues." *TASAMUH: Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (2021): 249–74, <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v13i2.416>.

oleh berbagai tokoh besar, baik dari kalangan Ikhwanul Muslimin maupun Al-Azhar, ia tetap mempertahankan independensi dalam ijtihad dan tidak terikat pada satu mazhab atau aliran tertentu. Keberanian beliau dalam memberikan fatwa dan solusi terhadap masalah-masalah kontemporer menunjukkan kedalaman pemikirannya yang tidak hanya berlandaskan pada teks-teks klasik, tetapi juga mempertimbangkan perkembangan zaman dan kebutuhan umat. Dengan metodologi wasatiyah, ia mampu menjaga keseimbangan antara ketegasan dalam prinsip dan fleksibilitas dalam aplikasi fatwa, sehingga pemikirannya tetap relevan dan dapat diterima oleh berbagai lapisan masyarakat. Pengabdian Yūsuf al-Qaradāwī yang luas, tidak hanya dalam bidang ilmu pengetahuan dan fikih, tetapi juga dalam dakwah, ekonomi Islam, dan bidang sosial, menjadikannya sebagai salah satu tokoh utama dalam kebangkitan Islam kontemporer, yang memberikan kontribusi nyata bagi kemajuan umat Islam di seluruh dunia.¹⁰

2. Latar Belakang Pemikiran Konservatif Ibn Al-‘Uthaymīn

Pemikiran Ibn Al-‘Uthaymīn tentu tidak terlepas dari pengaruh lingkungan dan orang-orang di sekitar kehidupan Al-‘Uthaymīn. Pengaruh eksternal pemikiran Al-‘Uthaymīn berasal dari tokoh-tokoh dimana Al-‘Uthaymīn tinggal dan kondisi sosial masyarakat baik kondisi keagamaan, politik, ekonomi dan intelektual masyarakat sekitar Al-‘Uthaymīn. Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn tumbuh dan mengembangkan keilmuannya di Kota ‘Unayzah, sebuah wilayah yang dikenal sebagai pusat kegiatan dakwah dan keilmuan di kawasan Najd. Kota ini telah melahirkan banyak ulama besar yang berperan penting dalam membentuk tradisi keislaman yang kuat di lingkungan masyarakat setempat. Di antara ulama terkenal dari ‘Unayzah yang menjadi bagian dari warisan intelektual kota tersebut adalah ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn ‘Udaib at-Tamīmī (w. 1161 H), ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abā Bitīn (w. 1282 H), Syaikh Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn Syabil (w. 1343 H), Ṣāliḥ ibn ‘Uṣmān al-Qāḍī (w. 1351 H), dan Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Manī‘ (w. 1385 H). Lingkungan keilmuan yang kaya ini menjadi fondasi awal dalam

¹⁰ Faruq and Warsito, *Moderation in Understanding Hadith on Religious Extremism from the Perspective of Yūsuf al-Qaradāwī*. Cetakan ke-1 (Jakarta: Ibnu Hazm, 2023), 50.

membentuk karakter intelektual Ibn al-‘Uthaymīn sejak usia muda.¹¹

Selain para ulama yang berasal dari lingkungan tempat tinggalnya, Ibn al-‘Uthaymīn juga dipengaruhi oleh sejumlah tokoh besar yang pemikiran dan karya-karyanya mewarnai arah ijtihad dan pandangan keagamaannya. Di antara tokoh yang memberikan pengaruh besar terhadapnya adalah ‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz (w. 1420 H/1999 M), asy-Syinqīṭī (w. 1393 H), Ibn Taymiyyah (w. 728 H), Ibn al-Qayyim (w. 751 H/1350 M), Ibn Muflīḥ, serta Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1935 M). Tokoh-tokoh ini dikenal luas sebagai representasi pemikiran salaf yang menekankan pada otoritas nash, pemurnian akidah, dan komitmen terhadap metode istinbāṭ yang ketat, yang kemudian membentuk corak khas dalam ijtihad Ibn al-‘Uthaymīn.

Disamping itu, latar belakang corak ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn juga disebabkan dari kondisi sosial politik dan ekonomi Arab Saudi, yang mana Ibn Al-‘Uthaymīn tumbuh pada awal kondusifnya keadaan Jazirah Arab. Latar belakang Al-‘Uthaymīn diawali dengan pada saat itu Arab Saudi berada di bawah kepemimpinan Raja Abdul Aziz tepatnya pada tahun 1351 H, dengan umur Ibn Al-‘Uthaymīn sekitar 5 tahun. Sejak saat itu kondisi perekonomian di Arab Saudi tumbuh dan berkembang terutama sejak ditemukannya ladang minyak pada tahun 1357 Hijriyah. Ibn Al-‘Uthaymīn kala itu berusia sekitar 10 tahun dan beliau sudah mulai aktif menuntut ilmu.¹²

Kondusifnya situasi sosial politik dan ekonomi Arab Saudi sangat membantu Ibn Al-‘Uthaymīn muda dalam meningkatkan intelektualitasnya dengan telah menyelesaikan studinya dengan baik. Kondisi Sosial Keagamaan Arab Saudi, juga menjadi faktor yang melatar belakangi corak pemikiran Ibn Al-‘Uthaymīn. Pada tanggal 23 September 1932, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Raḥmān Āl Su‘ūd yang dikenal dengan sebutan Ibnu Sa‘ūd memproklamasikan berdirinya Kerajaan Arab Saudi (*al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Su‘ūdīyah*) dengan menyatukan wilayah Riyāḍ, Najd (Nejed), Ḥā’il, ‘Asīr, dan Ḥijāz. Setelah itu, beliau menjadi raja pertama kerajaan

¹¹ ‘Abd al-‘Āl, *Biography of Shaykh Muhammad Bin Salih Al Uthaymeen Rh.* Cetakan ke-2, (Kairo: Maktabah Ruysd, 2011), 56.

¹² Aḥmad al-Ḥusaynī, *Al-Jāmi‘ li-Ḥayāti al-‘Allāmah Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah wa Mā Qīla Fīhi mina al-Marāthī.* Cetakan ke-1 (Mesir: Darul Beirut, 2002), 12.

tersebut dan dikenal luas sebagai "Bapak Para Raja Arab Saudi", karena banyak dari putranya yang kemudian meneruskan tampuk kepemimpinan sebagai raja. Raja 'Abd al-'Azīz terkenal sebagai sosok yang memiliki komitmen kuat terhadap ajaran agama, khususnya terhadap dakwah yang dibawa oleh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb. Ia tidak hanya mengikuti ajaran tersebut, tetapi juga, sebagaimana ayah dan kakeknya, menjadi pendukung utama dan berkolaborasi dalam penyebaran dakwah tersebut. Semangat ini kemudian diwariskan kepada anak-anaknya yang turut mempertahankan peran dakwah tersebut dalam menjalankan pemerintahan. Oleh karena itu, tidak dapat disangkal bahwa pengaruh pemikiran Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb begitu kuat membentuk corak keberagamaan masyarakat Arab Saudi, termasuk memengaruhi pemikiran Muḥammad Ṣāliḥ al-'Uṣaymīn. Karena alasan tersebut pula, Arab Saudi sering kali diasosiasikan sebagai kerajaan yang berhaluan Wahhābī.¹³

Disisi lain, faktor kondisi intelektual Arab Saudi juga tidak terlepas dari salah satu faktor yang mempengaruhi corak ijtihad Ibn Al-'Uthaymīn, dengan Raja kerajaan Arab Saudi yaitu Raja Abdul Aziz sebagai pendiri kerajaan Arab Saudi, yang pada saat ini dikenal dengan tokoh yang memiliki perhatian yang besar terhadap bidang pendidikan. Karena itu, beliau banyak mendirikan sekolah mulai dari jenjang pendidikan dasar sampai pendidikan tinggi. Sekolah-sekolah yang didirikan bertujuan untuk membangun pribadi-pribadi Muslim atas dasar-dasar ajaran Islam yang lurus. Materi pelajaran yang diajarkan di Arab Saudi mayoritas adalah pelajaran agama, dengan memperkuat ilmu ushul yakni ilmu Al-Quran, tauhid, fikih, bahasa Arab.¹⁴

Program pendidikan yang dikembangkan oleh Kerajaan Arab Saudi, seperti pemberian pendidikan gratis, penyediaan buku dan alat tulis, hingga pemberian uang saku kepada siswa dan insentif bagi guru serta ulama, mencerminkan dukungan penuh negara terhadap penyebaran dan penguatan nilai-nilai Islam. Kebijakan ini sejalan dengan corak pemikiran

¹³ Wahabi adalah gerakan reformasi Islam yang muncul di Jazirah Arab pada abad ke-18, yang diasosiasikan dengan tokoh ulama bernama Muhammad bin Abdul Wahhab (1703–1792). Gerakan ini bertujuan untuk mengembalikan umat Islam kepada pemahaman tauhid (keesaan Allah) yang murni, berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, serta menjauhi praktik-praktik yang dianggap bid'ah (inovasi dalam agama), syirik (menyekutukan Allah), dan khurafat. Lihat pada : <http://saaid.org/monawein/sh/19.htm>.

¹⁴ al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā Wa Rasā'il al-'Uthaymīn*. 106.

Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn yang sangat menekankan pentingnya menuntut ilmu sebagai sarana perbaikan individu dan masyarakat. Ibn ‘Uthaymīn berpandangan bahwa ilmu syar‘i adalah warisan kenabian yang wajib dipelajari dan diajarkan secara luas, dan karena itu negara memiliki tanggung jawab untuk memfasilitasi proses tersebut. Pemikiran beliau yang berpijak pada manhaj salaf turut memperkuat arah kebijakan pendidikan yang tidak hanya bertujuan mencetak generasi intelektual, tetapi juga menjamin kemurnian akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Insentif terhadap guru dan ulama juga mencerminkan pandangan Ibn ‘Uthaymīn bahwa ulama adalah pewaris nabi yang harus dimuliakan, karena mereka memiliki peran strategis dalam menjaga ajaran Islam yang murni.¹⁵

Ibn Al-‘Uthaymīn termasuk murid yang memiliki kedudukan penting di sisi al-Sa‘di. Ketika ayah Ibn Al-‘Uthaymīn pindah ke Riyad pada saat usia remaja, dia pun ingin ikut bersama ayahnya. Oleh karena itu al-Sa‘di mengirim surat kepada ayahnya, dengan isi surat:

“Hal ini tidak mungkin, kami menginginkan Muhammad (Shaykh ‘Uthaymin) tetap tinggal di sini agar ia bisa mempelajari ilmu al-faidah.” Ibn Al-‘Uthaymīn berkata tentang gurunya ini: *“Aku banyak dipengaruhi oleh Shaykh al-Sa‘di dalam metode mengajar, pemaparan ilmu pengetahuan, dan pendekatannya pada anak didik melalui berbagai macam contoh dan pengertian. Begitu juga aku banyak dipengaruhi olehnya dari sisi akhlak; karena Shaykh ‘Abd al-Rahman al-Sa‘di memiliki kharisma yang besar sekali dalam hal akhlak dan budi pekerti. Dia memiliki kemampuan di bidang ilmu pengetahuan dan ibadah. Dia suka bercanda dengan anak-anak dan tersenyum pada orang dewasa. Dalam pandanganku, dia seorang yang berbudi pekerti yang lubur.”*¹⁶

‘Ali ibn Muhammad ‘Abd al-‘Aziz al-Shibli juga mengemukakan pengakuan rasa kekaguman beliau terhadap Ibn Al-‘Uthaymīn dan pengaruh al-Sa‘di yang begitu kuat terhadap Ibn Al-‘Uthaymīn, dengan perkataan beliau tentang gurunya (al-Sa‘di):

“Pada saat saya belajar di halaqah (pengajian) ‘Abd al-Rahman ibn Nashir al-Sa‘di, saya banyak mendapat ilmu dari dia, karena dia memiliki metode khusus dalam mengajar, yaitu dia mengumpulkan siswa dan menjelaskan isi

¹⁵ al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Al-‘Aqīda - Ibn ‘Uthaymīn*. 212.

¹⁶ Marzūq ‘Abd Rabbih ‘Abd al-‘Āl, *Biography of Shaykh Muhammad Bin Salih Al Uthaymeen Rh.* (Kairo: Maktabah Ruysd, 2011), 11.

kitab, terkadang pada saat tertentu kami belajar tafsir, kemudian dia menjelaskan isi al-Qur'ân al-Karîm tanpa berpegang pada kitab yang lain. Dia menafsirkan dan menjelaskan kosa katanya, kemudian menyimpulkan hal penting yang terkandung di dalamnya (faidah-faidah). Dia adalah tempat kami menimba ilmu fikih, kaidah fikih, dan ushulnya. Dan alhamdulillah kami mendapat ilmu yang banyak dari dia".¹⁷

Corak pemikiran Ibn Al-'Uthaymîn yang konservatif dan tekstualis sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor, baik internal maupun eksternal. Latar belakang sosial, politik, ekonomi, dan intelektual yang berkembang di Arab Saudi saat itu, terutama dengan kuatnya pengaruh dakwah Wahhabiyah, turut membentuk cara pandang beliau dalam memahami dan mengaplikasikan syariat Islam. Pendidikan yang berbasis pada ajaran agama yang lurus, serta kedekatannya dengan ulama-ulama besar seperti al-Sa'di, memperkuat pemahaman beliau terhadap pentingnya berpegang teguh pada teks-teks agama dan menghindari interpretasi yang dianggap menyimpang. Dalam konteks ini, pemikiran beliau mencerminkan keberlanjutan tradisi keilmuan yang konservatif, dengan menjadikan nash sebagai sumber utama hukum, dan membatasi ruang ijtihad dalam kerangka yang sudah ditentukan oleh para ulama salaf. Hal ini membuat Ibn Al-'Uthaymîn menjadi salah satu figur ulama yang menegaskan pentingnya kesesuaian dengan teks asli (nash), serta menjaga kemurnian ajaran Islam sesuai dengan pemahaman generasi awal.¹⁸

B. Metodologi Ijtihad Ibn Al-'Uthaymîn dan Al-Qaraḍāwī

1. Corak Ijtihad Yūsuf al-Qaraḍāwī

Corak pemikiran al-Qaraḍāwī diawali dengan sebuah argumen beliau yang memberikan pemahaman bahwa agama Islam adalah sangat mudah dan ringan. Terutama mengenai hal-hal yang biasanya dianggap oleh masyarakat sebagai sesuatu yang susah. Membebaskan masyarakat dari sifat fanatik dan taklid terhadap imam atau mazhab tertentu. Allah Subḥānahu wa Ta'ālā tidak memerintahkan kita untuk mengikuti (*ittiba'*) kepada mazhab atau imam tertentu, tetapi Allah Subḥānahu wa Ta'ālā memerintahkan kita semua dapat mengambil manfaat yang banyak dari

¹⁷ 'Abd al-'Āl, *Biography of Shaykh Muhammad Bin Salih Al Uthaymeen Rh.* Cetakan ke-2, (Kairo: Maktabah Ruysd, 2011) 56.

¹⁸ Mas'ūd, *Manhajiyah Fatwā 'Inda al-Shaykh Ibn 'Uthaymîn.* 74.

mazhab-mazhab yang ada. Dalam hal ini, seorang Muslim harus selalu berusaha memilih pendapat dan dalil yang kuat siapapun yang mengatakannya. Karena seorang Muslim yang benar adalah yang mengikuti dalil yang benar dan bukan mengikuti individu atau imam tertentu, mengingat diantara para imam tidak ada yang *ma'sūm*. Hal ini beliau kemukakan dikarenakan pada daerah tempat tinggal al-Qaraḍāwī, dalam pengajaran fikih, para ulama hanya mengambil dari mazhab Syafi'i.¹⁹

Pendapat al-Qaraḍāwī sesuai dengan perkataan Ḥasan al-Bannā pada prinsip ke-6 dalam kaidah ijtihad yang merupakan bagian dari “20 Prinsip *Qawā'id Al-Ijtihād*”, yakni semua orang boleh diambil ataupun ditinggalkan perkataannya, kecuali *al-ma'sūm* (terjaga dari kesalahan dan dosa) yaitu nabi Muhammad Ṣallallāhu 'Alayhi wa Sallam. Semua yang datang dari generasi salaf, yang sesuai dengan al-Quran dan as-Sunnah maka kita terima. Sedangkan jika tidak, maka al-Quran dan as-Sunnah lebih utama untuk diikuti. Diantara karakteristik dan keistimewaan umat Islam adalah keabadian sumber ajarannya yang terpelihara dari kesalahan dan pemalsuan. Karena Allah telah menjaganya dan tidak akan menyerahkan tugas penjagaan itu kepada siapapun.

Disini perlu digarisbawahi apa yang dikatakan oleh Imam Asy-Syatibi dalam kitab *Muwāfaqāt*-nya, bahwa penjagaan terhadap al-Quran dengan pemeliharannya telah dijamin oleh Allah, mengandung pengertian dan konsekuensi sebagai keharusan untuk menjaga Sunnah sekaligus. Karena Sunnah adalah penjelasan bagi Al-Quran yang menjadi keharusan dalam mamahami Al-Quran. Dan penjagaan terhadap sesuatu yang dijelaskan mengharuskan dijaganya pula unsur penjelasnya. Ini adalah logika kuat yang tidak diragukan lagi. Dalam mengistimbatkan hukum, Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam buku-bukunya selalu merujuk agar kembali kepada sumber-sumber hukum yang terjaga keasliannya. Kembali kepada sumber-sumber asli yang murni yaitu al-Quran dan as-Sunnah yang shahih, hal ini akan memberikan tiga faidah atau manfaat penting.²⁰

- 1) Kejelasan Al-Quran dan jauhnya dari sifat kesamaran serta sikap dibuat-buat (Kamuflyase),

¹⁹ M. Ali Kettani, *Muslim Minoritas in the World Today*, terj. Zarkowi Soejoeti, *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2005), 3.

²⁰ al-Qaraḍāwī Yūsuf, *fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), 28.

Faidah pertama terang dan jelas, dan mudah di pahami, serta jauh dari kesamaran, mengada-ada dan keruwetan. Dikarenakan Al-Quran adalah kitab yang terang benderang yang dimudahkan oleh Allah untuk diingat. Ia dijadikan sebagai petunjuk bagi manusia, serta penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk dan pembeda antara yang haq dan yang bathil.

Sunnah, seperti halnya al-Quran memberikan penjelasan tentang hakikat-hakikat yang paling agung, pengetahuan yang paling mulia, dan petunjuk yang paling tinggi, dalam bentuk yang jelas dan mengagumkan, sederhana dan mudah. Tidak mengada-ada dan juga tidak mempersulit.

2) Mengambil hakikat yang bersih dari karat-karat zaman,

Faidah kedua yaitu dengan kembali kepada Al-Quran dan Sunnah yang shahih, berarti kita mengambil hakikat yang bersih dari karat, tambahan, sisipan dan kebatilan.

3) Bebas dari sikap Ekstrim dan Permisif,

Faidah yang ketiga yang kita dapatkan dengan kembali kepada sumber-sumber yang terjaga dari kesalahan adalah kita terbebas dari sikap ekstrem (*ifraath*) dan permisif (*tafriith*) yang terjadi pada manusia seluruhnya.

Didalam berijtihad, beliau melepaskan diri dari ikatan mazhab tertentu dan membebaskan diri sikap taklid agar tidak memihak kepada satu mazhab Sunnah, seperti halnya al-Quran memberikan penjelasan tentang hakikat-hakikat yang paling agung, pengetahuan yang paling mulia, dan petunjuk yang paling tinggi, dalam bentuk yang jelas dan mengagumkan, sederhana dan mudah. Tidak mengada-ada dan juga tidak mempersulit. Mengambil hakikat yang bersih dari karat-karat zaman.

Faidah kedua yaitu dengan kembali kepada Al-Quran dan Sunnah yang shahih, berarti kita mengambil hakikat yang bersih dari karat, tambahan, sisipan dan kebatilan. Bebas dari sikap ekstrim dan permisif. Faidah yang ketiga yang kita dapatkan dengan kembali kepada sumber-sumber yang terjaga dari kesalahan adalah kita terbebas dari sikap ekstrem (*ifraath*) dan permisif (*tafriith*) yang terjadi pada manusia. Didalam berijtihad, beliau melepaskan diri dari ikatan mazhab tertentu dan membebaskan diri sikap taklid agar tidak menitikberatkan hanya kepada satu mazhab.²¹

Dalam masalah ijma' yang merupakan salah satu dari sumber-sumber hukum dasar yang wajib diikuti dan pedomani, al-Qaraḍāwī sangat

²¹ al-Qaraḍāwī Yūsuf, *fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), 28.

menghormati agar posisi ijma' dalam hukum tetap dapat menjadi alat penjaga keseimbangan dan menghilangkan distorsi intelektual. Beliau juga menggunakan analogi atau qiyas yang benar. Qiyas adalah memberikan hukum yang sama kepada sesuatu oleh sebab (*illat*) yang sama, dan hal itu merupakan suatu hal yang dikaruniakan Allah kepada akal dan fitnah manusia.²²

Beliau juga menjunjung tinggi nilai-nilai kemaslahatan umum disamping norma preventif. Dikarenakan syariat adalah keadilan, rahmat, perlindungan, dan kemanfaatan yang diberikan Allah subḥānahu wa ta'ālā untuk menunjukkan kebenaran-Nya dan kebenaran rasul-Nya. Dan syariat adalah cahaya dan petunjuk yang diberikan Allah subḥānahu wa ta'ālā kepada orang-orang yang mau melihat dan mau memperoleh petunjuk.²³

2. Corak Ijtihad Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-ʿUthaymīn

Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-ʿUthaymīn merupakan salah satu ulama kontemporer yang pemikirannya berlandaskan pada teori dan manhaj salaf al-ṣāliḥ. Oleh karena itu, beliau sangat menekankan penggunaan metode analisis dengan sifat ihtiyat (kehati-hatian) dalam menyimpulkan hukum, khususnya dalam penerapan qiyās dan identifikasi ʿillat hukum, guna mencapai kejelasan dalam setiap persoalan agama. Pendekatan ini juga beliau ajarkan secara konsisten kepada para muridnya, disertai dengan nasihat agar mereka senantiasa mencari kejelasan ilmiah dan tidak tergesa-gesa dalam mengambil kesimpulan dalam perkara-perkara keagamaan.

Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-ʿUthaymīn juga menanamkan kepada murid-muridnya untuk objektif dalam istinbat hukum dan tidak bersikap fanatik pada suatu mazhab atau suatu pendapat, dan bersikap menerima kebenaran, dimana dalil dijadikan hakim/pemutus permasalahan yang ada, walaupun dalam hal ini menyelisihi mazhab beliau, yaitu mazhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, dengan contoh ijtihad ibn al-ʿUthaymīn, yakni ketika Shaykh al-Islām berpendapat diperbolehkannya perempuan bepergian tanpa mahrom jika dalam keadaan aman, sedangkan ibn al-ʿUthaymīn berpendapat sebaliknya, yaitu haram. Sebagaimana juga ibn al-ʿUthaymīn

²² al-Qaraḍawī Yūsuf, *fi Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), 35.

²³ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 277.

banyak menyelisihinya mazhab Hanbali dalam ratusan masalah yang ia melihat bahwa dalil menyelisihinya mazhab dalam permasalahan itu.²⁴

Adapun metode *istinbāt* ibn al-‘Uthaymīn, maka tak lepas dari kajiannya tentang ilmu ushul fikih. Menurutnya ilmu ushul fikih sangat penting untuk dipelajari oleh seorang Muslim karena syariat agama dibangun atas dasar yang kuat, apabila seseorang ingin memahami agamanya maka ia harus paham bagaimana pondasi syariat dibangun. Oleh karena itu, seseorang yang ingin melakukan kesimpulan hukum diharuskan terlebih dahulu mempelajari, memahami dan menguasai ilmu ushul fikih di samping ilmu lainnya seperti ilmu tafsir, ilmu hadis, sejarah, bahasa dan lainnya. Seseorang yang melakukan *istinbāt* hukum berarti ia adalah seorang mujtahid, yang berupaya menyelesaikan permasalahan hukum sesuai kemampuan yang mereka miliki.²⁵

.Mengenai metode *istinbāt*, ibn al-‘Uthaymīn adalah penganut Mazhab Hambali yaitu berpegang teguh pada sumber utama hukum Islam yaitu Al-Qur’an, sunah, ijma ulama dan qiyas.²⁶

1. Al-Qur’an. Sebagai sumber hukum yang pertama, Al-Qur’an harus dijadikan sebagai dalil dalam semua arah yang dituju oleh penetapan hukum, yang terpenting adalah Al-Qur’an harus tetap dijadikan dalil meski mengandung banyak makna dalam redaksinya. Karena terkadang redaksi sebuah ayat yang berisi perintah seringkali mengandung makna wajib, mandub, haram, makruh dan mubah.
2. Sunah. Seluruh sunah Rasullullah ﷺ ‘Alayhi wa Sallam, baik itu sunah ucapan maupun sunah perbuatan atupun penetapan.
3. Ijma ulama. Menurut ibn al-‘Uthaymīn, ijma secara bahasa adalah niat yang kuat dan kesepakatan. Yang dimaksud dengan kesepakatan mujtahid umat ini adalah kesepakatan yang diakui oleh para mujtahid umat Islam yang setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ ‘Alayhi wa Sallam. terhadap hukum syara’. Dengan demikian, jika salah satu dari

²⁴ Ḥamīd Ṣāliḥ bin ‘Abdillāh bin Ḥamīd, *Ināyah Al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn Wa Mushārahātuh Fī Majāl al-Ijtihād al-Fiqhī al-Jamā’ī*, (Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliya, 2010), 205.

²⁵ Ṣāliḥ bin ‘Abdillāh bin Ḥamīd, *Ināyah Al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn Wa Mushārahātuh Fī Majāl al-Ijtihād al-Fiqhī al-Jamā’ī*, 52.

²⁶ Ṣāliḥ bin ‘Abdillāh bin Ḥamīd, *Ināyah Al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn Wa Mushārahātuh Fī Majāl al-Ijtihād al-Fiqhī al-Jamā’ī*, 61.

mujtahid tidak sepakat atau terjadi kesepakatan namun yang sepakat itu adalah orang awam atau muqallidan atau terjadi di masa nabi maka itu tidak dinamakan ijma.

Ibn al-'Uthaymīn juga mengatakan bahwa ijma umat atas sesuatu bisa jadi benar dan bisa jadi salah, jika benar maka ia adalah hujjah dan jika salah maka tidak bisa didirikan hujjah atasnya. Umat Islam merupakan umat yang mulia disisi Allah Subḥānahu wa Ta'ālā. Sejak jaman Nabi dan tidak mungkin bersepakat atas suatu perkara yang batil dan tidak diridhoi oleh Allah Subḥānahu wa Ta'ālā. Ibn al-'Uthaymīn membagi ijma menjadi dua yakni ijma qath'i dan ijma zhanni. Yang dimaksud dengan ijma qath'i adalah ijma yang diketahui keberadaannya.

4. Qiyas. Qiyas menurut istilah ahli ilmu ushul fikih adalah mempersamakan suatu kasus yang tidak ada nash hukumnya dengan suatu kasus yang ada nash hukumnya, karena persamaan kedua itu dalam illat hukumnya. Menurut Ibn al-'Uthaymīn, qiyas merupakan satu dalil dengan hukum-hukum syar'i ditetapkan dengannya.

Dari penjelasan diatas dapat diketahui bahwa dalam melakukan istinbāt hukum, Ibn al-'Uthaymīn menggunakan empat dasar hukum, yaitu al-Quran, sunah, ijma dan qiyas. Selain itu, beliau juga menjadikan pertimbangan maṣlaḥat, qawl al-ṣaḥābī, sadd al-ḍarī'ah dan 'urf sebagai dasar hukum lain dalam melakukan istinbat hukum. Dalam pandangan mazhab, Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-'Uthaymīn dikenal sebagai seorang yang mengikuti mazhab Ḥanbalī. Hal ini tidak hanya diakui oleh beliau sendiri, tetapi juga dapat ditelusuri dari latar belakang keilmuannya, mengingat mayoritas guru-gurunya merupakan ulama bermadzhab Ḥanbalī. Setelah penulis melakukan penelusuran dan analisis terhadap berbagai sumber, dapat disimpulkan bahwa Ibn al-'Uthaymīn secara konsisten berada dalam koridor pemikiran mazhab Ḥanbalī. Kesimpulan ini diperkuat dengan jawaban beliau ketika ditanya dalam suatu fatwa: apakah Ibn al-'Uthaymīn termasuk dalam mazhab Ḥanbalī, dan apakah beliau mengakui dirinya sebagai pengikut mazhab tersebut? Maka beliau pun menjawab: "Tidak diragukan lagi bahwa Syekh Ibn Utsaimin bermadzhab Hambali dalam ushul. Sejak kecil beliau mempelajari kitab-kitab mazhab itu dan berguru kepada para Syekhnya. Ini tidak aneh. Karena bermazhab dengan salah satu

dari empat mazhab adalah jalan para ulama, selama tidak fanatik.”²⁷

Penegasan bahwa Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn merupakan bagian dari mazhab Ḥanbalī juga diperkuat oleh Wā’il Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān dalam taḥqīq-nya atas kitab Riyāḍ al-Ṣāliḥīn karya Imām Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī yang disyarah oleh Ibn al-‘Uthaymīn. Dalam pengantar taḥqīq tersebut, ia menyebut bahwa Ibn al-‘Uthaymīn merupakan salah satu ulama besar dalam lingkungan mazhab Ḥanbalī dan termasuk kalangan ahli fikih yang menonjol dalam mazhab tersebut. Dari sini semakin jelas bahwa Ibn al-‘Uthaymīn tidak hanya berafiliasi dengan mazhab Ḥanbalī, tetapi juga menjadi salah satu tokoh penting yang berkontribusi dalam pengembangan pemikiran fikih dalam mazhab tersebut.²⁸

Ibn al-‘Uthaymīn berkata, “apabila ada orang berkata: mazhab saya ini, mazhab saya ini dan mazhab saya ini.” Maka kita katakan padanya “ini perkataan Rasulullah Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam, maka jangan engkau pertentangkan dengan perkataan seseorang, bahkan ulama-ulama mazhab mereka melarang agar tidak taklid (mengikuti) mereka secara berlebihan.” Mereka berkata: “kapan kebenaran sudah jelas maka wajib kembali kepadanya”. Maka kita katakan apabila ada seseorang mempertentangkan mazhab seseorang kepada kita, maka katakan “saya dan anda bersaksi bahwa Muhammad adalah Rasulullah dan persaksian ini menghendaki agar kita tidak mengikuti kecuali Rasulullah Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam, dan sunnah ini jelas didepan kita, akan tetapi engkau tidak mengikuti sunnah ini maka hendaklah kita mengurangi kembali ke buku-buku ahli fikih dan ilmunya. Namun hendaklah kita kembali kepada buku mereka untuk mendapatkan faidah dan untuk mengetahui bagaimana mereka beristinbāt (mengambil hukum) dari dalil-dalil, yang mana tidak mungkin seorang penuntut ilmu memahaminya kecuali kembali kepadanya.”²⁹

²⁷ Aḥmad al-Ḥusaynī, *Al-Jāmi‘ li-Ḥayāti al-‘Allāmah Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah wa Mā Qīla Fīhi mina al-Marāthī*. Cetakan ke-1 (Mesir: Darul Beirut, 2002), 115.

²⁸ Muḥammad Būsamah, *Taḥqīq Al-Manāṭ Wa Atharuhu Fī Fiqh al-Aqalliyyāt*. Cetakan ke-1 (Cairo: Dar Ibnu Hazm, 2003), 85.

²⁹ Muḥammad Būsamah, *Taḥqīq Al-Manāṭ Wa Atharuhu Fī Fiqh al-Aqalliyyāt*, 90.

Dalam konteks ini, Ibn al-‘Uthaymīn mengkritik keras mereka yang tidak mengikuti metodologi ulama dalam memahami nash-nash agama. Akibatnya, kesalahan-kesalahan fatal pun tak terhindarkan. Hal ini terjadi karena mereka hanya melihat sebagian kecil dari teks-teks keagamaan tanpa memahami prinsip-prinsip penting seperti ‘āmm (umum), khāṣṣ (khusus), muṭlaq (mutlak), muqayyad (terikat), serta naskh (penghapusan hukum). Sebagai contoh, mereka membaca kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan langsung mengambil hadis darinya tanpa memahami konteks dan kaidah-kaidah tersebut. Akibatnya, mereka terjebak dalam pemahaman yang keliru dan menyesatkan.

Berikut penulis telah melakukan pengelompokan dan kategorisasi terkait dengan perbedaan latar belakang dan corak metodologi ijtihad Ibn al-‘Uthaymīn & Yūsuf al-Qaraḍāwī, sebagai berikut:

Latar Belakang Pemikiran dan Corak Metodologi Ijtihad Ibn al-‘Uthaymīn & Yūsuf al-Qaraḍāwī			
No	Aspek	Ibn al-‘Uthaymīn	Yūsuf al-Qaraḍāwī
1	Latar Belakang	Konservatif, tumbuh di Arab Saudi dengan pengaruh Wahabi	Progresif, dipengaruhi oleh Ikhwanul Muslimin dan Al-Azhar
2	Metodologi Ijtihad	Berpegang teguh pada teks Al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas	Mengutamakan prinsip Taysīr (kemudahan) dan Maṣlaḥah
3	Fokus Pendekatan	Purifikasi ajaran Islam	Adaptasi hukum Islam terhadap kebutuhan kontemporer

C. Komparasi Metodologi Ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaraḍāwī

1. Titik Temu dan Pembeda antara Corak Ijtihad Ibn Al-‘Uthaymīn dan Al-Qaraḍāwī

Dalam beberapa dekade terakhir, khususnya sejak tahun 1990-an, kalangan wasaṭiyyah dan kelompok salafi yang berbasis di dunia Arab maupun Barat telah berupaya menyeimbangkan pendekatan-pendekatan mereka, baik secara individual maupun sebagai bagian dari formulasi hukum

dalam *fiqh al-aqalliyāt* al-Muslimah (fikih minoritas Muslim). Pendekatan ini dilandasi oleh ideologi dan metodologi masing-masing yang saling bersaing. Kalangan *wasatīyah* cenderung menggunakan pendekatan yurisprudensi yang moderat dan seimbang, serta dikenal menghasilkan sejumlah keputusan hukum yang inovatif dan berani. Pendekatan mereka ditandai dengan prinsip fleksibilitas (*murūnah*) dan kemudahan (*taysīr*), sebagaimana digaungkan oleh para ulama kontekstualis atau modernis. Sebaliknya, metodologi *ijtihād* yang mengedepankan kekakuan baku serta mempertahankan corak *ijtihād* klasik merupakan ciri khas para ulama tekstualis atau tradisional. Salah satu tokoh representatif dari pendekatan ini adalah Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn, yang dalam proses *ijtihād*-nya sangat konsisten dengan metode salaf. Perbedaan pendekatan antara kedua kubu ini pada akhirnya melahirkan dua corak formulasi hukum Islam yang berbeda secara visi umum, yang tergambar dalam sejumlah isu praktis yang bersifat spesifik dan penting bagi kehidupan umat Muslim, terutama dalam konteks minoritas Muslim di dunia modern.³⁰

Evolusi masing-masing pendekatan dalam mengimplementasikan hukum Islam bagi komunitas Muslim minoritas di Barat, khususnya dalam bidang hukum keluarga, menunjukkan dinamika yang bersifat dialektis. Pendekatan yang cenderung bersifat *wasatī* (moderat) berupaya untuk mengkodifikasikan aspirasi umat Islam dalam konteks kehidupan di Barat serta menyesuaikan dengan karakter hubungan mereka terhadap masyarakat mayoritas non-Muslim. Sampai batas tertentu, pendekatan ini merupakan respons kritis terhadap pandangan *salafī*-tekstual, khususnya dalam penerapan doktrin *al-walā’ wa al-barā’*, yang secara ketat menekankan loyalitas eksklusif kepada umat Islam dan pemutusan hubungan dengan komunitas di luar Islam.³¹ Sebaliknya, sebagian fatwa dari kalangan *salafī* menolak pemberian fasilitasi atau konsesi hukum kepada Muslim minoritas, karena dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip fatwa yang berakar pada pemahaman salaf. Meski demikian, perbedaan tajam antara kedua

³⁰ Al-Qaraḍāwī Yūsuf, *Fiqh Al-Wasatīyya al-Islāmiyya Wal-Tajdīd Ma‘ālim waManārāt* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2010). 65.

³¹ Al Wala’ wal Bara’ ialah penyesuaian diri seorang hamba terhadap apa yang dicintai dan diridhai Allah serta apa yang dibenci dan dimurkai Allah, dalam hal perkataan, perbuatan, kepercayaan, dan orang. Lihat pada : <https://almanhaj.or.id/2171-al-wala-wal-bara.html>.

pendekatan tersebut jarang diwujudkan dalam bentuk kritik langsung atau serangan personal terhadap tokoh-tokoh dari masing-masing kubu, baik dari kalangan *wasatī* maupun *salafī*. Hal ini, antara lain, disebabkan oleh kesadaran bersama akan pentingnya menjaga citra dan kesatuan umat Islam di mata publik, khususnya dalam konteks masyarakat Barat yang mayoritas non-Muslim.³²

Di samping evolusi pendekatan *wasatī* dan *salafī*, pemahaman terhadap fikih *al-aqalliyāt al-Muslimah* tidak dapat dilepaskan dari metodologi ijtihad yang berbeda antara keduanya. Pendekatan *wasatī* menekankan teori integrasi, yaitu penyesuaian hukum Islam terhadap konteks zaman dan tempat yang dihadapi oleh Muslim minoritas. Sebaliknya, kalangan *salafī* mengedepankan konsep universalitas hukum Islam yang menuntut penerapan hukum secara ketat, bahkan dalam konteks masyarakat minoritas Muslim. Bagi ulama tradisional atau tekstualis, terdapat batasan dalam interaksi antara Muslim dan non-Muslim, meskipun mereka hidup dalam satu negara. Konsep ini dikenal dengan *al-walā' wa al-barā'*, yang menekankan loyalitas penuh kepada kaum Muslim dan penolakan terhadap nilai-nilai luar. Berbeda dengan hal itu, Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam fatwanya membolehkan Muslim yang tinggal di negara Barat untuk berinteraksi dan bersosialisasi dengan non-Muslim. Kebolehan ini didasarkan pada tuntutan hidup berkonstitusi dan kewajiban menjalankan hukum positif yang berlaku di negara non-Muslim tempat mereka tinggal.³³

Hukum agama bagi Muslim minoritas merupakan wacana kompleks yang melibatkan kontribusi para ahli fikih dan pakar hukum Islam dalam merumuskan pendekatan spesifik terkait bagaimana hukum Allah seharusnya ditafsirkan dan diterapkan dalam konteks negara-negara non-Muslim. Tantangan utama dari dua pendekatan metodologis, yaitu *wasatī* dan *salafī*, terletak pada usaha mendefinisikan batas-batas legitimasi dan ilegitimasi penerapan hukum Islam yang sesuai dengan kerangka ideologis dan metodologis masing-masing. Pertama, kedua pendekatan ini dihadapkan pada kenyataan bahwa umat Islam sebagai minoritas harus mengakui otoritas hukum konstitusional negara tempat mereka tinggal, serta keterbatasan

³² Husayn Ḥalāwa, "About the European Council for Fatwa and Research," in *Fatwās of European Council for Fatwa and Research* (Cairo: Islamic INC, 2002), 1–7.

³³ Sālīm b. 'Abd al-Ghānī Al-Rāfi'ī, *Aḥkām Al-Aḥwāl al-Shakhsiyya Lil-Muslimīn Fī al-Gharb* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002), 56.

dalam menolak hukum-hukum sekuler yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Kedua, masing-masing pendekatan berupaya menjadikan kerangka metodologinya sebagai rujukan utama bagi umat Muslim minoritas, khususnya dalam bidang hukum keluarga, dengan harapan membentuk pola pikir dan praktik keagamaan yang sesuai dengan prinsip-prinsip yang diyakini.³⁴

Para ulama fikih yang fokus pada isu *fiqh al-aqalliyāt*, seperti Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn dari kubu *salafī* dan Yūsuf al-Qaraḍāwī dari kubu *wasatī*, memandang bahwa fikih minoritas merupakan konstruksi intelektual yang memadukan aspek *uṣūl* (prinsip-prinsip dasar) dan *furū‘* (cabang-cabang hukum). Pada akhirnya, mereka mengarah pada formulasi hukum Islam yang dapat diterapkan secara menyeluruh dan universal, dengan mengupayakan kompromi antara pendekatan tekstual (*salafī*) dan kontekstual (*wasatī*). Sementara itu, Ṭāriq Ramaḍān memandang bahwa *wasatī fiqh al-aqalliyāt al-muslimīn* hanyalah proyek eksternal yang bersifat sementara dan harus dianggap sebagai tahap transisi. Menurutnya, dalam jangka panjang, komunitas Muslim minoritas harus membangun kemandirian intelektual, berpikir secara otonom, serta mengembangkan analisis dan produk hukum yang sesuai dengan konteks kehidupan mereka sendiri, sambil terus mengemukakan ide-ide baru yang bersifat praktis dan konstruktif.³⁵

Kompleksitas problematika yang muncul dari segala aspek pada Muslim minoritas yang bertempat tinggal di negara Barat, pada akhirnya membuat perhatian para ulama’ sangat intens dan menuntut keterbaharuan hukum pada lingkungan mereka dengan legitimasi yang ditawarkan oleh para ahli hukum atas kelangsungan tinggal mereka, yang menjadi dasar bagi keduanya yakni bagi *wasatī* dan yurisprudensi *salafī* oleh *al-Aqalliyāt al-Muslim*, dengan demikian merupakan rasionalisasi retroaktif atas suatu realitas yang disadari oleh para ahli hukum bahwa mereka tidak dapat memberi jalan tengah bagi permasalahan Muslim dinegara Barat.³⁶

³⁴ Ṣāliḥ b. Fawzān Al-Fawzān, *Aḥkām Al-Ta‘āmul Ma’a Ghayr al-Muslimīn* (Riyadh: Dār Kunūz Ishbīlyā lil-Nashr wal-Tawzī, 2009), 16.

³⁵ Al-Ḥarīthī Abū Farīḥān Jamāl b. Farīḥān, *Al-Fatāwā al-Muhimma Fī Tabṣīr al-Umma* (Cairo: Maktabat al-Hady al-Muḥammadī, 2009), 85.

³⁶ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Al-Halāl Wal-Ḥarām Fī al-Islām* (Cairo: Maktabat Wahaba, 2004), 63.

Implementasi dan aplikasi pendekatan *wasatī* maupun *salafī* dalam berbagai kasus sebenarnya telah berlangsung di berbagai komunitas Muslim minoritas di Barat. Namun, penerapannya masih memerlukan dukungan yang kuat serta sosialisasi lebih luas dari para aktivis lokal, termasuk para imam dan tokoh masyarakat. Sebagian aktivis yang berafiliasi dengan pendekatan tertentu sering kali menunjukkan kurangnya komitmen terhadap otoritas keilmuan dari para mufti atau ulama yang mereka ikuti, baik dari kalangan tekstualis (*salafī*) maupun kontekstualis (*wasatī*). Selain itu, sejumlah fatwa dan keputusan hukum kerap disesuaikan dengan tekanan dan tuntutan realitas lokal, sehingga menimbulkan variasi dalam implementasinya. Dalam konteks ini, para ulama yang berbasis di negara-negara Barat memainkan peran strategis dalam menyusun pendekatan hukum yang dapat diterima oleh otoritas setempat. Baik melalui kerangka *wasatī* maupun *salafī*, mereka berupaya agar hukum Islam dapat diimplementasikan secara maksimal dalam konteks negara-negara dengan populasi Muslim minoritas. Oleh karena itu, *fiqh al-aqalliyāt al-muslimah* dapat dilihat sebagai “laboratorium hukum” atau ruang uji coba bagi para mufti dari kedua pendekatan tersebut dalam menetapkan hukum, khususnya melalui klasifikasi dan analisis *al-‘illah* (seperti dalam proses *tanqīh al-manāṭ*)³⁷ sehingga memungkinkan terjadinya pembaruan hukum Islam yang responsif terhadap konteks.³⁸

Pendekatan *wasatī* dan *salafī* dalam *fiqh al-aqalliyāt al-muslimah* merupakan representasi dari tujuan dan metodologi yang berakar pada karakter dasar masing-masing mazhab fikih. Kedua pendekatan ini telah melahirkan kerangka ijtihad yang khas dalam memberikan solusi hukum bagi umat Islam yang hidup sebagai minoritas di negara-negara non-Muslim. Rumusan-rumusan hukum tersebut disusun oleh para ulama melalui lembaga-lembaga fatwa atau organisasi fikih yang berbasis internasional maupun regional, yang berfungsi sebagai otoritas rujukan dalam menetapkan hukum-hukum kontemporer. Seiring waktu, akumulasi hasil ijtihad ini telah membentuk khazanah fatwa yang kaya, khususnya dalam isu-isu sosial,

³⁷ Tahqīq al-manāṭh ialah upaya seorang mujtahid untuk mengidentifikasi dan memverifikasi substansi obyek hukum, serta untuk mengaitkan kasus-kasus yang muncul dengan kandungan makna yang ada dalam nash sehingga terhindar dari terjadinya kesalahan teknis penyesuaian antara suatu hukum dengan obyeknya. lihat pada : <https://shamela.ws/book/37630/200>

³⁸ Yūsuf Al-Qaradāwī, *Al-Ijtihād Fī al-Sharī‘a al-Islāmiyya* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), 32.

ekonomi, dan keluarga yang dihadapi oleh Muslim minoritas di Barat. Dalam penyebarannya, para aktivis dakwah, institusi keagamaan, lembaga pendidikan, serta media Muslim memainkan peran penting dalam menyosialisasikan pendekatan-pendekatan ini kepada masyarakat luas.³⁹

Sejumlah perkembangan historis menandai munculnya pendekatan *wasatī* dan *salafī* dalam konteks *fiqh al-aqalliyāt*. Pendekatan *wasatī* ditandai oleh sikap yang lebih kontekstual dan adaptif terhadap realitas sosial-politik Muslim di Barat. Salah satu tokoh penting dalam pendekatan ini adalah Taha Jabir al-‘Alwānī, yang melalui lembaga seperti *The Fiqh Council of North America*, mengeluarkan fatwa yang menganjurkan bahkan mewajibkan partisipasi umat Islam dalam proses politik di negara-negara Barat sebagai bagian dari tanggung jawab kewarganegaraan dan kontribusi terhadap masyarakat. Menurut Masud, istilah *fiqh al-aqalliyāt* sendiri pertama kali diperkenalkan dalam konteks yurisprudensi yang ditujukan secara khusus untuk menjawab kebutuhan hukum umat Islam minoritas.⁴⁰ Di sisi lain, pendekatan *salafī* mulai mengambil bentuk yang lebih sistematis sejak dekade 1970-an, ketika sejumlah ulama *salafī* mulai menyusun panduan hukum yang merespons kehidupan Muslim di negara-negara non-Muslim. Perkembangan ini didukung oleh keterlibatan aktif institusi-institusi keagamaan di Arab Saudi dalam mendanai dan mendukung penyebaran dakwah *salafī* ke wilayah Barat. Melalui pendekatan yang bersifat tekstual dan literal, para ulama *salafī* menekankan pentingnya konsistensi terhadap nash dan prinsip-prinsip klasik Islam, meskipun diterapkan dalam konteks yang berbeda secara geografis dan sosiologis.

Pada tahap awal, kalangan *salafī* khususnya pada periode kepemimpinan ulama seperti Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn dan ‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz belum menunjukkan adanya pembaruan hukum (*tajdīd*) yang signifikan dalam konteks Muslim minoritas. Pendekatan hukum yang mereka anut tetap menekankan prinsip bahwa hukum Islam bersifat universal dan tidak terikat oleh ruang dan waktu. Hukum yang ditetapkan bersifat baku dan *qaṭ‘ī*, dengan penekanan kuat pada kesesuaian mutlak terhadap nash-nash syar‘i

³⁹ ‘Alī b. al-Muntaṣir Al-Kittānī, *Al-Muslimūn Fī ‘ūrūbbā Wa-Amricā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005), 93.

⁴⁰ Maḥmūd Faraj, *Al-Qaraḍāwī Fī Riwāq al-Ghazālī: Al-Islām Dīn al-Taqaddum al-‘Ilmī Wal-Ḥaḍārī, Nizāmunā al-Ta‘līmī Lā Yu‘ī al-Furṣa Li-Takhrīj al-Nawābiḡ Wal-Mubtakirīn* (Cairo: Al-Wafd Press, 2005), 105.

tanpa membuka ruang ijtihād kontekstual yang fleksibel. Namun demikian, pasca wafatnya kedua tokoh tersebut, muncul gagasan-gagasan baru dalam kalangan *salafī* yang mulai mempertimbangkan pendekatan *fiqh al-wāqī'* yakni metode berijtihād yang memperhatikan realitas sosial dan lokalitas tempat tinggal.⁴¹ Pendekatan *fiqh al-wāqī'* ini meliputi kajian tentang kehidupan Muslim di negara-negara non-Muslim, interaksi dengan masyarakat mayoritas non-Muslim, serta bagaimana umat Islam minoritas dapat beradaptasi dengan sistem hukum dan norma-norma sosial yang berlaku di negara tersebut. Hal ini menunjukkan adanya perkembangan metodologis dalam tubuh *salafī*, meskipun tidak secara eksplisit mengklaim sebagai bentuk tajdīd hukum.

Dari sisi implementasi dakwah, pendekatan yang diambil oleh ulama *salafī* cenderung fokus pada pemanfaatan sarana-sarana dakwah lokal seperti masjid, asosiasi, pusat-pusat keislaman, serta lembaga-lembaga penerbitan independen. Aktivitas dakwah tersebut dijalankan secara mandiri di berbagai wilayah minoritas Muslim, namun tetap mengacu pada sistem hukum dan ideologi keagamaan yang berlaku di Arab Saudi sebagai sumber rujukan utama (*marja'iyah*).⁴² Sebagai contoh, di Inggris terdapat sejumlah komunitas yang secara terbuka mengidentifikasi diri sebagai bagian dari gerakan *salafī* dan menunjukkan hubungan ideologis yang kuat dengan pemikiran dan ajaran yang berasal dari Saudi. Sementara itu, di Jerman, terdapat komunitas *salafī* yang cenderung bersikap lebih pragmatis dan sosial, serta berusaha menjauhkan diri dari ekspresi terbuka ideologi *salafī*. Hal ini dilakukan sebagai bentuk penyesuaian terhadap sistem hukum dan prinsip-prinsip konstitusional Jerman, guna menghindari stigma ekstremisme dan menjaga keberlangsungan komunitas. Dalam konteks ini, lembaga negara seperti *Office for the Protection of the Constitution* (Verfassungsschutz) memiliki peran penting dalam mengawasi sekaligus menjaga keberagaman ideologi di tengah masyarakat, termasuk terhadap kelompok-kelompok keagamaan yang dianggap berpotensi menyimpang dari prinsip demokrasi.

Di kalangan ulama *wasafī*, terdapat pandangan bahwa fatwa adalah suatu proses yang dipandu oleh ekstraksi hukum dari Al-Qur'an terkait dengan

⁴¹ Ḥasan Al-Bannā, *Al-Salām Fī al-Islām*, 91.

⁴² al-Balad al-Ḥarām Fatāwā, *Al-Ṣuwar Lil-Darūra* (Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, n.d.), 36.

maksud utama Allah dalam menyampaikan hukum-hukum-Nya. Prinsip ijtihad yang diterapkan dalam metodologi *wasatī* ini sejalan dengan pedoman dan tuntunan para salaf, yaitu: (a) dalam menafsirkan perintah-perintah Al-Qur'an, perhatian harus diberikan pada konteks wahyu serta tingkat otoritasnya; (b) Al-Qur'an memuat hal-hal yang bersifat umum atau universal (kulliyah) dan juga hal-hal yang lebih spesifik (juz'iyāṭ); (c) semua sumber hukum, termasuk hadis Nabi, harus dipahami dengan merujuk pada Al-Qur'an sebagai pedoman utama. Hadis-hadis bertujuan untuk menjelaskan Al-Qur'an dan menunjukkan relevansinya. Jika suatu hadis bertentangan dengan prinsip-prinsip universal yang termuat dalam Al-Qur'an, maka hadis tersebut tidak dapat dijadikan dasar dalam pengambilan keputusan hukum; (d) karena tujuan syari'ah adalah untuk menjaga maqāṣid tertentu, fatwa seharusnya dapat berkembang sesuai dengan waktu, tempat, kebiasaan, dan kondisi sosial yang berbeda, sehingga memungkinkan penerapannya dalam konteks yang lebih relevan.⁴³

Maslahah (*maṣāliḥ mursala*)⁴⁴ yang menjadi indikator utama dalam perumusan fatwa atau hasil ijtihad dari pendekatan wasati, yang dibagi menjadi tiga tingkatan: kebutuhan (*darūrāt*), kebutuhan (*hājāt*), dan, ketiga, perbaikan (*tahsīnāt*) dan hiasan (*tazyīnāt*). Tingkatan “kebutuhan” adalah yang terkuat dari ketiganya. Al-Ghazālī berpendapat bahwa suatu keharusan yang bersifat pasti dan komunal melegitimasi akomodasi hukum agama meski tanpa bukti tekstual langsung. Para ulama wasati mewariskan metode ijtihad tersebut dan fondasi dasar al-Qaradāwī (serta yang lainnya), *wasati* menekankan kegunaan *maslahah* dalam mendorong penyesuaian hukum agama terhadap tantangan zaman modern. Pada akhir tahun 1990-an dan 2000-an al-Qaradāwī berijtihad mengenai beberapa penafsiran yang lebih luas mengenai *maslahah* yang muncul antara abad kedua belas dan keempat belas dan mengembangkannya lebih lanjut. Untuk itu peran dan kontribusi al-Qaradāwī saat ini yang menjadi bukti bahwa, *wasati* merupakan ulama

⁴³ Jamāl Badawī, “Alāqat Al-Muslim Bi-Ghayr al-Muslim: Nazarāt Fī Kitāb Allāh Ta‘ālā,” in *Al-Majalla al-‘Ilmiyya Lil-Majlis al-‘Ūrūbbī Lil-Iftā’ Wal-Buḥūth*, 2005, 71.

⁴⁴ Mashlahah al-Mursalah juga berarti suatu kemashlahatan yang keberadaannya tidak didukung syara' dan tidak pula dibatalkan / ditolak syara' melalui dalil yang rinci. Mashlahat ini dikatakan mursalah karena ia terlepas dari dalil yang mengesahkan ataupun membatalkannya. Lihat pada :<https://shamela.ws/book/37693/123>

yang memiliki intelektualitas yang mumpuni serta kemampuan lebih besar dalam mengakomodasi keputusan.⁴⁵

Fleksibilitas yang diusung ulama dari kalangan *wasati* dalam pendekatan ke *maslahah* memberi para ulama keleluasaan dalam mengakomodasi hukum-hukum agama. Hal ini memperluas tujuan hukum ke hampir semua aspek aktivitas manusia, dan tidak hanya berdampak pada keadaan darurat saja akan tetapi juga menuntut agar para ulama lainnya terus-menerus melakukan evaluasi terhadap dampak penerapan hukum agama tertentu. *wasatī* menekankan bahwa tugas untuk melindungi tujuan dari syariah didasarkan pada Al-Quran itu sendiri dan itulah yang diterapkan oleh para sahabat Nabi dalam mendahulukan *maslahah* agar fleksibilitas hukum Islam akan selalu dapat diterapkan dan tidak terkikis ruang dan waktu, ulama dari kalangan *wasati* juga menekankan bahwa penerapan *maslahah* sebagai sarana untuk mempengaruhi fatwa terbatas pada sejauh mana diperlukan untuk perlindungan *maslahah* (*tuqaddiru bi-qadribā*). Implementasi kaidah *taqdimul maslahah* dalam hal ini merupakan ciri khas dari posisi umum dari pendekatan *wasati*, yang mana metodologi *wasati* ini mewakili jalan tengah antara pendekatan yang terlalu literalis dan kaku dengan pendekatan yang terlalu liberal.⁴⁶

Salah satu aspek penting dari modernitas yang ditekankan oleh kalangan *wasatī* adalah proses demokratisasi dalam masyarakat Muslim. Para ulama *wasatī* berargumen bahwa konsep *syūrā* (musyawarah), sebagaimana dikemukakan dalam Al-Qur'an dan sejumlah hadis, tidak sekadar mengarahkan umat Islam untuk hidup di bawah rezim yang terpilih dan transparan, tetapi juga menuntut penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia. Oleh karena itu, segala bentuk tirani politik dianggap bertentangan dengan perintah Allah. Dalam konteks ini, mereka mengartikulasikan bahwa *syūrā* merupakan padanan konseptual Islam terhadap demokrasi Barat. Meski demikian, pendekatan *wasatī* secara hati-hati membedakan antara nilai-nilai demokrasi Barat dengan prinsip-prinsip *syūrā* dalam Islam. Mereka mengakui bahwa dalam praktiknya, masyarakat Barat justru lebih berhasil

⁴⁵ Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasatīyya al-Islāmiyya Wal-Tajdīd Ma'ālim waManārāt*, (Cairo: Dār al-Shurūq, 2010), 92.

⁴⁶ Mark Sedgwick, "Applying Sharia in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West, Edited by Maurits S. Berger," *Journal of Religion in Europe* 9, no. 1 (2016): 95–96, <https://doi.org/10.1163/18748929-00901006>.

dalam mempertahankan nilai-nilai politik Islam seperti keadilan, partisipasi, dan akuntabilitas dibandingkan dengan sebagian besar negara mayoritas Muslim. Namun, pencapaian tersebut dianggap tidak sepenuhnya valid secara teologis karena dilakukan dalam kerangka sistem yang sekuler dan tidak berlandaskan ketuhanan. Akibatnya, nilai-nilai tersebut berpotensi mengalami distorsi dan korupsi moral.⁴⁷

Dalam pandangan *wasatī*, sistem *syūrā* memiliki perbedaan fundamental dengan demokrasi liberal. Pertama, *syūrā* mencakup seluruh aspek kehidupan umat manusia, tidak terbatas hanya pada aspek politik. Kedua, sistem ini bersumber dari wahyu dan perintah ilahiah, sehingga tidak tunduk pada perubahan kehendak manusia atau fluktuasi kondisi sosial. Ketiga, dan yang paling penting, kewenangan lembaga legislatif dalam sistem *syūrā* dibatasi hanya pada persoalan-persoalan yang belum diatur oleh syariat melalui ketetapan Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, pendekatan *wasatī* berusaha membangun model pemerintahan yang demokratis namun tetap berlandaskan nilai-nilai normatif Islam yang otoritatif.

Pendekatan *wasatī* dalam konteks hubungan sosial dan politik menunjukkan fleksibilitas yang tinggi, termasuk dalam membangun aliansi dengan rezim-rezim yang tidak selalu merepresentasikan nilai-nilai keagamaan secara eksplisit. Para akademisi *wasatī* mampu menangani persoalan sosial-politik yang kompleks, termasuk dalam hal relasi antar-komunitas, dengan mengedepankan prinsip keadilan dan kesetaraan. Mereka juga menekankan pentingnya membina hubungan yang baik dengan komunitas non-Muslim, serta mengafirmasi kewajiban untuk memperlakukan kelompok minoritas secara setara dalam masyarakat mayoritas Muslim. Pemahaman ekstrem terhadap konsep *al-walā' wa al-barā'*, yang sering dipahami sebagai loyalitas mutlak kepada Islam dan penolakan terhadap agama lain, ditolak oleh para cendekiawan *wasatī* karena dianggap tidak relevan dengan konteks pluralitas dewasa ini. Dalam melihat dunia Barat, pendekatan ini menghindari dikotomi antara Islam dan peradaban Barat, yang oleh sebagian kalangan dipandang sebagai entitas materialistik, hedonistik, dan tanpa nilai spiritual. Sebaliknya, para akademisi *wasatī*

⁴⁷ Muḥammad b. Sāliḥ Al-'Uthaymīn, "Benefiting from What the Kaafirs Have," , Islam: Questions and Answers—Alliance and Amity, Disavowal and Enmity (blog), diakses 10 Desember 2024.

mendorong interaksi yang toleran, adil, dan penuh empati antara umat Islam dan masyarakat Barat, serta memandang dialog antaragama sebagai sarana penting untuk membangun saling pengertian, selama tidak mereduksi esensi ajaran Islam. Dengan demikian, benturan peradaban dapat dihindari melalui keterlibatan yang inklusif dan berbasis penghormatan antarkelompok.⁴⁸

Tokoh sentral dari kalangan ulama salafī yang banyak memberikan pengaruh adalah Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb, yang dikenal sebagai penggagas utama kebangkitan kembali dakwah salafiyah. Ia bukanlah pembawa ajaran baru, melainkan seorang yang berupaya menghidupkan kembali seruan untuk mengikuti jejak Nabi Muhammad Ṣallallāhu 'alayhi wa sallam dan para ulama salaf. Gagasan-gagasannya menjadi sumber inspirasi utama dalam mempertahankan kemurnian ajaran Islam. Salah satu tokoh penting lain dari kalangan salafī adalah Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn (1928–2001), seorang cendekiawan terkemuka yang berkomitmen menjaga orisinalitas metode ijtihad berdasarkan pemahaman para *salaf al-ṣāliḥ*. Beliau juga merupakan salah satu mufti berpengaruh di Arab Saudi yang banyak melahirkan fatwa melalui otoritas keagamaan tertinggi, yakni Dewan Ulama Senior (*Hay'at Kibār al-'Ulamā*), yang didirikan pada tahun 1971 dan memiliki tanggung jawab memberikan nasihat kepada raja dan pemerintah dalam urusan keagamaan. Lembaga ini memiliki badan pelaksana khusus, yaitu *al-Lajnah al-Dā'imah li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'*, yang bertugas menjawab pertanyaan-pertanyaan masyarakat seputar persoalan akidah, ibadah, dan mu'āmalah.⁴⁹

Secara historis, salafiyah merupakan kelanjutan dari warisan pemikiran para ulama klasik seperti Aḥmad bin Ḥanbal (w. 855), Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah (w. 1328), muridnya Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350), dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb. Para penganut salafiyah meyakini bahwa mereka berkomitmen secara eksklusif terhadap ajaran Al-Qur'an dan hadis Nabi, sehingga mereka memosisikan diri sebagai perwakilan otentik dari keyakinan dan praktik Nabi Muhammad Ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Inti

⁴⁸ Badawī, "Alāqat Al-Muslim Bi-Ghayr al-Muslim: Nazarāt Fī Kitāb Allāh Ta'ālā", In *Al-Majalla al-'Ilmiyya Lil-Majlis al-'Urūbbī Lil-Iftā' Wal-Buḥūth*, 71, 2005, 96.

⁴⁹ Muḥammad b. Ṣāliḥ Al-'Uthaymīn "Celebrating Innovated Festivals," Fataawa Al-Lajnah al-Daa'imah, 3/59 (blog), diakses 10 Desember 2024, <https://islamqa.info/en/answers/10070/celebrating-innovated-festivals>.

utama dari doktrin salafiyah adalah tauḥīd (keesaan Allah) sebagai prinsip dasar Islam, disertai dengan penolakan terhadap segala bentuk syirik dan bid'ah, serta kewajiban menjalin hubungan dengan sesama Muslim maupun non-Muslim berdasarkan prinsip *al-walā' wa al-barā'* (loyalitas dan disosiasi).⁵⁰ Dalam pendekatan hukum, salafiyah mengedepankan metode literalistik yang sangat mengandalkan otoritas hadis Nabi dan membatasi dengan meskipun tidak sepenuhnya menolak, penyesuaian hukum Islam terhadap perubahan kondisi sosial. Sikap kehati-hatian terhadap modernitas tercermin dalam praktik ijtihad mereka. Meskipun para ulama salafī mendukung integrasi teknologi yang tidak bertentangan dengan prinsip Islam, kebutuhan akan kemajuan ilmu pengetahuan jarang ditemukan dalam tulisan-tulisan mereka, yang lebih menekankan pada pentingnya keimanan yang murni, tanpa syarat, serta ketaatan religius yang total.

Adapun dalam hubungan antara kelompok salafī dan jihādī-salafī⁵¹, meskipun keduanya sepakat dalam sejumlah isu doktrinal, perbedaan mendasar muncul dari pendekatan terhadap perbedaan pendapat serta sikap mereka terhadap rezim Muslim yang tidak menerapkan hukum Allah. Kelompok jihādī-salafī cenderung mengedepankan pendekatan konfrontatif dan kekerasan, sedangkan arus utama salafiyah yang diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Ibn Bāz, al-'Uthaymīn, dan para pengikutnya menitikberatkan pada penegasan tauḥīd dan penolakan terhadap syirik. Dalam hal metodologi ijtihad, ulama salafī melanjutkan warisan intelektual dari Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim, dan secara khusus Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb, yang berfokus pada penegakan tauḥīd dan pemberantasan syirik dalam segala bentuknya. Pendekatan ini dianggap sejalan dengan prinsip ajaran Islam yang

⁵⁰ Muḥammad b. Ṣāliḥ Al-'Uthaymīn, *Doesn't the Hadeeth 'Do Not Initiate the Greeting with a Jew or a Christian' Put People off Islam?* (London: MSA Publication Ltd, 2003), 45.

⁵¹ Salafi jihadisme atau jihadis-Salafisme merupakan sebuah ideologi agama-politik transnasional yang didasarkan pada kepercayaan pada jihadisme "fisik" dan Gerakan Salafi untuk kembali ke apa yang diyakini penganutnya sebagai Islam Sunni sejati. Lihat pada : https://www.defence.gov.au/sites/default/files/research-publication/2016/Wimhurst_Nov16_%28updated%29.pdf

sejati serta mengadopsi metode penafsiran dan pendekatan dari para ulama *salaf al-ṣāliḥ* terdahulu.⁵²

Kalangan salafi meyakini dan menekankan bahwa *tauḥīd* adalah hakikat Islam. Ibnu Bāz menjelaskan sentralitas *tauḥīd* sebagai berikut: “Tauhid adalah mengakui keesaan Allah dalam kepemilikan-Nya, kendali-Nya atas urusan, dan tindakan-tindakan-Nya. Hal ini juga memberi isyarat kepada-Nya untuk beribadah dan mengenali-Nya dalam nama dan sifat-sifat-Nya. Hal ini berarti menaati perintah-perintah-Nya dan menerima hukum-hukum-Nya.” Hal ini juga yang menjadi dasar ideologis yang harus dimiliki dan difahami bagi setiap Muslim, dan tauhid juga merupakan ilmu ushuli, yang artinya bahwa merupakan ilmu yang harus dipelajari pertama sebelum mempelajari ilmu-ilmu yang lainnya, karena tauhid menjaga kesucian hati dan meluruskan niat saat menjadi segala bentuk ritual peribadatan. Dan adapun ‘Abdallah b. Ṣāliḥ al-Fawzān (lahir 1935), anggota Dewan Ulama Senior Saudi dan Komite Tetap serta salah satu tokoh kontemporer yang paling produktif pada aspek teologi dan ahli hukum, meneruskan dari apa yang telah dipaparkan oleh Ibn al-Qayyim, bahwa keseluruhan Al-Qur'an adalah tentang *tauḥīd* dan penolakan kesyirikan, dan bahwa kewajiban dalam pemenuhan peribadatan tidak dapat ditegakkan jika masyarakat tersebut belum mengimani tauhid.⁵³

Salafiyah menekankan pada keesaan Allah sebagai inti Islam bukanlah hal yang baru, karena kesaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah adalah rukun iman yang pertama bagi seluruh umat Islam. Dalam cakupan fikih minoritas yang terjadi di negara Barat dengan penduduk Muslim minoritas, dan dalam muamalah seorang Muslim dengan kaum kafir, adanya dalam bab tauhid yakni konsep *wala' dan bara'*, yang mana dalam hal ini kalangan salafiyah lebih cenderung dan condong untuk mengambil pendapat bahwa tidak diharuskan atau diwajibkan untuk dapat bersosialisasi atau bermuamalah dengan kaum kafir, yang mana kaum kafir merupakan salah satu yang dibenci Allah, disamping itu bermuamalah dengan mereka juga

⁵² Maryam Jamilah and Bima Jon Nanda, “Egypt’s Post-Arab Spring Revolution Explanation for Democratisation Failure,” *Jurnal Demokrasi Dan Politik Lokal* 6, no. 1 (2024): 29–41, <https://doi.org/10.25077/jdpl.6.1.29-41.2024>.

⁵³ Ekrem Karakoç, Talha Köse, and Mesut Özcan, “Emigration and the Diffusion of Political Salafism: Religious Remittances and Support for Salafi Parties in Egypt during the Arab Spring,” *Party Politics* 23, no. 6 (2017): 731–45, <https://doi.org/10.1177/1354068815625999>.

dapat pada akhirnya memaklumi atau membiasakan dengan adat-adat atau kebiasaan mereka yang didalamnya terdapat unsur-unsur kekufuran, yang mana hal ini juga dapat mencederai atau mengikis keimanan dan tauhid seorang Muslim kepada Allah, akan tetapi jika diposisikan dalam wilayah dengan mayoritas non-Muslim, maka bagi seorang Muslim harus dapat menyesuaikan dengan keadaan atau situasi yang berlaku pada negara tersebut, karena hal ini bersifat *dhoruriyy* (darurat) karena jika tidak dilakukan, akan mendapat kecaman dari sosial bahkan mendapat resiko terburuk dari otoritas kenegaraan setempat, hal ini juga sejalan dengan wasathiyah yakni *fiqh al waqi'* (fikih realitas), fikih yang mendapat penyesuaian kembali dari kondisi dan situasi tempat hidup seorang Muslim tersebut, dengan tentunya fikih ini juga menjadi fikih turunan atau fikih nawazil dari fikih mu'tamad 4 mazhab.⁵⁴

Salafiyah merupakan suatu mazhab pemikiran keislaman yang memiliki standar ideologis yang rigid, khususnya dalam aspek tauhid. Kelompok ini menekankan pentingnya evaluasi diri individu berdasarkan sejauh mana mereka mampu memenuhi standar teologis tersebut. Al-Qur'an dan hadis Nabi Ṣallallāhu 'alayhi wa sallam dipandang sebagai sumber utama dan komprehensif yang mampu menjawab seluruh permasalahan manusia. Tradisi-tradisi keagamaan dalam perspektif salafi berfungsi menyeimbangkan bimbingan Al-Qur'an dan diperlakukan sebagai sumber hukum yang independen dengan tingkat validitas yang setara. Oleh karena itu, metode istinbat hukum dalam salafiyah sangat bertumpu pada pemahaman literal terhadap Al-Qur'an dan hadis, sebagaimana dijelaskan dan diamalkan oleh generasi *salaf al-ṣāliḥ*. Dalam pandangan mereka, akal tidak boleh menjadi penentu dalam memahami wahyu, melainkan sekadar alat bantu dalam menafsirkan teks-teks suci.⁵⁵

Meski menerima kerangka dasar *maṣlahah* sebagai bagian dari maqāṣid al-syarī'ah, yurisprudensi salafi menerapkannya dengan kehati-hatian yang tinggi dan dalam ruang lingkup yang sangat terbatas. Para ulama salafi mengakui bahwa hukum Islam bertujuan untuk menjaga kemaslahatan umat,

⁵⁴ Basheer Nafi, "Fatwā and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11," *Islamic Law and Society* 11, no. 1 (2004): 78–116, <https://doi.org/10.1163/156851904772841426>.

⁵⁵ Al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasathiyah al-Islamiyyah Wal-Tajdid Ma'ālim wa Manārāt*, (Cairo: Dār al-Shurūq, 2010), 31.

dan oleh karenanya, keputusan-keputusan hukum dapat mengalami penyesuaian sesuai konteks, asalkan tidak menyimpang dari nash syar'ī. Namun, berbeda dengan pendekatan *wasatī* yang lebih lentur, penerapan *maṣlahah* dalam tradisi salafī sangat dikendalikan. Ibn Taymiyyah, sebagai tokoh sentral dalam mazhab ini, tidaklah menghasilkan produk ijtihad mengenai teori *maṣlahah* secara sistematis, bahkan ia mengkritik pendekatan al-Ghazālī terhadap *maṣlahah mursalah*. Ia menekankan pentingnya keberadaan dalil tekstual dalam menetapkan hukum, serta berargumen bahwa ketidakjelasan suatu petunjuk syar'ī seharusnya tidak dijadikan dasar untuk menetapkan hukum baru, melainkan mencerminkan keterbatasan epistemologis mujtahid dalam menangkap maksud syar'ī. Kekhawatiran Ibn Taymiyyah adalah bahwa penggunaan *maṣlahah mursalah* yang tidak terkontrol akan membuka ruang legitimasi bagi inovasi-inovasi hukum yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip ketuhanan dalam syarī'ah Islam.⁵⁶

Yurisprudensi salafī kontemporer menunjukkan penerimaan yang lebih luas terhadap konsep *maṣlahah*, meskipun dalam praktiknya masih bersifat terbatas dan lebih restriktif dibandingkan dengan pendekatan yurisprudensi *wasatī*. Sebagaimana Ibn Taymiyyah yang tidak merumuskan teori *maṣlahah* secara sistematis, para akademisi salafī kontemporer cenderung mengadopsi prinsip tersebut secara pragmatis untuk merespons kebutuhan tertentu, seperti penangguhan larangan syar'ī dalam kondisi darurat. Namun, penggunaan *maṣlahah* ini dilakukan secara selektif dan hanya ketika terdapat urgensi yang tidak dapat dihindari, seperti kepentingan strategis negara atau keharusan individu mematuhi otoritas politik, khususnya dalam konteks negara dengan populasi Muslim minoritas. Dalam mengakomodasi dinamika hukum akibat perubahan ruang dan waktu, yurisprudensi salafī menegaskan pentingnya konsistensi terhadap prinsip syarī'ah, serta menekankan tanggung jawab personal untuk tetap menjalankan kewajiban keagamaan. Bahkan, dalam situasi yang menghalangi pelaksanaan ibadah tertentu, tetap diberlakukan ketentuan seperti sanksi atau pengganti (*kaffārah*) sebagai bentuk komitmen terhadap hukum ilahiah. Pendekatan ini menjadi ciri khas *fiqh al-aqalliyāt* versi salafī yang, meskipun terbuka terhadap konteks, tetap

⁵⁶ ‘Abd al-Razāq Al-‘Afīfī, *Ḥukm Al-Safar Ilā Bilād al-Kufr Lil-‘Amal* (Cairo: Dār Ibn Ḥazm, 2010), 17.

menjaga otoritas teks dan warisan keilmuan *salaf al-ṣāliḥ* sebagai landasan normatif.⁵⁷

Salafiyah secara konseptual menekankan kemurnian tauhid sebagai fondasi utama dalam keberagamaan. Prinsip ini dipandang sebagai elemen paling fundamental yang memengaruhi cara umat Islam berinteraksi dan memodifikasi praktik keagamaan mereka. Dalam wacana keislaman kontemporer, istilah fundamentalisme sering diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sebagai *uṣūlī*, yang secara etimologis berarti "inti" atau "dasar-dasar" keimanan (*‘aqīdah*). Istilah ini juga berfungsi sebagai adjektiva yang merujuk pada konsep *uṣūl al-fiqh*, yaitu metodologi atau sistem keilmuan yang mengarahkan proses penetapan hukum berdasarkan prinsip kehati-hatian dalam syari‘ah. Selain itu, istilah *uṣūlī* dapat pula merujuk pada *uṣūl al-dīn* (dasar-dasar iman), yang dalam konteks teologi Islam klasik mencerminkan pemikiran mandiri, argumentasi rasional, serta penggunaan nalar intelektual dalam menyusun prinsip-prinsip normatif Islam.⁵⁸

Baik dalam tradisi Salafisme reformis modern maupun Salafisme Wahhābī, terdapat seruan kembali kepada ajaran Islam yang autentik dan tidak tercampur dengan unsur luar. Salafisme reformis modern berupaya merevitalisasi semangat awal Islam melalui penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan dan biografi tokoh-tokoh terdahulu dengan menekankan pentingnya *maqāṣid al-syarī‘ah* (tujuan-tujuan syariat). Pendekatan ini tidak hanya berfungsi sebagai pembacaan ulang terhadap ajaran Islam agar relevan dalam konteks modern, tetapi juga sebagai upaya untuk membangun sistem sosial baru yang mampu melampaui warisan keterbelakangan dan nalar yang irasional dua hal yang menurut para akademisi reformis menjadi penghambat utama kemajuan peradaban Islam dalam menghadapi superioritas intelektual dan teknologi Barat. Meskipun model yurisprudensi Islam tradisional berbasis pada analogi (*qiyās*) dan preseden hukum, serta tidak secara eksplisit memasukkan *maqāṣid* sebagai sumber otoritatif yang berdiri sendiri, para cendekiawan klasik seperti al-Ghazālī, Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, dan

⁵⁷ Muhammad b. Ṣāliḥ Al-‘Uthaymīn, “Idhā Aslamat Al-Zawja Wa-Jawzuhā Lam Yaslam,” in *Fatāwā Al-‘Ulamā’ Ḥawla al-Aqallīyyāt al-Muslima Fī al-‘ālam* (Alexandria: Dār al-‘īmān, 2008), 278–80.

⁵⁸ Faraj, *Al-Qaraḍāwī Fī Riwāq al-Ghazālī: Al-Islām Dīn al-Taḳaddum al-‘Ilmī Wal-Ḥaḍārī, Niḡāmunā al-Ta‘līmī Lā Yu‘ī al-Furṣa Li-Takhrīj al-Nawābiḡ Wal-Mubtakirīn*, (Cairo: Al-Wafd Press, 2005), 94.

terutama Abū Ishāq al-Shāṭibī telah meletakkan dasar-dasar epistemologis bagi integrasi *maqāṣid* dalam kerangka ijtihād kontemporer. Pemikiran mereka telah direaktualisasi dalam konteks rekonstruksi pemikiran Salafi oleh para intelektual modern.⁵⁹ Berikut penulis juga telah merangkum titik temu dan pembeda antara corak ijthad Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī, sebagai berikut:

Tabel Titik Temu dan Pembeda antara Corak Ijthad Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī			
No	Aspek	Titik Temu	Pembeda
1	Prinsip Dasar	Sama-sama berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah	Ibn al-‘Uthaymīn: Tekstual, tegas; Al-Qaradāwī: Kontekstual dan fleksibel
2	Pendekatan Fatwa	Mengutamakan maslahat umat	Ibn al-‘Uthaymīn: Kehati-hatian (Iḥtiyāt); Al-Qaradāwī: Kemudahan (Taysīr)
3	Keputusan dalam Fatwa	Berdasarkan pemahaman mendalam atas hukum	Ibn al-‘Uthaymīn: Konservatif; Al-Qaradāwī: Inklusif dan adaptif

Untuk memahami konstruksi hukum keluarga Islam bagi Muslim minoritas, buku ini menerapkan kerangka analisis strukturalisme-konstruktif Bourdieu dengan fokus pada konsep field (medan sosial) dan habitus (disposisi) yang membentuk metodologi ijthad kedua ulama. Berikut tabel mengoperasionalkan konsep-konsep Bourdieu dalam konteks konkret pembahasan, menunjukkan bagaimana field akademik dan sosial yang berbeda telah membentuk habitus distinktif Ibn al-'Uthaymīn dan al-Qaradāwī. Ibn al-'Uthaymīn beroperasi dalam field konservatif Arab Saudi dengan hierarki ulama resmi dan institusi salafi, sementara al-Qaradāwī berada dalam field progresif global dengan jaringan intelektual Al-Azhar dan komunitas Muslim diaspora. Perbedaan field ini menghasilkan habitus yang

⁵⁹ Muhammad Ibn Saalih Al-Uthaymeen, *Inviting to Allah in Communities Where There Are Muslim Minorities* (Hounslow: United Kingdom: Message of Islam, 1998), 62.

kontras: disposisi tekstualis dengan kontekstualis, orientasi purifikasi dengan adaptasi, serta strategi dominasi yang berbeda dalam memperjuangkan otoritas interpretasi syariat. Analisis ini mengungkap bahwa metodologi ijtihad bukan sekadar pilihan intelektual individual, melainkan produk dari struktur sosial yang kompleks dan internalisasi pengalaman dalam field tertentu.

2. Harmonisasi dalam Pengembangan Hukum Islam Melalui Integrasi Metodologi Kalangan Ulama' Tekstualis dan Kontekstualis.

Wasatiyyah dan Salafiyyah merupakan dua pendekatan ideologis dalam diskursus keislaman kontemporer yang sama-sama berangkat dari asumsi mendasar mengenai krisis umat Islam dalam menghadapi tantangan zaman modern, baik secara internal seperti dekadensi spiritual dan melemahnya otoritas keagamaan, maupun secara eksternal berupa penetrasi nilai-nilai sekuler dan dominasi peradaban Barat. Keduanya bersepakat bahwa umat Islam telah menjauh dari risalah profetik yang dibawa oleh Rasulullah Muḥammad Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam, sehingga diperlukan rekonstruksi Islam sebagai sebuah sistem yang komprehensif dan integral, yang mencakup seluruh aspek kehidupan. Dalam rangka melakukan reformasi tersebut, Salafiyyah menekankan perlunya kembali secara ketat kepada al-Qur’an, hadis Nabi, serta teladan generasi awal umat Islam (*al-salaf al-ṣāliḥ*) sebagai satu-satunya rujukan otoritatif. Di sisi lain, meskipun memiliki titik tolak serupa, wasatiyyah menawarkan pendekatan yang lebih moderat dan kontekstual, dengan mengakomodasi perkembangan sosial dan intelektual umat Islam, serta mendorong reinterpretasi nilai-nilai Islam dalam kerangka *maqāṣid al-sharī‘ah* guna menjawab tantangan kehidupan modern.⁶⁰

Kaum Salafiyyah menekankan pentingnya pelestarian ajaran yang telah diwariskan oleh *al-salaf al-ṣāliḥ* secara murni dan otentik, tanpa banyak membuka ruang bagi inovasi hukum yang kontekstual. Sebaliknya, pendekatan *wasatiyya* justru menekankan pentingnya integrasi antara warisan keilmuan salaf dengan kebutuhan *tajdīd* hukum, yaitu pembaruan ijtihad yang disesuaikan dengan perubahan zaman, tempat, dan kondisi sosiokultural seorang *mukallaf*. Dalam hal ini, pendekatan wasatiyya mendorong para ulama untuk secara aktif memperbarui pemikiran hukum, khususnya dalam

⁶⁰ Abū Farīḥān Jamāl b. Farīḥān, *Al-Fatāwā al-Muḥimma Fī Tabṣīr al-Umma*, 19.

aspek politik yang relevan dengan realitas kaum Muslim minoritas di Barat. Di sisi lain, pendekatan salafiyah menekankan kepatuhan terhadap otoritas politik sebagai kewajiban keagamaan, serta menyerukan dengan tegas agar para ulama tidak terlibat dalam aktivitas politik. Perbedaan teoritis ini tidak hanya berakar pada warisan intelektual yang membentuk pendidikan para fuqahā, tetapi juga merefleksikan kecenderungan personal terhadap fleksibilitas atau kekakuan dalam beragama, serta antara aktivisme dan pasifisme dalam merespons realitas sosial-politik.⁶¹

Wasatiyyah dan Salafiyah memiliki perbedaan mendasar dalam aspek ideologi dan metodologi, namun perbedaan ini tidak menafikan kontribusi signifikan keduanya dalam perkembangan Islam, khususnya di dunia Barat. Perbedaan ini seyogianya dipahami sebagai bagian dari *sunnatullah*, yang memberikan ruang bagi seorang *mukallaf* untuk memilih pendekatan hukum yang dianggap paling sesuai, apakah melalui paradigma *wasatiyya* yang bersifat kontekstual atau *salafiyah* yang lebih normatif. Dalam praktiknya, pendekatan salafiyah cenderung lebih terasosiasi dengan tradisi keilmuan dan otoritas ulama di Arab Saudi, serta menekankan standar hukum yang ketat dan baku. Sementara itu, pendekatan wasatiyyah bersifat lebih empiris dan adaptif, membuka ruang ijtihad yang mempertimbangkan realitas sosial-kultural kontemporer. Oleh karena itu, perbedaan antara keduanya tidak semestinya dijadikan dasar untuk saling menegasikan, melainkan justru dapat menjadi fondasi untuk membangun harmonisasi pemikiran. Hal ini sekaligus menunjukkan keluasan agama Islam dan kedalaman ijtihad para ulama, baik dari kalangan *salaf* maupun *kehalaf*.⁶²

Wasatiyyah bukanlah entitas politik ataupun gerakan sosial dalam pengertian institusional, melainkan sebuah pendekatan terhadap hukum Islam yang lebih luas serta mencerminkan seruan untuk melakukan reformasi terhadap struktur sosial umat Islam secara komprehensif. Pendekatan ini dipelopori, disistematisasi, dilembagakan, dan dipopulerkan oleh Yūsuf al-Qaradāwī (lahir 1926), seorang cendekiawan asal Mesir, alumni Universitas

⁶¹ Shaykh ‘Abd al-Kareem al-Khudayr, “Is It Permissible for a Muslim to Choose the Easiest Scholarly Opinion?” (blog), accessed December 1, 2024, <https://islamqa.info/en/answers/10645/is-it-permissible-for-a-muslim-to-choose-the-easiest-scholarly-opinion>.

⁶² Muhammad Al-Atawneh, “Is Saudi Arabia a Theocracy? Religion and Governance in Contemporary Saudi Arabia,” *Middle Eastern Studies* 45, no. 5 (2009): 721–37, <https://doi.org/10.1080/00263200802586105>.

al-Azhar. Gagasan wasatiyyah yang ia kembangkan merupakan hasil konstruksi epistemologis para ulama dan intelektual Muslim kontemporer lainnya, termasuk tokoh yang menjadi sumber inspirasinya, Muḥammad al-Ghazālī (1917–1996). Ditinjau dari perspektif historis, wasatiyyah dapat dipandang sebagai kelanjutan dari aliran modernisme-apologetik yang dipelopori oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839–1897), Muḥammad 'Abduh (1849–1905), dan Muḥammad Rashīd Riḍā (1865–1935), khususnya dalam upaya memberikan kontekstualisasi ajaran Islam terhadap konsep dan institusi modern serta mengupayakan integrasi keduanya secara selektif dan terukur dalam masyarakat Muslim. Pendekatan ini juga dilandasi oleh keyakinan kuat bahwa kebangkitan Islam merupakan solusi ideal atas problematika kemanusiaan dalam era modern. Dengan demikian, gagasan wasatiyyah secara inheren merupakan kelanjutan dari proyek pembaruan Islam yang juga diusung oleh Ḥasan al-Bannā sebagai salah satu perumus ide strategis dalam pembentukan identitas keislaman kontemporer.⁶³

Pendekatan wasatiyyah juga menyerukan tentang penyesuaian hukum agama terhadap perubahan zaman dan keadaan sedemikian rupa sehingga membuat kehidupan umat Islam lebih mudah dan Islam lebih menarik. Beberapa keunggulan yang menjadi kaidah dalam pendekatan wasatiyyah ini ialah *al-taysīr fī al-fatwā wal-tabshir fī al-da'wa* yakni menawarkan konsep kemudahan dalam menentukan hukum dan tidak memberatkan *mukallaf* dan berdakwah dengan lembut dan memberi kabar gembira bagi setiap Muslim yang mendengarnya, yang diharapkan bahwa fatwa tersebut dapat memudahkan seorang untuk beribadah kepada Allah. Penerapan tujuan ini menekankan supremasi Al-Qur'an dibandingkan semua sumber lain dan perlunya pembacaan kontekstual atas ayat Al Qur'an dan korelasinya terhadap realita yang terjadi pada konteks masyarakat Muslim minoritas. Dalam kerangka ini, pendekatan wasatiyyah mendukung empat posisi strategis sebagai prasyarat fundamental bagi kebangkitan peradaban Islam, yaitu: pertama, pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai sarana transformasi sosial; kedua, perluasan peran perempuan di ruang publik sebagai bentuk keadilan sosial dan pengakuan atas hak-hak sipil; ketiga, demokratisasi struktur masyarakat Muslim guna mendorong

⁶³ Richard Potz, "Islam and Islamic Law in European Legal History," *European Journal of Law and Religion* 2, no. 1 (2011): 45-68.

partisipasi yang inklusif dan bertanggung jawab; dan keempat, keterbukaan terhadap kontribusi konstruktif dari peradaban lain dalam batas-batas yang tetap berlandaskan pada hukum Islam, norma-norma keislaman, serta prioritas umat Muslim. Dengan demikian, wasatiyyah berperan sebagai jalan tengah (*wasatī*) yang mempertemukan nilai-nilai autentik Islam dengan tuntutan zaman kontemporer.⁶⁴

Penggambaran wasatiyyah sebagai bentuk lain dari salafiyah pada dasarnya memiliki signifikansi penting dalam upaya memperoleh legitimasi epistemologis. Kemajuan dan superioritas intelektual dari para pemikir modernis berakar pada kontribusi akademikus Barat seperti Henri Lauzière, yang merupakan salah satu tokoh pertama yang mengaitkan pendekatan Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan Muḥammad ‘Abduh dengan istilah salafiyah. Warisan ini kemudian dilanjutkan oleh Ḥasan al-Bannā yang secara eksplisit mengasosiasikan gerakan modernisnya dengan jejak salaf al-ṣāliḥ, serta secara tegas mengidentifikasikan pendekatannya sebagai salafī. Dalam konteks ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menempuh jalur legitimasi yang serupa dengan menekankan pada aspek otentikasi (*authentication*) keilmuan dan keagamaan. Di sisi lain, pendekatan wasatiyyah menawarkan dua orientasi ideologis utama, yakni *taysīr* (kemudahan) dalam fatwa dan *tabshīr* (penyebaran Islam dengan cara-cara yang menyenangkan dan menggembirakan). Kedua prinsip ini kemudian menjadi slogan khas yang, sejak akhir 1990-an, mencerminkan esensi yurisprudensi wasatiyyah sebagaimana disistematisasi oleh al-Qaraḍāwī dalam rumusannya: *al-taysīr fī al-fatwā wa al-tabshīr fī al-da‘wab*.⁶⁵

Konsep *taysīr* (kemudahan) dalam tulisan-tulisan Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan elemen sentral dalam pendekatan yurisprudensinya, yang secara khusus dikaitkan dengan prinsip *al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar* (menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran). Gagasan ini kemudian dikembangkan dan diklasifikasikan secara sistematis dalam sejumlah karya beliau, dan menjadi bagian integral dari metode pendekatan hukum Islam kontemporer. Pendekatan tersebut tidak semata-mata muncul sebagai respons terhadap tekanan atau tantangan zaman modern, ataupun

⁶⁴ Madkhal Ilā Fiqh Al-Aqalliyāt, *al-Majalla al-‘Ilmiyya lil Majlis al-‘Urūbbī lil-Iftā’ wal-Buḥūth*, 2004, 65.

⁶⁵ Al-Ghannūshi Rāshid, Makānat Al-Usra Bayna al-Binā’ al-Islāmī Wal-Binā’ al-Gharbī, *al-Majalla al-‘Ilmiyya lil-Majlis al-‘Urūbbī lil-Iftā’ wal-Buḥūth*, 2006, 36.

sebagai bentuk adaptasi terhadap semangat zaman (*rūḥ al-‘aṣr*), melainkan didasarkan pada keyakinan teologis bahwa kemudahan merupakan salah satu karakter dasar agama Islam itu sendiri.⁶⁶ Dalam pandangan al-Qaradāwī, Islam adalah agama yang secara prinsipil lebih mengedepankan kemudahan daripada kesulitan, serta penyampaian ajaran yang bersifat menyenangkan dan bertahap (*tabshīr*), bukan yang memunculkan permusuhan dan penolakan (*tanfīr*). Oleh karena itu, *taysīr* bukanlah sekadar strategi sosial, melainkan suatu kewajiban agama yang bersumber dari maqāṣid al-syarī‘ah, yaitu menjaga kemaslahatan dan mencegah kemudharatan. Pendekatan ini merefleksikan dimensi etik dan pedagogis dalam dakwah Islam, yang mengutamakan pendekatan persuasif dan solutif dalam menghadapi realitas sosial yang kompleks.

Al-Qaradāwī merujuk pada pendapat Ibn Taymiyyah yang diikuti oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dengan menekankan bahwa Syaikh al-Islām memberikan kelonggaran kepada sekelompok orang Mongol yang mengonsumsi minuman beralkohol, meskipun Allah mengharamkan minuman keras karena dampaknya yang merugikan, seperti mengganggu dzikir atau melupakan nama Allah dan doa. Namun, dalam konteks orang Mongol tersebut, minuman keras tidak menyebabkan mereka menumpahkan darah atau melakukan hal yang batil. Meskipun tidak dijelaskan secara eksplisit, tindakan Ibn Taymiyyah ini mencerminkan penerapan prinsip *fiqh al-muwāzanāt*, yaitu dengan mempertimbangkan berbagai faktor yang dialami oleh orang Mongol yang memeluk agama Islam. Hal ini juga menunjukkan bahwa kedua pendekatan, baik salafiyah maupun wasatiyyah, saling terhubung dan saling melengkapi, serta memberi kebebasan bagi setiap mukallaf untuk memilih pendekatan yang relevan dengan kondisi mereka, dengan tujuan untuk mempermudah pelaksanaan ibadah. Dengan demikian, kedua pendekatan ini menciptakan harmoni yang mendalam, yang memungkinkan integrasi antara prinsip-prinsip Islam dengan kenyataan sosial yang dihadapi umat Islam.⁶⁷

Penerapan konsep *taysīr* (kemudahan) sangat penting, terutama di zaman modern yang penuh dengan tantangan ini. Al-Qaradāwī berpendapat

⁶⁶ Muḥammad Rawās, *Mawsū‘at Fiqh Ibn Taymiyya* (Beirut: Dār al-Nafā‘is, 1998), 56.

⁶⁷ Dr Mohammad Omar Farooq, *Muhammad Ibn Abdul Wahhab’s Kitab at-Tawhid: Nature, Scope and Impact*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2011), 28.

bahwa di era yang penuh kerusakan ini, penerapan taysīr menjadi suatu kebutuhan, mengingat iman masyarakat yang semakin menurun. Selain itu, konsep tabshīr fī al-da‘wah (penyebaran dakwah) menekankan pentingnya menyampaikan wahyu Allah melalui cara-cara yang mempermudah dan bertahap, dengan memperhatikan kondisi umat Islam yang kurang konsisten dalam menjalankan syariat Allah atau yang masih dalam tahap belajar agama. Tabshīr harus disampaikan dengan penuh kasih sayang, bukan dengan ancaman, untuk mengajarkan umat mengenai rahmat Allah, bukan hukuman-Nya. Hal ini memungkinkan mereka untuk memahami hukum-hukum-Nya secara bertahap dan, pada akhirnya, membawa mereka lebih dekat kepada Pencipta. Menurut al-Qaradāwī, umat Islam yang terlibat dalam penerapan taysīr dan tabshīr akan menempuh *ṣirāṭ al-mustaqīm*, jalan lurus Allah yang memberi kenikmatan kepada orang-orang yang mengikuti petunjuk-Nya.⁶⁸

Al-Qaradāwī merupakan seorang ulama yang dikenal dengan pendekatan kontekstual dan progresif dalam mendefinisikan wasatiyyah sebagai keseimbangan antara dua kutub yang bertentangan, dengan mengambil posisi tengah di antara kedua ekstrem tersebut. Berdasarkan definisi ini, Uriya Shavit menggambarkan wasatiyyah sebagai "jalan tengah yang harmonis." Namun, implementasi metodologi wasatiyyah ini menunjukkan bahwa dalam kenyataannya, posisi-posisi tersebut tidak selalu menghasilkan keselarasan antara dua pandangan yang bertentangan. Untuk lebih menggambarkan dirinya sebagai jalan tengah yang ideal, wasatiyyah menekankan pada cara yang radikal untuk menyatukan kedua kutub tersebut. Dalam hal ini, harmoni tercipta dengan menggabungkan metodologi dan kebijakan yang telah dibentuk oleh para ulama tradisional tekstualis, seperti salafi, dengan kebijakan zaman modern melalui pembaharuan metodologi ijtihad, yaitu wasatiyyah.⁶⁹

Pendekatan salafi terhadap yurisprudensi minoritas Muslim memiliki kesamaan dengan pendekatan yurisprudensi yang diterapkan oleh kelompok minoritas Muslim wasatiyyah dalam beberapa aspek penting. Kaum salafi,

⁶⁸ Asif Mohiuddin and Abd Hadi Bin Borham, "Muslim Minorities and Application of Islamic Law in Europe," *Journal of Muslim Minority Affairs* 42, no. 4 (2022): 428–49, <https://doi.org/10.1080/13602004.2023.2191911>.

⁶⁹ Al-Ghazālī Muḥammad, *Mustaqbal Al-Islām Khārij Ard̄ihi: Kayfa Nufakkiru Fīhi?* (Cairo: Dār al-Shurūq, n.d.), 93.

seperti halnya wasatiyyah, berpendapat bahwa tinggal di negara-negara non-Muslim diperbolehkan bagi individu Muslim yang mampu mempraktikkan ajaran Islam secara baik dan menekankan dakwah sebagai sarana untuk migrasi. Berdasarkan Al-Qur'an Surah An-Nisa' ayat 97 dan hadis yang menyatakan penolakan Nabi terhadap umat Islam yang tinggal di tengah masyarakat musyrik, kaum salafi berpendapat bahwa umat Islam seharusnya tinggal di dalam dār al-Islām. Mereka menganggap tinggal di negara-negara kafir sebagai hal yang berisiko tinggi dan tidak diinginkan, meskipun dalam kondisi tertentu hal ini dapat ditoleransi. Pada akhirnya, mereka meyakini bahwa seorang Muslim hanya diperbolehkan tinggal di negara non-Muslim jika memiliki iman yang kuat. Berbeda dengan pandangan wasatiyyah, kaum salafi juga tidak percaya bahwa kelompok minoritas Muslim berhak atas konsesi tertentu berdasarkan kesulitan unik yang mereka hadapi, atau kewajiban mereka untuk melakukan dakwah. Oleh karena itu, prinsip taysīr (kemudahan) menjadi dasar dari Wasatiyyah *Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah*, dengan implikasi praktis yang relevan bagi kehidupan umat Islam di masyarakat non-Muslim.⁷⁰

Toleransi yang tidak diberikan atau kelonggaran yang tidak diperbolehkan dalam pendekatan salafi terkait dengan umat Islam yang tinggal di negara-negara non-Muslim berkaitan dengan pandangan mazhab Ḥanbali, yang kemudian diperluas untuk menyoroṭi dakwah sebagai potensi legitimasi. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, mazhab Ḥanbali mengambil posisi jalan tengah di antara dua pandangan, sementara mazhab Maliki melarang tinggal di wilayah non-Muslim. Di sisi lain, mazhab Syafi'i cenderung memberikan legitimasi dan bahkan mendorong tempat tinggal yang dapat meningkatkan dakwah. Ḥanbali berargumen bahwa jika umat Islam mampu menjalankan ajaran Islam di wilayah non-Muslim, maka mereka diperbolehkan untuk tetap tinggal, meskipun disarankan untuk akhirnya pindah ke wilayah Muslim. Oleh karena itu, dalam pandangan salafi, tinggal di bawah kekuasaan orang kafir diperbolehkan dengan syarat bahwa

⁷⁰ Yūsuf Al-Qaradāwī, *Naḥnu Wal-Gharb: As'ila Shā'ika Wa-Ajwiba Ḥāsima* (Cairo: Dār al-Tawzī' wal-Nashr al-Islāmiyya, 2006), 31.

Muslim dapat menjalankan agamanya dengan baik dan menunjukkan permusuhan terhadap non-Muslim, atau mengingkari mereka.⁷¹

Pandangan salafi mengenai yurisprudensi minoritas Muslim membahas dua situasi utama: kunjungan sementara ke wilayah non-Muslim dan tempat tinggal permanen. Di kalangan salafi, kunjungan semacam itu pada umumnya dilarang, meskipun terdapat pengecualian tertentu. Sebagai contoh, pendapat Bin Bāz menyatakan bahwa bepergian ke Eropa untuk tujuan liburan tidak diperbolehkan, karena dikhawatirkan akan terjadi kemaksiatan dan pengaruh kekufuran yang lebih nyata. Pandangan ini didasarkan pada hadis Nabi Muhammad Ṣallallāhu ‘Alayhi wa Sallam yang menentang umat Islam yang hidup di tengah kaum musyrik. Ibnu ‘Utsaimīn juga menegaskan bahwa bepergian ke negara-negara non-Muslim untuk tujuan wisata tidak diperbolehkan, mengingat banyaknya pilihan wisata di negara-negara Muslim. Namun, untuk tinggal di negara-negara non-Muslim, terdapat perbedaan pendapat, khususnya untuk tujuan studi akademik, yang dianggap lebih bervariasi dan terkadang dapat diterima.⁷²

Di kalangan salafi, terdapat kecenderungan untuk tidak menganjurkan belajar di lembaga-lembaga Barat, meskipun hal ini diperbolehkan jika tidak ada lembaga Muslim yang menawarkan program setara dan jika keimanan seseorang cukup kuat untuk menghindari pengaruh pemikiran Barat. Ibnu Bāz juga berpendapat bahwa perjalanan ke negara non-Muslim untuk tujuan perdagangan atau kunjungan pribadi tidak diperbolehkan. Di sisi lain, 'Abd al-Rāziq 'Afīfī berpendapat bahwa seorang Muslim yang dapat bekerja di negara Muslim tidak diperbolehkan tinggal di negara non-Muslim untuk tujuan pekerjaan. Namun, jika seorang Muslim tidak dapat menemukan pekerjaan di negara Muslim, maka diperbolehkan tinggal di negara non-Muslim, asalkan ia mampu menjaga agamanya dan menghindari pengaruh negatif dari orang-orang kafir. Dalam hal ini, kebutuhan untuk mencukupi nafkah keluarga dianggap sebagai *maslahah* yang membenarkan tindakan yang pada dasarnya dilarang. Kasus di mana tinggal di negara non-Muslim

⁷¹ Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action1,” in *Global Salafism*, ed. Roel Meijer (Oxford University Press, 2014), 34–57, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333431.003.0002>.

⁷² Khalil al-Anani and Maszlee Malik, “Pious Way to Politics: The Rise of Political Salafism in Post- M Ubarak E Gypt,” *Digest of Middle East Studies* 22, no. 1 (2013): 57–73, <https://doi.org/10.1111/dome.12012>.

tidak hanya sah secara kondisional tetapi juga dianjurkan adalah jika terdapat aktivitas di kalangan minoritas Muslim, terutama dalam konteks hukum keluarga yang relevan, di mana setiap Muslim akan merasakan dampaknya seiring waktu.⁷³

Pandangan salafi terhadap umat Islam yang tinggal di negara-negara non-Muslim cenderung tidak memberikan kompromi, meskipun membuka kemungkinan interpretasi yang sah mengenai tempat tinggal permanen. Di kalangan salafi, terdapat pandangan bahwa secara umum, seorang Muslim tidak diperbolehkan tinggal di masyarakat kafir. Namun, terdapat dua pengecualian: pertama, jika seseorang tidak dapat tinggal lagi di negara Muslim karena berbagai alasan, atau kedua, jika seseorang aktif dalam dakwah. Meskipun tujuan ini terlihat jelas dan penuh kehati-hatian, kaum salafi tetap berhati-hati dalam menentukan batasan yang sah untuk tinggal di antara masyarakat mayoritas kafir. Hal ini dimaksudkan untuk memastikan bahwa upaya dakwah dan pilihan untuk tinggal di negara non-Muslim tetap sah secara agama. Pandangan ini bertujuan untuk mendorong kelompok minoritas Muslim agar menyadari status agama mereka dan pada akhirnya memperkuat ketaatan mereka serta antusiasme dalam berpartisipasi dalam dakwah.⁷⁴

Sebagai contoh, dalam salah satu fatwa, Bin Bāz menanggapi pertanyaan seorang Muslim Lebanon berusia 75 tahun yang menikah dengan non-Muslim dan tinggal di Brasil. Kedua putranya telah meninggalkan Islam, dan ia khawatir bahwa setelah kematiannya, ia tidak akan diterima dalam pemakaman Islam. Berdasarkan fatwa Lajnah Daimah yang dipimpin oleh al-Bāz, ia disarankan untuk pindah ke negara Muslim, tetapi jika ia tidak mampu melakukannya, ia masih berhak untuk dimakamkan secara Islam, asalkan ia tetap menjalankan agamanya dengan baik.⁷⁵

Meskipun terdapat perbedaan pendapat dan pendekatan antara salafi dan wasatiyah, keduanya sepakat bahwa minoritas Muslim berhak mendapatkan fasilitasi terkait dengan kesulitan unik yang mereka hadapi. Posisi ini berakar dari konsep dasar dalam pemikiran salafi yang menekankan

⁷³ Aḥmad Kamāl Abū al-Majd, *Qaḍīyyat Al-Hijāb Wal-Niqāb* (Jeddah: al-Wafd, 1994), 92.

⁷⁴ Aḥmad Kamāl Abū al-Majd, *Ru'ya Islāmiyya Mu'āṣira: I'Lān Mabādi'* (Cairo: Dār al-Shurūq, originally written, though then unpublished, 1981), 71.

⁷⁵ Jonathan Brown, "Salafis and Sufis in Egypt," *Carnegie Paper*, no. 20 (2011): 1-28. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.

bahwa hukum-hukum Allah bersifat universal dan harus ditafsirkan serta diterapkan secara harfiah. Bagi kaum salafi, kepatuhan yang ketat terhadap hukum-hukum tersebut merupakan esensi dari ajaran Islam. Dalam pandangan mereka, tantangan yang dihadapi oleh kelompok minoritas Muslim justru merupakan peluang untuk menunjukkan keimanan dan penghambaan yang kuat. Sudut pandang ini mengabaikan kebutuhan akan metodologi khusus bagi minoritas Muslim. Di sisi lain, pendekatan wasatiyyah yang lebih menekankan pada maslahat (kebaikan bersama) berfokus pada upaya mempermudah dan meringankan beban taklif (kewajiban agama) yang diimban oleh mukallaf. Meskipun demikian, kaum salafi tetap memberikan jalan keluar bagi Muslim yang tinggal di negara Barat dengan mengeluarkan fatwa-fatwa terkait *fiqh al-aqalliyyāt al-Muslimah*.⁷⁶

Contoh lainnya, pada tahun 1978, Dewan Ulama Senior Saudi mengeluarkan fatwa yang menyikapi puasa Ramadan di negara-negara dengan malam yang sangat panjang, seperti di wilayah Eropa. Dewan tersebut menegaskan bahwa, meskipun ada pengecualian untuk alasan medis, aturan puasa harus diterapkan di negara-negara yang memiliki waktu matahari terbenam yang sangat larut, dengan alasan bahwa "syariat Islam bersifat universal untuk semua orang di semua negara." Keputusan ini sejalan dengan fatwa dari Dār al-Iftā' Mesir yang mengizinkan umat Islam di Norwegia dan negara-negara lain dengan hari panjang untuk berpuasa dengan durasi jam yang sama seperti penduduk Mekkah dan Madinah.⁷⁷

Pendekatan *salafi* lebih menekankan kepatuhan dan ketaatan secara utuh terhadap syari'at Allah, dan dalam hal ini pendekatan salafi terhadap hukum Islam yang implementasinya terhadap Muslim minoritas lebih cenderung kepada pendekatan umum yang bersifat literalis serta tidak kenal kompromi ketika mempertimbangkan kesulitan individu terutama dalam bidang sosial dan kultur yang ada pada negara Barat, selain itu salafi juga menerapkan *maslahah* dan mengakomodasi keputusan-keputusan dalam beberapa hal ketika hubungan antara individu dan negara, secara detail dan terperinci.⁷⁸

⁷⁶ Nabīl 'Abd al-Fatāh, *Taqrīr Al-Hala al-Dīniyya Fī Miṣr* (Cairo: Markaz Dirāsāt al-Siyāsiyya wal-Istrāṭijīyya bil-Ahrām, n.d.), 63.

⁷⁷ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Taysīr Al-Fiqh Lil-Muslim al-Mu'āṣir Fī Ḍaw' al-Qur'ān Wal-Sunna* (Beirut: Mu'assasāt al-Risāla, 1993), 32.

⁷⁸ Sadek Hamid, *The Development of British Salafism*, (London: Bloomsbury Academic, 2018), 56.

Ijtihad ini yang menjadi dasar dari kedua pendekatan tersebut yakni wasati dan salafi yang bertujuan untuk memberikan solusi kepada kelompok minoritas yang mengakomodasi kesulitan unik yang mereka hadapi dan memenuhi tujuan syari'at tanpa melewati batasan yang ditetapkan oleh pemerintah. Ini merupakan urgensi maqasid syari'ah, seperti yang telah dijelaskan oleh al-'Alwānī, al-Qaraḍāwī, dan al-Najjār sebagai berikut: pertama, ijtihad baru atau pembaharuan hukum sangat perlu diakomodir oleh kelompok minoritas Muslim, hal ini diperlukan karena terdapat banyak kebingungan mengenai apa yang diperbolehkan dan apa yang tidak diperbolehkan bagi mereka, serta mengenai konsep dasar yang mendefinisikan keberadaan minoritas dan hubungan mereka dengan masyarakat mayoritas. Kedua, tantangan-tantangan yang dihadapi oleh kelompok minoritas Muslim sangat berat dan, oleh karena itu, merupakan kebutuhan umum yang bersifat kontemporer fikih untuk ijtihad adalah hal yang lebih mendesak. Ketiga, walaupun situasi umat Islam yang hidup sebagai minoritas bukanlah hal yang baru, hukum agama minoritas Muslim selalu tetap diupayakan pembaharuan hukum agar hukum Islam selalu relevan dalam setiap tempat dan waktu.⁷⁹

Dalam membangun kerangka kerja untuk ijtihad mengenai *fiqh al-aqalliyāt al-Muslimah*, *wasatī* menegaskan kembali bahwa pendekatan yang luas terhadap *maslahah* adalah sarana yang sangat diperlukan untuk memberikan fleksibilitas yang diinginkan oleh pendekatan agama pada hukum agama. Teks formatif Al-Qaraḍāwī dan al-'Alwānī tentang minoritas Muslim menyarankan perluasan *maslahah* dalam konteks yurisprudensi kelompok minoritas Muslim. Al-Qaraḍāwī juga menegaskan bahwa *syariah* bersifat pragmatis dibandingkan idealis dan menegaskan bahwa baik kebutuhan masyarakat maupun kebutuhan individu yang pada akhirnya Al-'Alwānī menyarankan untuk menambahkan tujuan baru ke dalam *maqāṣid al-syarī'a*.⁸⁰

⁷⁹ Arasy Fahrullah et al., "The Influence of Islamic Branding , Religiosity, and Fashion Trends on Islamic Fashion Purchase Decisions," *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam* 13, no. 1 (2024): 59–80, <https://doi.org/10.54471/iqtishoduna.v13i1.1894>.

⁸⁰ Fahrullah et al, "The Influence of Islamic Branding , Religiosity, and Fashion Trends on Islamic Fashion Purchase Decisions," 34.

Maslahah sebagai cara untuk mempengaruhi hukum agama minoritas Muslim dengan cara untuk menguji efektivitas dari fatwa yang telah terlahir dari 2 pendekatan yang berbeda yakni salafiyah dan wasathiyah, dan seiring dengan pendekatan yang luas dari salafi dan wasati, *maslahah* lah yang menjadi poin pilarnya dalam menentukan rukshoh (keringanan) atau dengan mengkompromikan dari yang tertulis dalam nash (tekstualis) yang tertuang dalam penerapan hukum syara' dengan meninjau ulang illah hukum yang terjadi dalam diri mukallaf dan tentunya dengan menimbang kondisi dan situasi yang dialami oleh mukallaf, tujuan utamanya ialah untuk membebaskan umat Islam dari *haraj* (kesulitan) dan meningkatkan potensi perpindahan agama non-Muslim menjadi muslim dengan pendekatan dakwah secara lembut yakni *tabshir*.

Mengenai tentang yurisprudensi minoritas Muslim, al-Qaradāwī menguraikan *syariah* sebagai sebuah ladang luas yang bila dijelajahi secara mendalam akan mengungkap harta terpendam dari turunan produk hukum yang tercipta dari ulama' salaf yang diwariskan kepada ulama salaf yang dengan tujuan akhir ialah dapat menyelesaikan kesulitan-kesulitan masa kini yang semakin bersifat kompleks.⁸¹ Para mujtahid mazhab dan mufti memberikan berbagai produk hukum dari segala pendekatan aspek untuk memudahkan kehidupan sorang muslim pada negara Barat. Salah satu contohnya ialah Maliki berpendapat bahwa anjing tidaklah najis; dia percaya bahwa berdasarkan realita yang terjadi negara Barat bahwa dalam kasus umat Islam yang tinggal di Barat karena hewan peliharaan merupakan hal yang lumrah disana. Al-Najjār memahami masalah ini dengan cara yang sama, menekankan bahwa beberapa keputusan hukum sebelumnya yang dianggap tidak sesuai mungkin terbukti dapat diterapkan dalam situasi kontemporer ketika disesuaikan dengan situasi atau kondisi saat ini. Dewan Fatwa dan Penelitian Eropa bahwa perlu adanya evolusi dari pendekatan tekstualis menuju kontekstulis, dan demikianlah fatwa yang terlahir dari pendekatan wasati dan salafi bahwa harmonisasi hukum dapat ditegakkan bila memiliki tujuan yang sama yakni menciptakan masalah bagi Muslim yang bertempat

⁸¹ Sami A Aldeeb Abu-Sahlieh, *The Islamic Conception of Migration*, 82.

tinggal di negara dengan mayoritas Muslim atau di negara dengan minoritas Muslim.⁸²

Perbedaan mendasar dalam metodologi *ijihad* antara Ibn al-'Uthaymīn dan al-Qaraḍāwī dapat dipahami melalui analisis strukturalisme-konstruktif Bourdieu yang menekankan hubungan dialektis antara individu dan lingkungan sosialnya. Ibn al-'Uthaymīn tumbuh dan berkembang dalam lingkungan akademik Arab Saudi yang didominasi tradisi salafī, di mana kemurnian *nash* dan kehati-hatian dalam *istinbāt* hukum menjadi nilai utama. Lingkungan ini membentuk pola pikir (*habitus*) yang mengutamakan pendekatan literal terhadap Al-Qur'an dan Sunnah serta menerapkan prinsip *ihyāt* secara konsisten. Sebaliknya, al-Qaraḍāwī berinteraksi dalam lingkungan intelektual yang lebih beragam, mulai dari Al-Azhar hingga komunitas Muslim global yang menghadapi tantangan modernitas dan pluralisme. Pengalaman ini membentuk pola pikir yang lebih fleksibel dan berorientasi pada *maqāṣid al-sharī'ah* dalam merespons perubahan zaman. Kedua ulama tidak hanya menerapkan metodologi yang mereka warisi, tetapi secara aktif membentuk dan dibentuk oleh lingkungan akademik tempat mereka berkarya. Dengan demikian, fatwa-fatwa yang mereka keluarkan mencerminkan internalisasi nilai-nilai dan struktur sosial dari komunitas ilmiah masing-masing, yang pada gilirannya memengaruhi cara mereka memahami dan menerapkan sumber-sumber hukum Islam.

D. Produk Fatwa Hukum Keluarga *Fiqh al-Aqalliyyāt* Ibn Al-'Uthaymīn dan Al-Qaraḍāwī

1. Aspek Pernikahan

Konstruksi Normatif *Fiqh al-Akthariyyāt* Ulama Mutaqaddimīn

a. Hukum Pernikahan Seorang Muslimah dengan Orang Komunis

Ulama klasik seperti Imam al-Qurṭubī (w. 671 H) dalam tafsirnya menegaskan bahwa pernikahan seorang muslimah dengan laki-laki non-muslim, termasuk komunis yang tidak mengakui eksistensi Tuhan, adalah haram secara mutlak. Al-Qurṭubī mendasarkan pendapatnya pada firman Allah dalam QS al-Baqarah [2]: 221: "Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (laki-laki) dengan wanita-wanita mukmin sebelum

⁸² Tauseef Ahmad Parray, "The Legal Methodology of 'Fiqh al-Aqalliyyat' and Its Critics: An Analytical Study," *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, no. 1 (2012): 88–107, <https://doi.org/10.1080/13602004.2012.665624>.

mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu."⁸³ Ibn Kathīr (w. 774 H) dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini mengandung larangan tegas bagi wanita muslimah untuk menikah dengan laki-laki non-muslim tanpa pengecualian. Dalam konteks komunis yang menganut paham materialisme dan atheisme,⁸⁴ Imam al-Nawawī (w. 676 H) dalam *al-Majmū'* menyatakan bahwa orang yang mengingkari eksistensi Allah termasuk dalam kategori kuffār yang paling jauh dari kemungkinan diterima pernikahannya dengan muslimah. Dalil yang digunakan adalah QS al-Mumtaḥanah [60]: 10 yang secara eksplisit melarang pernikahan antara muslimah dengan kafir: "Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka."⁸⁵

b. Pernikahan Seorang Muslim dengan Wanita Non-muslim

Imam al-Ṭabarī (w. 310 H) dalam *Jāmi' al-Bayān* menjelaskan bahwa pernikahan seorang muslim dengan wanita non-muslim dibedakan berdasarkan status keagamaan wanita tersebut. Bagi wanita musyrik (*musyrikāt*) yang menyembah berhala atau tidak mengakui keesaan Allah, al-Ṭabarī menegaskan keharaman pernikahan berdasarkan QS al-Baqarah [2]: 221: "Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman."⁸⁶ Imam Mālik ibn Anas (w. 179 H) dalam *al-Muwatta'* memperkuat posisi ini dengan menyatakan bahwa pernikahan dengan wanita musyrik akan membawa dampak negatif terhadap akidah dan pendidikan anak-anak.⁸⁷ Al-Shāfi'ī (w. 204 H) dalam *al-Umm* menambahkan bahwa larangan ini bersifat *qaṭ'ī* (pasti) karena didukung oleh nas yang eksplisit. Namun, para ulama sepakat memberikan pengecualian khusus untuk *Ahl al-Kitāb* (Ahlu Kitab) sebagaimana akan dijelaskan dalam poin berikutnya.⁸⁸ Ibn

⁸³ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 201.

⁸⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Cetakan ke-2 (Riyadh: Dār al-Salām, 1997), 312.

⁸⁵ Al-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Jeddah: Maktabah al-Irshād, 2000), 79.

⁸⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Cetakan ke-3 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 101.

⁸⁷ Mālik ibn Anas, *Al-Muwatta'*, Cetakan ke-2 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1997), 225.

⁸⁸ Al-Shāfi'ī, *Al-Umm*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 256.

Qudāmah al-Maqdisī (w. 620 H) dalam *al-Mughnī* menegaskan bahwa hikmah di balik larangan ini adalah untuk menjaga kemurnian akidah dan mencegah kemungkinan murtad akibat pengaruh pasangan.⁸⁹

c. Pernikahan Seorang Muslim dengan Wanita Ahlu Kitab

Imam al-Qurṭubī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* menjelaskan bahwa pernikahan muslim dengan wanita Ahlu Kitab dibolehkan berdasarkan QS al-Mā'idah [5]: 5: "Dan (dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu." Al-Ṭabarī dalam tafsirnya menegaskan bahwa yang dimaksud Ahlu Kitab dalam ayat ini adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani yang memiliki kitab suci. Imam Abū Ḥanīfah (w. 150 H) sebagaimana dinukil dalam *al-Hidāyah* karya al-Marghīnānī, memberikan syarat ketat bahwa wanita Ahlu Kitab yang boleh dinikahi harus yang benar-benar berpegang teguh pada agamanya (*mutadayyana*) dan bukan yang hanya mengaku secara nominal. Al-Shāfi'ī dalam *al-Umm* menambahkan syarat tambahan bahwa pernikahan tersebut tidak boleh membawa muḍarat terhadap agama Islam dan pendidikan anak.⁹⁰ Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dalam *Majmū' al-Fatāwā* memberikan catatan penting bahwa meskipun dibolehkan secara syar'ī, pernikahan dengan Ahlu Kitab sebaiknya dihindari jika ada kekhawatiran terhadap akidah dan moralitas keturunan.⁹¹ Imam Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) sebagaimana diriwayatkan dalam *al-Musnad* lebih cenderung kepada pendapat bahwa meskipun halal, menikahi muslimah lebih utama (*awḥā*).

d. Pernikahan Seorang Muslim dengan Wali Non-muslim

Imam al-Shāfi'ī dalam *al-Umm* menegaskan bahwa perwalian dalam pernikahan merupakan hak dan kewajiban yang hanya dapat dilaksanakan oleh muslim. Beliau mendasarkan pendapatnya pada hadis Nabi SAW: "Tidak ada nikah kecuali dengan wali" (HR. Abū Dāwūd dan al-Tirmidhī).

⁸⁹ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, Cetakan ke-3 (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 98.

⁹⁰ Al-Marghīnānī, *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 57.

⁹¹ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Cetakan ke-1 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), 207.

Al-Nawawī dalam *al-Majmū'* menjelaskan bahwa wali non-muslim tidak memiliki kewenangan (*wilāyah*) untuk menikahkan anak perempuannya yang muslim karena prinsip "tidak ada kekuasaan bagi orang kafir atas orang mukmin" berdasarkan QS al-Nisā' [4]: 141. Dalam kasus ini, Imam Mālik dalam *al-Mudawwanah* menyatakan bahwa perwalian akan berpindah kepada wali *'aṣabah* muslim terdekat, atau jika tidak ada, maka kepada hakim (*qāḍī*) sebagai wali *'āmm*. Ibn Qudāmah dalam *al-Mughnī* menambahkan bahwa jika ayah kandung non-muslim, maka perwalian akan berpindah kepada kakek muslim, kemudian saudara laki-laki muslim, dan seterusnya sesuai urutan *'aṣabah*. Al-Kāsānī (w. 587 H) dalam *Badā'i' al-Ṣanā'i'* menegaskan bahwa ketentuan ini bertujuan untuk menjamin bahwa proses pernikahan dilaksanakan sesuai dengan syariat Islam dan tidak terpengaruh oleh nilai-nilai atau tradisi non-Islam yang dapat bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.⁹²

Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyāt* Yūsuf al-Qaradāwī

a. Batalnya Pernikahan Seorang Muslimah dengan Orang Komunis

Yūsuf al-Qaradāwī menjelaskan bahwa sebelum berfatwa terkait sesuatu, hal yang terpenting ialah faham terhadap konsep atau objek yang ditanyakan, Komunisme merupakan suatu aliran ideologi dengan untuk mengetahuinya perlu pendekatan filosofi untuk dapat mengklasifikasikan penganut komunis maupun tidak, dan penganut komunis itu tidak adanya iman kepada Allah, tidak beriman kepada ruh, tidakpula beriman kepada wahyu, tidak kepada akhirat dan tidak beriman kepada perkara-perkara ghoib, dan mereka mengingkari ajaran Islam secara global dan terperinci, dan menganggap agama hanya sebuah sisa-sisa dari kebodohan dan keterpurukan, seperti halnya yang telah dikatakan oleh Karl Max dan para tokoh komunis lainnya "Agama hanyalah merupakan suatu yang hanya menghambat perkembangan zaman bagi umat manusia dan manusia pun menjadi jumud dalam hal inovasi" inilah yang menjadi titik batil kepercayaan ideologi komunis.⁹³

⁹² Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*, Cetakan ke-2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), 205.

⁹³ Al Qaradhawi Yusuf, *Fī Fiqh Al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 2001, <https://www.noor-book.com/الاقليات-المسلمة-كتاب-في-فقہ-الاقليات-المسلمة-pdf>. 101.

Mereka mengklaim benar dalam gerakan mereka dalam hal sosial dan ekonomi tanpa mengkaitkan dengan dasar ideologi dan kepercayaan mereka dengan seperti apa yang mereka katakan, maka klaim mereka ini tidak masuk akal dan tidak akan pernah terjadi, karena adanya pondasi pemikiran yang rusak ini menyebabkan konsep ekonomi dan sosial yang mereka ciptakan semakin rusak dan batil, kalaulah demikian maka sudah jelas mereka sudah keluar dari Islam, karena agama Islam merupakan agama dengan penuh hikmah dan teratur untuk dapat mengatur kehidupan Muslim dari sisi sosial dan ekonomi, seperti halnya syari'at tentang menjaga barang kepemilikan pribadi, hukum waris, zakat, hubungan antara laki-laki dan perempuan dan seterusnya, dan ini merupakan hukum syari'at dasar serta wajib untuk tau dan menaatinya, akan tetapi golongan komunis mengingkari itu semua.

Persoalan sering ditanyakan yakni apakah seorang Muslimah dibolehkan untuk menikahi seorang yang komunis, maka jika menikahnya seorang Muslimah dengan ahli kitab saja tidak diperbolehkan meski ahli kitab mengimani Allah, Rasul dan hari akhir, apalagi seorang Muslimah yang akan dinikahkan dengan penganut komunisme. Maka tidak diperbolehkan seorang Muslimah untuk menikah dengan pria penganut komunis, dan jika hal yang demikian akan terjadi, maka wali dari Muslimah tersebut wajib untuk menolak dari lamaran pria tersebut, dan meski dalam kasus lain sudah menikah, maka wajib wanita tersebut untuk menceraikannya, dan memberi pemahaman kepada anak-anaknya akan ideologi sesat tersebut dan meluruskannya, dan jika meninggal pada tidak boleh untuk disholati, dimandikan dan dikuburkan di kuburan kaum muslimin.⁹⁴

Seorang Muslim wajiblah baginya untuk memahami hukum bagi orang-orang yang murtad, kaum zindiq didalam syari'at Islam, dan melihat hukuman Allah kepada mereka, seperti apa yang telah Allah firmankan dalam surat Al-Baqarah : 217,

وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا
 وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا لِي بِهِ مِنْ عَمَلٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا
 خَالِدُونَ

⁹⁴ Qaradhawi. 23.

“Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”⁹⁵

b. Pernikahan Seorang Muslim dengan Wanita Non-muslim

Yūsuf al-Qaradāwī memandang bahwa pernikahan seorang Muslim dengan wanita Muslimah, ini kiranya perlu klasifikasi Non-muslim mana yang dimaksud, jika wanita tersebut musyrikah, maka ini dilarang dan tidak boleh dan ulama’ sepakat akan hal ini, dan jika yang dimaksud wanita non-Muslim ialah mereka yang ahlul kitab yakni dari kalangan nasrani maupun yahudi, maka ini memberikan izin kepada pria Muslim untuk menikahi wanita dari kalangan Ahl al Kitab, yaitu Yahudi dan Nasrani. Namun, ia menegaskan bahwa izin ini harus dipahami dalam konteks yang luas dan tidak semata-mata diambil secara literal.⁹⁶

Dalam hal ini perlunya adanya pemahaman dan penerapan ayat ini memerlukan pertimbangan yang matang terhadap berbagai faktor sosial dan agama yang menyertainya.⁹⁷ Izin ini, bukanlah suatu kebebasan tanpa batas, melainkan harus dipertimbangkan dengan hati-hati mengingat dampak sosial dan agama yang mungkin timbul dari pernikahan tersebut. Berdasarkan firman Allah ta’ala :

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ
 وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
 الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ مُحْصِنِينَ
 غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مَتَّخِذِي أَعْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ
 عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخُسْرَيْنِ

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini)

⁹⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019), al-Ma’idah [5]: 5.

⁹⁶ Qaradhawi. 45.

⁹⁷ Qaradhawi. 73.

wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.”⁹⁸

Keputusan ini juga menjadi pertimbangan dengan prinsip maqasid al-syariah atau tujuan-tujuan syariah, yang menekankan lima tujuan utama, yaitu menjaga agama (*hifz al-din*), menjaga jiwa (*hifz al-nafs*), menjaga akal (*hifz al-'aql*), menjaga keturunan (*hifz al-nasl*), dan menjaga harta (*hifz al-mal*). Dan penerapan hukum syariah harus selalu diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan ini agar dapat memberikan manfaat yang maksimal dan menghindari mudharat. Dalam konteks pernikahan beda agama, Yūsuf al-Qaradāwī berpendapat bahwa jika pernikahan tersebut berpotensi merusak iman atau menimbulkan fitnah dalam keluarga Muslim, maka hukum boleh disesuaikan untuk mencegah kerusakan tersebut. Misalnya, jika pernikahan antara seorang Muslim dan wanita Ahl al-Kitab dapat mengakibatkan kebingungan agama pada anak-anak mereka atau menimbulkan konflik agama dalam rumah tangga, maka syariah memberikan keleluasaan untuk menolak atau mengatur ulang hukum tersebut demi menjaga kemaslahatan yang lebih besar.

Selanjutnya, pentingnya memahami konteks sosial dan historis dalam menafsirkan teks-teks agama. Pada masa Nabi Muhammad, masyarakat Muslim hidup berdampingan dengan komunitas Yahudi dan Nasrani yang memiliki hubungan erat dengan tradisi monoteistik Islam. Hubungan ini menciptakan situasi di mana hukum-hukum yang diturunkan pada saat itu sangat relevan dengan kondisi sosial yang ada. Komunitas Yahudi dan Nasrani saat itu tidak hanya memiliki kitab suci yang dihormati dalam Islam, tetapi juga hidup dalam interaksi sosial yang cukup intens dengan umat Islam. Namun, al-Qaradāwī dalam hal ini menegaskan bahwa kondisi sosial saat ini mungkin sangat berbeda dari masa itu. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur sosial, politik, dan budaya modern memerlukan

⁹⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), Surah al-Mā'idah [5]: 5.

penyesuaian dalam penerapan hukum-hukum tersebut. Pendapat ini menunjukkan bahwa aplikasi hukum Islam harus mempertimbangkan perubahan-perubahan ini untuk memastikan bahwa hukum tersebut tetap relevan dan efektif dalam konteks zaman sekarang. Dengan demikian, memahami konteks sosial dan historis tidak hanya membantu dalam menafsirkan teks-teks agama dengan lebih akurat, tetapi juga memungkinkan penyesuaian hukum yang lebih responsif terhadap perubahan zaman. Ini berarti bahwa pendekatan yang digunakan harus lebih dinamis dan tidak kaku, sehingga mampu menjawab tantangan dan kebutuhan umat Islam yang hidup di berbagai belahan dunia dengan kondisi sosial yang beragam.⁹⁹

Dengan demikian, izin yang diberikan dalam ayat Al-Quran tentang pernikahan beda agama tidak boleh dipandang secara mutlak tanpa syarat. Sebaliknya, izin ini harus dipahami dengan mempertimbangkan konteks sosial yang ada dan prinsip-prinsip maqasid al-syariah. Dalam setiap kasus, kebijakan hukum harus diarahkan untuk mencapai keseimbangan yang harmonis antara kepentingan individu dan kemaslahatan umum, sehingga hukum Islam dapat terus berfungsi sebagai sistem yang adil dan efektif dalam segala kondisi.

Al-Qaradāwī mengingatkan bahwa pendekatan ini tidak berarti mengubah esensi dari ajaran Islam, tetapi lebih pada menyesuaikan aplikasi hukum syariah dengan realitas sosial kontemporer. Dengan demikian, hukum Islam dapat terus berfungsi sebagai sistem yang memberikan keadilan dan kesejahteraan bagi umat Muslim dalam situasi apapun terutama bagi Muslim minoritas yang bertempat tinggal di Barat, dengan adanya pendapat ini bahwa pernikahan antara seorang pria Muslim dan seorang wanita non-Muslim, seperti individu Kristen atau Yahudi, dianggap tidak diizinkan dalam konteks ajaran Islam. Dikatakan bahwa pernikahan antaragama tidak hanya bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam tetapi juga berpotensi mengganggu ketenangan dalam keluarga.

Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyyāt* Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn

- a. Fatwa no. 250¹⁰⁰, terdapat pertanyaan dari seorang individu yang mempertanyakan kebolehan menikahi perempuan dari kalangan Ahl al-

⁹⁹ Qaradhwī. 203.

¹⁰⁰ Muḥammad b. Ṣāliḥ Al-‘Uthaymīn, *Liqā’āt wa Fatāwā al-Aqalliyyāt al-Muslimah*, 1st ed. (Saudi arabia: Mu’assasah Syaikh Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-Khayriyyah,

Kitāb. Penanya menyampaikan bahwa ia mendengar adanya kebolehan tersebut, namun mempertanyakan apakah definisi Ahl al-Kitāb yang dimaksud dalam Al-Qur'an masih relevan dengan Ahl al-Kitāb masa kini. Kekhawatiran yang disampaikan ialah bahwa komunitas Ahl al-Kitāb saat ini diketahui telah melakukan perubahan serta pembaruan terhadap kitab-kitab suci mereka, bahkan pembaruan tersebut dilakukan secara berkala, seperti setiap sepuluh tahun sekali. Selain itu, kitab-kitab tersebut juga dinisbahkan kepada Nabi 'Īsā 'Alayhi as-Salām, sehingga timbul pertanyaan: apakah mereka yang demikian masih termasuk dalam kategori Ahl al-Kitāb sebagaimana dimaksud dalam hukum Islam?

Menanggapi hal tersebut, dijelaskan bahwa ayat terakhir yang membahas tentang kebolehan menikahi perempuan dari kalangan Ahl al-Kitāb terdapat dalam Surah al-Mā'idah. Para ulama menyatakan bahwa tidak ada satu pun ayat dalam Surah al-Mā'idah yang mengalami nasakh (penghapusan hukum). Oleh karena itu, kebolehan menikahi perempuan Ahl al-Kitāb sebagaimana tercantum dalam Surah al-Mā'idah ayat 5 tetap berlaku dan tidak mengalami perubahan hukum, meskipun terjadi perkembangan sosial dan agama dalam komunitas Ahl al-Kitāb dewasa ini.

الْيَوْمَ أَجِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ^٥ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ
 وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ^٥ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
 الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ
 غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مَتَّخِذِي أَعْدَانٍ^٥ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ
 عَمَلُهُ وَهُوَ فِي آلَاءِ آخِرَةٍ مِنَ الْخَسِيرِينَ

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-

n.d.), file:///G:/S2/Semester%203/bahan/fatwa%20syaikh%20sholih%20outsaimin.pdf, 563.

gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.”¹⁰¹

- b. Fatwa no. 251¹⁰², seorang Muslimah mengajukan pertanyaan mengenai keabsahan akad nikah apabila wali perempuan tersebut bukan seorang Muslim dan tidak dapat hadir secara langsung, melainkan hanya melalui sambungan telepon. Ia bertanya apakah wali tersebut dapat diwakilkan oleh orang lain, misalnya oleh teman dekat yang dipercaya.

Dalam jawaban yang diberikan, dijelaskan bahwa apabila seorang wanita beragama Islam dan ayahnya adalah non-Muslim, maka ayah tersebut tidak memiliki hak untuk menjadi walinya. Dalam kondisi demikian, wali dapat diambil dari kalangan kerabat terdekat yang beragama Islam. Jika seluruh kerabatnya adalah non-Muslim, maka wali nikah dialihkan kepada *qāḍī* atau hakim syar’i yang dapat mewakili perwalian secara sah.

- c. Fatwa no. 252¹⁰³, seorang laki-laki Muslim menikahi seorang perempuan Nasrani dengan niat mengajaknya masuk Islam. Setelah beberapa waktu, perempuan tersebut memeluk Islam. Dalam hal ini, dijelaskan bahwa menikahi perempuan ahli kitab, seperti Yahudi atau Nasrani, diperbolehkan, baik dengan niat dakwah maupun tidak, sebagaimana termaktub dalam firman Allah Subḥānahu wa Ta‘ālā dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 5. Namun, apabila pernikahan tersebut diniatkan sebagai sarana dakwah, maka hal itu lebih utama dan lebih sempurna.
- d. Fatwa no. 253¹⁰⁴, Seseorang mengajukan pertanyaan tentang keabsahan pernikahan antara seorang laki-laki Muslim dengan perempuan ahli kitab dari Indonesia, apabila pernikahan tersebut dilangsungkan di gereja. Dijelaskan bahwa akad nikah wajib dilaksanakan sesuai dengan ketentuan syariat Islam, termasuk keberadaan wali dan terpenuhinya seluruh syarat sah pernikahan. Terkait tempat pelaksanaan, apabila tersedia tempat selain gereja, maka hal itu lebih utama. Namun, apabila

¹⁰¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), Surah al-Mā'idah [5]: 5.

¹⁰² Al-‘Uthaymīn. 563.

¹⁰³ Al-‘Uthaymīn. 564.

¹⁰⁴ Al-‘Uthaymīn. 564.

tidak ada alternatif tempat, maka hal tersebut tidak membatalkan keabsahan akad nikah selama syarat dan rukunnya terpenuhi.

- e. Fatwa no. 255¹⁰⁵, seorang laki-laki non-Muslim memiliki teman perempuan Nasrani dan telah melakukan perbuatan zina dengannya. Setelah mendapat hidayah dan memeluk Islam, ia bertanya apakah diperbolehkan baginya untuk menikahi perempuan tersebut. Jawabannya adalah, jika laki-laki tersebut telah bertaubat dari perbuatan zinanya, maka diperbolehkan baginya untuk menikahi perempuan Nasrani tersebut. Akan tetapi, apabila keduanya telah berzina dan belum bertaubat, maka pernikahan di antara keduanya tidak diperbolehkan, sebab perempuan pezina diharamkan bagi laki-laki muslim hingga ia benar-benar bertaubat
- f. Fatwa no. 257¹⁰⁶, seorang laki-laki muslim yang sedang melakukan perjalanan ke luar negeri berkeinginan untuk menikahi seorang perempuan setempat dengan niat menceraikannya setelah kembali ke negara asalnya. Ia tidak menyampaikan niat tersebut dalam akad, melainkan hanya menyimpannya dalam hati.

Terkait hal ini, adanya perbedaan pendapat ulama' dalam pandangan, sebagian mereka mengatakan bahwa pernikahan tersebut tidak benar dikarenakan yang dia niatkan tersebut juga merupakan yang dia syaratkan seperti halnya ketika dia mengatakan, bahwa saya akan menikahi kamu ketika saya hanya ada di dalam negara ini, maka hal ini termasuk keharaman dan sama juga dengan nikah mut'ah.

Beberapa ulama lainnya, mengatakan tidak apa dan diperbolehkan demikian karena manusia yang menikahi wanita dengan niat untuk diceraikannya ketika kembali ke negara asalnya dan apabila dia ingin tetap melanjutkan pernikahannya maka dia harus tetap di negara tersebut dan tidak boleh menceraikannya.

Pandangan Ibn Al-'Uthaymīn dalam perbuatan tersebut tidak diperbolehkan, dikarenakan hal ini menjurus kepada ranah atau curang kepada istri dan keluarganya dikarenakan dari pihak perempuan menikahkan anaknya dengan niat bahwa lelaki tersebut akan menetap dan tinggal di negara itu selamanya dan akan adanya kerusakan atau mafsadah yang terjadi di kemudian hari yang disebabkan jika

¹⁰⁵ Al-'Uthaymīn. 566.

¹⁰⁶ Al-'Uthaymīn. 566.

permasalahan ini diperbolehkan akan banyaknya lelaki yang datang yang datang ke negara asing dengan hanya niat untuk menikah saja selama seminggu atau sebulan setelah itu dia hanya berhubungan badan dan kembali ke negara asalnya dengan menceraikan istrinya maka ini tidak boleh.

- g. Fatwa no. 258¹⁰⁷, diajukan pertanyaan mengenai fenomena para pelajar yang bepergian ke luar negeri dan menikah dengan alasan bahwa nikah mut'ah lebih mudah dilakukan daripada berzina. Dalam tanggapannya, ditegaskan bahwa nikah mut'ah hukumnya haram hingga hari kiamat, sebagaimana disebutkan dalam hadis:

عَنْ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذْنُتُ لَكُمْ فِي الْأَسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ , وَ إِنْ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ , فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخْلِ سَبِيلَهُ , وَ لَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً

“Dari Rabi` bin Sabrah, dari ayahnya Radhiyallahu ‘anhu, bahwasanya ia bersama Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam, lalu beliau bersabda: “Wahai, sekalian manusia. Sebelumnya aku telah mengizinkan kalian melakukan mut’ah dengan wanita. Sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta’ala telah mengharamkannya hingga hari Kiamat. Barangsiapa yang mempunyai sesuatu pada mereka, maka biarkanlah! Jangan ambil sedikitpun dari apa yang telah diberikan”¹⁰⁸

- h. Fatwa no. 261¹⁰⁹, seorang laki-laki menyatakan bahwa dirinya dahulu adalah seorang non-Muslim dan telah hidup bersama seorang perempuan tanpa adanya akad pernikahan. Kini, setelah masuk Islam, ia telah memiliki anak dan berusia 45 tahun. Ia bertanya tentang status hubungan pernikahan tersebut.

Dalam jawabannya, dijelaskan bahwa sesungguhnya menikahi seorang perempuan tanpa adanya akad nikah, dan akan tetapi mereka

¹⁰⁷ Al-‘Uthaymīn. 568.

¹⁰⁸ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. 1 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1991), juz 2, hlm. 1022, no. hadis 1406.

¹⁰⁹ Al-‘Uthaymīn. 571.

sudah berniat untuk melakukan akad pernikahan, maka wajib bagi istri untuk tetap bersama suami dan status mereka sah sebagai suami istri dan pernikahan tersebut dianggap sah sebagai suami istri. Pernikahan yang terjadi sebelum keduanya masuk Islam tidak otomatis menjadi batal, sehingga tidak diperlukan akad ulang.

2. Aspek Perceraian, Adopsi dan Hak Asuh Anak

Konstruksi Normatif *Fiqh al-Akthariyyāt* Ulama Mutaqaddimīn

a. Hukum Perceraian jika Istri Muallaf tanpa Suami

Imam al-Shāfi'ī dalam *al-Umm* menegaskan bahwa ketika seorang istri masuk Islam (*muallaf*) sementara suaminya tetap dalam kekafirannya, maka terjadi *mani'* syar'ī (halangan hukum) yang secara otomatis memutuskan ikatan pernikahan.¹¹⁰ Beliau mendasarkan pendapatnya pada firman Allah dalam QS al-Baqarah [2]: 221: "Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (laki-laki) dengan wanita-wanita mukmin sebelum mereka beriman." Al-Nawawī dalam *al-Majmū'* menjelaskan bahwa ayat ini mengandung larangan mutlak (*nahy mutlaq*) yang berlaku baik pada saat akad maupun setelah terjadinya akad nikah. Imam Mālik ibn Anas dalam *al-Muwatt'a'* menyatakan bahwa dalam kasus ini terjadi *inqitā' al-nikāh bi al-Islām* (putusnya pernikahan karena Islam), di mana istri tidak memerlukan persetujuan suami atau proses *ṭalāq* formal untuk berpisah.¹¹¹ Ibn Qudāmah al-Maqdisī dalam *al-Mughnī* menambahkan bahwa prinsip ini didasarkan pada kaidah "*lā wilāyah li kāfir 'alā muslim*" (tidak ada kekuasaan bagi orang kafir atas orang muslim) sebagaimana disebutkan dalam QS al-Nisā' [4]: 141. Al-Kāsānī dalam *Badā'i' al-Ṣanā'i'* menegaskan bahwa perceraian ini bersifat *furqah bā'inah* (pemisahan putus) yang tidak dapat dirujuk kembali (*ghayr raj'iyyah*) kecuali dengan akad nikah baru setelah suami masuk Islam dan memenuhi seluruh syarat pernikahan ulang.¹¹²

¹¹⁰ Al-Shāfi'ī, *Al-Umm*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 23-24.

¹¹¹ Al-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.t.), 156-158.

¹¹² Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, Cetakan ke-3 (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 125-127.

b. Hak Asuh Anak dalam Pernikahan Muslim dengan Wanita Nasrani Ahlu Kitab

Imam al-Qurtubī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* menjelaskan bahwa meskipun pernikahan muslim dengan wanita Ahlu Kitab dibolehkan berdasarkan QS al-Mā'idah [5]: 5, namun masalah *ḥadānah* (hak asuh anak) memerlukan pertimbangan khusus.¹¹³ Al-Shāfi'ī dalam *al-Umm* menegaskan bahwa hak asuh anak (*ḥadānah*) dalam masa awal (hingga usia *tamyīz*) tetap berada pada ibu meskipun non-muslim, berdasarkan hadis Nabi SAW kepada wanita yang berkata: "Anakku ini, perutkulah yang mengandungnya, susukualah yang menyusunya, dan pangkuankulah yang menggendongnya" (HR. Abū Dāwūd).¹¹⁴ Namun, Imam Mālik dalam *al-Mudawwanah* memberikan pembatasan ketat bahwa ibu Ahlu Kitab hanya berhak atas *ḥadānah* selama tidak ada indikasi pengaruh negatif terhadap akidah anak. Ibn Qudāmah dalam *al-Mughnī* menjelaskan bahwa setelah anak mencapai usia *tamyīz* (sekitar 7 tahun), hak asuh secara otomatis berpindah kepada ayah muslim untuk menjamin pendidikan Islam yang proper.¹¹⁵ Al-Nawawī dalam *al-Majmū'* menambahkan syarat ketat bahwa selama masa *ḥadānah* ibu, anak harus tetap mendapat pendidikan Islam dari ayah dan tidak boleh dibawa ke tempat ibadah non-Islam.¹¹⁶

c. Hukum Mengangkat Anak Hasil Zina

Imam al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān* menjelaskan bahwa Islam secara tegas melarang adopsi dalam bentuk pengangkatan anak yang mengubah nasab (*tabannī*) berdasarkan QS al-Aḥzāb [33]: 4-5: "Dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu sendiri... Panggilah mereka (anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka."¹¹⁷ Al-Shāfi'ī dalam *al-Umm* menegaskan bahwa larangan ini berlaku universal terhadap semua bentuk pengangkatan anak, termasuk anak hasil

¹¹³ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 122-125.

¹¹⁴ Al-Shāfi'ī, *Al-Umm*, 167-169.

¹¹⁵ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 234-237.

¹¹⁶ Al-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, 345-348.

¹¹⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Cetakan ke-3 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 89-92.

zina (*walad al-zinā*), karena akan mengubah struktur nasab yang telah ditetapkan Allah. Namun, Imam Mālik dalam *al-Muwatta'* membedakan antara *tabannī* (adopsi yang mengubah nasab) dengan *kafālah* (pengasuhan tanpa mengubah nasab), di mana yang terakhir tidak hanya dibolehkan tetapi bahkan dianjurkan sebagai bentuk kebajikan sosial. Ibn Qudāmah dalam *al-Mughnī* menjelaskan bahwa anak hasil zina tetap memiliki hak untuk diasuh dan diberi nafkah (*nafaqah*), namun nasabnya tidak dapat dinisbatkan kepada ayah biologis atau ayah angkatnya.

Al-Nawawī dalam *al-Majmū'* menjelaskan bahwa *kafālah* terhadap anak hasil zina memiliki ketentuan khusus di mana anak tersebut dinasabkan kepada ibunya (*walad li firāsh*) dan pengasuh (*kāfil*) bertanggung jawab atas pendidikan, nafkah, dan perlindungannya tanpa hak waris timbal balik.¹¹⁸ Al-Kāsānī dalam *Badā'i' al-Ṣanā'i'* menekankan bahwa *kafālah* terhadap anak hasil zina bahkan memiliki pahala yang lebih besar karena memberikan perlindungan kepada anak yang tidak berdosa atas perbuatan orang tuanya.¹¹⁹ Ibn Taymiyyah dalam *Majmū' al-Fatāwā* menambahkan bahwa dalam praktik *kafālah*, anak tersebut harus diberi tahu tentang status asalnya ketika mencapai usia dewasa untuk menghindari masalah hukum di kemudian hari, terutama terkait pernikahan dan waris.¹²⁰ Al-Marghīnānī dalam *al-Hidāyah* menegaskan bahwa meskipun dilarang mengangkat anak hasil zina sebagai anak kandung, namun memberikan nama keluarga pengasuh untuk kepentingan administrasi dan perlindungan sosial anak dapat dipertimbangkan dengan syarat tidak mengubah hakikat nasab yang sebenarnya.

Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyāt* Yūsuf al-Qaradāwī

a. Muallafnya seorang istri tanpa suaminya, apakah bagi mereka untuk cerai ?¹²¹

Permasalahan yang menarik dan kontroversial adalah tentang konversi agama seorang istri menjadi Muslimah, sementara suaminya tetap memeluk agama asalnya. Pertanyaannya, apakah istri tersebut harus bercerai dengan suaminya? Konteks pertanyaan ini adalah adanya konflik psikologis, karena

¹¹⁸ Al-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, 267-270.

¹¹⁹ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 78-80.

¹²⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, 234-237.

¹²¹ Qaradhawī, *Fī Fiqh Al-Aqalliyāt al-Muslimah*, 61.

di satu sisi mayoritas ulama berpendapat bahwa istri tersebut harus mengajukan cerai, sementara pada sisi yang lain istri keberatan meninggalkan suami yang dicintainya dan mengorbankan anak dan keluarga yang telah terbangun secara harmonis.

Yūsuf al-Qaraḍāwī berpendapat akan keharusan cerai diantara keduanya, dengan haruslah mengetahui betul realitas persoalan ketika Muslimah tersebut berada dalam konteks sebagai minoritas Muslim di Barat. Akan tetapi dalam hal ini adanya keringanan untuk itu yakni kebolehan tinggal bersama dengan suaminya atas dasar kemaslahatan yang ingin dipeliharanya. Pandangan ini dihasilkan dari metode tarjīh maqāshidī (pengunggulan suatu pendapat atas beberapa pendapat yang didasarkan pada dominasi nilai kemaslahatannya) atas pendapat-pendapat yang ada di kalangan ulama.

Yūsuf al-Qaraḍāwī menyebutkan sembilan (9) pendapat Ibn Qayyim atas permasalahan tersebut di atas: (1) batalnya pernikahan setelah masuk agama Islam; (2) pernikahan batal apabila suami tidak mau diajak masuk Islam; (3) batalnya pernikahan setelah masa 'iddah jika istri telah digauli, dan langsung batal tanpa menunggu 'iddah jika belum digauli; (4) jika istri masuk Islam sebelum suami masuk Islam, maka perceraian terjadi seketika itu juga. Tapi, jika suami masuk Islam sebelum istri, kemudian istri masuk Islam dalam masa 'iddah, maka ia tetap sah menjadi istrinya, sementara jika tidak, maka terjadilah perceraian dengan berakhirnya 'iddah; (5) mempertimbangkan 'iddah bagi pasangan suami-istri, yakni bahwa jika salah satu masuk Islam sebelum berhubungan badan maka batallah nikahnya. Jika masuk Islam setelah berhubungan badan dan pasangannya masuk Islam ketika masih dalam 'iddah, maka tetap sah perkawinannya. Sementara jika 'iddah berakhir sebelum pasangannya masuk Islam maka batallah pernikahannya; (6) istri tetap bersama dengan suaminya dan menunggunya untuk memeluk Islam walaupun membutuhkan waktu penantian bertahun-tahun; (7) suami lebih berhak terhadap istrinya selama istri tidak keluar dari rumahnya; (8) suami-istri tersebut tetap dalam pernikahannya selama tidak dipisahkan oleh sultan; dan (9) istri tetap bersama dengan suaminya, tetapi tidak boleh terjadi hubungan suami-istri.

Dan dalam hal ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī memilih pendapat ketujuh dan kedelapan yang memberikan keleluasaan bagi suami-istri tersebut untuk tetap sebagai suami-istri selama tidak dipisahkan oleh penguasa (sultan), sejalan

dengan kutipan atau pendapat Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī yakni bahwa perempuan tersebut perlu melanjutkan perkawinannya dengan suaminya yang non-Muslim dengan dasar bahwa pilihan hukum ini akan lebih baik daripada istri tersebut kembali ke agamanya semula (yakni keluar dari Islam) karena pertimbangan psikologi keluarga. Thāhā Jābir al-‘Alwānī menyatakan: “*The answer is that leaving the religion is much worse, so therefore it is acceptable for her to continue with her marriage and she is responsible before Allah on Judgment Day*”.

Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyyāt* Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn

- a. Fatwa no. 290¹²², seorang laki-laki Muslim memiliki istri yang beragama Nasrani atau Yahudi, atau memiliki budak perempuan, apakah pada keduanya tetap berlaku hukum *li‘ān*?

Ibn al-‘Uthaymīn menjawab, Apabila yang dimaksud adalah budak perempuan, maka tidak berlaku hukum *li‘ān* antara keduanya. Namun, jika yang dimaksud adalah istri dari kalangan Ahl al-Kitāb, yakni Nasrani atau Yahudi, maka hukum *li‘ān* tetap berlaku sebagaimana halnya berlaku pada seorang istri Muslimah.

- b. Fatwa no. 291¹²³, ditanya jika seorang Muslim yang menikah dengan istri yang beragama Nasrani dari ahli kitab yang mana dalam hal ini, apakah hak asuh anak jatuh kepada istri? dan apakah boleh saya untuk mengambil secara paksa anak-anak tersebut dari istri yang sudah saya cerai di negara Barat, yang di mana undang-undang yang diterapkan disana istri saya mendapatkan hak asuh dari anak-anak saya?

Ibn al-‘Uthaymīn menjawab, diperbolehkan seorang Muslim untuk menikahi dari wanita Yahudi maupun Nasrani. Hukum undang-undang ini merupakan suatu hal yang batil dan hak asuh jatuh kepada seorang Muslim tersebut atau ayah dari anak-anak tersebut maka baginya untuk mengambil anak-anaknya dan tidak ada hak untuk istrinya mempertahankan anak-anak tersebut.

- c. Fatwa no. 292¹²⁴, penanya telah mendoakan salah satu seorang Nasrani untuk masuk Islam, dan ia masuk Islam. Namun, sebelumnya ia telah mengangkat seorang anak perempuan sebagai anak angkat ketika bayi tersebut baru berusia empat hari. Ia memberikan nama anak tersebut

¹²² Al-‘Uthaymīn, *Liqā’āt wa Fatāwā al-Aqalliyyāt al-Muslimah*. 598.

¹²³ Al-‘Uthaymīn. 598.

¹²⁴ Al-‘Uthaymīn. 598.

sesuai dengan namanya sendiri tanpa diketahui oleh orang tua kandungnya. Saat ini ia telah menjadi Muslim. Apakah ia wajib mengembalikan anak tersebut kepada orang tua kandungnya?

Ibn al-‘Uthaymīn menjawab, Pertama-tama kami mengucapkan selamat atas hidayah dari Allah Swt. yang telah diberikan kepadanya untuk memeluk Islam. Adapun mengenai anak angkat tersebut, maka ia wajib dikembalikan kepada keluarga kandungnya, karena dalam Islam tidak diperkenankan menisbatkan anak angkat kepada orang tua angkatnya. Anak tersebut harus dinisbatkan kepada nasab aslinya. Apabila orang tua kandungnya non-Muslim dan terdapat kekhawatiran dalam pengembalian anak tersebut, maka hendaknya permasalahan ini diserahkan kepada lembaga peradilan syar‘iyyah setempat untuk memperoleh penyelesaian yang tepat dan maslahat.

- d. Fatwa no. 293¹²⁵, penanya bertanya mengenai mengenai fenomena zina yang cukup banyak terjadi di kalangan Muslim di Barat. Dari perzinahan ini lahir banyak anak, lalu siapa yang bertanggung jawab memberikan nafkah kepada anak-anak tersebut apabila orang tuanya yang sebelumnya non-Muslim telah masuk Islam? Dan bagaimana jika orang tuanya masih dalam keadaan kafir?

Ibn al-‘Uthaymīn menjawab, Apabila pelaku zina telah mengakui bahwa anak tersebut adalah hasil dari perbuatan mereka, maka wajib bagi mereka untuk memberikan nafkah kepada anak tersebut. Namun, apabila mereka tidak mengakui anak tersebut sebagai anak mereka, maka kewajiban nafkah menjadi *fardhu kifāyah* secara kolektif bagi kaum Muslimin untuk menanggung kebutuhan anak-anak tersebut. Jika pelaku zina telah bertaubat, maka ia dianjurkan untuk memberikan nafkah kepada anak yang diyakini sebagai hasil dari perbuatannya. Bila tidak, maka diperbolehkan bagi seorang Muslim untuk mengadopsi anak tersebut dengan tujuan memenuhi kebutuhannya atau menjaga kemaslahatan anak tersebut.

¹²⁵ Al-‘Uthaymīn. 599.

3. Aspek Kewarisan

Konstruksi Normatif *Fiqh al-Akthariyyāt* Ulama Mutaqaddimīn

a. Hukum Seorang Muslim Mewariskan kepada Non-Muslim dan Sebaliknya

Imam al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* meriwayatkan hadis fundamental yang menjadi landasan hukum waris lintas agama, yaitu sabda Rasulullah SAW: "Orang muslim tidak mewarisi orang kafir, dan orang kafir tidak mewarisi orang muslim" (*lā yarīthū al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim*).¹²⁶ Al-Shāfi'ī dalam *al-Umm* menegaskan bahwa hadis ini mengandung larangan timbal balik (*tahrim mutabādal*) yang bersifat *qat'ī* (pasti) dalam hukum waris Islam, di mana perbedaan agama (*ikhtilāf al-dīn*) menjadi penghalang waris (*māni' min mawāni' al-irṭh*) yang mutlak.¹²⁷ Ibn Qudāmah al-Maqdisī dalam *al-Mughnī* menjelaskan bahwa konsensus ulama (*ijmā'*) telah terbentuk sejak masa sahabat bahwa perbedaan agama merupakan salah satu dari tiga penghalang waris utama, selain perbudakan (*riqq*) dan pembunuhan (*qatl*). Al-Kāsānī dalam *Badā'i' al-Ṣanā'i'* memberikan analisis mendalam bahwa larangan ini didasarkan pada prinsip fundamental bahwa waris dalam Islam bukan hanya transfer harta, tetapi juga kontinuitas spiritual dan solidaritas komunal (*tawāruth al-rūḥī wa al-ijtimā'ī*) yang hanya dapat terjadi dalam satu kesatuan akidah.¹²⁸

Al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān* menjelaskan bahwa larangan waris lintas agama memiliki dimensi teologis yang mendalam, berkaitan dengan firman Allah dalam QS al-Nisā' [4]: 141: "Dan Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk menguasai orang-orang yang beriman."¹²⁹ Al-Qurṭubī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* menafsirkan ayat ini dalam konteks waris bahwa pemberian harta warisan kepada non-muslim dapat memberikan kekuatan ekonomi yang berpotensi digunakan untuk

¹²⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cetakan ke-1 (Riyadh: Dār al-Salām, 1999), juz 8, 145, hadis no. 6764.

¹²⁷ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 78-80.

¹²⁸ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*, Cetakan ke-2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 123-125.

¹²⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Cetakan ke-3 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), 234-236.

merugikan kepentingan Muslim.¹³⁰ Imam Mālik dalam *al-Muwatta'* menambahkan dimensi filosofis bahwa waris merupakan kelanjutan (*istimrār*) dari ikatan kekeluargaan yang dibangun atas dasar kesamaan nilai dan orientasi hidup, yang tidak dapat terwujud dalam perbedaan agama yang fundamental. Al-Nawawī dalam *al-Majmū'* menegaskan bahwa hikmah di balik larangan ini adalah untuk menjaga keutuhan komunitas Muslim (*hifz waḥdat al-ummah*) dan mencegah perpindahan kekayaan Muslim ke tangan non-Muslim yang dapat melemahkan posisi ekonomi umat Islam.¹³¹

Mazhab Ḥanafī melalui al-Marghīnānī dalam *al-Hidāyah* menegaskan bahwa larangan waris lintas agama berlaku secara absolut tanpa pengecualian, mencakup seluruh kategori non-Muslim, baik *musyrik*, *kāfir kitābī*, maupun *murtadd*.¹³² Mazhab Mālikī sebagaimana dijelaskan Ibn Rusḥd dalam *Bidāyat al-Mujtahid* mempertahankan posisi yang sama dengan penekanan khusus pada kasus *riddah* (kemurtadan), di mana orang yang murtad kehilangan seluruh hak warisnya dari keluarga Muslim.¹³³ Mazhab Shāfi'ī melalui al-Nawawī memberikan elaborasi detail bahwa larangan ini mencakup baik waris *farā'id* (bagian yang ditentukan) maupun *'aṣabah* (sisa warisan), serta berlaku untuk semua tingkat hubungan kekerabatan. Mazhab Ḥanbalī dalam pandangan Ibn Qudāmah menekankan bahwa meskipun hubungan darah (*rahim*) tetap ada, namun perbedaan agama memutus ikatan hukum (*rabiṭah ḥukmiyyah*) yang menjadi dasar pewarisan dalam syariat Islam.

Al-Kāsānī dalam *Badā'i' al-Ṣanā'i'* membahas kasus kompleks ketika terjadi konversi agama di antara ahli waris dalam periode yang berbeda.¹³⁴ Jika pewaris Muslim meninggal dan salah satu ahli warisnya kemudian murtad sebelum pembagian harta, maka yang bersangkutan kehilangan haknya dan bagiannya didistribusikan kepada ahli waris Muslim lainnya. Sebaliknya, jika seorang non-Muslim masuk Islam setelah kematian pewaris non-Muslim tetapi sebelum pembagian warisan, ia tidak memperoleh hak

¹³⁰ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 345-347.

¹³¹ Al-Nawawī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.t.), 234-237.

¹³² Al-Marghīnānī, *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, Cetakan ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 567-569.

¹³³ Ibn Rusḥd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Cetakan ke-2 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 345-347.

¹³⁴ Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, 145-147.

waris karena status agamanya pada saat kematian pewaris yang menjadi acuan. Ibn 'Taymiyyah dalam *Majmū' al-Fatāwā* memberikan analisis mendalam tentang kasus anak yang lahir dari pernikahan campuran, di mana anak yang beragama Islam dari ayah Muslim dan ibu Ahlu Kitab tetap berhak mewarisi dari ayahnya, namun tidak dari ibunya jika ibu tersebut tetap non-Muslim. Al-Nawawī dalam *Rawḍat al-Ṭālibīn* menambahkan bahwa dalam kasus bayi yang belum *mukallaf*, status agamanya mengikuti ayah Muslim, sehingga berhak mewarisi dari keluarga ayah tetapi tidak dari keluarga ibu yang non-Muslim.¹³⁵

Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyāt* Yūsuf al-Qarḍāwī

a. Seorang Muslim mewarisi hartanya kepada Non-Muslim

Fatwa ini dikeluarkan untuk menjawab pertanyaan dari sebagian warga di negara Britania yang baru memeluk Islam, sedangkan di sisi lain orang tua mereka tetap dalam agama asalnya. Hal ini menimbulkan persoalan hukum ketika orang tuanya meninggal dunia dan meninggalkan harta warisan yang tidak sedikit. Apakah dia bisa menerima warisan dari orang tuanya yang non-muslim sedangkan dia telah memeluk agama Islam? Jika menggunakan pendapat mayoritas ulama fikih, maka hukumnya haram karena perbedaan agama yang dianut menjadi penghalang seseorang dapat menerima warisan dari keluarganya. Pendapat mayoritas ulama fikih ini berdasarkan kepada makna *ẓāhir* dari hadis Nabi “Orang Muslim tidak boleh menerima waris dari orang kafir, tidak pula orang kafir dari orang Muslim”. Menurut mayoritas ulama, hadis ini memiliki hukum yang jelas dan *qath'i* berupa larangan bagi seorang Muslim untuk menerima warisan dari anggota keluarganya yang non-Muslim, begitu juga sebaliknya. Dengan demikian, mayoritas ulama sepakat bahwa perbedaan agama menjadi penghalang waris bersifat mutlak dan tidak bisa dikecualikan.¹³⁶

Fatwa Yūsuf al-Qarḍāwī menjelaskan pendapat lain yang diriwayatkan oleh sahabat Umar, Mu'ādh dan Mu'āwiyah yang memperbolehkan seorang Muslim menerima warisan dari keluarganya yang non-Muslim. Yūsuf al-Qarḍāwī memilih pendapat ini meski bukan

¹³⁵ Al-Nawawī, *Rawḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥīn*, Cetakan ke-3 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991), 123-125.

¹³⁶ Qaradhawi, *Fī Fiqh Al-Aqalliyāt al-Muslimah*. 65.

pendapat mayoritas ulama dengan pertimbangan bahwa perbedaan agama bukan penghalang terhadap kebaikan atau manfaat yang datang kepada seorang Muslim. Dengan kebaikan dan manfaat yang diterima tersebut, seseorang Muslim dapat mentauhidkan Allah, mentaati-Nya dan membantu agama-Nya. Terkait hadis yang menjelaskan larangan bagi Muslim menerima warisan dari keluarganya yang non-Muslim dan menjadi dasar pendapat mayoritas ulama di atas, al-Qaradāwī mengkhushuskannya hanya kepada non-Muslim *ḥarbī*, yakni mereka yang memusuhi dan memerangi Islam.

Pertimbangan al-Qaradāwī dalam fatwa ini berdasarkan kaidah fikih *al-umūr bi maqāsidihā* (status hukum setiap perkara tergantung pada niat dan tujuannya). Niat dan tujuan menempati peranan penting dalam segala aspek ilmu fikih karena ia merupakan dasar dalam amal dan pekerjaan seseorang. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ada kaidah lain yang merupakan cabang dari kaidah di atas berupa *lā thawāb wa lā 'iqāb illa bi al-niyāt* (tidak ada pahala yang diberikan dan siksaan yang dijatuhkan kepada seseorang kecuali atas dasar niat dan tujuan seseorang tersebut). Atas dasar kaidah ini, al-Qaradāwī berpendapat bahwa tidak tepat jika mengharamkan seseorang Muslim menerima warisan keluarganya yang non-Muslim secara mutlak. Dengan demikian, bagi al-Qaradāwī, prinsip dasar hukum mengenai harta adalah tujuan penggunaannya. Jika pemerintah membolehkan mereka untuk memiliki harta atau warisan yang bisa digunakan untuk beribadah dan menyiarkan agama Allah, maka hukum penerimaan warisan tersebut menjadi tidak haram. Pertimbangan lain yang membuat al-Qaradāwī mengunggulkan pendapat ini daripada pendapat mayoritas ulama yang mengharamkan warisan dari non-Muslim secara mutlak didasari pada kaidah fikih *al-aṣlu fī al-'ādiyāt wa al-mu'āmalat al-naẓar ila al-'ilali wa al-maṣāliḥ*.

Kaidah ini menjelaskan bahwa hukum asal dari hal-hal umum dalam muamalah (termasuk waris) didasarkan kepada 'illat dan kemaslahatan yang didapatkan. Al-Qaradāwī berpendapat bahwa 'illat dari masalah waris adalah semangat untuk saling tolong-menolong, bukan persamaan agama. Pendapat ini berangkat dari kenyataan bahwa Islam mengajarkan dan menganjurkan kepada umat Islam untuk menolong dan menjaga warga non-Muslim (*ahl dīmmah*), oleh karena itu umat Islam menerima warisan

dari mereka. Dalam ushul fikih, terdapat kaidah yang tidak jauh berbeda dengan kaidah di atas, yakni kaidah *al-hukmu yadūru ma'a illatibi wujudah wa 'adaman* yang artinya hukum sebuah perkara tergantung ada atau tidaknya 'illat yang melandasinya. Dengan demikian, 'illat memiliki peran yang penting dalam penentuan hukum sebuah masalah. Penjelasan tentang fatwa ini menunjukkan hal yang sama dengan fatwa tentang shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari dan setelah shalat Ashar. Dalam fatwa terkait waris ini, Al-Qaradāwī menjadikan dua kaidah fikih yang telah dijelaskan di atas sebagai landasan awal dalam memilih dan/atau mengunggulkan pendapat sebagian ulama yang dianggapnya lebih bermaslahat bagi warga Muslim minoritas, meskipun pendapat tersebut bukan pendapat mayoritas para ulama, baik klasik maupun kontemporer.

Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyāt* Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-'Uthaymīn

- a. Fatwa no. 247¹³⁷, Saya telah menikah dengan seorang Muslimah berkewarganegaraan Amerika. Namun, ketika saya menceraikannya, separuh dari harta saya diberikan kepadanya sesuai dengan ketentuan undang-undang yang berlaku di Amerika Serikat. Apakah saya diperbolehkan mengikuti ketentuan tersebut?

Ibn al-'Uthaymīn menjawab, tidak diperbolehkan mengikuti ketentuan tersebut. Seorang Muslim tetap wajib berpegang teguh pada akad yang telah disepakati, sesuai dengan firman Allah ta'ala :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

“Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu”¹³⁸

- b. Fatwa mo. 248¹³⁹, Bagaimana hukum terhadap harta milik seorang non-Muslim yang telah meninggal dunia? Apakah harta tersebut dapat diwariskan kepada anak-anaknya ataukah kepada kaum Muslimin lainnya?

Ibn al-'Uthaymīn menjawab, harta tersebut tidak boleh diwariskan kepada anak-anaknya (jika mereka non-Muslim), sesuai dengan sabda Rasulullah:

¹³⁷ Al-'Uthaymīn, *Liqā'āt wa Fatāwā al-Aqalliyāt al-Muslimah*. 561.

¹³⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Qur'an, 2005), hlm. 106. Q.S. al-Mā'idah [5]: 1.

¹³⁹ Al-'Uthaymīn. 561.

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

“Seorang muslim tidak mewariskan kafir dan kafir tidak mewariskan muslim”¹⁴⁰

- c. Fatwa no. 249¹⁴¹, Di negara saya terdapat undang-undang yang mengatur diperbolehkannya anak perempuan memperoleh bagian warisan dari ayah atau ibunya dalam jumlah yang sama dengan anak laki-laki, dengan syarat bahwa harta tersebut merupakan bagian dari lahan pertanian dan masih berada dalam wilayah negara tersebut. Dalam sistem tersebut tidak diberlakukan prinsip *li al-dzakari mitslu hazz al-unṣayayn*. Bagaimanakah pandangan para ulama mengenai hal ini?

Ibn al-‘Uthaymīn menjawab, menurut pendapat kami, undang-undang tersebut batal karena telah bertentangan dengan ketentuan Allah Swt. Tidak diperkenankan bagi seorang Muslim untuk mengikuti sistem tersebut, dan anak perempuan pun tidak dibenarkan untuk menerima bagian warisan yang setara dengan anak laki-laki. Dalam syariat Islam telah ditetapkan bahwa anak perempuan memperoleh separuh dari bagian waris yang diterima anak laki-laki, sesuai dengan firman Allah :

وَأِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَّهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

“Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar)

¹⁴⁰ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, cet. ke-3, jld. 4 (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2002), 40, hadis no. 6764.

¹⁴¹ Al-‘Uthaymīn. 561.

utangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun.”¹⁴²

Berikut penulis telah merangkum fatwa-fatwa Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī dalam cakupan hukum keluarga Islam yang terdiri dari aspek pernikahan, perceraian, anak angkat dan kewarisan, dengan tabel sebagai berikut:

Aspek	Cakupan	Ulama Mutaqaddimīn (Fikih Mayoritas)	Ibn al-‘Uthaymīn	Yūsuf al-Qaradāwī
Pernikahan	Pernikahan Muslimah dengan orang komunis	HARAM MUTLAK - Komunis dikategorikan sebagai kuffār yang mengingkari Allah	HARAM - Pernikahan batal karena komunisme bertentangan dengan tauhid dan merupakan ideologi ateistik	HARAM - Pernikahan batal karena komunis tidak beriman kepada Allah, Rasul, hari akhirat, dan menganggap agama sebagai penghalang kemajuan
	Pernikahan Muslim dengan wanita musyrikah	HARAM MUTLAK - Konsensus ulama (ijmā’) tentang keharaman mutlak	HARAM - Larangan bersifat qaṭ’ī tanpa pengecualian	HARAM – Setuju dengan larangan mutlak, namun menekankan klasifikasi non-Muslim mana yang dimaksud
	Pernikahan Muslim dengan wanita Ahlu Kitab	HALAL BERSYARAT - dengan syarat wanita mutadayyana (benar-benar	HALAL - Kebolehan tetap berlaku meski terjadi perubahan dalam komunitas Ahlu Kitab. Syarat:	HALAL DENGAN PERTIMBANGAN MAQĀṢID - Membolehkan dengan syarat ketat, harus

¹⁴² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Qur’an, 2005), hlm. 95. Q.S. al-Nisā’ [4]: 12.

Aspek	Cakupan	Ulama Mutaqaddimīn (Fikih Mayoritas)	Ibn al-‘Uthaymīn	Yūsuf al-Qaraḏāwī
		menjalankan agamanya)	wanita benar-benar Ahlu Kitab yang tidak menyimpang dari tauhid	mempertimbangkan maqāṣid al-sharī'ah dan konteks sosial. Jika berpotensi merusak iman atau menimbulkan fitnah, dapat disesuaikan
	Pernikahan Muslim dengan wali non-Muslim	TIDAK SAH - Berdasarkan prinsip "lā wilāyah li kāfir 'alā muslim". Perwalian berpindah kepada wali 'aṣabah Muslim atau qāḏī	TIDAK SAH - Wali non-Muslim tidak memiliki hak perwalian. Perwalian dialihkan kepada kerabat Muslim terdekat atau hakim syar'i	TIDAK SAH - Setuju dengan prinsip dasar, namun lebih fleksibel dalam aplikasi untuk Muslim minoritas
Perceraian	Status pernikahan istri muallaf dengan suami non-Muslim	BATAL OTOMATIS - Terjadi furqah bā'inah karena "lā wilāyah li kāfir 'alā muslim"	BATAL - Pernikahan dianggap batal dan harus berpisah, bisa langsung atau menunggu masa 'iddah	TETAP SAH DENGAN SYARAT - Menggunakan metode tarjīḥ maqāṣidī, memilih pendapat yang membolehkan istri tetap bersama suami selama tidak dipisahkan oleh penguasa dan tidak ada perlakuan yang menyakiti

Aspek	Cakupan	Ulama Mutaqaddimīn (Fikih Mayoritas)	Ibn al-‘Uthaymīn	Yūsuf al-Qaraḏāwī
Hak Asuh	Ḥaḏānah dalam pernikahan Muslim dengan wanita Nasrani	HAK IBU SAMPAI TAMYĪZ – Hak asuh ibu hingga usia tamyīz (7 tahun), kemudian berpindah ke ayah Muslim. Syarat: tidak ada pengaruh negatif terhadap akidah anak	HAK AYAH MUSLIM – Hak asuh jatuh kepada ayah Muslim, ibu Nasrani tidak berhak mempertahankan anak. Undang-undang Barat yang memberikan hak kepada ibu dianggap batil	HAK IBU DENGAN SYARAT - Mengikuti prinsip klasik: hak ibu hingga tamyīz dengan pengawasan ketat terhadap pendidikan agama anak
	Hukum mengangkat anak hasil zina	KAFĀLAH DIBOLEHKAN, TABANNĪ DILARANG - Kafālah dianjurkan sebagai kebijakan sosial tanpa mengubah nasab	DIBOLEHKAN DENGAN SYARAT - Membolehkan adopsi untuk kemaslahatan dengan syarat tidak mengubah nasab dan menjaga aturan aurat	DIBOLEHKAN UNTUK KEMASLAHATAN - Membolehkan dengan syarat identitas asal anak tetap diketahui dan tidak dinasabkan kepada orang tua angkat
Kewarisan	Kewarisan antara Muslim dan Non-Muslim	DILARANG MUTLAK - Berdasarkan hadis "lā yarithu al-muslim al-kāfir wa lā al-kāfir al-muslim". Alternatif: waṣīyyah	DILARANG - Tidak diperbolehkan Muslim mewarisi dari non-Muslim maupun sebaliknya, mengikuti hadis secara literal	DIBOLEHKAN DENGAN SYARAT - Membolehkan Muslim menerima warisan dari non-Muslim (tapi tidak sebaliknya) dengan syarat non-Muslim bukan ḥarbī yang

Aspek	Cakupan	Ulama Mutaqaddimīn (Fikih Mayoritas)	Ibn al-‘Uthaymīn	Yūsuf al-Qaraḍāwī
		(maksimal 1/3) dan hibah		memusuhi Islam. Berdasarkan kaidah "al-umūr bi maḳāṣidihā"

BAB V
PERBANDINGAN FATWA HUKUM KELUARGA
ISLAM PERSPEKTIF MUHAMMAD ŞĀLIH IBN
AL-‘UTHAYMĪN DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ PADA
MUSLIM MINORITAS

A. Aplikasi Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyāt* Hukum Keluarga Islam pada Muslim Minoritas Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī.

Fatwa dalam *fiqh al-aqalliyāt* memainkan peran penting dalam memberikan panduan hukum bagi Muslim minoritas dalam menjalankan ajaran Islam di tengah sistem hukum dan budaya yang berbeda. Dalam konteks hukum keluarga Islam, perbedaan pendekatan antara ulama salafi, seperti Ibn al-‘Uthaymīn, dan ulama wasathi, seperti Yūsuf al-Qaradāwī, mencerminkan dinamika pemikiran yang beragam dalam merespons tantangan yang dihadapi Muslim minoritas. Melalui pendekatan analisis wacana (*discourse analysis*), dapat dilihat bagaimana fatwa yang bersumber dari kerangka salafi lebih menekankan aspek tekstual dan konservatif, sedangkan pendekatan wasati cenderung lebih fleksibel dan kontekstual. Selain itu, integrasi aplikasi fatwa *fiqh al-aqalliyāt* juga dapat dianalisis melalui pendekatan maqāṣid-based ijtihad, yang berupaya menyeimbangkan antara prinsip-prinsip hukum Islam dengan kebutuhan praktis Muslim minoritas. Dengan memahami perbedaan dan titik temu antara fatwa yang bersifat konservatif dan progresif, kajian ini berupaya menggali bagaimana *fiqh al-aqalliyāt* dapat menjadi solusi yang lebih komprehensif dan aplikatif dalam hukum keluarga Islam bagi Muslim minoritas.

1. Adaptasi Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyāt* Hukum Keluarga Islam melalui Pendekatan Analisis Wacana dan Teks antara Salafi dan Wasati

Penerapan konteks hukum Islam kehidupan masyarakat Muslim minoritas sering kali menghadapi tantangan yang kompleks. Tantangan ini muncul akibat adanya perbedaan kondisi sosial, budaya, dan hukum yang melingkupi komunitas Muslim di negara-negara non-Muslim. Oleh karena

itu, diperlukan pendekatan yang relevan dan kontekstual untuk menjawab persoalan-persoalan hukum yang dihadapi, salah satunya melalui fikih realitas. Pendekatan ini menekankan pada analisis mendalam terhadap situasi aktual, sehingga fatwa atau keputusan hukum dapat disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim minoritas tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Perbedaannya bisa disebabkan oleh faktor tempat yang jauh dari tempat tumbuh dan berkembangnya hukum Islam, mungkin bagi sebagian besar daerah dengan Muslim mayoritas dapat leluasa dalam menjalankan syariat secara utuh dan sempurna dengan fikih mayoritas atau fikih 4 mazhab, tetapi berbeda dengan Muslim minoritas yang bertempat tinggal di Barat dengan berbagai penyesuaian hukum dengan berbagai kesulitan dan tantangan mereka dalam menjalankan ibadah terutama dalam ranah sosial politik di negara Barat dan seperti permasalahan hukum Islam bagi masyarakat minoritas Muslim yang tinggal di negara-negara Barat; faktor masa (era) yang terpisah jauh dari masa (era) dibukukannya fikih klasik yang banyak menjadi pegangan, ataupun faktor esensi dan format yang memang baru ada dan tidak ditemukan padanannya pada masa sebelumnya, seperti kloning, bayi tabung, *e-commerce*, dan lain sebagainya.¹

Dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer, kembali kepada sifat kaku dalam makna harfiah teks agama sering kali justru memperumit problematika yang ada, karena dapat menyebabkan terasingnya ajaran Islam dari realitas kehidupan modern. Hal ini berimplikasi pada melemahnya citra Islam sebagai agama yang relevan di setiap waktu dan tempat. Oleh karena itu, pendekatan yang tepat dalam hal ini ialah pemahaman prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai universal, dan tujuan utama dari ajaran Islam (*maqāṣid al-ṣyārī'ah*), lalu menerapkannya secara kontekstual sesuai dengan tuntutan zaman demi mewujudkan kemaslahatan umum. Pendekatan ini dikenal sebagai *ijtibād maqāṣidī*, yaitu metode pembaruan hukum Islam yang menekankan kemudahan (*taysīr*) dan kebermanfaatannya. Tokoh yang berperan penting dalam pendekatan ini adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī dengan konsep moderatnya (*wasāṭiyyah*). Meskipun demikian, fatwa-fatwa yang dilahirkan melalui pendekatan tekstual tradisional seperti yang dikemukakan oleh Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-'Uthaymīn tetap patut dipertimbangkan, karena

¹ Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, The Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, (Albany: SUNY Press, 2018), 62.

disusun oleh para muftī yang memiliki kapasitas keilmuan dan integritas yang tinggi. Dengan demikian, seorang *mukallaf* diberi keleluasaan untuk memilih fatwa yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhannya, baik melalui pendekatan kontekstual yang berorientasi pada tujuan syariat maupun melalui pendekatan tekstual yang berpegang pada keaslian nash, selama pilihan tersebut tidak mengorbankan prinsip-prinsip dasar dan kemurnian ajaran Islam.²

Adapun aplikasi atau implementasi fatwa dalam hal ini, diantaranya sebagai berikut:

- a) Fatwa tentang status pernikahan istri muallaf sedangkan suami tetap Non-Islam, dalam kasus ini menurut Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn pada fatwa *fiqh al-aqalliyāt* nomor 250 dan 253 dan juga ulama’ lainnya dari kalangan dzahiri berpendapat bahwa pernikahan keduanya dianggap batal dan harus berpisah. Meskipun demikian, mereka berbeda pendapat mengenai proses pembatalan dan pemisahan keduanya, yakni apakah langsung dipisahkan pada saat salah satunya masuk Islam atau perlu menunggu selesai masa ‘iddah istri, dengan alasan bahwa apabila istri masuk Islam, maka pernikahannya dengan suami non-Muslim otomatis batal secara langsung, baik sang suami adalah *ahl-al-kitab* atau bukan, baik istri menyatakan keislamannya sekejap mata atau lebih. Maka, tidak ada jalan lain bagi suami terhadap mantan istrinya kecuali dia bersyahadat dan ikut masuk Islam. Berbeda dengan mayoritas ulama, para ulama kontemporer khususnya bagi mereka yang telah mengetahui realitas Muslim minoritas, seperti Yūsuf al-Qaraḍāwī, Abd Allāh bin Bayyah, Jassīr ‘Aūḍah, Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī dan lain sebagainya, mengambil pendapat yang kurang masyhur di kalangan para ulama. Walau bukan pendapat yang diamini oleh jumhur, akan tetapi bagi mereka, pendapat ini adalah jawaban yang sesuai dan penuh kemaslahatan untuk diterapkan fakta di lapangan. Mereka sependapat bahwa pernikahan keduanya tidak batal meskipun salah satunya belum masuk Islam, baik dalam masa ‘iddah atau setelah masa ‘iddah. Hakim pun juga tidak perlu memisahkan keduanya dan keputusan diserahkan sepenuhnya pada istri. Dia diperbolehkan untuk

² Nyazee Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihād* (Kuala Lumpur : The Other Press, 2002, n.d.). 31.

melanjutkan hubungan pernikahan atau berpisah dari suaminya. Menurut hemat penulis bahwa adaptasi diantara pendekatan salafi maupun wasati ialah dengan bahwa selama seorang istri tidak mendapatkan perlakuan yang mencederai dirinya atau agamanya setelah dia muallaf, maka diperbolehkan untuk tetap bersama suami dan untuk mendapatkan perlakuan yang layak dengan hak-haknya sebagai pasangan suami- istri pada umumnya.³

- b) Fatwa dalam kebolehan menikah dengan orang komunis, dalam fatwa Yusuf al-Qaraḍāwī melarang pernikahan dengan orang komunis karena keyakinan mereka bertentangan dengan tauhid dan mereka tidak beriman kepada Allah. Adapun dalam fatwa Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn, sama-sama melarang pernikahan dengan orang komunis atas dasar bahwa komunisme adalah ideologi ateistik yang secara tegas bertentangan dengan Islam.
- c) Fatwa tentang adopsi anak pada Muslim minoritas, dalam fatwa Yusuf al-Qaraḍāwī membolehkan adopsi anak dengan syarat identitas asal anak tetap diketahui, dan anak tidak boleh dinasabkan kepada orang tua angkat. Hal ini sesuai dengan prinsip menjaga kejelasan nasab dalam Islam. Disamping itu dalam fatwa Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn sama-sama membolehkan, tetapi menekankan lebih keras pada larangan mengubah nasab anak angkat. Ia juga memperingatkan bahwa adopsi tidak boleh melanggar syariat terkait aurat dan interaksi keluarga.
- d) Fatwa tentang Muslim menerima warisan dari kerabat non-Muslim, dalam kasus ini jika meninjau dari fatwa Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn pada nomor fatwa 247, 248, 249 yang berpendapat bahwa ketiadaan ikatan warisan antara umat Islam dengan umat agama lain. Sementara itu, pada pendapat kalangan kontekstualis khususnya Yusuf al-Qaraḍāwī, mengatakan bahwa seorang Islam boleh menerima warisan dari non-Muslim, tetapi tidak berlaku untuk sebaliknya, dan dalam hal ini menurut penulis bahwa pendapat dari kalangan tekstualis merupakan pendapat yang ideal dan sejatinya diterapkan pada setiap Muslim tanpa terkecuali, adapun jika berkaitan pada Muslim minoritas maka akan adanya kompromisasi atau keringanan, dengan menelisik

³ Ṣāliḥ b. Fawzān Al-Fawzān, *Wujūb Al-Taḥākum Ilā Mā Anzala Allāh Wa-Taḥrīm al-Taḥākum Ilā Ghayrihi* (Riyadh: Dār al-‘āšima, 1993), 16.

kembali apakah non-Muslim tersebut terkait dalam kategori kafir harb atau tidak, jika iya, maka hal itu dilarang dan jika bukan maka diperbolehkan dengan syarat bahwa jika yang memberikan warisan yakni non-Muslim dan bukan sebaliknya.

Pendekatan para mufti dalam merespons isu-isu kontemporer menunjukkan adanya jarak yang cukup signifikan antara konstruksi teoritis dan penerapannya di lapangan. Ketidaksiuaian ini sering kali menimbulkan kegelisahan di kalangan para ahli hukum Islam, khususnya terkait konsistensi metodologis dalam pengambilan keputusan hukum. Salah satu tokoh yang menyoroti pentingnya harmonisasi antara teori dan praktik adalah Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī. Ia menekankan perlunya kontekstualisasi terhadap objek-objek pembahasan dalam perumusan teori hukum, agar sejalan dengan dinamika sosial yang dihadapi umat Islam, khususnya sebagai minoritas di negara-negara non-Muslim.⁴ Gagasan ini tercermin dalam penyelenggaraan berbagai *multaqā al-fiqhī* (forum fikih) yang secara kolektif membahas kemungkinan penafsiran ulang terhadap al-Qur’ān dan al-Ḥadīṣ, dengan mempertimbangkan realitas kontemporer sebagai fondasi utama. Forum tersebut bertujuan menghasilkan formulasi hukum yang lebih responsif terhadap konteks sosial modern serta mempromosikan nilai-nilai perdamaian, keadilan, dan kemajuan yang inklusif dalam hubungan antara komunitas Muslim dan non-Muslim. Salah satu *multaqā* penting dalam konteks ini menghadirkan sejumlah tokoh terkemuka seperti Muzammil Siddiqi, Ḥasan Qazwīnī, Munīr Fārīd, dan Ingrid Mattson, yang masing-masing berkontribusi dalam merumuskan pendekatan fikih yang lebih kontekstual dan dialogis.

Mereka sepakat tentang perlunya pengembangan ijtihad dengan tidak hanya menggunakan pendekatan-pendekatan *uṣūl al-fiqh* klasik, tetapi juga menggunakan pendekatan ilmu sosiologi, ekonomi, dan filsafat di samping pengetahuan tentang masyarakat kontemporer. Pendekatan-pendekatan multidisipliner seperti yang terakhir inilah menurut Muzammil Siddique, dirasa kurang dikuasai oleh kalangan ahli hukum Islam di Barat saat ini. Kesimpulan akan urgensi ijtihad pada masa modern ini telah banyak digaungkan oleh beberapa sarjana Muslim sebelumnya. Sir Muhammad

⁴ Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law : Maqāṣid al-Shari’ah A Functional Approach* (USA: The International Institute Of Islamic Thought., n.d.), 62.

Iqbal, seorang sarjana asal Pakistan yang cukup berpengaruh dalam pengembangan studi keislaman di dunia akademik Barat, mengatakan: “The teaching of the Qur’an that life is a process of progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems.” (Ajaran al-Qur’ân bahwa hidup adalah proses penciptaan yang kreatif mengharuskan setiap generasi, dibimbing tapi tidak dibatasi oleh karya-karya pendahulunya, untuk diperkenankan menyelesaikan persoalan-persoalannya sendiri). Pernyataan ini menyiratkan perlunya tradisi berpikir kontekstual yang terus menerus yang dalam bahasa M. Hashim Kamali, disebut dengan pertemuan *creative thinking and prevailing condition of its societies* (proses berpikir kreatif dan kondisi nyata masyarakatnya).⁵

Pendekatan *wasatiyyah* yang diusung oleh Yūsuf al-Qaradāwī dapat dipahami sebagai bentuk dari Islam progresif. Menurut Syed Hussein Alatas, istilah ini tidak dimaksudkan sebagai bentuk abstraksi atau reduksi dari totalitas ajaran Islam, melainkan sebagai indikator bahwa Islam pada hakikatnya memang bersifat progresif. Watak asli Islam yang seperti inilah sejatinya perlu diangkat ke permukaan dan dikontekstualisasikan secara tepat dalam dinamika masyarakat modern.⁶ Sementara itu, Alparslan Açıkgenç, dekan Fakultas Seni dan Ilmu Sosial di Fatih University, Turki, menyatakan bahwa Islam progresif adalah Islam yang menawarkan keseimbangan antara *the mysterious and the rational aspects of human nature* (aspek misterius dan rasional dari tabiat manusia). Definisi lain dikemukakan oleh ‘Abd Allāh Sa‘īd, yang menyebut bahwa Islam progresif merupakan salah satu dari sekian banyak aliran pemikiran Islam kontemporer yang berupaya untuk *incorporate the contexts and the needs of modern Muslims* (mengintegrasikan konteks dan kebutuhan-kebutuhan umat Muslim modern). Pada akhirnya, pendekatan ini mencerminkan keinginan untuk *act to preserve the vibrancy and variety of the Islamic tradition* (bertindak untuk menjaga vitalitas dan keberagaman tradisi Islam), tanpa serta-merta menafikan entitas dan kontribusi pendekatan *salafī* sebagaimana yang diusung oleh Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn dan para ulama tekstualis lainnya.

⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *Al-Ashbāh Wa al-Nadzā‘ir Fī Furū‘ Fiqh al-Syāfi‘iyyah* (Kairo: Mathba‘ah Mushthafā Bābī al Halabī., 1387), 91.

⁶ Rafika Nisa, *Studies of Muslims in the West: Prospects and Challenges*, dalam *The Situation of Muslims in the UK* (New York: Open Society Institute, 2002), 35.

Sosialisasi gagasan Islam progresif terus berlangsung dan berkontribusi dalam membentuk keseimbangan pemikiran keislaman, meskipun menghadapi berbagai tantangan. Ide mengenai Islam progresif ini tidak hanya berkaitan dengan nilai-nilai universal seperti keadilan dan kebebasan—yang menjadi wacana utama dalam diskursus modernitas—tetapi juga merambah ke wilayah hukum Islam. Dari sinilah kemudian muncul istilah *ijtibād progresif*, yaitu pendekatan yang meniscayakan penafsiran ulang terhadap nash-nash hukum serta rekonstruksi metodologi penetapan hukum. Tujuannya adalah agar fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam yang dahulu telah dicanangkan oleh para mujtahid klasik tidak sekadar menjadi catatan dalam *kitāb-kunīng*, tetapi benar-benar dapat diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Para sarjana Muslim kontemporer yang gigih mengadvokasi pendekatan baru (*progressive approach*) dalam memahami Islam, secara khusus menjadikan kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai metode utama dalam menyeimbangkan hukum Islam kontemporer. Di antara tokoh yang paling dikenal di dunia Barat adalah Muḥammad Khālīd Mas‘ūd, Muḥammad Hāshim Kamālī, Aḥmad al-Raysūnī, Jamāl al-Dīn ‘Aṭīyyah, dan Jasser Auda. Mereka meyakini bahwa dengan menjadikan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai kerangka berpikir, akan diperoleh pemahaman Islam yang selalu relevan dan selaras dengan keseimbangan kemanusiaan lintas ruang dan waktu. Singkatnya, fleksibilitas, elastisitas, dan universalitas ajaran Islam akan menjadi realitas yang dapat dirasakan oleh seluruh umat, bukan hanya sebagai ideal normatif.⁷

Ijtihad dalam kajian hukum Islam tidak bisa terlepas dari ushûl al-fiqh, teori-teori hukum Islam yang telah terbangun lama mengikuti perkembangan fikih. Meskipun demikian, beragamnya bentuk, esensi, dan konteks hukum Islam pada masa kontemporer ditengarai oleh beberapa sarjana ushûl fiqh kontemporer sebagai penyebab perlunya reformasi teori ushûl fiqh agar tetap mampu menjadi instrumen hukum yang menghasilkan bentuk hukum yang berorientasi pada kemaslahatan umat. Ibn ‘Āsyûr, sebagai salah seorang sarjana kontemporer menyatakan bahwa dalam memecahkan masalah kontemporer diperlukan pendekatan sosiologis atau budaya dan metodologi epistemologis yang dengannya realisasi kemaslahatan dan kesatuan

⁷ Trey Gowdy et al., *The Muslim Brotherhood's Global Threat*, (Washington, D.C.: U.S. House of Representatives, 2015), 19.

pandangan atas suatu masalah bisa dicapai. Ibn ‘Āsyūr tidak menolak ushûl al-fiqh. Ia hanya menyatakan bahwa ada beberapa catatan yang perlu diperhatikan, antara lain: pertama, perbedaan pandangan hukum yang terjadi terus menerus itu karena mengikuti perbedaan ushûl-nya. Kedua, perbedaan yang terjadi dalam ushûl al-fiqh disebabkan oleh *qawâ'id al-ushûl* yang banyak tercerabut dari cabang-cabang fikih, karena pembukuan ilmu ushûl al-fiqh terjadi pada masa setelah pembukuan fikih. Akibatnya, ushûl al-fiqh cenderung menekankan pada otoritas teks daripada makna, hikmah, dan maksud hukum Islam itu sendiri. Sebagai upaya menemukan kembali kepastian dan keyakinan hukum itulah diperlukan upaya membangun kembali ushûl al-fiqh dengan dasar maqâshid al-syarî'ah.⁸

Adaptasi fatwa hukum keluarga Islam pada Muslim minoritas melalui pendekatan komparatif analisis antara salafî dan wasatî menunjukkan perbedaan mendasar dalam cara keduanya memahami dan merespons tantangan kehidupan di masyarakat non-Muslim. Kalangan salafî cenderung berpegang teguh pada interpretasi literal Al-Qur'an dan Sunnah serta menekankan penerapan syariat secara ketat dengan sedikit fleksibilitas, meskipun mereka mengakui kaidah darurat dalam situasi tertentu. Sementara itu, pendekatan Wasatî lebih moderat dan inklusif, dengan menitikberatkan pada maqashid as-syariah, kontekstualisasi hukum, dan keseimbangan antara prinsip syariat dan realitas sosial.⁹

Demi mewujudkan tujuan yang diharapkan, terdapat beberapa prinsip yang perlu diterapkan dalam ijtihad *fiqh al-aqalliyāt*,¹⁰ pertama memiliki pemikiran dan semangat pembaharuan agar hukum Islam tidak mengalami stagnan dan tetap relevan dengan dinamika kehidupan manusia. Kedua, keharusan memperhatikan kaidah fikih yang bersifat universal. Ketiga, memperhatikan realitas (*al-waqi'*). Ibn al-Qayyim (w. 751 H) menegaskan bahwa haram hukumnya mufti berfatwa tanpa ilmu. Dalam hal ini, terdapat dua ilmu yang perlu dimiliki agar tidak menyesatkan masyarakat Muslim,

⁸ Asif K Khan, *The Fiqh of Minorities—The New Fiqh to Subvert Islam* (London: Khilafah Publications, 2004), 75.

⁹ Emine Enise Yakar and Sumeyra Yakar, "The Critical Analysis of Taha Jabir Al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyāt," *Hitit İlahiyat Dergisi* 20, no. 1 (2021): 377–404, <https://doi.org/10.14395/hid.865002>.

¹⁰ Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Qur'an," *Buletin of the School of Oriental and African Studies-University of London* 7, no. 2 (2008): 22-237.

yaitu realitas dan segala hal yang berkaitan dengan segala aktifitas didalamnya, dan pemahaman hukum syar'i yang berfokus tentang keadaan realitas tersebut, baik dari Al-Qur'an dan al-Sunnah. Keempat, penekanan dan pengutamaan terhadap *fiqh al-jamā'ah* (kolektif, masyarakat) diatas *fiqh al-afṛād* (perorangan atau individu). Kelima, *fiqh al-aqalliyāt* harus dibangun dengan prinsip memudahkan (*manhaj al-taysīr*). Menurut Ibn al-Qayyim, taysir adalah pelegalan hukum berdasarkan kemampuan mukallaf dalam perintah dan menjauhi larangan tanpa beban dan kesukaran yang menghalanginya. Keenam, memperhatikan kaidah fleksibelitas hukum disebabkan perubahan kondisi. Ketujuh, memperhatikan hal-hal yang telah menjadi suatu ketetapan (al-sunnah) tanpa campur tangan manusia (*murā'āt sunnat al-tadarruj*), beserta tahapannya. Menurut Al-Sayd Yasin, di dalam kehidupan manusia, terdapat dua hal yang tidak bisa diubah, yaitu *sunnah al-kawmīyah* (hukum alam/nature law) dan *al-sunnah al-shar'īyah* (hukum Tuhan yang bersifat transenden). Kedelapan, mengetahui hal-hal yang menjadi kebutuhan primer (*al-darurat*) dan sekunder (*al-hajat*) manusia. Dan yang Kesembilan, membebaskan diri dari keterikatan mazhab.

Melalui analisis ini, dapat disimpulkan bahwa pendekatan salafi lebih fokus pada menjaga kemurnian akidah dan identitas Islam tanpa banyak terpengaruh oleh budaya lokal, sedangkan pendekatan wasathi lebih adaptif dan menekankan kemudahan serta kemaslahatan bagi Muslim minoritas. Keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan yang perlu dipertimbangkan sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim minoritas, sehingga menghasilkan fatwa yang relevan, aplikatif, dan tetap sesuai dengan nilai-nilai Islam.

2. Integrasi Aplikasi Fatwa *Fiqh Al-Aqalliyāt* Hukum Keluarga Islam antara Mujtahid Konservatif dan Progresif melalui Pendekatan *Maqâsid-Based* Ijtihad

Istinbâṭ hukum Islam merupakan suatu tahap akhir dalam menyimpulkan suatu hukum yang ditinjau dari berbagai illah yang ada, dalam hal ini terdapat pendekatan beragam yang dibagi menjadi 2 kubu utama yakni salafi dan wasati atau antara mujtahid konservatif dan progresif, dengan adanya perbedaan pendekatan tersebut antara mujtahid konservatif dan progresif sering kali menciptakan tantangan dalam menyusun fatwa yang relevan bagi kebutuhan umat. Mujtahid konservatif cenderung

berpegang pada teks dan kaidah-kaidah klasik yang sudah mapan, sementara mujtahid progresif lebih menekankan kontekstualisasi hukum agar sejalan dengan dinamika sosial kontemporer. Untuk menjembatani perbedaan ini, pendekatan maqâsid-based ijtihad menjadi alternatif yang potensial. Pendekatan ini tidak hanya mengakomodasi prinsip-prinsip dasar syariat yang dijaga oleh kelompok konservatif, tetapi juga memberikan ruang untuk reinterpretasi hukum yang diprioritaskan oleh kelompok progresif, dengan berorientasi pada kemaslahatan dan nilai-nilai universal Islam.¹¹

Dalam pandangan *ijtihad* berbasis *maqâsid*, penetapan al-Qur'ân dan al-Ḥadīṣ sebagai sumber utama hukum Islam merupakan sesuatu yang bersifat pasti dan tidak diperdebatkan. Namun, perbedaan mendasar antara pendekatan ini dengan pemahaman ulama *uṣūliyyīn* klasik terletak pada penekanan ulama *maqâsidiyyīn* terhadap nilai-nilai dan prinsip-prinsip universal al-Qur'ân sebagai dasar utama dalam penetapan hukum. Ketentuan-ketentuan yang bersifat spesifik dan parsial dalam al-Qur'ân maupun al-Ḥadīṣ, apabila dianggap tidak lagi sejalan dengan prinsip-prinsip universal *maqâsid al-syarī'ah* yang disarikan dari al-Qur'ân sebagai sumber tertinggi, harus ditafsirkan ulang agar selaras dengan nilai-nilai tersebut. Demikian pula halnya dengan *ijmā'* (konsensus ulama), yang tetap dapat dijadikan sebagai pertimbangan hukum selama masih relevan dengan *maqâsid al-syarī'ah*. Namun, apabila tidak lagi sesuai dengan kondisi zaman dan kebutuhan masyarakat kontemporer, *ijmā'* tersebut dapat ditinggalkan dan diposisikan sebagai produk hukum pada masanya sendiri. Dalam pendekatan *maqâsid*-berbasis *ijtihad*, berbagai metode klasik seperti *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *sadd al-dharā'i'* tetap digunakan sebagai perangkat *istinbāṭ* hukum. Akan tetapi, dalam proses pengambilan keputusan akhir, pertimbangan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) ditempatkan pada posisi yang lebih dominan dibandingkan dengan otoritas literal teks.¹²

Qiyās menurut makna istilah *uṣūl al-fiqh* didefinisikan sebagai *Ilhāq amr gḥayr mansūṣ 'alā ḥukmibi al-syarī bi amr mansūṣ 'alā ḥukmibi li isytrā'ikibā fi 'illat al-ḥukm*. Digunakannya *qiyās* dalam *maqâsid-based* ijtihad

¹¹ 'Abd al-'Adzîm Ibrâhîm al-Mu'thî, *Al-Fiqh al-Ijtihādî al-Islâmî bayna 'Abqarīyyat al-Salaf ... wa Ma'âkhiḍh Nāqidīhi*. (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 203.

¹² Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-'āṣima, 1997), 65.

menunjukkan ketidakterpisahan antara *ushûl al-fiqh* dan *maqâshid al-syarî'ah*. Yang mempertautkan keduanya adalah *'illat*, yang merupakan bagian inti dari *maqâshid al-syarî'ah*, sebagai syarat aplikasi *qiyâs*. Dengan kata lain, *qiyâs* pada hakikatnya tergantung pada *maqâshid al-syarî'ah* dari sisi perlunya kesesuaian dengan *'illat*. Karena itulah *ushûliyyûn* sebelum al-Syâthibî memasukkan diskusi *maqâshid al-syarî'ah* dalam ranah kajian *qiyâs*. Sementara itu, *istihsân* secara terminologis didefinisikan sebagai perpindahan dari hukum suatu dalil pada hukum yang serupa dengan dalil yang lebih kuat, seperti berpindah dari *nash* yang umum atau *qiyâs jâlî* pada *nash* yang khusus atau *qiyâs khaṣṣ*, karena lebih diterimanya yang terakhir secara logika. Tujuannya adalah untuk menjaga kemaslahatan atau menolak kemafsadatan. *Istihsân* merupakan metode *ushûl* yang diperselisihkan, tetapi tetap dipakai dalam *maqâshid-based* *ijtihād*, karena ia mempromosikan kehendak mencapai kemaslahatan dan dari segala bentuk metodologis yang dikemukakan dari kalangan ulama' tekstulis dan kontekstualis mereka sepakat untuk bahwa segala keputusan hukum atau fatwa bermuara kepada masalahat dan tujuan adanya syari'at tersebut yakni *maqâshid syari'ah*.¹³

Metode *maṣlahah mursalah* merupakan salah satu metode yang kerap diperdebatkan dalam usul fikih, namun tetap menjadi instrumen metodologis penting dalam kerangka *uṣûl al-maqâshidî*. Metode ini secara historis mendapatkan posisi yang cukup kuat dalam mazhab Mâlikî, meskipun diskursus tentang *maṣlahah mursalah* juga berkembang dalam mazhab-mazhab lain. Imâm al-Syâfi'î, misalnya, turut memberikan definisi terhadap *maṣlahah mursalah* sebagai *al-maṣlahah allatî tadkhublu taḥta jinsin i'tabarahu al-Syâri' fî al-jumlah bi-ghayr da'il mu'ayyan*, yakni kemaslahatan yang termasuk ke dalam jenis yang diakui oleh syariat secara umum, meskipun tanpa dalil khusus yang secara eksplisit menunjuk kepadanya. Metode ini digunakan ketika tidak ditemukan *nash* yang jelas dan spesifik untuk dijadikan dasar dalam penetapan hukum suatu perkara, namun terdapat dalil-dalil umum, nilai-nilai universal, dan prinsip-prinsip pokok *maqâshid al-syarî'ah* yang terkandung dalam perkara tersebut. Dalam konteks seperti ini, suatu perkara dapat dinyatakan boleh dilakukan atas dasar pertimbangan

¹³ Muhammad Jamâl Bârût Ahmad al-Raysûnî, *Al-Ijtihâd al-Nash, al-Wâqi' al-Mashlahah* (Damaskus: Dâr al-'âṣima, 2000), 93.

kemaslahatan yang hendak dicapai.¹⁴

Sadd al-dharâ'î juga menjadi metodologi penting dalam aplikasi maqâshid-based ijihad. Istilah yang secara kebahasaan dimaknai dengan menutup jalan-jalan (menuju kemafsadatan) ini juga menjadi media terealisasinya nilai-nilai *maqâshid al-syarî'ah*. Menurut ulama ushûl klasik, *al-dharâ'î* diartikan sebagai sesuatu yang mengantarkan pada hal yang dilarang yang akan mengakibatkan kemafsadatan. Definisi ini kemudian diperluas oleh Ibn Qayyim dengan makna segala perantara atau media menuju sesuatu yang baik ataupun yang jelek. Karena itulah *sadd al-dharâ'î* memiliki pasangan yang sama-sama bertujuan mencapai kemaslahatan, yakni *fath al-dharâ'î* dengan makna membuka jalan-jalan yang mengantarkan pada kemaslahatan. Inilah pandangan yang terus berkembang hingga saat ini.¹⁵

Ada beberapa elemen lain dalam ushûl al-fiqh yang digunakan dalam maqâshid-based ijihad, seperti *istishbâb*, *syar' man qablanâ*, dan *'urf*, walaupun tidak sedominan metode-metode yang telah dijelaskan. Sangat mungkin bahwa ketika metode-metode tersebut di atas diterapkan, akan terlahir pandangan hukum yang berbeda-beda. Dalam konteks ini, penentuan hukum akhirnya didasarkan pada *takhyîr* (memilih) atau tarjih dengan prinsip utama merealisasikan kemaslahatan dan menjadi penghubung serta penyeimbang dan mengintegrasikan pendekatan pada kalangan ulama' tekstualis dan kontekstualis.¹⁶ Berikutnya, jika adanya 2 fatwa yang saling bertentangan dalam hal ini dengan contoh dalam implementasi fatwa dari Muḥammad Ṣâliḥ ibn al-'Uthaymîn dan Yûsuf al-Qaraḍâwî tentang hukum keluarga Islam, maka dalam hal ini harus adanya tarjih yakni dengan menimbang diantara kedua pendapat tersebutlah mana yang paling sesuai dan tepat dalam menentukan illah hukum dan yang paling kuat dari dasar hukum dan tentunya juga disesuaikan dengan keadaan atau situasi seorang mukallaf pada negara dengan Muslim minoritas.

Fatwa-fatwa yang telah terlahir dari Yusuf al-Qaraḍâwî dan Muḥammad Ṣâliḥ Ibn al-'Uthaymîn, dalam ranah hukum keluarga Islam menjadi fokus utama bagi peneliti untuk dapat mengintegrasikannya dalam

¹⁴ Asmawi Asmawi, "Konseptualisasi Teori Masalahah," *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i* 1, no. 2 (2014), <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v1i2.1548>.

¹⁵ Syaikh Bakr Abû Zayd, *Al-Madkhal al-Mufashshal Ilâ Fiqh Imâm Ahmad b. Hanbal* (Riyadh: Dâr al-Tawhîd, 1411), 206.

¹⁶ Yûsuf Hâmid al-'Âlim, *Al-Maqâshid al-'Âmmah Li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Riyâdh: al-Dâr al-'Âlamiyyah li al-Kitâb al-Islâmî dan IIIT, 1994), 301.

perbedaan pendekatan yang mereka pakai atau bahkan jika dikelompokkan dalam golongan, maka integrasi ini mencakup kelompok salafi (tekstualis) dan wasati (kontekstualis), dengan agar tidak menciptakan kebingungan atau ambiguitas dari Muslim minoritas, berikut pendekatan maqâsid-based ijtihad, yang dinilai memiliki kesamaan dalam tujuan muara fatwa diantara kedua mufti tersebut :

- a. Fatwa tentang kebolehan pernikahan dengan orang komunis, dalam hal ini Al-Qaraḍāwī, melarang karena komunisme bertentangan dengan maqṣad ḥifẓ al-dīn (menjaga agama). Dalam pandangannya, pernikahan dengan orang yang tidak percaya kepada Allah akan merusak akidah seorang Muslim dan berdampak buruk pada keluarga.
Ibn al-‘Uthaymīn juga melarang dengan alasan serupa, yaitu menjaga kemurnian tauhid dan mencegah ancaman ideologi yang bertentangan dengan Islam. Keduanya sepakat dalam *maqṣad ḥifẓ al-dīn* sebagai dasar hukum, menunjukkan bahwa meskipun metode mereka berbeda, maqâsid dapat menjadi titik temu. Namun, al-Qaraḍāwī lebih adaptif dalam mempertimbangkan konteks minoritas Muslim, sedangkan Ibn al-‘Uthaymīn lebih absolut.
- b. Fatwa tentang kebolehan pernikahan Muslim dengan wanita non-Muslim Al-Qaraḍāwī membolehkan dengan wanita *kitabiyah* selama agama wanita tersebut benar-benar diamalkan. Ia memandang pernikahan ini sebagai sarana dakwah dan harmoni sosial, yang terkait dengan *maqṣad ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) dan *ḥifẓ al-‘aql* (menjaga akal). Sedangankan Ibn al-‘Uthaymīn membolehkan tetapi dengan kriteria yang lebih ketat, khususnya dalam memastikan bahwa wanita tersebut benar-benar seorang ahli kitab yang tidak menyimpang dari tauhid. Sehingga dalam hal ini, Al-Qaraḍāwī menggunakan maqâsid untuk menciptakan harmoni sosial (terutama dalam konteks minoritas Muslim), sehingga hukum ini relevan dengan konteks pluralism, dengan Ibn al-‘Uthaymīn memprioritaskan *maqṣad ḥifẓ al-dīn*, sehingga pendekatannya lebih protektif terhadap akidah.
- c. Fatwa tentang adopsi anak dengan melihat bahwa banyaknya anak yang telahir dari hasil zina di Barat, dalam hal ini Al-Qaraḍāwī membolehkan adopsi sebagai solusi sosial dengan syarat nasab anak tetap dijaga. Ia melihat adopsi sebagai upaya untuk melindungi anak-anak terlantar

(*maqṣad ḥifẓ al-nafs*, menjaga jiwa), begitupun juga dengan Ibn al-‘Uthaymīn dengan sama-sama membolehkan adopsi tetapi dengan aturan ketat, seperti larangan mengubah nasab dan menjaga aurat. Ia lebih menekankan *maqṣad ḥifẓ al-nasl* (menjaga nasab). Al-Qaraḍāwī cenderung memprioritaskan masalah sosial (perlindungan anak yatim atau terlantar), yang sejalan dengan tujuan syariat untuk menciptakan keadilan sosial, sedangkan Ibn al-‘Uthaymīn lebih fokus pada *maqṣad ḥifẓ al-nasl* untuk menjaga kejelasan identitas hukum keluarga. Integrasi keduanya dapat menghasilkan pendekatan yang memperhatikan masalah sosial tanpa mengorbankan aturan syariat.

- d. Fatwa waris antara Muslim dengan non-Muslim, dalam hal ini Al-Qaraḍāwī: menolak waris antara Muslim dan non-Muslim berdasarkan teks hadis, tetapi membuka jalan dengan alternatif hibah atau wasiat, yang sesuai dengan *maqṣad ḥifẓ al-māl* (menjaga harta) dan *maqṣad al-‘adalah* (keadilan), sedangkan Ibn al-‘Uthaymīn, Melarang waris sepenuhnya tanpa memberikan solusi alternatif, dengan alasan *maqṣad ḥifẓ al-dīn* untuk menjaga batasan syariat antara Muslim dan non-Muslim. Dari sini terlihat bahwa Al-Qaraḍāwī lebih fleksibel dengan mempertimbangkan masalah dalam konteks minoritas Muslim, di mana hubungan dengan non-Muslim sering melibatkan pembagian waris. Solusinya memungkinkan tercapainya masalah tanpa melanggar syariat dan Ibn al-‘Uthaymīn tetap berpegang pada teks tanpa kompromi, tetapi pendekatan *maqāṣid* dapat digunakan untuk melunakkan aturan ini dalam kasus-kasus tertentu.

Dalam tradisi hukum Islam, perbedaan antara fatwa ulama konservatif dan progresif sering kali mencerminkan pendekatan yang berbeda terhadap teks dan konteks. Yusuf al-Qaraḍāwī, sebagai representasi ulama *wasathī* (moderat), sering menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah* untuk menekankan tujuan syariat yang meliputi perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-‘aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Di sisi lain, Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn, sebagai tokoh *salafī* konservatif,

lebih fokus pada interpretasi literal teks syariat dan menjaga keotentikan hukum Islam.¹⁷

Meski tampak berlawanan, pendekatan *maqāṣid* mampu menjadi jembatan untuk mengintegrasikan fatwa keduanya, terutama dalam isu-isu hukum keluarga yang relevan bagi Muslim minoritas.¹⁸ Pendekatan ini memungkinkan perpaduan antara ketegasan dalam prinsip syariat dengan fleksibilitas untuk menyesuaikan fatwa dengan realitas modern. Berikut aspek intergrasi dari kedua mufti tersebut dengan pendekatan yang berbeda:

a. Mengakomodasi Konteks

Yusuf al-Qaraḍāwī menunjukkan sensitivitas terhadap realitas sosial yang dihadapi Muslim minoritas, terutama di lingkungan pluralis. Dalam masalah pernikahan, misalnya, ia membolehkan pernikahan dengan wanita kitabiyyah (ahli kitab) dengan syarat-syarat tertentu, seperti wanita tersebut benar-benar menjalankan ajaran agamanya. Pendekatan ini tidak hanya didasarkan pada teks, tetapi juga pada maslahat (kepentingan umum), yaitu menciptakan harmoni sosial dan memberikan ruang untuk dakwah dalam hubungan lintas agama.

Sebaliknya, Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn lebih berhati-hati dengan menetapkan syarat ketat, seperti memastikan wanita kitabiyyah tersebut tidak menyimpang dari tauhid. Meski tampak restriktif, fatwanya tetap dapat dilihat sebagai upaya menjaga maqṣad *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama) agar keimanan seorang Muslim tidak terganggu. Dalam konteks ini, pendekatan maqāṣid dapat menyatukan keduanya dengan mempertimbangkan maslahat individu dan komunitas Muslim minoritas tanpa mengabaikan prinsip syariat.

b. Menyeimbangkan antara Teks dan Konteks

Pendekatan maqāṣid juga terlihat dalam solusi yang ditawarkan al-Qaraḍāwī dalam isu waris antara Muslim dan non-Muslim. Berdasarkan hadis Nabi, ia sepakat bahwa waris antara keduanya tidak diperbolehkan. Namun, al-Qaraḍāwī membuka ruang alternatif dengan membolehkan hibah atau wasiat sebagai bentuk transfer harta. Pendekatan ini sejalan dengan

¹⁷ Hillel Fradkin, *America in Islam* (New York: The Public Interest Spring, 2004), 91.

¹⁸ Alberto Bisin et al., “Are Muslim Immigrants Different in Terms of Cultural Integration?”, *Journal of the European Economic Association* 16, no. 5 (2018): 1361-1393. <https://doi.org/10.1093/jeea/jvx045>.

maqṣad ḥifẓ al-māl (perlindungan harta) dan *maqṣad al-‘adalah* (keadilan), terutama dalam konteks keluarga campuran di komunitas pluralis.

Sebaliknya, Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn mengambil posisi yang lebih literal dengan menolak waris antara Muslim dan non-Muslim tanpa menawarkan alternatif. Meskipun demikian, pendekatan maqāṣid dapat digunakan untuk melunakkan sikap ini dengan menonjolkan maslahat hibah sebagai solusi praktis, tanpa mengorbankan prinsip dasar syariat.

c. Harmonisasi antara Pandangan Konservatif dan Progresif

Dalam masalah adopsi anak, kedua ulama menunjukkan kesamaan prinsip bahwa nasab anak tidak boleh diubah, dan identitas aslinya harus tetap dijaga. Yusuf al-Qaraḍāwī lebih menekankan maslahat sosial dari adopsi, seperti melindungi anak yatim atau terlantar, yang sejalan dengan *maqṣad ḥifẓ al-naḥs* (perlindungan jiwa). Ia menilai bahwa adopsi dapat menjadi solusi bagi Muslim minoritas yang ingin berkontribusi dalam sistem sosial masyarakat non-Muslim.

Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn, meski sepakat pada dasarnya, lebih menekankan kehati-hatian dalam penerapan hukum adopsi, seperti interaksi keluarga dan aurat. Perspektif ini memperlihatkan fokusnya pada *maqṣad ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan), memastikan tidak ada pelanggaran terhadap aturan syariat dalam hubungan keluarga. Melalui pendekatan maqāṣid, kedua pandangan ini dapat diintegrasikan untuk menciptakan fatwa yang melindungi keutuhan nasab sekaligus memberikan solusi sosial yang maslahat.

Pendekatan maqāṣid-based ijihad memungkinkan integrasi antara fatwa Yusuf al-Qaraḍāwī yang progresif dan Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn yang konservatif. Maqāṣid al-sharī‘ah berfungsi sebagai kerangka kerja yang menekankan tujuan hukum Islam, sehingga mampu menyeimbangkan antara perlindungan prinsip syariat dan adaptasi terhadap kebutuhan kontemporer.¹⁹ Al-Qaraḍāwī, dengan fleksibilitasnya, memberikan solusi yang relevan untuk Muslim modern, terutama di lingkungan pluralis. Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn, dengan ketegasannya, menjaga agar syariat tidak kehilangan keotentikannya. Integrasi keduanya melalui maqāṣid dapat

¹⁹ Ishtiaq Ahmed, *Communal Autonomy and the Application of Islamic Law*, (New Delhi: Oxford University Press, 2008), 106.

menghasilkan fatwa yang bersifat moderat, berlandaskan maslahat, dan tetap sesuai pada nilai-nilai inti syariat.

Tarjih merupakan salah satu konsep yang umum dalam kajian *uṣūl al-fiqh* klasik, mengingat pertentangan dalil tekstual (*ta'arud al-adillah*) telah menjadi isu yang muncul sejak masa awal perkembangan ilmu fikih. Seiring dengan perkembangan kajian *maqāṣid al-syarī'ah*, konsep *tarjih* mengalami transformasi. Ia tidak lagi semata-mata digunakan untuk mengatasi pertentangan kekuatan dalil secara literal, melainkan juga digunakan untuk menimbang pertentangan tingkat *maṣlahah* (kemaslahatan) dan *mafsadah* (kerusakan) yang dihasilkan dari suatu ketetapan hukum. Hal inilah yang kemudian melahirkan istilah *tarjih maqāṣidī* atau *tarjih bi al-maqāṣid*, yaitu bentuk pertimbangan hukum yang secara eksplisit menitikberatkan pada capaian kemaslahatan sebagai tujuan utama dari syariat.²⁰ Dalam pendekatannya, *tarjih maqāṣidī* lebih menekankan pada hasil akhir yang hendak dicapai, daripada semata-mata metode formal penetapan hukum. Universalisme nilai-nilai *maqāṣid* menuntut dominasi realitas kemaslahatan dan kerusakan sebagai dasar pertimbangan utama dalam *ijtihād*. Oleh karena itu, pertimbangan terhadap benturan antara kemaslahatan dan kemafsadatan menjadi lebih dominan dibandingkan dengan pertimbangan atas metode *uṣūl* yang digunakan. Penjelasan ini semakin jelas bila merujuk pada keterangan 'Allāl al-Fāsī mengenai kaidah-kaidah *maqāṣid* yang harus dijadikan pedoman ketika terjadi pertentangan (*ta'arud*) dalam konteks kemaslahatan dan kemafsadatan.²¹

Korelasi antara pendekatan *maqāṣid*-based *ijtihad* yang dilakukan oleh Yusuf al-Qaraḍāwī dan Ṣāliḥ Ibn al-'Uthaymīn dengan *tarjih maqāṣidī* terletak pada usaha untuk memilih dan mengintegrasikan pendapat yang lebih selaras dengan prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, terutama dalam konteks permasalahan hukum keluarga Islam. Dalam kaitan korelasi antara ulama konservatif dan progresif sebagai berikut :

²⁰ Laureve Blackstone, "Courting Islam: Practical Alternatives to a Muslim Family Court in Ontario", *Canadian Journal of Law and Society* 31, no. 2 (2016): 219-238. <https://doi.org/10.1017/cls.2016.12>.

²¹ Bisin et al., "Are Muslim Immigrants Different in Terms of Cultural Integration?", *Journal of the European Economic Association* 16, no. 5 (2018): 1361-1393. <https://doi.org/10.1093/jeaa/jvx045>.

a. Menyusun pendapat yang selaras dengan tujuan syariat

Dalam tarjih maqâṣidî, ulama berusaha menilai berbagai pendapat dengan mempertimbangkan pencapaian tujuan syariat yang lebih luas, seperti *hiḏ al-dīn* (perlindungan agama), *hiḏ al-naḏs* (perlindungan jiwa), *hiḏ al-‘aql* (perlindungan akal), *hiḏ al-naṣl* (perlindungan keturunan), dan *hiḏ al-māl* (perlindungan harta). Pendekatan ini mengedepankan maslahat umat dan mencegah mafsadat (kerusakan) yang mungkin timbul dari penerapan hukum yang lebih ketat atau lebih longgar.

- 1) Al-Qaraḏāwī, dengan pendekatan maqâṣidinya, sering kali memilih pendapat yang lebih fleksibel dan adaptif, terutama dalam konteks Muslim minoritas dan pluralisme. Misalnya, dalam masalah pernikahan dengan wanita kitabiyyah, ia membolehkan, dengan syarat adanya jaminan pemeliharaan tauhid dalam keluarga. Di sini, al-Qaraḏāwī melakukan tarjih terhadap pendapat yang memungkinkan maslahat sosial tanpa mengabaikan tujuan utama untuk menjaga hiḏ al-dīn.
- 2) Ibn al-‘Uthaymīn, lebih berhati-hati dan berfokus pada menjaga batasan syariat yang lebih ketat. Ia memprioritaskan hiḏ al-dīn, sehingga tidak membolehkan pernikahan dengan non-Muslim kecuali dengan ketentuan yang sangat jelas. Dalam hal ini, tarjih maqâṣidî akan memilih pendapat yang lebih ketat jika menjaga akidah dan keimanan umat dianggap lebih utama dalam konteks tertentu.

b. Memilih pendapat berdasarkan maslahat dan *maṣlaḥah ammah*

Tarjih maqâṣidî mengutamakan maslahat umum (*maṣlaḥah ammah*) yang lebih besar dan lebih mendalam daripada maslahat individu yang sempit. Pendekatan ini mempertimbangkan dampak jangka panjang dari suatu fatwa terhadap masyarakat secara keseluruhan.²²

- 1) Al-Qaraḏāwī sering kali mengutamakan maslahat sosial, seperti dalam masalah adopsi anak atau pernikahan dengan wanita kitabiyyah. Ia memilih pendapat yang memberi ruang untuk melindungi masyarakat Muslim minoritas dari kerugian sosial dan

²² Bakare Najimdeen, “Europe and the Muslim World: Some Issues and Approaches,” *Policy Perspectives: The Journal of the Institute of Policy Studies* 12, no. 1 (2015), <https://doi.org/10.13169/polipers.12.1.0051>.

menjaga keharmonisan keluarga. Ini sejalan dengan konsep *tarjih maqâṣidî*, yang memungkinkan untuk memilih pendapat yang lebih adaptif dengan kondisi sosial tanpa mengabaikan tujuan syariat yang lebih besar.

- 2) Ibn al-‘Uthaymīn, meskipun lebih konservatif, masih dapat dilihat sebagai menerapkan *tarjih maqâṣidî* dalam konteks perlindungan terhadap keyakinan umat dan keutuhan syariat. Ia lebih fokus pada mencegah kerusakan yang mungkin timbul jika ada pelanggaran terhadap prinsip-prinsip agama. Pendekatannya akan lebih memilih untuk menegakkan ketegasan dalam menegakkan hukum syariat, bahkan jika itu berpotensi menimbulkan ketegangan dalam masyarakat pluralis.

c. Menghadapi disparitas antara pendapat konservatif dan progresif

Salah satu tantangan dalam *tarjih maqâṣidî* adalah bagaimana memilih pendapat antara ulama konservatif dan progresif, terutama ketika kedua pendapat tersebut tampak berseberangan. Dalam hal ini, *tarjih maqâṣidî* berusaha memilih pendapat yang tidak hanya sesuai dengan teks, tetapi juga dapat mencapai tujuan syariat dalam konteks modern yang berubah.²³

- 1) Al-Qaraḍāwī sering kali menggunakan argumentasi pragmatis untuk mencapai maslahat yang lebih besar dalam konteks tertentu, seperti membolehkan pernikahan dengan wanita kitabiyyah atau adopsi anak sebagai solusi sosial. Pendekatan ini tidak hanya berfokus pada literalitas teks, tetapi juga pada realitas yang dihadapi oleh Muslim di negara-negara non-Muslim.
- 2) Ibn al-‘Uthaymīn, meskipun lebih konservatif, tetap berpegang pada prinsip dasar syariat. Dalam hal ini, *tarjih maqâṣidî* akan menekankan untuk memilih pendapat yang lebih ketat jika ia dianggap lebih mampu menjaga keutuhan agama dan keturunan, seperti dalam pernikahan dengan non-Muslim atau adopsi anak. Namun, dengan pendekatan *maqâṣid*, masih dimungkinkan untuk menemukan solusi yang tetap melindungi prinsip syariat tanpa mengabaikan konteks modern.

²³ Ziba Mir-Hosseini, “How the Door of Ijtihad Was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco,” *Washington and Lee Law Review* 64, no. 4 (2007): 1499-1511.

Tarjīh maqāṣidī memberikan kerangka kerja yang memungkinkan pemilihan pendapat yang lebih tepat dan sesuai dengan konteks sosial yang lebih luas. Pendekatan ini berfokus pada pencapaian tujuan syariat yang lebih besar, yang mengutamakan maslahat umat secara keseluruhan dan menjaga keutuhan agama dan keturunan. Dalam hal ini, fatwa-fatwa Yusuf al-Qaradāwī yang lebih progresif dan Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn yang lebih konservatif dapat diintegrasikan dengan pendekatan maqāṣid untuk mencapai solusi yang lebih adil dan relevan dalam konteks minoritas Muslim, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar syariat.

Dengan pendekatan *tarjīh maqāṣidī*, pemilihan fatwa yang lebih adaptif atau yang lebih ketat tidak semata-mata ditentukan oleh kedekatannya dengan teks, tetapi juga oleh kontribusinya terhadap pencapaian tujuan utama syariat. Tujuan tersebut mencakup terwujudnya keadilan, kesejahteraan umat, serta perlindungan terhadap nilai-nilai fundamental dalam Islam. Oleh karena itu, dalam konteks ini, ijtihad tidak hanya bersandar pada literalitas nash, melainkan juga mempertimbangkan maqāṣid al-sharī‘ah sebagai landasan etis dan rasional dalam menetapkan hukum.²⁴

Dengan demikian, sifat pengambilan atau *istinbāt* hukum yang moderat di antara dua kutub pendekatan tersebut merupakan metode yang lahir dari kehendak untuk tetap berpegang pada dalil-dalil yang ada, sekaligus dorongan untuk menampilkan ajaran Islam sebagai agama yang mudah, fleksibel, dan sesuai dengan berbagai konteks ruang dan waktu. Pendekatan ini menjadi jalan tengah antara kelompok tekstualis dan kontekstualis. Sikap mengambil metode ketiga ini bukan berarti mendahulukan hawa nafsu di atas syariat, dan sekaligus juga tidak bermaksud mengabaikan faktor kemaslahatan dan kemudahan yang menjadi bagian integral dari ajaran agama. Sebagai contoh konkret dari pendekatan moderat ini adalah diperbolehkannya umat Muslim yang tinggal di negara-negara Barat untuk berpartisipasi dalam bidang politik, mengambil kredit dari lembaga keuangan yang mengandung unsur *ribā* dalam kondisi darurat atau keterpaksaan, serta mengizinkan penggabungan makam Muslim dan non-Muslim dalam satu area pemakaman umum, selama tidak bertentangan

²⁴ Burhanuddin Susanto, “Implementasi Inside Legal Theory dalam Pembangunan Hukum Nasional Melalui Pendekatan Hukum Islam,” *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar’iah* 7, no. 2 (2015): 126–34, <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v7i2.3519>.

secara prinsipil dengan akidah dan nilai-nilai dasar Islam.²⁵

Dalam bahasan *maqāṣid-based* ijtihad tentang fungsi, lahirlah *maqāṣid al-‘uhyā al-ḥākimah*²⁶, yang mana maqashid ini harus mampu menentukan hukum-hukum parsial dan melahirkannya dalam keseluruhan perilaku kemanusiaan, baik yang bersifat spiritual maupun intelektual ketika dibutuhkan, jasmani ataupun ruhani, sehingga tampak hubungan antara yang parsial dan yang universal. Baginya, fikih beserta kaidah, teori ushûl dan cabang-cabangnya, harus diikat secara bersama dengan *maqāṣid al-‘uhyā al-ḥākimah* sehingga lahirlah kebaikan atau kemaslahatan yang sesungguhnya. Bahkan, lebih jauh lagi Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī menyatakan bahwa *maqāṣid al-‘uhyā al-ḥākimah* bukan hanya menjadi satu dari sekian banyak dalil atau suatu unsur pokok dari ushûl al-fikih yang diperselisihkan atau yang disepakati, melainkan dasar pijakan awal untuk merekonstruksi dan mereformasi kaidah-kaidah ushûl al-fiqh serta membangun format fikih makro (*al-fiqh al-akbar*) pada masa mendatang.²⁷

Dalam konteks metodologis, Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī menyatakan bahwa secara epistemologis ada beberapa pilar bagi *maqāṣid al-‘uhyā al-ḥākimah* sebagai metode atau pendekatan; yakni *nizām ma’rifī tawḥīdī* (aturan epistemologis teologis), *manhajīyyah ma’rifīyyah qur’āniyyah* (metode epistemologi Qur’ānī), metode yang berhubungan dengan al-Qur’an sebagai sumber pengetahuan teologis, metode yang berkaitan dengan Sunnah sebagai sumber penjelas yang harus selalu sejalan dengan al-Qur’an, metode yang berhubungan dengan khazanah keislaman yang mengantarkan pada studi kritis untuk bisa tetap sejalan dengan ketentuan al-Qur’an, dan metode yang berkaitan dengan khazanah kemanusiaan secara umum. Dengan melakukan hal-hal tersebut di atas maka *maqāṣid al-‘uhyā al-ḥākimah* sebagai

²⁵ Lewis Bernard, *Islam and the West*, Cetakan ke-1 (New York: Oxford: Oxford University Press., 1993), 21.

²⁶ Maqāṣid al-‘Ulyā al-Ḥākimah secara umum merujuk pada tujuan-tujuan utama dan tertinggi (*ultimate objectives*) dari hukum Islam (syariah) yang mengatur kehidupan manusia. Istilah ini sering dipahami dalam konteks Maqāṣid al-Sharī‘ah, yaitu tujuan-tujuan syariah yang dirancang untuk melindungi dan memelihara kesejahteraan manusia (masalah). Lihat pada : Ġāsir ‘Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ed. Jasser Auda (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008).

²⁷ Shahrough Akhavi, “Islam and the West in World History,” *Third World Quarterly* 24, no. 3 (2003): 545–62, <https://doi.org/10.1080/0143659032000084465>.

pendekatan akan mampu menghadirkan jawaban yang otoritatif dan kontekstual atas semua permasalahan.²⁸

Dengan mengaplikasikan *maqāṣid al-'ulyā al-ḥākimah* sebagai metode yang bersumber dari al-Qur'an sebagai dalil dengan otoritas tertinggi maka bukan hanya permasalahan individu yang bisa diselesaikan, melainkan juga masalah kolektif, masyarakat, umat, dan bangsa-bangsa dalam konteks tempat di mana pun dan waktu kapan pun, karena *maqāṣid al-'ulyā al-ḥākimah* ini bersifat universal. Dalam konteks ini maka tampak adanya kehendak untuk menggeser dominasi fikih partikular seperti yang berkembang saat ini dengan fikih universal yang menekankan pada nilai-nilai universal *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menentukan hukum daripada dalil-dalil partikular. Inilah yang menjadi dasar pemikiran munculnya *fiqh al-aqallīyyāt*.²⁹

Hal paling utama yang harus dilakukan dalam upaya merealisasikan hal tersebut adalah memulainya dengan memahami nash-nash yang parsial (*juḡ'yyah*) dalam kerangka nilai-nilai *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersifat universal, sehingga segala bentuk hukum yang dihasilkan tidak terpisah dari tujuannya yang hakiki. Hasil hukum dengan metode ini akan berbeda dengan hasil hukum yang hanya menekankan pada makna tekstual suatu dalil sebagaimana yang berkembang dalam tradisi mazhab *Dzāhirī*. Ketergantungan pada makna tekstual nash dan mengenyampingkan sisi *maqāṣid* dari nash seperti dilakukan oleh ulama zhahiriyyah akan melahirkan dikotomi antara akal dan wahyu yang pada gilirannya akan menemui kesulitan ketika harus berhadapan dengan masalah-masalah kontemporer yang tidak ditemukan padanan persisnya dalam teks, seperti konsep hak-asasi manusia, hubungan internasional, hubungan dengan non-muslim, dan lain sebagainya.

Menurut Yûsuf al-Qaradâwî, mazhab yang mempertemukan nash *juḡ'yyah* dengan *maqāṣid al-syarī'ah* akan menjadikan pandangan yang dihasilkan senantiasa sesuai dengan zaman dan tempat, karena ia didasarkan pada enam hal pokok yang menjadi ciri khasnya: (1) percaya pada hikmah

²⁸ Visser, T. (2008). When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States. *International Journal of Public Theology*, 2(4), 505-506. <https://doi.org/10.1163/156973208X335341>

²⁹ Muhammad Wildan and Fatimah Husein, "Islamophobia and the Challenges of Muslims in Contemporary European Union Countries: Case Studies from Austria, Belgium, and Germany," *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 17, no. 1 (2021), <https://doi.org/10.18196/afkaruna.v17i1.10557>.

syari'ah dan kandungannya yang berupa tujuan kemaslahatan ciptaannya; (2) mengaitkan sebagian nash syari'ah dan hukumnya dengan yang lain; (3) pandangan yang seimbang antara urusan dunia dan akhirat; (4) menghubungkan nash dengan realitas kehidupan dan realitas zaman; (5) dibangun atas dasar kemudahan dan mengambil yang paling mudah bagi manusia; dan (6) atas dasar keterbukaan, (inklusivitas), dialog, dan toleransi. Dalam tataran metodologis, yang harus dilakukan dalam fiqh al-maqâshid adalah meneliti tujuan nash sebelum dilakukan penentuan hukum, memahami nash dalam kerangka sebab-sebab dan kaitannya, pembedaan antara tujuan yang tetap dan perantara yang berubah, kesesuaian antara hal-hal yang tetap dan yang berubah, serta pembedaan dalam hal perhatian atas makna antara hal-hal yang berkaitan dengan ibadah dan mu'amalah.³⁰

Aplikasi dari pendekatan *maqâsid al-syarī'ah* di atas akan melahirkan format fikih baru, yakni *fiqh al-maqâsid*, yang senantiasa mampu memberikan jawaban atas persoalan Islam kontemporer. Integrasi aplikasi fatwa hukum keluarga Islam antara mujtahid konservatif dan progresif melalui pendekatan maqâsid-based ijihad memberikan solusi yang seimbang dalam menghadapi tantangan hukum di era modern. Pendekatan ini mampu menjembatani ketegangan antara pemeliharaan prinsip-prinsip klasik yang dijaga oleh kelompok konservatif dengan kebutuhan reinterpretasi hukum yang diusung oleh kelompok progresif. Dengan menempatkan maqâshid al-syarī'ah sebagai landasan utama, pendekatan ini tidak hanya memastikan kesinambungan nilai-nilai fundamental syariat, tetapi juga menjawab dinamika zaman secara relevan. Hal ini menegaskan pentingnya pendekatan integratif dalam membangun hukum Islam yang responsif, kontekstual, dan tetap berpijak pada tujuan utama syariat yakni menjaga kemaslahatan umat secara menyeluruh.³¹

Tabel berikut menyajikan sintesis teoretis yang menunjukkan kontribusi kerangka strukturalisme-konstruktif Bourdieu terhadap pemahaman fiqh al-aqalliyāt sebagai fenomena sosio-religius yang kompleks. Melalui konsep dialektika habitus-field, buku ini mengungkap bahwa emergence of fiqh al-

³⁰ Asrida Adetry and Agussalim Burhanuddin, "Islamophobia in Europe and Its Global Impact," *Glocal Society Journal* 1, no. 1 (2024): 54–62, <https://doi.org/10.31947/g.s.v1i1.36628>.

³¹ Musfir bin 'Alī bin Muḥammad al-Qaḥṭānī, *Manhaj Istīnbat Ahkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āshirah Dirāsāt Ta'šīliyyāt Taṭbīqiyyāt* (Jeddah: al-Dār al-'Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmī), 35.

aqalliyyāt bukan sekadar respons pragmatis terhadap kondisi minoritas, melainkan hasil dari proses struktural yang melibatkan transformasi field fikih secara keseluruhan. Metodologi ijtihad yang berkembang dalam konteks Muslim minoritas mencerminkan dynamic interplay antara struktur objektif (institusi, tradisi, konteks politik) dan praktik subjektif (habitus ulama, strategi legitimasi, konstruksi makna). Sintesis ini menjelaskan bagaimana ulama dari latar belakang berbeda dapat menghasilkan produk hukum yang, meskipun berbeda dalam pendekatan, sama-sama berkontribusi terhadap pembentukan paradigma baru dalam fikih Islam. Implikasi teoretis ini menunjukkan bahwa fiqh al-aqalliyyāt tidak hanya merupakan cabang fikih praktis, tetapi juga representasi dari evolusi epistemologis dalam tradisi hukum Islam yang mampu beradaptasi dengan kompleksitas dunia kontemporer tanpa kehilangan autentisitas.

Analisis strukturalisme-konstruktif Bourdieu mengungkap bahwa perbedaan metodologi fatwa antara Ibn al-'Uthaymīn dan al-Qaraḍāwī bukan sekadar preferensi intelektual, tetapi produk dari posisi struktural mereka dalam field yang berbeda, yang kemudian terinternalisasi sebagai habitus dan diekspresikan melalui praktik ijtihad yang berbeda. Fiqh al-aqalliyyāt muncul sebagai hasil dari transformasi field fikih yang didorong oleh kebutuhan Muslim minoritas untuk mengembangkan strategi legitimasi baru yang memadukan autentisitas dengan adaptabilitas.

B. Komparasi Fatwa Hukum Keluarga Islam Ibn Al-'Uthaymīn dan Al-Qaraḍāwī.

Perbedaan pendekatan dalam menetapkan fatwa hukum keluarga Islam di kalangan Muslim minoritas mencerminkan adanya konvergensi dan disparitas dalam penentuan 'illah hukum oleh para ulama. Ibn al-'Uthaymīn cenderung menggunakan pendekatan konservatif yang berpegang teguh pada norma-norma klasik fikih, sementara al-Qaraḍāwī menawarkan pandangan yang lebih fleksibel dengan mempertimbangkan konteks sosial dan prinsip maqāṣid al-syarī'ah. Meskipun terdapat perbedaan metodologi, keduanya memiliki tujuan yang sama, yaitu menjaga keseimbangan antara keteguhan terhadap hukum Islam dan adaptasi terhadap realitas kehidupan Muslim minoritas. Oleh karena itu, inklusivitas dalam aplikasi fatwa *fiqh al-aqalliyyāt* menjadi aspek penting yang perlu dikaji lebih lanjut. Upaya kompromisasi antara aspek konservatif dan progresif dalam fatwa hukum keluarga Islam

memungkinkan terciptanya solusi yang lebih aplikatif dan responsif terhadap kebutuhan Muslim yang hidup di tengah masyarakat mayoritas non-Muslim. Pembahasan mengenai komparasi fatwa ini akan memberikan wawasan mendalam mengenai dinamika pemikiran *fiqh al-aqalliyāt* dalam konteks hukum keluarga Islam.

1. Konvergensi dan Disparitas *'Illah* dalam Fatwa *Fiqh al-Aqalliyāt* Hukum Keluarga Islam Ibn Al-'Uthaymīn dan Al-Qaradāwī

Dalam hukum Islam, *'illat* atau alasan hukum merupakan elemen penting yang menjadi dasar dalam menetapkan suatu ketentuan syariat. Pemahaman dan penetapan *'illat* sering kali menjadi titik temu sekaligus titik perbedaan di antara ulama. Dalam konteks hukum keluarga Islam, pendekatan yang diambil oleh Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-'Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī mencerminkan pola pikir dan metode *istinbāt* hukum yang berbeda. Ibn al-'Uthaymīn, yang dikenal dengan pendekatan konservatifnya, cenderung lebih tekstual dalam menelusuri *'illat*. Sementara itu, al-Qaradāwī, dengan perspektif *maqāṣidiyyah*-nya, memberikan perhatian lebih pada aspek kemaslahatan dan tujuan syariat secara universal. Penelusuran terhadap konvergensi dan disparitas pandangan kedua ulama ini menawarkan wawasan yang mendalam tentang bagaimana metode penetapan *'illat* dapat menghasilkan fatwa yang beragam namun tetap dalam koridor *maqāshid al-syarī'ah*.³²

Ulama *maqāṣidiyyūn* sepakat akan adanya maksud dan tujuan di balik setiap ketentuan syarī'ah. Betapapun mereka berbeda dalam menguraikan makna *maqāshid al-syarī'ah*, semuanya menuju satu muara, yakni terciptanya kemaslahatan dan hilangnya kemafsadatan. Dalam perkembangannya sebagai pendekatan, ada dua pertanyaan penting: pertama, bagaimana cara *maqāshid al-syarī'ah* itu diketahui atau, dalam kalimat lain, bagaimana cara menetapkan *maqāshid al-syarī'ah* dari suatu ketetapan syarī'at; kedua, bagaimana tata kerja berpikir dengan menggunakan *maqāshid al-syarī'ah* sebagai pendekatan (*maqāshid-based* ijtihad). Tentang pertanyaan pertama, secara umum ulama *maqāshidiyyūn* menyatakan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* dapat ditentukan melalui empat media, yaitu penegasan al-Qur'ān, penegasan al-Hadīts,

³² Umar bin Shālih Bin 'Umar, *Maqāshid al-Syarī'ah 'inda al-Imām al-'Izz bin 'Abd al-Salām* (Urdun: Dār al-Nafā'is li al-Nashr wa al-Tawzī', 2003), 102.

istiqrā' (riset atau kajian induktif), dan *al-ma'qūl* (logika). Tidak ada yang memungkiri bahwa al-Qur'an dan al-Hadits seringkali menyebutkan secara eksplisit alasan atau tujuan dari disyari'atkannya suatu ketentuan hukum. Tetapi, di bagian-bagian lain, seringkali pula alasan atau tujuan hukum dibiarkan menjadi implisit atau bahkan tidak dinyatakan sama sekali. Karena sudah menjadi ijmâ' ulama' bahwa setiap ketentuan hukum itu pasti memiliki tujuan untuk kemaslahatan, maka 'illat dan tujuan itu harus ditemukan dengan pengamatan dan penelitian secara seksama sehingga bisa dipahami dan dijadikan suatu rujukan penetapan hukum.³³

Susunan media penetapan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan (*maqāṣid-based* ijtihad). Tentang pertanyaan pertama, di atas bukanlah susunan bentuk yang paten. Karena itu, Ibn 'Āsyūr justru menempatkan metode *istiqrā'* sebagai metode yang paling agung atau paling utama dalam konteks ini. Menurutnya, ada dua macam *istiqrā'* yang perlu dilakukan, yang pertama adalah penelitian seksama terhadap hukum-hukum yang telah diketahui 'illat -nya yang mengantarkan pada *istiqrā'* atas 'illat yang tetap dengan metode *masālik al-'illah* (cara atau metode untuk menentukan 'illat hukum). Dengan cara inilah *maqāṣid al-syarī'ah* dapat diketahui dengan mudah. Cara yang kedua adalah penelitian atas dalil-dalil hukum yang memiliki 'illat yang sama sehingga bisa meyakinkan bahwa 'illat tersebut sesungguhnya adalah yang dikehendaki oleh syara'. Metode kedua dan ketiga adalah dalil-dalil al-Qur'an dan Hadits mutawâtir yang dengan jelas menentukan "illat dan tujuannya. Urgensi *istiqrā'* dalam *maqāṣid al-syarī'ah* ini tidak hanya dinyatakan oleh Ibn 'Āsyūr, tetapi juga oleh ulama sebelumnya, seperti 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām, al-Syāṭibī, dan ulama setelahnya seperti 'Allāl al-Fāsī, al-Raysūnī, dan ulama-ulama *maqāṣidiyyūn* kontemporer lainnya.³⁴

Fatwa-fatwa Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-'Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī dalam hukum keluarga Islam, meskipun berasal dari dua pendekatan yang berbeda (salafi konservatif dan wasati moderat), memiliki beberapa konvergensi dalam hal tujuan akhir hukum syariat. Namun, mereka

³³ Muhammad Bakr Ismâ'il Habīb, *Maqāshid Al-Syarī'ah Ta'shilan Wa Taf'ilan* (Kairo: Râbithah al-'Ālam al-Islâmî, 1427), 35.

³⁴ Muhammad Sa'd bin Ahmad Mas'ûd al-Yûbî, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islâmiyyah Wa 'Alâqatuhâ Bi al-Adillah al-Syar'iyyah* (Beirût: Dâr al-Hijrah, 1998), 98.

juga menunjukkan disparitas dalam hal penilaian illah yang mendasari keputusan hukum mereka. Adapun kovergensi illah dalam fatwa dari Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam cakupan hukum keluarga Islam, diantaranya ialah:

a. Aspek Perlindungan Agama (*Hifẓ al-Dīn*)

Kedua ulama, meskipun berbeda pendekatan, sepakat pada illah yang berkaitan dengan perlindungan agama, yakni untuk menjaga kemurnian akidah Islam dan melindungi komunitas Muslim dari pengaruh luar yang dapat merusak keimanan. Dalam masalah pernikahan dengan wanita non-Muslim, baik al-Qaraḍāwī maupun Ibn al-‘Uthaymīn sepakat bahwa pernikahan antara seorang Muslim dan wanita non-Muslim harus mempertimbangkan aspek keimanan. Mereka mengharuskan wanita tersebut untuk berasal dari agama yang dianggap sebagai ahl al-kitab (ahli kitab) dan menolak pernikahan dengan wanita musyrik atau non-monoteistik, untuk menjaga hifẓ al-dīn.

b. Keadilan dan Maslahat Umum (*Maṣlahah Ammah*)

Dalam beberapa kasus, terutama pada masalah sosial seperti adopsi anak, keduanya mencoba menilai maslahat yang lebih besar. Misalnya, dalam konteks adopsi, al-Qaraḍāwī menunjukkan bahwa adopsi bisa menjadi solusi untuk melindungi anak-anak yang terlantar, yang berhubungan dengan *hifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa). Meskipun Ibn al-‘Uthaymīn lebih ketat, keduanya memahami pentingnya melindungi hak anak dalam suatu keluarga, meskipun dalam perspektif yang lebih restriktif. Hal ini mencerminkan konvergensi illah dalam mencapai maslahat sosial yang lebih besar, meski mereka menekankan cara yang berbeda dalam mengelola nasab dan hubungan keluarga.

Perjalanan pendekatan maqāshid dalam ushūl al-fiqh tentu terus berevolusi menuju titik yang lebih sempurna. Dasar-dasar yang dibangun oleh al-Syāthibī dan Ibn ‘Āsyūr terus berkembang menjadi metodologi yang lebih mapan dan konkret. Ulama-ulama *maqāshidiyyūn* kontemporer berikutnya, seperti al-Raysūnī, Jamāl al-Dīn ‘Athiyah, dan Jasser Auda adalah di antara sedikit sarjana yang memberikan fokus perhatian secara utuh terhadap kajian *maqāshid al-syarī‘ah* ini. Untuk memahami tata kerja maqāshid-based ijtihad tersebut, berikut adalah penjelasan tentang kaidah berpikir dengan berdasarkan pada maqāshid, hubungan antara maqāshid al-syarī‘ah

dan ushûl al-fiqh, dan hubungan antara *maqāṣid al-syarī‘ah* dan *qawā'id al-fiqh*.³⁵ Hal ini lah yang menjadi titik konvergensi metodologis dalam *masālik al-‘illah* yang digunakan pada ulama’ kontekstualis dan tekstualis yakni dalam penyesuaian masalah-masalah kontemporer dalam hukum keluarga di negara Barat, adapun konvergensi dan disparitas dari fatwa yang terlahir dari Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qarḍāwī, diantaranya sebagai berikut :

- a) Fatwa status pernikahan istri muallaf sedangkan suami tetap Non-Islam³⁶

Fatwa pada status pernikahan istri muallaf sedangkan suami masih dalam keadaan kafir, memiliki titik illah dan sama antara 2 kubu tersebut yakni antara ulama’ pada kalangan tekstualis dan kontekstualis yakni pada muallafnya seorang istri sedangkan suaminya kafir. Disebabkan sebagaimana oleh mayoritas ulama, bahwa laki-laki Muslim diperbolehkan menikahi perempuan ahli kitab (non-Muslim). Hal ini didasarkan pada al-Ma‘idah (5): 5, yang berbunyi:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ
 وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ ۗ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ
 مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ
 مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ
 بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah

³⁵ Salim Abd al-Ghanī al-Rāfi‘ī, *Aḥkām Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah Li al-Muslimīn Fī al-Gharb* (Cairo: Daruttiba’ah wa Nasyr, n.d.).

³⁶ Yūsuf Al-Qarḍāwī, *Zawāj Al-Muslim Bi-Ghayr al-Muslima* (Cairo: Dār al-Shurūq, n.d.).

beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.”³⁷

Sedangkan dalam kasus yang telah disebutkan, posisi agama antara suami dan istri terbalik. Istri Islam disebabkan kemuallafannya, dan suami tidak mengikuti jalan keyakinan istri dan tetap dalam agamanya. Maka, konsekuensi yang ditawarkan adalah apakah pernikahan yang telah dibangun tetap sah, lalu boleh tinggal serumah dan berinteraksi sebagaimana suami-istri, atau pernikahannya dianggap batal lantaran keduanya beda agama. Adapun perbedaan atau disparitas yang terjadi yakni fatwa Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn yang termasuk dari kalangan dzahiriyyah pernikahan keduanya dianggap batal dan harus berpisah. Meskipun demikian, mereka berbeda pendapat mengenai proses pembatalan dan pemisahan keduanya, apakah langsung dipisahkan pada saat salah satunya masuk Islam atau perlu menunggu selesai masa ‘iddah istri. Berbeda dengan fatwa yang dikemukakan oleh Yūsuf al-Qaradāwī bahwa pernikahan keduanya tidak batal meskipun salah satunya belum masuk Islam, baik dalam masa ‘iddah atau setelah masa ‘iddah. Hakim pun juga tidak perlu memisahkan keduanya dan keputusan diserahkan sepenuhnya pada istri.³⁸ Dia diperbolehkan untuk melanjutkan hubungan pernikahan atau berpisah dari suaminya. Berikutnya, kedua pendapat tersebut dapat diintegrasikan jika melihat dalam perpektif sosiologis dan dalam tatanan geografis, bahwa mukallaf tersebut tinggal dinegara dengan mayoritas non-Muslim, dan dapat diartikan bahwa kehidupan yang mereka tempuh akan selalu besinggungan oleh non-Muslim termasuk didalamnya dalam permasalahan pernikahan, jalan tengah yang dapat ditempuh yakni dengan metodologi *maqāsīd-based* Ijtihad, sesuai dengan pendapat Abdullah bin Bayyah yaitu jika suami istri tersebut ingin dipisah maka dengan syarat bahwa keduanya belum melakukan hubungan badan, dan pernikahan tersebut juga dapat dibatalkan yakni jika salah satu dari pasangan yang telah muallaf ditemukan memiliki hubungan yang diharamkan untuk dinikahi dalam syariat Islam (*al-burmah al-mua‘abbadah dan al-mu‘aqqatah*), seperti disebabkan karena kekerabatan nasab, sesusuan, dan hubungan permantuan (*muṣāharah*). Secara teoritis, dapat ditemukan bahwa dalam menanggapi permasalahan ini para ulama yang memperbolehkan istri

³⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019), al-Ma‘idah [5]: 5.

³⁸ Al-Qaradāwī, 65.

menetap bersama suaminya yang kafir lebih memusatkan fatwa mereka kepada kaidah-kaidah *al-naẓr fī al-malāt* (mempertimbangkan implikasi hukum yang akan terjadi), baik dari segi *fath al-dhara'i'* (kemungkinan positif) dan *sadd al-dhara'i'* (kemungkinan negatif) yang dihasilkan. Kemudian dipertimbangkan mana yang akan didahulukan antara kemaslahatan dan kemudharatan.³⁹

b) Fatwa Muslim menerima warisan dari kerabat non-Muslim

Dalam permasalahan kontemporer ini, memiliki titik illah yang sama antara 2 kubu tersebut yakni antara ulama' pada kalangan tekstualis dan kontekstualis yakni pada non-Muslim yang akan memberikan warisan, dengan sebab bahwa seorang Muslim tidak boleh memberi warisan kepada non-Muslim, begitupun dengan sebaliknya, sesuai dengan sabda Rasulullah :

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

“Seorang muslim tidak mewariskan kafir dan kafir tidak mewariskan muslim”⁴⁰

Adapun disparitas illah dalam pemaknaan non-Muslim atau kafir ini, kalangan tekstulis termasuk Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn berfatwa bahwa ketiadaan ikatan warisan antara umat Islam dengan umat agama lain. Perbedaan agama menjadi sebab utama terhalangnya warisan, dan pemaknaan yang mereka ambil ialah kafir secara umum atau amm dan penyamarataan kalimat kafir ini secara umum, dan terlepas dari situasi atau kondisi masyarakat tempat tinggal mukallaf tersebut, dengan persoalan ini terjadi pada Muslim minoritas di negara Barat yang mengartikan bahwa hampir dari keseluruhan umat muslim di Barat, hampir dari mereka memiliki kerabat non-Muslim, dan dari sinilah perbedaan pendekatan dan tinjauan illah muncul antara ulama' dari kalangan tekstualis dan kontekstualis, disisi lain kalangan kontekstualis yang diwakili oleh fatwa Yūsuf al-Qaraḍāwī mengemukakan fatwa bahwa orang Islam boleh menerima warisan dari non-Muslim, tetapi tidak berlaku untuk sebaliknya, berdasarkan hadist yang diriwayatkan dari Yahya bin Ya'mar, bahwa pernah terjadi persengketaan warisan antara dua orang bersaudara, Yahudi dan Muslim tentang warisan

³⁹ Jamaluddin Athiyyah, *Naḥwa Fiqh Jadīd li al-Aqallīyyāt* (Azhar: Daruslam, 2002), 85.

⁴⁰ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, cet. ke-3, jld. 4 (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2002), hlm. 40, hadis no. 6764.

saudara mereka yang kafir. Hingga akhirnya Muslim meneriwa warisan tersebut. Yahya membenarkan tindakan ini, ia berkata bahwa Abu al-Aswad pernah bercerita kepadanya tentang Mu'adh yang mendengarkan wejangan Rasulullah ﷺ 'Alayhi wa Sallam., Rasul bersabda "*Islam itu bertambah, bukan berkurang.*" Begitu pun hadits Nabi tentang kemuliaan Islam yang sangat tinggi, sehingga dia harus diunggulkan.⁴¹

Dan dalam hal ini didukung juga oleh pendapat bin Bayyah terkait dengan eksklusifitas kata kafir ini disebut, bin Bayyah menjelaskan bahwa yang dimaksud oleh Nabi adalah larangan menerima waris dari orang kafir yang memerangi umat Islam (*al-kafir al-harb*). Penjelasan ini merupakan perpanjangan tangan dari penjabaran Ibn al-Qayyim yang membagi kaum kafir menjadi dua kategori, yaitu *ahl al-harb* dan *ahl al-ahd* (non-Muslim yang terikat perjanjian dengan Muslim). Kategori non-Muslim kedua digolongkan menjadi tiga golongan, yaitu *ahl al-dhimma* (kelompok non-Muslim damai yang bermukim di wilayah Islam), *ahl al-budnah* (kelompok non-Muslim yang mengadakan perjanjian gencatan senjata), dan *ahl al-aman* (kelompok nonmuslim yang tinggal di luar wilayah Islam (*dar al-harb*) namun melakukan perjanjian untuk mendapatkan perlindungan ketika berada di teritorial kaum Muslimin.⁴²

Sehingga menurut Bin Bayyah dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, selama pewaris dari pihak keluarga non-Muslim tidak masuk dalam kategori kafir yang memerangi Islam, maka diperbolehkan anggota keluarganya yang muslim menerima warisan dari mereka. Memaknai kafir dalam sabda Nabi menjadi *al-kafir al-harb* adalah tafsiran yang tepat dan lebih utama. Sebab, apabila menyamaratakan kelompok non-Muslim dalam satu golongan, akan memberikan dampak negatif pada Islam dan umatnya berupa kesenjangan hubungan antara Muslim dan penganut keyakinan lain.⁴³ Bin Bayyah dan para ulama yang mendukung gagasan ini, melihat 'illat dalam kewarisan adalah semangat untuk saling tolong menolong. Sedangkan yang menghalangi dari waris adalah permusuhan. Seperti halnya *ahl al-dhimma* yang ditolong oleh umat Islam, dengan demikian meneriwa warisan dari

⁴¹ Bayyah, *Ijtihād bi-Taḥqīq al-Manāṭ: Fiḥ al-Wāqī' wa Tawāquq*, 32.

⁴² Bayyah, *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiḥ al-Aqalliyāt*, 302.

⁴³ Ḥalāwa, *About the European Council for Fatwa and Research*, 204.

mereka. Akan tetapi, *ahl al-dhimmah* tidak menolong umat Islam, melainkan dilindungi, maka tidak berhak menerima waris.⁴⁴

Perbedaan pendapat dari kedua kubu di atas nampaknya bermuara pada dasar *'illat* atau alasan adanya hak kewarisan. Bagi ulama yang berpegang pada pendapat tidak menerima waris, menetapkan hak kewarisan berdasarkan kesetiaan (*al-mawalah*), sedangkan kesetiaan antara Muslim dan kafir telah terputus. Adapun bagi ulama yang berpegang pada pendapat menerima waris, menetapkan hak waris disebabkan adanya pemberian pertolongan. Perbedaan agama dinilai tidak memungkinkan untuk menjadi *'illat* dalam permasalahan ini. Dan begitu pun nilai kemaslahatan yang lebih besar didapatkan ketimbang diberikan kepada non-Muslim.

c) Fatwa tentang adopsi anak

Ketika berbicara tentang adopsi anak, Ibn al-'Uthaymīn lebih menekankan perlindungan keturunan atau *hiḥz al-nasl*. Dalam fatwanya, beliau sangat berhati-hati dalam masalah adopsi karena berpotensi mengubah nasab anak. Ia lebih cenderung mengikuti pendapat yang menekankan pentingnya melindungi identitas asli anak dan menjaga agar tidak ada kebingungannya dalam status nasab.

Di sisi lain, al-Qaraḍāwī cenderung mengutamakan maṣlaḥah ammah dengan memperbolehkan adopsi sebagai solusi bagi anak-anak yang terlantar. Meskipun begitu, ia tetap menjaga bahwa nasab tetap dipertahankan dan tidak ada perubahan dalam status keluarga. Perbedaan ini menunjukkan disparitas illah antara keduanya, di mana Ibn al-'Uthaymīn lebih mengutamakan aspek perlindungan nasab, sementara al-Qaraḍāwī lebih menekankan maslahat sosial⁴⁵ yang luas dalam mengatasi permasalahan sosial masyarakat.

Sisi kesamaan atau konvergensi illah dan disparitas illah pada kedua pendekatan tersebut yakni pada salafi yang berasal dari kalangan tekstualis dan wasati yang berasal dari kalangan kontekstualis, adapun adanya letak perbedaan lainnya pada perumusan hukum dari kedua pendekatan tersebut yang mana sangat dipengaruhi tempat dan waktu. Berikutnya, pendekatan maqāshid al-syarī'ah juga memiliki implikasi signifikan terhadap format dan corak fikih kontemporer, termasuk *fiqh al-aqalliyāt*. Kuatnya orientasi

⁴⁴ Bayyah, *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt*, 307.

⁴⁵ Abd al-Ghanī al-Rāfi'ī, *Aḥkām Al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah Li al-Muslimīn Fī al-Gharb*, 98.

kemaslahatan dalam fikih kontemporer membuka lebar kemungkinan lahirnya ketentuan-ketentuan hukum Islam yang berbeda di suatu kawasan dengan kawasan lainnya, karena pertimbangan kemaslahatan sangat dipengaruhi oleh pertimbangan tempat dan waktu.

Illah yang ditinjau berbeda oleh kedua pendekatan tersebut juga tidak terlepas dari latar belakang fikih yang mereka terapkan, fikih yang tumbuh dan berkembang di negara Timur Tengah tidak dengan serta merta dapat diterapkan di negara lain karena adanya kemungkinan perbedaan kondisi, permasalahan, kebutuhan, kebiasaan, dan faktor lainnya. Karena itu, fikih pada hakikatnya adalah bersifat terbuka untuk berbeda, dan tidak seperti akidah (tawhîd) yang lebih bersifat pasti dan seragam. Dalam sejarah perkembangan fikih pada masa awal sampai pada masa pembentukan mazhab, sebenarnya terlihat dengan jelas perbedaan-perbedaan pendapat hukum Islam di suatu wilayah dengan wilayah lainnya sehingga terkenal nama mazhab Madinah, mazhab Kufah, mazhab Bashrah, dan lainnya yang kemudian berubah menjadi mazhab Imâm Mâlik bin Anas, madzhab Imâm Abû Hanîfah, mazhab Imâm al-Syâfi'î, dan mazhab Imâm Ahmad bin Hanbal. Pergeseran ini oleh Joseph Schacht disebut *transformation of the ancient schools into the personal schools* (transformasi dari mazhab lama menjadi mazhab personal), yang dalam bahasa berbeda oleh Wael Hallaq disebut dengan *from regional to personal schools of law* (dari mazhab regional ke mazhab personal). Walaupun Hallaq membantah model pergeseran yang disebut oleh Schacht, tulisan keduanya menunjukkan data yang sama bahwa ada fakta perbedaan dominan hukum Islam yang berkembang di suatu tempat dengan tempat lainnya.⁴⁶

Setelah terbentuknya mazhab-mazhab, para pakar sejarah hukum Islam sepakat bahwa hukum Islam cenderung mengalami masa krisis dengan hadirnya tradisi taqlîd yang menghegemoni. Mazhab-mazhab yang telah established dianggap telah cukup untuk menjadi referensi hukum Islam di wilayah manapun. Inilah salah satu penyebab awal munculnya karakter transnasional pada fikih. Karakter ini semakin menguat dengan masuknya kepentingan politik ideologis yang menyertai perkembangan mazhab fikih.⁴⁷

⁴⁶ Muhammad Mumtaz Ali, *Modern Islamic Movements: Models, Problems, and Prospects* (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, n.d.).

⁴⁷ Iffat Mohammadi Moinuddin, "Muslim Migration into the US: A Study of the Motivations and Consequences behind Migration and Settlement Patterns", *Journal of*

Pada masa modern, lahirnya gerakan politik Islam Timur Tengah, terutama gerakan salafi, juga menjadi penyumbang besar menguatnya karakter transnasional pada fikih. Jargon purifikasi dengan slogan kembali pada al-Qur'ân dan al-Hadîts menutup rapat pintu ijtihad, penggunaan akal dalam penafsiran agama. Pemahaman yang benar hanyalah satu, yakni makna eksplisit dari teks dalil yang ada.⁴⁸ Munculnya *maqâshid-based ijtihad* adalah melawan mainstream transnasional ini dan mengenalkan keanekaragaman fikih yang berada dalam satu payung besar bernama maqâshid al-syarî'ah. *Fiqh al-aqalliyât* adalah salah satu hasilnya, sebuah fikih yang dirancang untuk masyarakat minoritas Muslim yang berada di kawasan dunia Barat yang memiliki perbedaan bentuk dan materi dengan fikih yang dirancang oleh dan untuk masyarakat di negara-negara Timur Tengah. Tegasnya, pendekatan maqâshid al-syarî'ah ini telah meniscayakan pergeseran fikih, dari fikih ideologis menuju fikih geografis.

Dalam kajian konvergensi dan disparitas 'illah dalam fatwa hukum keluarga Islam yang diberikan oleh Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-'Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī, kita dapat melihat perbedaan metodologi yang mendasar dalam penetapan hukum Islam, meskipun keduanya tetap berupaya menjaga tujuan utama syariat, yaitu terciptanya kemaslahatan dan hilangnya kerusakan. Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-'Uthaymīn yang lebih konservatif cenderung berpegang pada teks-teks klasik, sementara Yūsuf al-Qaradāwī, dengan pendekatan maqâshidiyyahnya, lebih menekankan pada konteks dan tujuan syariat yang adaptif terhadap perkembangan zaman. Meskipun terdapat disparitas dalam cara pandang dan penetapan 'illah, konvergensi keduanya dapat dilihat pada kesepakatan bahwa setiap ketentuan hukum memiliki tujuan yang jelas dan harus mendatangkan manfaat bagi umat. Dengan demikian, pemahaman tentang 'illah dalam fatwa-fatwa mereka memberikan kontribusi penting dalam mengembangkan metodologi ijtihad yang lebih inklusif dan kontekstual tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar Islam.⁴⁹

Muslim Minority Affairs 39, no. 3 (2019): 382-401. <https://doi.org/10.1080/13602004.2019.1650008>.

⁴⁸ Kira Homo, *Muslims in Contemporary Europe*, 23.

⁴⁹ Steven W Staninger, *Muslims in Europe: Challenges of Cultural Integration* (Brussels: European Policy Centre, 2015), 96.

Perbedaan dalam menetapkan *'illah* hukum oleh kedua ulama mencerminkan adanya kompetisi intelektual dalam menentukan standar legitimasi fikih kontemporer. Ibn al-'Uthaymīn, dengan otoritas yang kuat dalam tradisi salafī dan posisi sentral dalam hierarki ulama Arab Saudi, cenderung mempertahankan pendekatan yang memprioritaskan keaslian tekstual dan konsistensi dengan pemahaman *salaf al-ṣāliḥ*. Hal ini terlihat jelas dalam fatwanya yang mengutamakan *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama) dan *ḥifẓ al-naṣl* (perlindungan keturunan) melalui interpretasi yang ketat terhadap *dalīl syar'ī*. Di sisi lain, al-Qaradāwī memanfaatkan jaringan global dan pengalaman lintas budaya untuk mengembangkan pendekatan yang lebih adaptif, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat. Latar belakang pendidikan dan pengalaman sosial yang berbeda telah membentuk kepekaan masing-masing ulama dalam memahami realitas kontemporer dan menentukan prioritas dalam penerapan hukum Islam. Perbedaan ini menunjukkan bahwa proses *ijtihad* tidak hanya melibatkan analisis tekstual semata, tetapi juga dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan institusional tempat seorang *mujtahid* mengembangkan pemikirannya. Oleh karena itu, disparitas dalam penetapan *'illah* mencerminkan perbedaan perspektif tentang bagaimana hukum Islam harus merespons tantangan zaman dengan tetap mempertahankan autentisitas ajaran.

2. Inklusivitas Aplikasi Fatwa *Fiqh al-Aqalliyāt* Hukum Keluarga Islam melalui Kompromisasi Aspek Konservatif dan Progresif

Aplikasi fatwa hukum keluarga Islam pada komunitas Muslim minoritas sering kali menghadapi tantangan yang kompleks, baik dari segi sosial, budaya, maupun hukum. Keberagaman mazhab dan perbedaan pandangan dalam masyarakat yang plural ini memerlukan pendekatan yang inklusif, yaitu suatu cara untuk menyatukan berbagai perspektif hukum Islam yang dapat diterima oleh semua pihak tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar syariat. Salah satu cara untuk mencapai tujuan ini adalah dengan melakukan kompromisasi antara aspek konservatif dan progresif dalam pemahaman dan penerapan hukum keluarga Islam. Pendekatan ini bertujuan untuk menciptakan fatwa yang tidak hanya relevan dengan kebutuhan masyarakat

Muslim minoritas, tetapi juga sesuai dengan prinsip *maqâshid al-syarî'ah*, yang menekankan kemaslahatan umum dan kesejahteraan umat.⁵⁰

Kompromisasi aspek konservatif dan progresif meniscayakan nilai-nilai *maqâshid al-syarî'ah* untuk berposisi di atas keberanekaragaman mazhab dengan segala perbedaan metode pendekatan dan pendapat hukumnya. Ketika perbedaan pendapat hukum atas suatu permasalahan terjadi, maka putusan akhirnya didasarkan pada kompromi, atau komparasi yang memenangkan pendapat yang lebih berpihak pada realisasi kemaslahatan umum. Karena itu, metode tarjih cukup dominan dalam pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*, dan pada yang dzahir.⁵¹

Dalil-dalil yang menjadi dasar hukum dari suatu pendapat yang berbeda dengan dalil-dalil yang digunakan pendapat lainnya dalam masalah yang sama ditundukkan pada kemaslahatan yang menjadi inti dari *maqâshid al-syarî'ah*. Karena itu, pendekatan *maqâshid* lebih menekankan pada nilai-nilai universal yang terkandung dan tersirat dalam dalil dibandingkan dengan makna lahiriyah yang tersurat dalam dalil. Dalam aplikasinya, kompromisasi kedua aspek in dapat menampung dari berbagai pendekatan yang ada, dan ketika terjadi pertentangan diantara kedua pendekatan tersebut yakni antara salafi dan wasati, kaidah utamanya adalah mendahulukan penolakan mafsadah atas pencapaian mashlahah (*dar'u al-mafâsid muqaddam 'alâ jalb almashalih*). Namun, ketika kemaslahatan yang akan diperoleh adalah untuk kepentingan yang lebih besar, sementara kemafsadatnya adalah dalam skala yang lebih kecil atau ada pertentangan antara dua kemaslahatan yang berbeda, maka Yûsuf al-Qaradâwî mengajukan dua cara, yaitu tawfiq dan taghlîb atau tarjih.⁵²

Kompromi antara pendekatan tekstualis dan kontekstualis tidak berarti bahwa pembaruan hukum harus dilakukan dengan menghapus atau menolak hukum-hukum lama dalam fikih. Dalam kerangka *aşâlah* (orisinalitas), pemikiran hukum Islam tidak tertutup terhadap pendapat atau *ijtihād* yang lahir dari para ulama kontemporer. Asal-usul pemikiran bukanlah alasan untuk menolaknya; yang terpenting adalah nilai dan relevansi dari gagasan tersebut. Maka, jika terdapat gagasan *ijtihādī* dari ulama masa kini yang sesuai

⁵⁰ Tufyal Choudhury and Open Society Institute, eds., *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*, EU Monitoring and Advocacy Program (Budapest: Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program, 2005).

⁵¹ Nielsen Jørgen, *Muslims in Western Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 62.

⁵² Farid Essack, *On Being Muslim* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 65.

dengan prinsip-prinsip syariat, maka tidak ada salahnya bagi kita untuk mengambilnya dan memasukkannya ke dalam wacana hukum Islam. Namun, pengambilan ini tidak boleh dilakukan atas dasar keinginan untuk sekadar meniru (*taqlīd*), melainkan harus dilakukan dengan tujuan untuk memperbaiki dan memperkaya tradisi *istinbāt al-ahkām* (penggalan hukum). Kadang-kadang, setiap mujtahid memang perlu mengutip sebagian metode atau pandangan dari berbagai ulama atau mazhab baru karena ada kebutuhan riil di zaman kita. Ini diperbolehkan, selama tidak mengorbankan identitas dan keaslian peradaban Islam. Terlebih dalam aspek metodologi atau teknik penetapan hukum, syariat tidak selalu memberikan rincian teknis, sehingga memberikan ruang bagi para *mujtahid* untuk mengembangkan pendekatan baru yang sesuai dengan perkembangan zaman. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan terbuka terhadap perkembangan, selama tetap berada dalam koridor maqāṣid al-syarī‘ah (tujuan utama syariat).⁵³

Pembaruan (*tajdīd*) tidak boleh dimaknai sebagai sikap meremehkan warisan lama sambil membuka pintu selebar-lebarnya terhadap pemikiran baru hanya karena dianggap membawa kemajuan. Pandangan seperti ini keliru. Banyak pemikiran baru yang justru menyesatkan, dan banyak pula warisan lama yang tetap relevan, luhur, dan memberikan kontribusi besar bagi kemanusiaan. Bahkan, nilai-nilai yang paling agung dan bermanfaat dalam peradaban umat manusia seringkali bersumber dari warisan klasik. Sebaliknya, sebagian besar produk modernitas abad ke-20 justru dianggap mengancam kemanusiaan dan eksistensi moral manusia. Oleh karena itu, dikotomi lama dan baru bersifat *nisbī* (relatif); apa yang hari ini kita anggap lama, dulunya adalah hal baru, dan sebaliknya. Maka, menjadikan perubahan zaman sebagai satu-satunya ukuran untuk menilai kebenaran adalah pendekatan yang tidak rasional.⁵⁴

Pembaruan juga bukan berarti mengikuti jejak pemikiran lain secara membabi buta (*taqlīd a‘mā*) hingga kehilangan jati diri dan independensi intelektual. Kita tidak boleh menjadi *ummat imma‘ah* yakni umat pengikut yang kehilangan kesempurnaan akal, karena Allah telah mengangkat umat ini

⁵³ Jâd al-Haq ‘Alî Jâd al-Haq, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah Al-Fiqh al-Islāmī Murūnatuhu wa Tatawwuruhu* (Qâhirah: Mathba‘ah al-Mushhaf al-Syarîf bi al-Azhar., 1995).

⁵⁴ ‘Abd al-Salâm ‘Abd al-‘Azîz, *Qawā‘id al-Ahkām fî Maṣāliḥ al-Anām* (Damshiq: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992).

sebagai *kebalīfab*. Sikap taklid total terhadap pemikiran eksternal maupun kekakuan dalam mempertahankan pemikiran lama yang stagnan sama-sama keliru. Keduanya bertentangan dengan semangat *ijtihād* dan menghilangkan peran akal serta semangat pembaruan dalam Islam. Lebih dari itu, pembaruan bukanlah proses penundukan fikih terhadap sistem hukum produk manusia baik yang berideologi liberal-sekuler, kapitalistik, atau sosialis yang hanya berlandaskan pendekatan tekstual legalistik semata. Sikap demikian bukanlah pembaruan, melainkan bentuk penyimpangan dan penyelewengan terhadap ruh dan prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Pembaruan yang hakiki adalah memajukan fikih melalui pengayaan isi dan pengembangan metodologi dari dalam tradisi fikih itu sendiri, dengan tetap menjaga orisinalitas karakteristik dan identitas fundamentalnya. Dengan demikian, *tajdīd* dalam fikih dapat dipahami sebagai upaya pelestarian terhadap unsur-unsur otentik dalam bentuk yang relevan dan fungsional bagi kehidupan umat di masa kini dan masa depan.⁵⁵

Konseptualisasi *Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah* dengan mengombinasikan pendekatan salafi dan wasati harus ditempatkan dalam konteks yang tepat. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam hukum keluarga Islam mencerminkan dua pendekatan yang berbeda dalam mengatasi masalah-masalah yang dihadapi oleh umat Muslim, terutama dalam konteks Muslim minoritas yang hidup di negara-negara dengan masyarakat plural. Kedua ulama ini mewakili dua kutub pemikiran dalam dunia Islam konservatif dan progresif dalam hal ini terkait dengan hukum keluarga Islam.⁵⁶

Ibn al-‘Uthaymīn, yang dikenal dengan pendekatannya yang lebih ketat dan literal terhadap teks-teks agama, mengedepankan prinsip *hiḥfz al-dīn* (perlindungan agama) dan *hiḥfz al-nasl* (perlindungan keturunan). Ia memandang bahwa pernikahan dengan non-Muslim harus sangat dibatasi, hanya boleh dengan wanita kitabiyah (ahli kitab), dan memperingatkan keras terhadap pernikahan dengan wanita musyrik. Demikian pula, dalam masalah adopsi anak, Ibn al-‘Uthaymīn menekankan pentingnya menjaga

⁵⁵ Harrison Oppong, “Religion and Identity,” *American International Journal of Contemporary Research* 8, no. 2 (2018): 12-25.

⁵⁶ Jonathan Fox, “Religious Causes of Discrimination against Ethno-Religious Minorities,” *International Studies Quarterly* 44, no. 3 (September 2000): 423–50, <https://doi.org/10.1111/0020-8833.00166>.

nasab (garis keturunan) anak, sehingga ia lebih berhati-hati dalam menyetujui adopsi yang bisa mengubah status nasab.⁵⁷ Sebaliknya, al-Qaradāwī, dengan pendekatannya yang lebih moderat dan fleksibel, lebih terbuka terhadap realitas sosial yang dihadapi oleh umat Islam minoritas. Ia berpendapat bahwa pernikahan antara Muslim dan wanita kitabiyah bisa diterima, dengan mempertimbangkan maslahat umum (*maṣlahah ammah*) dan kemaslahatan sosial bagi komunitas Muslim di negara-negara non-Muslim. Bagi al-Qaradāwī, menjaga keutuhan akidah tetap penting, tetapi ia juga melihat perlunya kelonggaran dalam menghadapi masyarakat yang plural. Begitu juga dalam masalah adopsi anak, al-Qaradāwī cenderung lebih mendukung adopsi sebagai solusi untuk melindungi anak-anak yang terlantar, meskipun tetap menjaga agar nasab anak tetap terjaga.

Perbedaan ini mencerminkan dua pandangan yang saling melengkapi antara pendekatan konservatif dan progresif, yang masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangan. Pendekatan konservatif yang diusung oleh Ibn al-‘Uthaymīn lebih menekankan pada perlindungan ketat terhadap prinsip-prinsip agama dan keturunan, yang meskipun menjaga kemurnian syariat, terkadang dapat membatasi ruang gerak umat Islam dalam menghadapi tantangan sosial dan pluralitas budaya. Sebaliknya, pendekatan progresif dari al-Qaradāwī lebih memperhatikan *maṣlahah ammah* dan kebutuhan sosial umat Islam minoritas, yang sering kali menghadapi realitas yang jauh dari kondisi ideal menurut hukum Islam tradisional. Dalam hal ini, al-Qaradāwī lebih membuka peluang untuk adaptasi terhadap kondisi sosial yang ada, tanpa mengorbankan prinsip dasar agama.⁵⁸

Kompromisasi antara kedua pendekatan ini sangat relevan untuk diterapkan dalam konteks Muslim minoritas. Dalam masyarakat yang plural dan multikultural, dimana umat Islam sering kali hidup berdampingan dengan penganut agama lain, penting untuk menemukan keseimbangan antara mempertahankan prinsip-prinsip syariat yang lebih konservatif dan membuka ruang bagi kelonggaran sosial yang lebih progresif. Misalnya, dalam masalah pernikahan, baik Ibn al-‘Uthaymīn maupun al-Qaradāwī sepakat bahwa pernikahan dengan wanita non-Muslim harus

⁵⁷ Rafika Nisa, *Studies Of Muslims In The West: Prospects and Challenges*, (New York: Open Society Institute, 2002), 206.

⁵⁸ Hasan al-Turābī, *Tajdīd Ushūl Al-Fiqh Maqāshid al-Syarī’ah Āfāq al-Tajdīd* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu’āshir, 2002), 45.

mempertimbangkan aspek akidah, namun al-Qaraḍāwī memberikan kelonggaran dalam hal ini, memperbolehkan pernikahan dengan wanita kitabiyyah meskipun dalam beberapa kasus Ibn al-‘Uthaymīn lebih ketat.⁵⁹

Dalam konteks adopsi, Ibn al-‘Uthaymīn lebih memperhatikan masalah nasab, yang menjadi fokus utama dalam fatwanya. Ia lebih menekankan bahwa adopsi bisa merusak garis keturunan, yang bisa memunculkan kerancuan dalam status anak. Namun, al-Qaraḍāwī, dengan perspektifnya yang lebih inklusif, menganggap adopsi sebagai solusi bagi masalah anak-anak terlantar dan melihatnya sebagai bentuk perlindungan terhadap *hiḏ al-nafs* (perlindungan jiwa). Ia berpendapat bahwa meskipun nasab anak perlu dihormati, tetapi maslahat untuk melindungi anak-anak yang membutuhkan pengasuhan juga harus dipertimbangkan.

Dalam hal ini, kompromisasi antara konservatif dan progresif dalam aplikasi fatwa hukum keluarga Islam dapat dijumpai dengan menyesuaikan fatwa-fatwa tersebut dengan kondisi sosial umat Islam minoritas. Ibn al-‘Uthaymīn memberikan batasan yang ketat terhadap pernikahan dan adopsi untuk menjaga kemurnian agama dan keturunan, sementara al-Qaraḍāwī memberikan solusi yang lebih fleksibel dengan mempertimbangkan kebutuhan sosial dan pluralitas yang dihadapi oleh umat Islam minoritas. Baik pendekatan wasati maupun salafi sepakat bahwa keberadaan umat Muslim di Barat memiliki legitimasi, terutama dalam rangka menyebarkan ajaran Islam. Namun, tantangan serius muncul terkait dampak pembentukan identitas ini terhadap proses integrasi dan hubungan harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Meskipun demikian, penting untuk diakui bahwa pendekatan wasati dan salafi telah memberikan kontribusi besar dalam dakwah Islam dan pembentukan fikih minoritas ini. Sayangnya, hanya sebagian kecil umat Muslim di Barat yang responsif terhadap seruan untuk berperan aktif dalam dakwah.⁶⁰

Dari sudut pandang hukum Islam, gagasan untuk menjadikan komunitas Muslim sebagai *misionaris* di Barat membawa implikasi yang cukup signifikan, terutama dalam memberikan akomodasi hukum yang lebih fleksibel melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Namun demikian, dakwah

⁵⁹ Yakar and Yakar, *The Critical Analysis of Taha Jabir Al-Alwani’s Concept of Fiqh al-Aqalliyāt*. 64.

⁶⁰ Khan, *The Fiqh of Minorities—The New Fiqh to Subvert Islam*, 32.

tidak dapat dijadikan alasan mutlak untuk melegitimasi seluruh bentuk kemudahan hukum. Gagasan bahwa dakwah dapat menjadi justifikasi syar'i untuk menetap di negara non-Muslim sesungguhnya telah dikenal sejak periode klasik dalam fikih Islam. Kalangan *wasatīyyīn* menekankan bahwa dunia Barat, yang mereka pandang sedang mengalami dekadensi moral, sangat membutuhkan keselamatan spiritual yang ditawarkan oleh Islam. Meski demikian, hasil dari upaya integrasi melalui semangat apa yang disebut sebagai “teologi kemenangan” ini tidak boleh diabaikan.⁶¹ Meskipun benar bahwa dinamika antara fikih *salafī* dan *wasatī* masih sangat dipengaruhi oleh kontribusi para ulama dari dunia Arab, terdapat pula inisiatif signifikan dari komunitas Muslim di Barat untuk membangun solusi hukum yang lebih relevan dengan realitas kehidupan mereka. Salah satu contohnya adalah *Dewan Fatwa dan Penelitian Eropa*, yang didirikan oleh kalangan *wasatīyyīn*, dan secara terbuka mengakui perlunya generasi ulama baru yang berbasis di Eropa dan memahami konteks sosial serta hukum lokal. Sementara itu, kalangan *salafīyyīn* tetap menunjukkan loyalitasnya terhadap sumber-sumber primer, yakni al-Qur’ān dan al-Ḥadīṣ, namun sebagian kecil di antaranya mulai menunjukkan potensi untuk menjadi otoritas hukum di Barat.⁶²

Ṭāriq Ramadān berpendapat bahwa umat Islam di Barat semestinya tidak hanya mencari akomodasi melalui pendekatan *wasatī*, ataupun menarik diri dari masyarakat sebagaimana dianjurkan oleh sebagian *salafīyyīn*. Sebaliknya, umat Muslim perlu berupaya secara aktif untuk mentransformasi kondisi sosial mereka secara mendasar. Jika transformasi tersebut berhasil dilakukan, maka kebutuhan terhadap *fiqh al-aqallīyyāt al-muslimah* secara bertahap akan berkurang, dan masa depan yang lebih baik bagi umat Islam dan masyarakat non-Muslim dapat terwujud. Namun demikian, pendekatan hukum tetap dibutuhkan untuk menjawab dilema-dilema praktis yang dihadapi umat Islam di Barat, seperti konflik antara kewajiban agama dengan tuntutan pekerjaan, pendidikan, relasi sosial, serta norma-norma hukum setempat. Selama konflik ini masih berlangsung, *fiqh al-aqallīyyāt* akan tetap relevan.⁶³ Pendekatan *wasatī*, yang menekankan pada pragmatisme dan integrasi antara hukum agama dan realitas sosial,

⁶¹ Gowdy et al., *The Muslim Brotherhood’s Global Threat*, 69.

⁶² Open Society Institute, *The Situation of Muslims in the UK*, 65.

⁶³ Attia, *Towards Realization of the Higher Intent of Islamic Law : Maqāṣid al-Shari’ah A Functional Approach*, 34.

menawarkan solusi yang lebih fleksibel. Namun, pendekatan ini tetap tidak lepas dari kritik, terutama karena sebagian keputusan hukumnya dianggap terlalu longgar. Sebaliknya, pendekatan *salafī* yang rigid seringkali dianggap membebani kehidupan sehari-hari pengikutnya dan menjauh dari dinamika sosial masyarakat Muslim di Barat. Kendati demikian, pendekatan *wasatī* sendiri menghadapi tantangan serius, khususnya dalam upaya mengintegrasikan antara tradisi dan pembaruan, antara kelemahan dan kekuatan, untuk menciptakan harmoni antara kehidupan modern dan syariat Islam. Dengan menjadikan umat Muslim di Barat sebagai calon agen dakwah (misionaris), pendekatan *wasatī* berupaya mengubah fenomena migrasi besar-besaran ke Barat dari yang semula dianggap ancaman, menjadi peluang strategis untuk penyebaran Islam secara damai dan terarah.

Menurut M. Ali Kettani, terdapat beberapa faktor yang menyebabkan umat Islam menjadi kelompok minoritas. Pertama, kondisi masyarakat Muslim yang tidak terorganisir secara sosial, politik, dan militer, sehingga melemahkan ketahanan negara dan pemerintahan serta menjadikan wilayah Muslim rentan terhadap penjajahan dan pengusiran. Ketidakefektifan ini ditandai oleh lemahnya kepemimpinan, perpecahan internal, serta ketidakmampuan dalam mempertahankan kedaulatan wilayah dan hak-hak warga Muslim. Hal ini dapat dilihat dari kasus-kasus historis seperti umat Islam di Uni Soviet, Bosnia-Herzegovina, dan Palestina, yang mengalami penjajahan, disintegrasi, bahkan pemaksaan asimilasi yang menyebabkan mereka kehilangan dominasi dan berubah menjadi minoritas di tanah mereka sendiri. Kedua, runtuhnya pemerintahan Muslim yang kemudian digantikan oleh pemerintahan non-Muslim, sebagaimana kasus umat Islam di India. Ketiga, terjadinya pembersihan etnis dan agama (*ethnic-religious cleansing*) seperti yang dialami umat Islam di Spanyol setelah ditaklukkan oleh kekuatan Kristen. Keempat, adanya migrasi dari negara-negara Muslim ke negara-negara non-Muslim, seperti Amerika Serikat dan sebagian negara Eropa. Kelima, perpindahan agama sejumlah orang non-Muslim ke dalam Islam, yang kemudian membentuk komunitas Muslim minoritas di negara asal mereka.⁶⁴

⁶⁴ Ahwan Fanani, "Uṣūl Al-Fiqh versus Hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 4, no. 2 (2014): 194, <https://doi.org/10.15642/islamica.2010.4.2.194-209>.

Berdasarkan faktor-faktor tersebut, secara umum terdapat tiga pola pembentukan komunitas Muslim minoritas: pertama, penjajahan terhadap wilayah Muslim oleh kekuatan asing; kedua, perpindahan agama dari non-Muslim menjadi Muslim; dan ketiga, emigrasi umat Islam ke wilayah-wilayah mayoritas non-Muslim.⁶⁵ Meskipun ketiga pola ini memiliki konteks yang berbeda, terdapat kesamaan kondisi yang dihadapi, yakni potensi konflik antara mayoritas dan minoritas serta ketimpangan dalam isu multikulturalisme. Hendropuspito menyatakan bahwa sifat negatif kelompok mayoritas muncul tidak hanya di bidang politik kenegaraan, tetapi juga dalam urusan agama. Di sisi lain, keberadaan minoritas tidak selalu berada pada posisi korban, namun terkadang menjadi pemicu konflik. Will Kymlicka, sebagaimana dikutip oleh Adam Jamrozik, menjelaskan bahwa isu multikulturalisme muncul dari tuntutan kelompok minoritas terhadap kelompok mayoritas agar mendapatkan kesetaraan hak dan kedudukan, karena mereka merasa terancam oleh dominasi kelompok mayoritas.⁶⁶

Kondisi umat Islam yang hidup sebagai minoritas sangat berbeda dengan mereka yang tinggal di negara-negara mayoritas Muslim. Umat Islam di negara mayoritas cenderung hidup dalam sistem sosial dan hukum yang lebih mendukung praktik keagamaan mereka. Nilai-nilai Islam menjadi bagian dari budaya dominan, sehingga penerapan syariat, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial, dapat dilakukan dengan lebih leluasa. Sebaliknya, umat Islam yang hidup sebagai minoritas sering kali menghadapi keterbatasan dalam menjalankan ajaran agama mereka, baik karena perbedaan sistem hukum, tekanan budaya mayoritas, maupun keterbatasan akses terhadap institusi keislaman. Perbedaan ini dipengaruhi oleh beberapa faktor. Pertama, fikih di negara mayoritas Muslim tumbuh sebagai respons langsung terhadap konteks sosial masyarakatnya, sehingga terasa lebih relevan dan mudah diterapkan. Kedua, kesamaan pemahaman terhadap syariat di kalangan penduduk mayoritas menciptakan keselarasan dalam beragama, yang secara tidak langsung mengurangi potensi konflik, baik antara masyarakat dan pemerintah (konflik vertikal) maupun antarwarga

⁶⁵ Zulkifli et al., "Constructing Muslim Identity in a Secular State: The Strategic Role of Two Singapore Islamic Organizations," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 18, no. 1 (2023): 27–53, <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v18i1.6002>.

⁶⁶ M. Noor Harisudin, *Argumentasi Fikih Untuk Minoritas Muslim*, (Pustaka Radja, Surabaya, 2020), 45.

dengan keyakinan berbeda (konflik horizontal).⁶⁷

Inklusifitas *fiqh al-aqalliyāt*, khususnya dalam hukum keluarga Islam, merupakan refleksi dari upaya untuk menjawab kebutuhan umat Muslim minoritas dalam konteks modern. Dalam konteks harmonisasi antara pendekatan progresif (kontekstualis) dan konservatif (tekstualis), perbedaan pandangan antara dua ulama besar, Muhammad Ṣāliḥ ibn al-‘Uthaymīn dan Yūsuf al-Qaradāwī, menjadi contoh nyata bagaimana *fiqh aqalliyāt* beradaptasi. Al-Qaradāwī, melalui pendekatan wasati-nya, menekankan fleksibilitas hukum yang selaras dengan maqāṣid al-syarī‘ah, yakni tujuan utama syariat yang menitikberatkan pada realisasi kemaslahatan dan penghilangan kemafsadatan. Ia sering kali mendorong interpretasi hukum yang lebih akomodatif terhadap realitas sosial, seperti memperbolehkan kelonggaran dalam pernikahan antarmazhab atau pengelolaan konflik keluarga demi menjaga harmoni. Sebaliknya, Ibn al-‘Uthaymīn, dengan pendekatan salafi-nya, tetap memprioritaskan teks Al-Qur’an dan Hadis sebagai dasar utama tanpa kompromi, meskipun terkadang menghasilkan hukum yang lebih rigid. Dalam hukum keluarga Islam, misalnya, Ibn al-‘Uthaymīn lebih ketat dalam menetapkan aturan pernikahan lintas agama atau perceraian, sementara al-Qaradāwī lebih membuka ruang interpretasi berdasarkan kondisi umat Muslim minoritas di negara Barat. Harmonisasi kedua pendekatan ini mencerminkan kebutuhan untuk mempertimbangkan fleksibilitas tanpa mengorbankan prinsip-prinsip utama syariat, sehingga *fiqh al-aqalliyāt* dapat terus relevan dalam menjawab tantangan kehidupan umat Muslim di era modern.⁶⁸

Dalam konteks *fiqh al-aqalliyāt*, harmonisasi antara pendekatan wasati dan salafi menjadi landasan penting untuk menghadirkan solusi hukum yang relevan dan aplikatif bagi umat Muslim minoritas, khususnya dalam hukum keluarga Islam. Pendekatan wasati yang fleksibel mampu menjawab tantangan zaman dengan mempertimbangkan realitas sosial, sementara pendekatan salafi yang berpegang pada literalitas teks menjaga agar prinsip-

⁶⁷ M. M. A. Abdullah and S. M. M. Mazahir, “The Role of *Fiqh al-Aqalliyāt* in Building Racial and Religious Harmony in Sri Lanka: A Descriptive Study,” in *Proceedings of the 9th International Arts Research Symposium (SEUIARS 2020)*, January 2021 (2021), 252.

⁶⁸ Al-‘Uthaymīn, *Idhā Aslamat Al-Zawja Wa-Jawzuhā Lam Yaslam*. 69.

prinsip dasar syariat tetap terjaga.⁶⁹ Sinergi dari kedua pendekatan ini, meskipun tidak selalu mudah dicapai, dapat menciptakan fatwa-fatwa yang tidak hanya memenuhi tuntutan teks, tetapi juga realitas konteks. Dengan demikian, inklusifitas *fiqh al-aqalliyāt* dalam hukum keluarga tidak hanya menjadi upaya menjaga identitas syariat, tetapi juga menjamin kemaslahatan umat Muslim minoritas dalam menjalani kehidupan mereka di tengah masyarakat yang majemuk.

Berdasarkan uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa kompromisasi antara pendekatan konservatif dan progresif dalam penerapan fatwa *fiqh al-aqalliyāt*, khususnya pada ranah hukum keluarga Islam, merupakan strategi yang relevan dan adaptif terhadap realitas kehidupan Muslim minoritas di tengah masyarakat yang pluralistik. Pendekatan ini tidak hanya mencerminkan upaya integratif dalam menyelaraskan prinsip-prinsip syariat dengan konteks sosial modern, tetapi juga menjadi jalan tengah yang memungkinkan terjaganya nilai-nilai maqāṣid al-syarī'ah seperti ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ al-nafs, dan ḥifẓ al-nasl. Melalui kombinasi pandangan dari dua tokoh representatif, yakni Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-'Uthaymīn yang mewakili kubu konservatif, dan Yūsuf al-Qaradāwī yang cenderung progresif, fatwa-fatwa hukum keluarga Islam dapat dirumuskan dengan lebih inklusif, responsif, dan relevan. Oleh karena itu, dalam konteks Muslim minoritas, upaya rekonsiliasi dua pendekatan ini bukan hanya penting dari aspek fiqhiyyah, melainkan juga menjadi wujud konkret dari ijtihad kontemporer yang mempertimbangkan maslahat umum serta perubahan sosial, tanpa mengorbankan orisinalitas dan identitas ajaran Islam.

Upaya mengintegrasikan pendekatan konservatif dan progresif dalam *fiqh al-aqalliyāt* dapat dipahami sebagai proses pembentukan paradigma fikih baru yang disesuaikan dengan kebutuhan Muslim minoritas. Komunitas Muslim di negara-negara Barat menghadapi tantangan unik yang memerlukan solusi hukum yang tidak selalu tersedia dalam fikih tradisional. Mereka mengembangkan strategi adaptif dengan menggabungkan kekuatan argumentasi dari kedua pendekatan untuk melegitimasi praktik keagamaan yang sesuai dengan kondisi mereka. Pengalaman hidup sebagai minoritas membentuk pola pikir yang menggabungkan komitmen religius dengan kebutuhan praktis dalam berinteraksi dengan masyarakat mayoritas

⁶⁹ Potz, *Islam and Islamic Law in European Legal History*. 53.

non-Muslim. Dalam konteks ini, *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi kerangka acuan yang memungkinkan justifikasi fatwa-fatwa yang secara formal tampak berbeda dari pendapat mainstream, namun tetap dapat dipertanggungjawabkan dalam kerangka tujuan universal syariat Islam. Proses ini menunjukkan bahwa perkembangan fikih tidak hanya terjadi melalui reproduksi pemahaman yang sudah ada, tetapi juga melalui inovasi metodologis yang responsif terhadap perubahan konteks sosial. Dengan demikian, sintesis antara pendekatan konservatif Ibn al-'Uthaymīn dan progresif al-Qaraḍāwī dalam *fiqh al-aqalliyāt* mencerminkan evolusi epistemologi hukum Islam yang mampu mempertahankan prinsip-prinsip dasar sambil mengakomodasi kebutuhan kontemporer melalui mekanisme *tarjīh maqāṣidī* dan adaptasi metodologis yang terukur.

Tabel berikut menganalisis proses transformasi field fikih melalui dialektika antara pendekatan konservatif dan progresif yang menghasilkan inklusivitas metodologis dalam *fiqh al-aqalliyāt*. Dalam perspektif Bourdieu, field selalu mengalami evolusi melalui kompetisi dan negosiasi antara agen-agen yang memiliki modal dan strategi berbeda. Buku ini menunjukkan bahwa field fikih tradisional yang didominasi oleh reproduksi ortodoksi klasik mengalami subversi melalui munculnya agen-agen progresif yang memperkenalkan sub-field baru dengan logika *maqāṣid* sebagai meta-modal. Proses ini menghasilkan rekonfigurasi field yang memungkinkan koeksistensi metodologi konservatif dan progresif dalam satu arena diskursif. Muslim minoritas, sebagai subjek yang mengalami kondisi khusus, mengembangkan habitus adaptif yang mampu menavigasi antara tuntutan syariat dan realitas sosial mayoritas non-Muslim. Transformasi ini menciptakan outcome berupa field baru yang memungkinkan solusi hukum yang tidak tersedia dalam field tradisional, sekaligus mempertahankan legitimasi dalam kerangka Islam yang lebih luas.

BAB VI PENUTUP

Akhir kata, buku ini menyimpulkan bahwa corak ijtihad Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-‘Uthaymīn cenderung berorientasi konservatif dengan pendekatan literal terhadap Al-Qur'an dan Sunnah serta menjaga keotentikan hukum Islam berdasarkan tradisi manhaj salafuṣ ṣāliḥ. Pendekatan ini lebih restriktif, dengan fokus pada perlindungan akidah dan identitas Islam secara ketat. Di sisi lain, Yūsuf al-Qaraḍāwī menawarkan pendekatan *Wasathi* (moderat), yang menjunjung tinggi nilai-nilai *maqāshid al-sharī‘ah* seperti kemaslahatan umum, keadilan, dan fleksibilitas dalam menyesuaikan syariat dengan realitas sosial. Kompromi antara kedua corak ini mencerminkan perpaduan antara ketegasan dalam prinsip syariat dengan fleksibilitas untuk menghadapi kebutuhan umat Islam, terutama dalam konteks komunitas Muslim minoritas.

Aplikasi fatwa hukum keluarga Islam menunjukkan variasi metodologis. Dalam kasus pernikahan dengan non-Muslim, baik Ibn al-‘Uthaymīn maupun al-Qaraḍāwī sepakat membolehkan pernikahan dengan wanita *kitabiyah* dan melarang pernikahan dengan wanita musyrik, meskipun Ibn al-‘Uthaymīn menekankan indikator ketat tentang status *kitabiyah*. Dalam hal adopsi anak, keduanya membolehkan, tetapi Ibn al-‘Uthaymīn lebih menekankan pada larangan mengubah nasab anak angkat, sementara al-Qaraḍāwī melihat adopsi sebagai solusi sosial dengan syarat menjaga kejelasan nasab. Dalam konteks warisan antara Muslim dan non-Muslim, Ibn al-‘Uthaymīn menolak adanya hubungan waris, sedangkan al-Qaraḍāwī membolehkan Muslim menerima warisan dari non-Muslim sebagai bentuk adaptasi terhadap realitas komunitas Muslim minoritas.

Harmonisasi disparitas *‘illah* dalam fatwa di atas terlihat melalui pendekatan *maqāshid-based ijtihad*, yang menekankan pada nilai-nilai universal syariat Islam. Pendekatan ini memungkinkan integrasi antara perspektif konservatif dan progresif. Dalam konteks Muslim minoritas, Pendekatan ini memungkinkan perpaduan antara ketegasan dalam prinsip syariat dengan fleksibilitas untuk menyesuaikan fatwa dengan

realitas modern. Aspek integrasi dari kedua mufti tersebut yang berasal dari pendekatan yang berbeda, melahirkan integrasi berbasis akomodasi konteks, penyeimbang antara teks dan konteks, harmonisasi antara konservatif dan progresif. Maqâshid syariat menjadi dasar penting untuk menciptakan fatwa yang relevan, fleksibel, namun tetap berpijak pada prinsip dasar Islam. Ibn al-‘Uthaymīn lebih fokus pada perlindungan teks dan menjaga kemurnian syariat, sedangkan al-Qaradāwī lebih menyesuaikan hukum dengan kondisi sosial dan kebutuhan kontemporer. Dengan demikian, metode *istinbāt* hukum yang moderat di antara dua kutub ekstrem merupakan pendekatan yang lahir dari sintesis aspirasi untuk tetap berpegang pada dalil-dalil syar‘i sekaligus menampilkan ajaran Islam sebagai ajaran yang mudah, fleksibel, dan adaptif terhadap berbagai situasi ruang dan waktu. Pendekatan ini menjadi titik temu antara kelompok tekstualis dan kontekstualis, tanpa terjebak pada sikap mengabaikan secara tidak proporsional syariat dengan mengikuti hawa nafsu, maupun mengabaikan faktor kemaslahatan dan kemudahan dalam agama. Kompromi metodologis ini melahirkan fatwa-fatwa inklusif yang responsif terhadap tantangan zaman tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar *syarī‘at*. Melalui pendekatan moderat ini pula, hukum Islam dapat diaktualisasikan secara universal dan berkelanjutan dalam merespons kebutuhan umat di berbagai konteks sosial, budaya, dan politik.

DAFTAR PUSTAKA

A. Referensi Buku

- ‘Abd al-‘Āl, Marzūq ‘Abd Rabbih. *Biography of Shaykh Muhammad Bin Salib Al Uthaymeen Rb.* Maktabah Ruysd, 2011.
- ‘Abd al-‘Azîz, ‘Abd al-Salâm. *Qawâ'id al-Abkâm Fî Mashâlih al-Anâm.* Damshiq: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- ‘Abd al-Fatâh, Nabîl. *Taqrîr Al-Hala al-Dîniyya Fî Mişr.* Cairo: Markaz Dirâsât al-Siyâsiyya wal-Istrâtiyya bil-Ahrâm, 2004.
- Abû al-Majd, Aḥmad Kamâl. *Qaḍiyyat Al-Ḥijāb Wal-Niqāb.* al-Wafd, 1994.
- . *Ru'ya Islâmiyya Mu'āşira: I'Lân Mabâdi.* Cairo: Dâr al-Shurūq, 1981.
- Abû Zayd, Syaikh Bakr. *Al-Madkhal al-Mufashshal Ilâ Fiqh Imâm Ahmad b. Hanbal.* Riyadh: Dâr al-Tawhîd, 1411.
- Abu-Sahlieh, Sami A Aldeeb. *The Islamic Conception of Migration.* London: Islamic Research Institute, 2001.
- Afîfî, ‘Abd al-Razâq. *Hukm Al-Safar Ilâ Bilād al-Kufr Lil-‘Amal.* Cairo: Dâr Ibn Ḥazm, 2010.
- Ahmed, Ishtiaq. *Communal Autonomy and the Application of Islamic Law.* New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- Akgündüz, Ahmed. *Introduction to Islamic Law: Islamic Law in Theory and Practice.* Belanda: IUR Press, 2010.
- Alwani, Taha J. *Towards a Fiqh for Minorities.* Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010.
- Ali, Muhammad Mumtaz. *Modern Islamic Movements: Models, Problems, and Prospects.* Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996.
- Âlim, Yûsuf Hâmid al-. *Al-Maqâshid al-‘Āmmah Li al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah.* Riyâdh: al-Dâr al-‘Ālamiyyah li al-Kitâb al-Islâmî dan IIIT, 1994.
- Athiyyah, Jamaluddin. *Naḥwa Fiqh Jadîd li al-Aqalliyât.* Cairo: Darusslam, 2002.
- Attia, Gamal Eldin. *Towards Realization of the Higher Intent of Islamic Law : Maqâshid al-Shari‘ah A Functional Approach.* Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Auda, Ğâsir. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach.* Edited by Jasser Auda. London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008.

- Azdhahr, Abū ‘Ubayd al-. *Manhaj Al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn Fī Dirāsāt ‘Aqīdat al-Salafīyyah al-Ṣaḥīḥah*, Riyadh: Dar al-Samī‘ī, 2010.
- Badawī, Jamāl. “Alāqat Al-Muslim Bi-Ghayr al-Muslim: Naẓarāt Fī Kitāb Allāh Ta‘ālā.” In *Al-Majalla al-‘Ilmiyya Lil-Majlis al-‘Urūbbī Lil-Iftā’ Wal-Buḥūth*, 71, 2005.
- Bannā, Ḥasan. *Al-Salām Fī al-Islām*. Cairo: Manshūrāt al-‘Asr al-Ḥadīth, 1985.
- Bayyah, Abdullah. *Ijtihad Bitabqīqil Manat: Fiqhul Waqi’ Wa Tamwaquq*. Al azhar: Daruttiba’ah wa Nasyr, 2010.
- . *Sina’ab Al Fatwa Wa Fiqh Al-Aqaliyyat*. Edited by Beirut Dar Al-Minhaj. Libanon, 2007.
- Bernard, Lewis. *Islam and the West*. New York: Oxford: Oxford University Press., 1993.
- Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. *Teori Konstruksi Sosial: Realitas Sosial sebagai Hasil Proses Sosial*. Jakarta: Rajawali Press, 2018.
- Bin ‘Umar, Umar bin Shālih. *Maqāshid Al-Syarī’ah ‘inda al-Imām al-‘Izz Bin ‘Abd al-Salām*. Urdun: Dār al-Nafā’is li al-Nashr wa al-Tawzī, 2003.
- Būsamah, Muḥammad Ḥātim. *Tahqīq Al-Manūṭ Wa Atharubu Fī Fiqh al-Aqaliyyāt*. Cairo: Dar Ibnu Hazm, 2009.
- Choudhury, Tufyal and Open Society Institute, eds. *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*. EU Monitoring and Advocacy Program. Budapest: Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program, 2005.
- Djazuli. *Kaidah-Kaidah Fikih*. Prenada Media, 2019.
- Essack, Farid. *On Being Muslim*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- European Islam and Reform: *A Comparative Study of the Theologies of Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan*,” Berlin: Gerlach Press, 2013.
- Faraj, Maḥmūd. *Al-Qaradāwī Fī Rivāq al-Ghaẓālī: Al-Islām Dīn al-Taqaddum al-‘Ilmī Wal-Ḥadā’ī, Niẓāmunā al-Ta’īmī Lā Yuṭī al-Furṣa Li-Takbrīj al-Nanābigh Wal-Mubtakirīn.*” Cairo: Al-Wafd Press, 2005.
- Farīḥān, Abū Farīḥān Jamāl b. Al-Ḥarīthī. *Al-Fatāwā al-Mubimma Fī Tabṣīr al-Umma*. Cairo: Maktabat al-Hady al-Muḥammadi, 2009.
- Farooq, Dr Mohammad Omar. “*Muhammad Ibn Abdul Wahhab’s Kitab at-Tawhid: Nature, Scope and Impact*,” Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2011.

- Faruq, Umar, and Lukisno Choiril Warsito. “*Moderation in Understanding Hadith on Religious Extremism from the Perspective of Yusuf Al-Qardhawi*,” Jakarta: Pusat Studi Hadis, 2018.
- Fatāwā, al-Balad al-Ḥarām. *Al-Ṣuwar Lil-Darūra*. Cairo: Al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1998.
- Fawzān, Ṣāliḥ b. Fawzān. *Aḥkām Al-Ta’āmul Ma’a Ghayr al-Muslimīn*. Riyadh: Dār Kunūz Ishbīlya lil-Nashr wal-Tawzī, 2009.
- . *Wujūb Al-Taḥākum Ilā Mā Anzala Allāh Wa-Taḥrīm al-Taḥākum Ilā Ghayrihi*. Riyadh: : Dār al-‘āṣima, 1993.
- Ghannūshi, Rāshid. *Makānat Al-Uṣra Bayna al-Binā’ al-Islāmī Wal-Binā’ al-Gharbī*. Al-Majalla al-‘Ilmiyya lil-Majlis al-‘Urūbbī lil-Iftā’ wal-Buḥūth., 2006.
- Ghazali, Abd Moqsih. *Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas: Upaya Rekonstruksi Fikih Lama dan Merancang Fikih Baru*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010.
- Gibtiah. *Fikih kontemporer*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Gowdy, Trey, et al. *The Muslim Brotherhood's Global Threat*. Washington, DC: U.S. Government Publishing Office, 2017.
- Habīb, Muhammad Bakr Ismā’īl. *Maqāshid Al-Syarī’ah Ta’sbīlan Wa Tafīlan*. Mekkah: Rābithah al-‘Ālam al-Islāmī, 2006.
- Ḥalāwa, Ḥusayn. “*About the European Council for Fatwa and Research*.” In *Fatwās of European Council for Fatwa and Research*, 1–7. Cairo: Islamic INC, 2002.
- Hamid, Sadek. “*The Development of British Salafism*,” London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Haq, Jād al-Haq ‘Alī Jād al-. *Qadhāyá Islāmiyyah Mu’āsibrah al-Fiqh al-Islāmī Murūnatubū Wa Tathawwuruhu*. Qāhirah: Mathba’ah al-Mushhaf al-Syarīf bi alAzhar., 1995.
- Harahap, Doli Marwan. “*Metode Istinbath Hukum Muhammad Ibn Shalih Al-Utsaimin dalam Kitab Fathu Dżil Jalal Wal Ikram Syarh Bulughul Maram*,” Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Harisudin, M. Noor. *Argumentasi Fikih Untuk Minoritas Muslim*, Yogyakarta: K-Media, 2020.
- Hayatudin, Amrullah. *Pengantar Kaidah Fikih*. Edited by Kuniawan Ahmad. 1st ed. Jakarta: Amzah, 2022.

- Herdiansyah, Haris. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Untuk Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta: Salemba Empat, 2011.
- Hudawi, U Jabir A L I. “*Abdullah Bin Bayyah: His Life and Contributions in Jurisprudence*”, Abu Dhabi: Tabah Research, 2015.
- Ḥusaynī, Aḥmad al-Wālid. *Al-Jāmi‘ li-Ḥayāti al-‘Allāmah Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah wa Mā Qīla Fīhi mina al-Marātibī*. Baritonia: Dar al-Ma’rifah, 2015.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā’īl. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Riyadh: Dār al-Salām, 1997.
- Ibn Qudāmah, *Muwaffaq al-Dīn. Al-Mughnī*. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1997.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Majmū’ al-Fatāwā*. Madinah: Majma’ al-Malik Fahd, 1995.
- Ibrāhīm, Fahd bin Naṣr. *Majmū’ Fatāwā Wa Rasā’il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad Ṣāliḥ Ibn ‘Uthaymīn*. Daruttiba’ah wa Nasyr, 2008.
- Imran Ahsan Khan, Nyazee. *Theories of Islamic Law : The Methodology of Ijtibād*. Kuala Lumpur : The Other Press, 2002.
- Jørgen, Nielsen. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn. *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Sharā’i’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- Khan, Asif K. *The Fiqh of Minorities—The New Fiqh to Subvert Islam*. London: Khilafah Publications, 2004.
- Kittānī, ‘Alī b. al-Muntaṣir. *Al-Muslimūn Fī ‘ūrūbbā Wa-Amricā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005.
- Mālik ibn Anas. *Al-Muwatṭa’*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1997.
- Marghīnānī, ‘Alī ibn Abī Bakr. *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Mas‘ūd, Ṣobrī. *Manhajyyah Fatwā ‘Inda al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn*. Darul Kutub Al Ilmiyyah, 2012.
- Muḥammad, Al-Ghazālī. *Mustaqbal Al-Islām Khārij Arḍibi: Kayfa Nufakkiru Fīhi?* Cairo: Dār al-Shurūq, 2011.
- Murtadlo, Muhammad Ali. “*Islamic Family Law Reform in Indonesia Perspective Maqasid Shariah Jasser Auda: Study of Counter Legal Draft Analysis - Compilation Of Islamic Law,*” Cetakan ke-1 (Jakarta, 2020).

- Mu'thî, 'Abd al-'Adzîm Ibrâhîm al-. *Al-Fiqh al-Ijtihâdî al-Islâmî Bayna 'Abqariyyat al-Salaf ...wa Ma'Âkhidi Nâqidîbi*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2016.
- Nawawî, Yahyâ ibn Sharaf. *Al-Majmû' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Jeddah: Maktabah al-Irshād, 2000.
- Nisa, Rafika. "Studies Of Muslims In The West: Prospects and Challenges," n.d.
Open Society Institute. *The Situation of Muslims in the UK*, 2002.
- Qaradâwî, Yûsuf. *Al-Ḥalāl Wal-Ḥarām Fī al-Islām*. Cairo: Maktabat Wahaba, 2004.
- Qaradâwî, Yûsuf. *Al-Ijtihād Fī al-Sharī'a al-Islāmiyya*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.
- . *Fiqh Al-Wasaṭiyya al-Islāmiyya Wal-Tajdīd Ma'ālim waManārāt*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2010.
- . *Naḥnu Wal-Gharb: As'ila Shbā'ika Wa-Ajwiba Ḥāsima*. Cairo: Dār al-Tawzī' wal-Nashr al-Islāmiyya, 2006.
- Qaradâwî, Yûsuf. *Taysīr Al-Fiqh Lil-Muslim al-Mu'Āsir Fī Ḍaw' al-Qur'ān Wal-Sunna*. Beirut: Mu'assasāt al-Risāla, 1993.
- Qaradâwî, Yûsuf. *Zawāj Al-Muslim Bi-Ghayr al-Muslima*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2004.
- Qaradhawi, Yusuf Al. *Fī Fiqh Al-Aqalliyyāt al-Muslimah*, 2001.
<https://www.noor-book.com/كتاب-في-فقه-الاقلية-المسلمة.pdf>.
- Qurṭubî, Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Rāfī'ī, Sālim b. 'Abd al-Ghānī. *Aḥkām Al-Aḥwāl al-Shakhsiyya Lil-Muslimīn Fī al-Gharb*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- Ragionieri, Rodolfo. *Constructing an Islamic Theory of IR: The Case of Yûsuf al-Qaradâwî, Ummah, Jibād and the World*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Rawās, Muḥammad. *Mawsū'at Fiqh Ibn Taymiyya*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1998.
- Raysûnî, Ahmad Muhammad Jamāl Bârût. *Al-Ijtihād al-Nash, al-Wâqi' al Mashlahab*. Dimasyq, 2000.

- Rizqi, Muhammad. “Syarḥ Qawā'id Fiqhiyyah.” Iraq: Darul Qalam, 2007.
<https://www.noor-book.com/-كتاب-شرح-القواعد-الفقيهيه-مصطفى-احمد-الزرقا-pdf>.
- Rafi'i, Salim bin Abdul Ghaniy Ar. “Ahwal Syakhsyiyah Lil Muslimin Fil Garb.” Dar Ibnu Hazm, 1998.
- Sahidin, Amir. “The Implementation of Maqā ṣ Id Al-Shar ī ‘ Ah in Shaykh Yusuf Al- Qardhawi ’ s Fiqh al-Aqalliyat Implementasi Maqā ṣ Id al-Shar ī ‘ Ah Dalam Fikih Minoritas Syekh Yusuf” 19 (2021): 295–312.
- . “The Implementation of Maqā ṣ Id Al-Shar ī ‘ Ah in Shaykh Yusuf Al- Qardhawi ’ s Fiqh al-Aqalliyat Implementasi Maqā ṣ Id al-Shar ī ‘ Ah Dalam Fikih Minoritas Syekh Yusuf” 19 (2021): 295–312.
- Salahi, Adil. *The Simplified Encyclopaedia: Contemporary Issues in Islam Jurisprudence (Fiqh) Jurisprudence of Muslim Minorities*. Riyadh: King Saud University, 2018.
- Ṣāliḥ bin ‘ Abdillāh bin Ḥamīd, Ḥamīd. “*Ināyah Al-Shaykh Ibn ‘ Uthaymīn Wa Mushārakatub Fī Majāl al-Ijtihād al-Fiqhī al-Jamā’ī*”, Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliya, 2010.”
- Sarosa, Samiaji. *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2012.
- Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Umm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Shavit, Uriya. “*Sharia and Muslim Minorities : The Wasati and Salafi Approaches to Fiqh al Aqalliyat al Muslim*,” London: Palgrave Macmillan, 2015.
- Staninger, Steven W. “*Muslims in Europe: Challenges of Cultural Integration*,” Brussels: European Policy Centre, 2015.
- Subkhi, Abdil Kafi As. *Al Asybah Wa Nadẓoir*. 1st ed. Lebanon: Darul Kutub Al Ilmiyyah, 1991.
- Subki, Ali bin Abdil Kafi As. “*Al Ibbam Fi Syarhil Minhaj Ala Minhajil Wushul Ila Ilmi Ushul Lilbaidhoni*.” Beirut: Darul Kutub Al Ilmiyyah, 1404.
- Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Sulamih, Muhammad bin Darwis bin Muhammad. *Aqalliyāt al-Islāmiyyah wa mā yata'allaqu bibā min ahkām fī al-'ibādah wa al-imārah wa al-jibād*. Riyadh: King Saud University, 2000.

- Sulaymān, ‘Abdullāh. *Jubūd Al-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn Fī al-Fiqh*, Riyadh: Dar al-Tawhid, 2009.
- Suyūthī, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Asbāb Wa al-Nadẓā’ir Fī Furū‘ Fiqh al-Syāfi’iyyah*. Kairo: Mathba’ah Mushthafâ Bâbî al Halabî., 1387.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1969.
- Turābī, Hasan al-. *Tajdīd Ushūl Al-Fiqh Maqāshid al-Syarī’ah Áfāq al-Tajdīd*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āshir, 2002.
- Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ al-. *Fatāwā Al-‘Aqīda - Ibn ‘Uthaymīn*. Lebanon: Darul Jūl, 1993.
- Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ, Fataawa al-Lajnah al-Daa’imah, 3/59. “*Celebrating Innovated Festivals*,” Riyadh: Dar al-Maiman, 2000.
- Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ, *Inviting to Allah in Communities Where There Are Muslim Minorities*, Hounslow: United Kingdom: Message of Islam, 1998.
- Uthaymīn, Muhammad Ibn Saalih. *Inviting to Allah in Communities Where There Are Muslim Minorities*. Hounslow: United Kingdom: Message of Islam, 1998.
- Uthaymīn, Muḥammad b. Ṣāliḥ. “Benefiting from What the Kaafirs Have.” , *Islam: Questions and Answers—Alliance and Amity, Disavowal and Enmity*. Riyadh: Dar al-Watan, 1999.
- . “Doesn’t the Hadeeth ‘Do Not Initiate the Greeting with a Jew or a Christian’ Put People off Islam?” MSA Publication Ltd, 2003.
- Uthaymīn, Muhammad b. Ṣāliḥ. “*Idbā Aslamat Al-Zanjā Wa-Jawẓubā Lam Yaslam*.” In *Fatāwā Al-‘Ulamā’ Ḥawla al-Aqalliyyāt al-Muslima Fī al-‘ālam*, 278–80. (Alexandria: Dār al-‘īmān, 2008.
- Uthaymīn, Muḥammad b. Ṣāliḥ. *Liqā’āt wa Fatāwā al-Aqalliyyāt al-Muslimah*. 1st ed. Saudi Arabia: Mu’assasah Syaikh Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn al-Khayriyyah, 2003.
- Welchman, Lynn, *Islamic Law of Personal Status: Analysis of the Reforms of Islamic Family Law in Various Muslim Countries*, London: Khilafah Publications, 2004.
- Wiktorowicz, Quintan. *The Management of Islamic Activism: Salafis, The Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Albany: SUNY Press, 2001.

- Yûbî, Muhammad Sa'd bin Ahmad Mas'ûd al-. *Maqâshid alSyari'ah al-Islâmiyyah Wa 'Alâqatuhâ Bi al-Adillab alSyar'iyyah*. Beirut: Dâr al-Hijrah, 1998.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajiz: 100 Kaidah Fikih dalam Kehidupan Sehari-hari*. Pustaka Al Kautsar, 2019.
- Zuhaylî, Wahbah al-. *Al-Fiqh al-Islâmî Wa Adillatuhû*. Damaskus, 1997.
- Zarqa, Mustafa Ahmad. *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damascus: Dar al-Qalam, 2020.

B. Referensi Jurnal

- Abdullah, M M A, and S M M Mazahir. "The Role of Fiqh Al-Aqalliyat in Building Racial and Religious Harmony in Sri Lanka: A Descriptive Study," no. January 2021 (2021): 2021.
- Adegoke, Kehinde Adebisi. "Fiqh Al-Aqalliyah and Muslim Minorities in a Non-Muslim Community." *Jurnal Syariah* 29, no. 3 (2021): 453-480. <https://doi.org/10.22452/js.vol29no3.4>.
- Adetry, Asrida, and Agussalim Burhanuddin. "Islamophobia in Europe and Its Global Impact." *Glocal Society Journal* 1, no. 1 (July 28, 2024): 54–62. <https://doi.org/10.31947/gs.v1i1.36628>.
- Akhavi, Shahrough. "Islam and the West in World History." *Third World Quarterly* 24, no. 3 (June 2003): 545–62. <https://doi.org/10.1080/0143659032000084465>.
- Akhtar, Rajnaara. "British Muslims and Transformative Processes of the Islamic Legal Traditions: Negotiating Law, Culture and Religion with Specific Reference to Islamic Family Law and Faith Based Alternative Dispute Resolution." University of Warwick, School of Law, 2023. <http://go.warwick.ac.uk/wrap/57689>.
- Al-Anani, Khalil, and Maszlee Malik. "Pious Way to Politics: The Rise of Political Salafism in Post- M Ubarak E Gypt." *Digest of Middle East Studies* 22, no. 1 (May 2013): 57–73. <https://doi.org/10.1111/dome.12012>.
- Al-Atawneh, Muhammad. "Is Saudi Arabia a Theocracy? Religion and Governance in Contemporary Saudi Arabia." *Middle Eastern Studies* 45, no. 5 (September 2009): 721–37. <https://doi.org/10.1080/00263200802586105>.

- Ali, Kecia. "How Muftis Think: Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe; Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf al-Qaradawi." *Islam and Christian-Muslim Relations* 32, no. 2 (April 3, 2021): 225–28. <https://doi.org/10.1080/09596410.2021.1904619>.
- Alturki, Adel Ibrahim A., Jamal, and Ahmad Wasito. "Good Muslims and Good Citizens: How Fiqh al-Aqalliyat Solves the Problems of Muslim Minorities in the West." *Peradaban Journal of Religion and Society* 2, no. 1 (2023): 85–104.
- . "Good Muslims and Good Citizens: How Fiqh al-Aqalliyat Solves the Problems of Muslim Minorities in the West." *Peradaban Journal of Religion and Society* 2, no. 1 (2023): 85–104.
- Amrin, Amrin, and Amirullah Amirullah. "Contemporary Legal Istimbat: Study on the Theory of Changes in Fatwa According to Yusuf Qardhawi." *Mizan: Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (April 17, 2022): 89. <https://doi.org/10.32507/mizan.v6i1.1244>.
- Anderson, J. N. D. "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East." *International and Comparative Law Quarterly* 20, no. 1 (1971): 1–21. <https://doi.org/10.1093/iclqaj/20.1.1>.
- . "Recent Reforms in the Islamic Law of Inheritance." *International and Comparative Law Quarterly* 14, no. 2 (1965): 349–65. <https://doi.org/10.1093/iclqaj/14.2.349>.
- Asmawi, Asmawi. "Konseptualisasi Teori Maslahah." *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i* 1, no. 2 (December 1, 2014). <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v1i2.1548>.
- As-Suvi, Ahmad Qiram, and Erfaniah Zuhriah. "The Ratio Legis of Interfaith Inheritance Reformulation from the Perspective of Fiqh Al-Aqalliyat: A Study on the Thoughts of Yusuf al-Qardhawi and Taha Jabir al-Alwani." *Jurnal Pembaharuan Hukum* 10, no. 3 (December 18, 2023): 361. <https://doi.org/10.26532/jph.v10i3.33335>.
- Bahcekapili, N. "Fiqh Voor Islamitische Minderheden in Europa: Problemen En Oplossingen." *Journal of Islamic Research* 1, no. 2 (2007).

- Bakare Najimdeen. "Europe and the Muslim World: Some Issues and Approaches." *Policy Perspectives: The Journal of the Institute of Policy Studies* 12, no. 1 (January 1, 2015). <https://doi.org/10.13169/polipers.12.1.0051>.
- Barlian, Eri. "Metodologi Penelitian Kualitatif Dan Kuantitatif," December 1, 2023. <https://doi.org/10.31227/osf.io/aucjd>.
- Bisin, Alberto, Eleonora Patacchini, Thierry Verdier, and Yves Zenou. "Are Muslim Immigrants Different in Terms of Cultural Integration?" *Journal of the European Economic Association* 16, no. 5 (2018): 1361-1393. <https://doi.org/10.1093/jeea/jvx045>.
- Blackstone, Laureve. "Courting Islam: Practical Alternatives to a Muslim Family Court in Ontario." *Canadian Journal of Law and Society* 31, no. 2 (2016): 219-238. <https://doi.org/10.1017/cls.2016.12>.
- Borham, Abd Hadi Bin, dan Asif Mohiuddin. "Muslim Minorities and Application of Islamic Law in Europe." *Journal of Muslim Minority Affairs* 42, no. 4 (2022): 512-533. <https://doi.org/10.1080/13602004.2023.2191911>.
- Brown, Jonathan. "Salafis and Sufis in Egypt." *Carnegie Paper*, no. 20 (2011): 1-28. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Büchler, Andrea. "Islamic Family Law in Europe? From Dichotomies to Discourse – or: Beyond Cultural and Religious Identity in Family Law." *International Journal of Law in Context* 8, no. 2 (2012): 196–210. <https://doi.org/10.1017/S1744552312000043>.
- Caeiro, Alexandre. "The making of the fatwa." *Archives de sciences sociales des religions* 155 (2011): 81-100. <https://doi.org/10.4000/assr.23312>.
- Cascino, Chiara Anna. "Defining the Calling to Islam in Europe: The European Council for Fatwa and Research's Interpretation of Islamic Da'wa." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 23, no. 2 (2024): 203-224. <https://doi.org/10.5617/jais.10872>.
- Dharma, Ferry Adhi. "Konstruksi Realitas Sosial: Pemikiran Peter L. Berger Tentang Kenyataan Sosial." *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi* 7, no. 1 (September 1, 2018): 1–9. <https://doi.org/10.21070/kanal.v6i2.101>.
- Duderija, Adis, and Halim Rane. "Minority Fiqh (Fiqh al-Aqalliyat) BT - Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates." edited

- by Adis Duderija and Halim Rane, 209–29. *Cham: Springer International Publishing*, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-319-92510-3_11.
- . “Minority Fiqh (Fiqh al-Aqalliyyat) BT - Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates.” edited by Adis Duderija and Halim Rane, 209–29. *Cham: Springer International Publishing*, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-319-92510-3_11.
- Effendy Jaraputri, Rabi’ah Adawiyah Phonna, Sri Walny Rahayu, Mohd. Din, and Muhammad Suhail Ghifari. “Legal Consequences For A Notary Public With Double Professions As A Rector Of A Private University Based On Law On Office Of Notary Public.” *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 23, no. 1 (June 26, 2023): 25–35. <https://doi.org/10.18592/sjhp.v23i1.8611>.
- Fadhil, Haidar Masyhur. "Reshaping Minority Fiqh: The Ideas of 'Abd Allah Ibn Bayyah." *Australian Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (2024): 37-65. <https://doi.org/10.55831/ajis.v9i2.629>.
- Fahrullah, Arasy, Fina Lailiz Zulfa, Moch. Khoirul Anwar, Ahmad Ajib Ridlwan, and Ach. Yasin. “The Influence of Islamic Branding , Religiousity, and Fashion Trends on Islamic Fashion Purchase Decisions.” *Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam* 13, no. 1 (April 1, 2024): 59–80. <https://doi.org/10.54471/iqtishoduna.v13i1.1894>.
- Fanani, Ahwan. “Uṣūl Al-Fiqh versus Hermeneutika Tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer.” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 4, no. 2 (2014): 194. <https://doi.org/10.15642/islamica.2010.4.2.194-209>.
- Feroze, Muhammad Rashid. “The Reform in Family Laws in the Muslim World.” *Islamic Studies* 1, no. 1 (1962): 107–30.
- Firman, Firman. “Analisis Data Dalam Penelitian Kualitatif.” INA-Rxiv, November 24, 2018. <https://doi.org/10.31227/osf.io/q84ys>.
- Fournier, Pascale. *Muslim Marriage in Western Courts Lost in Transplantation*. 1st Edition. London: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315597072>.
- Fox, Jonathan. “Religious Causes of Discrimination against Ethno-Religious Minorities.” *International Studies Quarterly* 44, no. 3 (September 2000): 423–50. <https://doi.org/10.1111/0020-8833.00166>.
- Fradkin, Hillel. "America in Islam." *The Public Interest*, no. 155 (Spring 2004): 63-77. Washington, DC: National Affairs, Inc.

- Gafoordeen, N., and M.M.M. Sabir. "Thaha Jabir Al-Alwani & Yusuf al-Qardlawi Founders of Minority Fiqh (FIQH AL AQALLIYAT)." *International Journal of Research and Scientific Innovation* X, no. IV (2023): 78–83. <https://doi.org/10.51244/IJRSI.2023.10410>.
- Gräf, Bettina. "Media Fatwas and Fatwa Editors: Challenging and Preserving Yusuf al-Qaradawi's Religious Authority." In *Media Evolution on the Eve of the Arab Spring*, edited by Leila Hudson, Adel Iskandar, and Mimi Kirk, 139–57. New York: Palgrave Macmillan US, 2014. https://doi.org/10.1057/9781137403155_8.
- Gufron, M. "Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris: Telaah atas Pemikiran Hasan Hanafi." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (June 15, 2018): 141. <https://doi.org/10.18326/mlt.v3i1.141-171>.
- Hassan, Sarah F. "Fiqh al-aqalliyyāt and Muslim minorities in the West." Dalam *Routledge Handbook of Islamic Law*, diedit oleh Khaled Abou El Fadl, 387–402. London: Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9781315166667-25>.
- Hastuti, W, and T Anggraini. "Al-Qawaid Al-Khomsah Dalam Landasan Muamalah." *Al-Istimrar: Jurnal Ekonomi ...* 1 (2022): 109–18.
- . "Al-Qawaid Al-Khomsah Dalam Landasan Muamalah." *Al-Istimrar: Jurnal Ekonomi & dots* 1 (2022): 109–18.
- Haykel, Bernard. "On the Nature of Salafi Thought and Action¹." In *Global Salafism*, edited by Roel Meijer, 34–57. Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333431.003.0002>.
- Hilmi Ridho, Hamim Maftuh Elmi, Muhammad Sibawaihi. "Fiqh Al-Aqalliyat; Jurisprudence For Muslim Minorities As A Guide To Living In Non-Muslim Countries." *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 23, no. 1 (2023): 25–35. <https://doi.org/10.18592/sjhp.v23i1.8611>.
- Homo, Kira. "Muslims in Contemporary Europe: Identity, Integration and Policy Challenges." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45, no. 8 (2019): 1237–1255. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1559998>.
- Horowitz, Donald L. "The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change." *The American Journal of*

- Comparative Law* 42, no. 2 (April 1, 1994): 233–93.
<https://doi.org/10.2307/840748>.
- Imamah, Fathonah Nur. “Analysis of Islamic Economic Thought of Yusuf Al-Qardhawi: Biography and Islamic Economic Thought” 1, no. 1 (2024).
- Insan Labib, Muhammad Alfreda Daib and Fajriyaturohmah. “The Thought Construction of Yusuf Al-Qaradhawi in Understanding The Hadith: An Analysis of Non-Fixed Variable and Fixed Means of Achieving Fixed Goals.” *Journal Of Hadith Studies*, June 1, 2024, 100–109. <https://doi.org/10.33102/johs.v9i1.291>.
- Iskandar, Rais Alhaadi. “Pemikiran Fiqh Al-Aqalliyat Abdullah Bin Bayyah Bagi Muslim Minoritas.” *Journal of Economic Perspectives*, 2022. <http://www.ifpri.org/themes/gssp/gssp.htm%0Ahttp://files/171/Cardon-2008-Coaching-d'\{e\}quipe.pdf%0Ahttp://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/JKM/article/view/2203%0Ahttp://mpoc.org.my/malaysian-palm-oil-industry/%0Ahttps://doi.org/10.1080/23322039.2017>.
- . “Pemikiran Fiqh Al-Aqalliyat Abdullah Bin Bayyah Bagi Muslim Minoritas.” *Journal of Economic Perspectives*, 2022.
- Jamilah, Maryam, and Bima Jon Nanda. “Egypt’s Post-Arab Spring Revolution Explanation for Democratisation Failure.” *Jurnal Demokrasi Dan Politik Lokal* 6, no. 1 (August 5, 2024): 29–41. <https://doi.org/10.25077/jdpl.6.1.29-41.2024>.
- Kamali, Mohammad Hashim. “Islamic Family Law Reform: Problems and Prospects.” *ICR Journal* 3, no. 1 (January 15, 2011): 37–52. <https://doi.org/10.52282/icr.v3i1.579>.
- Karakoç, Ekrem, Talha Köse, and Mesut Özcan. “Emigration and the Diffusion of Political Salafism: Religious Remittances and Support for Salafi Parties in Egypt during the Arab Spring.” *Party Politics* 23, no. 6 (November 2017): 731–45. <https://doi.org/10.1177/1354068815625999>.
- Kazempur, Abdolmohammad. “Reckoning with the Minority Status: On Fiqh al-Aqalliyat al-Muslema (Jurisprudence of Muslim Minorities),” 13–34, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-658-13889-9_2.

- Kholis, Kholis Bidayati, Muhammad Alwi Al Maliki Alwi, and Suci Ramadhan Suci. "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara Muslim." *ADHKI: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 1 (2021): 51–68. <https://doi.org/10.37876/adhki.v3i1.45>.
- . "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara Muslim." *ADHKI: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 1 (2021): 51–68. <https://doi.org/10.37876/adhki.v3i1.45>.
- Komarudin, Parman. "Konsekuensi Perbedaan Fikih Terhadap Kaidah Fikih." *Jurnal Sains Dan Seni ITS* 6, no. 1 (2017): 51–66.
- Kusmardani, Alex, Siah Khosyi'ah, Oyo Sunaryo Mukhlas, Nurrohman Nurrohman, and Usep Saepullah. "The Development of Ideas on The Reform and Transformation of Islamic Family Law Into Legislation in Islamic Countries." *JURNAL SYNTAX IMPERATIF: Jurnal Ilmu Sosial Dan Pendidikan* 4, no. 5 (November 27, 2023): 644–62. <https://doi.org/10.36418/syntax-imperatif.v4i5.296>.
- Lisa Fishbayn Joffe, Fareda Banda. *Women's Rights and Religious Law Domestic and International Perspectives*. 1st Edition. London: Routledge, n.d. <https://doi.org/10.4324/9781315720005>.
- Maizal, Arif Zunzul. "Fikih Minoritas: Inovasi Ijtihad Di Negara Non-Muslim." *El -Hekam* 7, no. 2 (2022): 203. <https://doi.org/10.31958/jeh.v7i2.8309>.
- Marni, Tri Siska, Silfia Hanani, and Nofiardi Nofiardi. "Modernisation of Islamic Family Law in Indonesia (Analysis of Counter Legal Draft-Compilation of Islamic Law in Inheritance Law)." *GIC Proceeding* 1 (July 31, 2023): 317–25. <https://doi.org/10.30983/gic.v1i1.131>.
- Matsuyama, Yohei. "Fiqh al-Aqalliyat: Development, Advocates and Social Meaning." *Ajames* 26, no. 2 (2010): 33-55. <https://doi.org/10.14946/ajames.26.2.33>.
- Mawardi, Ahmad Imam. "Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh Dan Usul Fiqh." *Ay-Syir'ab; Jurnal Ilmu Syari'ab Dan Hukum* 48, no. 2 (2014): 315–32.
- . "Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh Dan Usul Fiqh." *Ay-Syir'ab; Jurnal Ilmu Syari'ab Dan Hukum* 48, no. 2 (2014): 315–32.

- Meriwether, Margaret. *A Social History Of Women And Gender In The Modern Middle East*. 1st Edition. New York: Routledge, n.d. <https://doi.org/10.4324/9780429502606>.
- Miftakhul Arif. "Konsep Maqasid Al-Shari'ah Abdullah Bin Bayyah." *El-Faqih: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 6, no. 1 (2020): 18–35. <https://doi.org/10.29062/faqih.v6i1.100>.
- Mir-Hosseini, Ziba. "How the Door of Ijtihad Was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco." *Washington and Lee Law Review* 64, no. 4 (2007): 1499-1511.
- Mohamad, Haji and Mohamad Azmi Bin. "European Islam and Reform: A Comparative Study of the Theologies of Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan." *Journal of Islamic Studies* 26, no. 1 (2015): 70-89
- Mohiuddin, Asif, and Abd Hadi Bin Borham. "Muslim Minorities and Application of Islamic Law in Europe." *Journal of Muslim Minority Affairs* 42, no. 4 (October 2, 2022): 428–49. <https://doi.org/10.1080/13602004.2023.2191911>.
- Moinuddin, Iffat Mohammadi. "Muslim Migration into the US: A Study of the Motivations and Consequences behind Migration and Settlement Patterns." *Journal of Muslim Minority Affairs* 39, no. 3 (2019): 382-401. <https://doi.org/10.1080/13602004.2019.1650008>.
- Mu'adzah, Nadiyah. "Ushul Fiqh, Qaidah Fiqhiyyah, and Islamic Jurisprudence." *Journal of Islamic Economic Literatures* 3, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.58968/jiel.v3i2.130>.
- Muchtar, Nurkhalis. "The Moderation of Al-Qaradhawi's Fatwas and Their Actualization in the Contemporary Context." *MAQASIDI: Jurnal Syariah Dan Hukum*, December 27, 2024, 306–21. <https://doi.org/10.47498/maqasidi.v4i2.3653>.
- Muhsin, Ilyya, Nikmah Rochmawati, and Muhammad Chairul Huda. "Revolution of Islamic Proselytizing Organization: From Islamism to Moderate." *Qudus International Journal of Islamic Studies* 7, no. 1 (2019): 45–70. <https://doi.org/10.21043/qjijis.v7i1.5076>.
- Mujiburohman, Abas. "Fiqh Al-Aqalliyat As an American Version of Local Wisdom." *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 16, no. 1 (2018): 1. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v16i1.2091>.

- Mun'im, Zainul. "Peran Kaidah Fikih Dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yūsuf al-Qaradāwī Tentang Fiqh al-Aqalliyāt." *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 15, no. 1 (2021): 151–72. <https://doi.org/10.24090/mnh.v15i1.4546>.
- Mun'im, Zainul. "Peran Kaidah Fikih dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yusuf Al-Qaradawi tentang Fiqh Al-Aqalliyat." *Al-Manabij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 15, no. 1 (June 11, 2021): 151–72. <https://doi.org/10.24090/mnh.v15i1.4546>.
- Mustafa, Mohanad. "Islamic Jurisprudence of Minorities (Fiqh al-Aqalliyat): The Case of the Palestinian Muslim Minority in Israel." *Journal of Muslim Minority Affairs* 36, no. 2 (2016): 193-212. <https://doi.org/10.1080/13602004.2016.1180889>.
- Nafī, Basheer. "Fatwā and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11." *Islamic Law and Society* 11, no. 1 (2004): 78–116. <https://doi.org/10.1163/156851904772841426>.
- Naqvi, Syed Ali Raza. "Modern Reforms in Muslim Family Laws - A General Study." *Islamic Studies* 13, no. 4 (1974): 235–52.
- Nazih, Abdullah Ghulam, Evalinda Evalinda, and Ali An Sun Geun. "The Urgency of Understanding Islamic History According to Yusuf Al-Qardhawi's Paradigm." *Al-Risalah* 15, no. 1 (January 2, 2024): 293–306. <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v15i1.3436>.
- Oppong, Harrison. "Religion and Identity." *American International Journal of Contemporary Research* 8, no. 2 (2018): 12-25.
- Parray, Tauseef Ahmad. "The Legal Methodology of ' <i>Fiqh al-Aqalliyat'</i> and Its Critics: An Analytical Study." *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, no. 1 (March 2012): 88–107. <https://doi.org/10.1080/13602004.2012.665624>.
- Putri, Yulita, and Abid Nurhuda. "Hasan Al-Banna's Thought Contribution to the Concept of Islamic Education." *International Journal of Contemporary Studies in Education (IJ-CSE)* 2, no. 1 (March 15, 2023). <https://doi.org/10.56855/ijcse.v2i1.185>.
- Potz, Richard. "Islam and Islamic Law in European Legal History." *European Journal of Law and Religion* 2, no. 1 (2011): 45-68.

- Qahthânî, Musfir bin ‘Alî bin Muhammad al-. *Manhaj Istimbâth Abkâm Al-Nawâzil al-Fiqhîyyah al-Mu‘Ashirah Dirâsat Ta’Shîliyyat Tathbîqîyyat*. Jeddah, n.d.
- Rahman, Fazlur. “A Survey of Modernization of Muslim Family Law.” *International Journal of Middle East Studies* 11, no. 4 (1980): 451–65. <https://doi.org/10.1017/S0020743800054817>.
- Rahman, Hafijur. “Toward a Wise e Political Fiqh : The Perception of State in the Polotical Thought of Yusuf Qaradhawi.” *Akademi Sosial Bilimler Dergisi* 7, no. 21 (September 22, 2020): 6–22. <https://doi.org/10.34189/asbd.7.21.001>.
- Sahidin, A., & Rahmadi, M. A. (2021). The implementation of Maqasid Al-Shariah in Shaykh Yusuf Al-Qardhawi’s Fiqh Al-Aqalliyat. *Jurnal Hukum Islam*, 19(2), 295–312. <https://doi.org/10.28918/jhi.v19i2.4724>.
- Saiin, Asrizal. “Methodological And Applicative Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi In Solving Contemporary Issues.” *TASAMUH: Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (October 17, 2021): 249–74. <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v13i2.416>.
- Schacht, Joseph. “Problems of Modern Islamic Legislation.” *Studia Islamica*, no. 12 (1960): 99–129. <https://doi.org/10.2307/1595112>.
- Sedgwick, Mark. “Applying Sharia in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West, Edited by Maurits S. Berger.” *Journal of Religion in Europe* 9, no. 1 (March 7, 2016): 95–96. <https://doi.org/10.1163/18748929-00901006>.
- . “Applying Sharia in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West, Edited by Maurits S. Berger.” *Journal of Religion in Europe* 9, no. 1 (March 7, 2016): 95–96. <https://doi.org/10.1163/18748929-00901006>.
- Sezgin, Yüksel. “A Global and Historical Exploration: Legislative Reform in Muslim Family Laws in Muslim-Majority versus Muslim-Minority Countries.” *Law & Policy* 45, no. 2 (April 1, 2023): 110–36. <https://doi.org/10.1111/lapo.12210>.
- Shavit, Uriya. "The Wasatî and Salafî Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities." *Islamic Law and Society* 19, no. 4 (2012): 416-457. <https://doi.org/10.1163/15685195-00194P02>.

- Shavit, Uriya, dan Fabian Spengler. "Does the European Council for Fatwa and Research Matter? The Case of Muslims in Dortmund, Germany." *Politics, Religion & Ideology* 18, no. 4 (2017): 363-382. <https://doi.org/10.1080/21567689.2017.1397514>.
- Sonafist, Y. "Qawaid Fiqhiyyah (Korelasi, Urgensi Dalam Istinbath Hukum)." *Journal of Law and Nation (JOLN)* 2, no. 3 (2023): 135-43.
- Sugianto, Efendi. "Deskripsi Pengertian Dan Penerapan Qawaid Al-Fiqhiyyah." *Tawshiyah: Jurnal Sosial Keagamaan Dan Pendidikan Islam* 15, no. 2 (2020): 73-85.
- Sumaiya, Naili. "Ijtihad dalam Sejarah dan Perkembangannya Hingga Masa Kontemporer." *Jurnal Studi Islam* 14, no. 2 (2017): 145-162.
- Suprayogi, Rizqi. "Reformasi Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia." *Indonesia Journal of Business Law* 2, no. 1 (2023): 29-37. <https://doi.org/10.47709/ijbl.v2i1.1962>.
- Susanto, Burhanuddin. "Implementasi Inside Legal Theory dalam Pembangunan Hukum Nasional Melalui Pendekatan Hukum Islam." *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* 7, no. 2 (December 1, 2015): 126-34. <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v7i2.3519>.
- Thalib, Prawitra. "Pengaplikasian Qowaid Fiqhiyyah Dalam Hukum Islam Kontemporer." *Yuridika* 31, no. 1 (2016): 54. <https://doi.org/10.20473/ydk.v31i1.1958>.
- Tohari, Ilham, and Moh. Kholish. "Maqasid Syariah Sebagai Pijakan Konseptual Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia." *Arena Hukum* 13, no. 02 (2020): 314-28. <https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2020.01302.7>.
- Turmudzi, Khoiru, Noni Ramadhani, Alvin Rusdian, Nauval Karim, Kartika Maulida, and Ahsan Mukti. "The Exploring The Epistemological Basis of Ushul Fiqh (Priority Fiqh By Yusuf Al-Qardawi): English." *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (December 4, 2024): 20. <https://doi.org/10.47134/pjpi.v2i2.1167>.
- Visser, T. (2008). When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States. *International Journal of Public Theology*, 2(4), 505-506. <https://doi.org/10.1163/156973208X335341>
- Warren, David H. Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the

- Gulf Crisis. 1st ed. Routledge, 2021.
<https://doi.org/10.4324/9780429299490>.
- Wekke, Ismail Suwardi. "Hukum Islam dan Gagasan Fikih Aqalliyat: Problematika Muslim Minoritas Papua Barat." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 14, no. 2 (2019): 1-17. <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v14i2.2128>.
- Welchman, Lynn. "A Historiography of Islamic Family Law." In *The Oxford Handbook of Islamic Law*, by Lynn Welchman, 884–932. edited by Anver M. Emon and Rumees Ahmed. Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199679010.013.19>.
- Whyte, Samantha. "Are Fatwas Dispensable? Examining the Contemporary Relevance and Authority of Fatwas in Australia." *Oxford Journal of Law and Religion* 11, no. 2-3 (2022): 314-339. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwac042>.
- Wildan, Muhammad, and Fatimah Husein. "Islamophobia and the Challenges of Muslims in Contemporary European Union Countries: Case Studies from Austria, Belgium, and Germany." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 17, no. 1 (July 8, 2021). <https://doi.org/10.18196/afkaruna.v17i1.10557>.
- Yakar, Emine Enise, and Sumeyra Yakar. "The Critical Analysis of Taha Jabir Al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyāt." *Hitit İlahiyat Dergisi* 20, no. 1 (June 30, 2021): 377–404. <https://doi.org/10.14395/hid.865002>.
- . "The Critical Analysis of Taha Jabir Al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyāt." *Hitit Theology Journal* 20, no. 1 (2021): 377–404. <https://doi.org/10.14395/hid.865002>.
- Yilmaz, Ihsan. "Dynamic Legal Pluralism and the Reconstruction of Unofficial Muslim Laws in England, Turkey and Pakistan." *Journal of Muslim Minority Affairs* 19, no. 1 (1999): 39-59.
- Zaman, Saminaz. "Amrikan Shari'a: The Reconstruction of Islamic Family Law in the United States." *South Asia Research* 28, no. 2 (July 1, 2008): 185–202. <https://doi.org/10.1177/026272800802800204>.
- Zahalka, Iyad. *Shari'a in the Modern Era: Muslim Minorities Jurisprudence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. <https://doi.org/10.1017/9781316650899>.

Zulkifli, Syafiq Hasyim, M. Zaki Mubarak, Husnul Khitam, and Muhammad Ishar Helmi. "Constructing Muslim Identity in a Secular State: The Strategic Role of Two Singapore Islamic Organizations." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 18, no. 1 (2023): 27–53. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v18i1.6002>.

C. Tesis/Disertasi

Hudawi, "Abdullah Bin Bayyah: His Life and Contributions in Jurisprudence , Focus on Reality Fiqh." (Thesis at Darul Huda Islamic University, Chemmad , Kerala, India, 2015.)

Rais Alhaadi Iskandar, "Pemikiran Fiqh al-AqalliyātAbdullah Bin Bayyah Bagi Muslim Minoritas," *Journal of Economic Perspectives* (PhD Thesis, 2022), <https://doi.org/10.1080/23322039.2017>.

U Jabir A L I Hudawi, "Abdullah Bin Bayyah : His Life and Contributions in Jurisprudence , Focus on Reality Fiqh," (Thesis at Darul Huda Islamic University, Chemmad , Kerala, India, 2015)

D. Website

Abd al-Karīm", 'Amr. "Al-Wasṭīyah 'Inda al-'Allāmah al-Qaraḍāwī," n.d. <https://www.al-qaradawi.net/node/3370>. Accessed December 5, 2024

Aljazeera. "Rojulun Mufakkir Islami Taha Jabir Alwani," 2016. <https://www.aljazeera.net/culture/2016/3/5/-رحيل-المفكر-الإسلامي-طه-جابر-العلواني>. Accessed December 10, 2024

Bayyah, 'Abdullāh bin asy-Syaikh al-Maḥfūz. "Man Huwa Abdullah Bin Bayyah ?," 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=NgFdLZqehhU>. Accessed December 15, 2024

Ibn 'Uthaymīn. *Majmū' Fatāwā Wa Rasā'il al-'Uthaymīn*, n.d. <https://shamela.org/pdf/d49da86573816faec0094e23d3e32790>. Accessed December 17, 2024

Manṣūr, Khayr al-Dīn bin. *Ārā' al-Shaykh Muḥammad Bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn Fī Ashbar al-Mu'āmalāt al-Mālīyah*. University of Eloued- جامعة الوادي, 2022. <https://dspace.univ-eloued.dz/items/aa255d47-4ad7-44f8-8385-51a886d5fcf5>. Accessed December 18, 2024

Shaykh ‘Abd al-Kareem al-Khudayr. “Is It Permissible for a Muslim to Choose the Easiest Scholarly Opinion?” *Is It Permissible for a Muslim to Choose the Easiest Scholarly Opinion?* (blog). <https://islamqa.info/en/answers/10645/is-it-permissible-for-a-muslim-to-choose-the-easiest-scholarly-opinion>. Accessed December 1, 2024.

GLOSARIUM

- Aḥwāl Shakhṣiyyah* : Cabang hukum Islam yang mengatur aspek hukum keluarga, seperti pernikahan, perceraian, warisan, perwalian, dan hak asuh anak.
- Al-Darūriyyāt al-Khams* : Lima kebutuhan pokok yang harus dijaga dalam hukum Islam, yaitu agama (dīn), jiwa (nafs), akal (‘aql), keturunan (nasl), dan harta (māl).
- Al-amliyyāt* : Prinsip dalam hukum Islam yang mengutamakan skala prioritas dalam menetapkan hukum berdasarkan tingkat urgensi dan kemaslahatan.
- Al-Fiqh al-Akbar* : Istilah yang merujuk pada ilmu teologi Islam yang dikaitkan dengan pemikiran Abu Hanifah, yang membahas prinsip-prinsip dasar akidah Islam.
- Al-fiqh al-darurah* : Konsep fiqh yang memberikan keringanan dalam situasi darurat atau keadaan yang mengharuskan seseorang melakukan sesuatu yang sebenarnya terlarang dalam kondisi normal.
- Al-qawl al-ḍa‘īf* : Pendapat dalam fiqh yang dianggap lemah berdasarkan dalil yang kurang kuat atau kurang diakui oleh mayoritas ulama.
- Al-qawā’id* : Kaidah atau prinsip umum dalam hukum Islam yang digunakan sebagai dasar dalam menetapkan hukum pada berbagai kasus.
- Al-Wala’ wal Bara* : Konsep loyalitas (wala’) terhadap Islam dan umat Muslim serta penolakan (bara’) terhadap hal-hal yang bertentangan dengan Islam.

- Amr* : Perintah atau ketetapan dalam hukum Islam yang bersifat wajib atau dianjurkan untuk dilakukan oleh seorang Muslim.
- Bayānī* : Metode dalam ushul fiqh yang menitikberatkan pada penjelasan teks-teks syariat secara literal tanpa mempertimbangkan faktor eksternal.
- Burbānī* : Pendekatan rasional dalam memahami hukum Islam dengan menggunakan logika dan argumentasi berdasarkan dalil yang kuat.
- Dār al-Iftā'* : Lembaga fatwa yang bertanggung jawab dalam mengeluarkan fatwa dan memberikan bimbingan keagamaan kepada umat Islam.
- Dār al-Islām* : Wilayah atau negara yang menerapkan hukum Islam sebagai sistem hukumnya dan mayoritas penduduknya adalah Muslim.
- Dār al-harb* : Wilayah atau negara yang tidak menerapkan hukum Islam dan dianggap berada dalam kondisi permusuhan terhadap Islam.
- Fatwa* : Pendapat hukum Islam yang diberikan oleh seorang mujtahid atau lembaga fatwa mengenai suatu masalah yang tidak memiliki ketentuan eksplisit dalam syariat.
- Fiqh Aktsariyyah* : Fiqh mayoritas yang berpedoman pada mazhab-mazhab fiqh yang dominan di dunia Islam, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.
- Fiqh Al-Aqalliyyāt* : Cabang fiqh yang membahas hukum Islam bagi Muslim yang hidup sebagai minoritas di negara non-Muslim, dengan mempertimbangkan kondisi sosial, politik, dan budaya setempat.

- Furū‘* : Cabang-cabang hukum Islam yang bersumber dari prinsip-prinsip dasar dalam ushul fiqh dan diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan.
- Ihtiyāt* : Prinsip kehati-hatian dalam menetapkan hukum Islam dengan memilih pendapat yang paling selamat dan mendekati kebenaran.
- Ijtihād Bayānī* : Jenis ijthad yang berfokus pada pemahaman dan penafsiran teks-teks syariat secara langsung tanpa mempertimbangkan faktor sosial atau rasionalitas.
- Ijtihād Taṭbīqī* : Jenis ijthad yang mengaplikasikan prinsip-prinsip hukum Islam pada realitas kehidupan dengan mempertimbangkan konteks sosial dan budaya.
- Illat* : Sebab atau alasan utama yang menjadi dasar dalam penetapan suatu hukum Islam, yang biasanya digunakan dalam metode qiyas.
- Ifraath* : Sikap berlebihan dalam memahami atau menerapkan ajaran Islam, yang dapat menyebabkan ketidakseimbangan dalam beragama.
- Juḥūḍiyāt* : Hukum-hukum cabang yang berasal dari prinsip-prinsip umum dalam syariat Islam dan diterapkan dalam berbagai kasus spesifik.
- Maqāṣid Al-Sharī‘ah* : Tujuan utama dari syariat Islam yang mencakup perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
- Maqāṣidiyyīn* : Para ulama yang menitikberatkan kajian hukum Islam pada aspek maqāṣid al-sharī‘ah atau tujuan utama syariat.

- Manhaj Al-Taysir* : Metode dalam fiqh yang berusaha memberikan kemudahan bagi umat Islam dalam menjalankan syariat tanpa meninggalkan prinsip-prinsip utamanya.
- Maṣāliḥ Al-'Ammah* : Kemaslahatan umum yang menjadi salah satu pertimbangan utama dalam hukum Islam untuk memastikan kesejahteraan masyarakat.
- Maṣāliḥ Mursala* : Kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks-teks syariat tetapi tetap dijadikan dasar dalam penetapan hukum Islam.
- Mu'āmalah ma'a Allāh* : Interaksi seorang Muslim dengan Allah yang mencakup aspek ibadah dan hubungan spiritual.
- Mu'āmalah Ma'a al-Nās* : Interaksi seorang Muslim dengan sesama manusia dalam kehidupan sosial dan bermasyarakat.
- Mujtahid* : Seorang ulama yang memiliki kapasitas untuk berjihad dalam menetapkan hukum Islam berdasarkan sumber-sumber utama syariat.
- Mutakallimīn* : Para ahli teologi Islam yang mendalami ilmu kalam dan berdebat mengenai konsep-konsep dasar dalam Islam.
- Nahy* : Larangan atau perintah untuk tidak melakukan suatu perbuatan dalam ajaran Islam.
- Qiyas* : Metode dalam fiqh yang menetapkan hukum suatu perkara baru dengan analogi terhadap hukum yang sudah ada berdasarkan kesamaan 'illah.
- Qanā'id Fiqhiyyah* : Kaidah-kaidah fiqh yang menjadi pedoman dalam memahami dan menetapkan hukum Islam dalam berbagai kasus.

- Qawā'id Al-Ushūl* : Prinsip-prinsip dalam ushul fiqh yang digunakan dalam menetapkan hukum Islam secara sistematis.
- Sadd Al-Zarā'ī'* : Konsep dalam hukum Islam yang bertujuan untuk menutup celah yang dapat mengarah pada perbuatan yang dilarang atau berbahaya.
- Salafī* : Paham dalam Islam yang menekankan pemurnian ajaran Islam dengan kembali kepada pemahaman generasi salaf (para sahabat, tabi'in, dan tabi'ut tabi'in).
- Tabshir* : Pendekatan dalam dakwah Islam yang bersifat memberi kabar gembira dan kemudahan bagi umat Islam.
- Tajā'id* : Pembaruan atau reformasi dalam Islam yang bertujuan untuk menghidupkan kembali ajaran Islam sesuai dengan perkembangan zaman.
- Tafriṭ* : Sikap meremehkan atau mengabaikan ajaran Islam, yang berlawanan dengan sikap iifraath.
- Tahqīq Al-Manā't* : Proses dalam ushul fiqh untuk mengidentifikasi dan memastikan bahwa 'illah hukum benar-benar berlaku dalam suatu kasus tertentu.
- Tarjūh maqāṣidī* : Metode penetapan hukum yang mendasarkan pertimbangan pada tujuan-tujuan syariat Islam (maqāṣid al-sharī'ah).
- Takhyīr* : Kebebasan memilih dalam hukum Islam berdasarkan berbagai pendapat yang ada.
- Taqlīd* : Mengikuti pendapat ulama tanpa melakukan ijtihad sendiri.
- Urf* : Kebiasaan atau adat yang berlaku dalam masyarakat yang dapat menjadi dasar dalam

penetapan hukum Islam jika tidak bertentangan dengan syariat.

- Uṣūliyyah* : Prinsip-prinsip dasar dalam ilmu ushul fiqh yang digunakan dalam menetapkan hukum Islam.
- Ushūl Al-Fiqh* : Ilmu yang membahas dasar-dasar dalam menetapkan hukum Islam dari sumber-sumber utama syariat.
- Wasāṭī* : Konsep moderasi dalam Islam yang menyeimbangkan antara pemahaman tekstual dan kontekstual dalam fiqh.
- Zhabiriah* : Mazhab fiqh yang berpegang pada makna literal dari teks syariat tanpa menggunakan qiyas atau analogi.

INDEKS

‘Abd Allâh Bin Syaikh al-Mahfûdz
bin Bayyah, 37
‘Abdallah b. Šālih al-Fawzân, 106
‘illat, 136, 161, 162, 167

A

Abdallah Bin Bayyah, 41
Abdullah, 9, 16, 44, 48, 50, 55, 62,
63, 64, 65, 67, 76, 78, 148, 165,
184, 186, 189, 193, 194, 195,
197, 198, 199
Abdullah Bin Bayyah, 50
abl dhimmah, 136
abl al-ahd, 166
abl al-aman, 166
abl al-barb, 166
abl al-hudnah, 166
Aḥwāl Šakhsīyyah, 4, 199
Al ‘Uthaymin, 74
Al Qardhawi, 75
al Raysûnî, 162
al waqî’, 107
al-'Alwānî, 117, 118
al-aqallīyyāt, 6, 13, 14, 23, 59, 142,
161, 176, 177
al-awlawīyyāt, 61
al-Bahî al-Khailî, 85
al-Ḍarūrīyyāt al-Khams, 54
al-fiqh al-iqtishadi, 44
al-fiqh al-siyasi, 44

al-fiqh al-thib, 44
Al-Ghazālî, 102, 114, 186
al-Islam din wa dawlah, 43
al-kaḡfir al-barb, 166, 167
al-maqāshid al-‘uhyâ albhâkimah, 158
al-mašlahah al-mursalah, 44
al-mawalah, 167
al-muwāzanah, 61
al-Najjâr, 117
al-nash’at wa al-tatanmur, 42
Al-Qaradawi, 16, 195
al-Qardhâwî, 65
al-qawl al-ḡaīf, 62
al-qillah, 44
al-Syâthibî, 150, 162, 163
al-ta’sis, 42
al-umūr bi maqāsidihâ, 136
al-waqî’, 148
Al-waṣatīyyah, 76
Amin Abdullah, 57
amr, 54, 55, 77

B

bayani, 57
Bettina Graff, 83
burhani, 57

C

Codification, 30

D

dâr al-barb, 49
dîn wa siyâsab, 28

E

Extra-doctrinal reform, 30

F

fath al-dbara'i, 165
fath al-dbarâ'î, 151
fatwa, xi, xii, 7, 9, 13, 14, 23, 24, 25, 27, 34, 37, 47, 48, 51, 52, 55, 68, 69, 73, 79, 84, 86, 87, 102, 103, 111, 118, 125, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 169, 172, 173, 177, 180, 181, 200, 201
Fatwa the European Council for Research and Fatwa, 38
fiqh al-aqalliyât, 46, 49, 50, 53, 159, 168
Fiqh al-aqalliyât, 169
fiqh al-aqalliyât, 23, 26, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 62, 148
fikih, 2, 6, 48, 67, 68, 76, 90
fiqh, 3, 6, 7, 13, 14, 22, 23, 25, 27, 38, 44, 58, 59, 66, 68, 70, 77, 78, 142, 148, 161, 176, 177, 200, 201, 202, 203, 204
fiqh al-aqaliyyat, 25

fiqh al-aqalliyât, 13, 22, 24, 25, 27, 59, 142, 143, 161, 177

Fiqh al-Aqalliyât, xi, xii, 7, 9, 16, 17, 27, 42, 48, 51, 58, 65, 96, 119, 148, 161, 169, 173, 184, 198

fiqh of reality, 59

G

Gamson, 59

H

Hanafi, 27, 85, 192, 201
Hanbali, 201
Hasan al-Banna, 84
Hasan Hanafi, 57
Hashim Kamali, 56, 57, 146
hifẓ al-dîn, 152, 153, 154, 156, 163, 172
hifẓ al-māl, 153, 154, 156
hifẓ al-nafs, 152, 153, 154, 156, 163, 173
hifẓ al-nasl, 152, 153, 154, 156, 167, 172
Hilmi Ridho, 16, 192

I

ibn al-'Uthaymîn, 7, 26, 93, 94
Ibn Al-'Uthaymîn, iii, v, vii, 63, 68, 83, 87, 88, 90, 91, 97, 119, 161
Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, 74

Ibnu Utsaimin, 87
 Ibn ‘Ashur, 55
 Ibn al-Qayyim, 106, 148
ifraath, 92, 203
 Ingrid Mattson, 145
Intra-doctrinal reform, 30
 Istihsan, 41
Istih̄sān, 150
 Ijma', 48, 74, 97
Ijmā', 44
 ijtihad, 13, 23, 69, 70, 71, 73, 77,
 78, 79, 82, 87, 88, 89, 91, 96,
 109, 142, 201, 203
 Ijtihād Bayānī, 69, 73, 201
 ijtihad insha'i, 78
 ijtihad Intiqa'i, 78
 Ikhwanul Muslimin, 87, 97
 Imam Ahmad Ibn Hanbal, 74
istih̄sān, 44

J

Jakob Skovgaard-Petersen, 84
 Jamal al-Din ‘Atiyyah, 45
 Jasser Auda, 144, 163
Jināyah, 4

K

Karl Max, 121
 Khaled Abou El Fadl, 34
khitab, 53, 55
kbusus, 5, 6, 24, 37, 43, 44, 45, 49,
 61, 69, 79, 90, 150

M

madzhab, 35, 51, 78, 91, 93, 95,
 107, 118, 143, 159, 168, 169,
 170
 Maliki, 4, 10, 193, 201
manhaj al-taysir, 148
maqāshid al-syarī'ah, 46, 52, 150,
 151, 161, 162, 168, 169, 170
maqāshid-based, 150, 151, 158, 162,
 163, 169, 180
maqāshid al-sharī'ah, 23, 202, 203
 maqāshid al-syarī'ah, 27, 161
 maqasid shari'ah, 86
 maqāsid-based, 149, 160
masalih al-'ammah, 56, 57
masālik al-'illah, 162, 163
 maslahah, 38, 54, 119, 158
maṣlahah ammah, 156, 167, 172,
 173
millah, 53
 minoritas, 4, 5, 6, 7, 13, 22, 23, 27,
 58, 59, 78, 142, 161, 201
Mu'āmalah, 4
Mu'āmalah ma'a Allāh, 202
Mu'āmalah Ma'a al-Nās, 202
 Muhammad ‘Abid al-Jabiri, 55
 Muhammad Abduh, 84
 Muhammad al Ghazālī, 85
 Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-
 ‘Uthaymīn, xi, 13, 14, 23, 93,
 125, 132, 137
 Muḥammad Ṣāliḥ ibn al-
 ‘Uthaymīn, 24, 25, 26, 27, 143,
 145, 151, 161, 164, 166, 169
 Muhammad Sibawaihi, 16, 192

Muhammad Yacoubi, 49
mujtabid, 70, 77, 78, 100, 201
mukallaf, 45, 63, 111, 118, 148,
151, 165, 166
Muzammil Siddique, 145

N

nahy, 54, 77

P

Peter Berger, 58

Q

qaul al shahabi, 95
qawâ'id al-ushûl, 147
qawâ'id fiqhbiyyah, 62
qiyas, 48, 74, 79, 201, 204
qiyâs, 44
qiyâs al-shahâh, 74

R

Regulatory reform, 30

S

sadd al-dharī'ah, 44
sadd al-ẓarā'ī', 77
salafī, 105
salafiyyah, 71

Salim bin Abdul Ghaniy Ar Rofi'i,
17

Sayyid Sabiq, 67
shariah councils, 38
Sir Muhammad Iqbal, 146
Siyāsah, 4
Syafi'i, 201
syari'at, 4, 5, 48

T

tabshir, 111, 118
tabshir, 75, 79, 82
tadwīn, 51
tafrīth, 92
Taha Jabir, 24, 45
tahqīq al-manāth, 62
tahqīq al-manāth, 70
tajdid, 79
tajdīd, 5
takhyīr, 151
talfiq, 84
tanfīr, 112
taqlīd, 51, 52, 168
taqlid, 96
Tariq Ramadan, 42, 43
Tariq Ramadan, 50, 185
tarjīh, 62
tarjīh maqâshidī, 131
tarjīh maqâshidī, 155, 156, 157
Tarmizi M. Jakfar, 67
tawâẓun, 75
taysir, 75, 79, 81, 82, 84
Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, 46, 132
Thaha Jabir al-Alwani, 53

Tūrāt al-Nubummah, 53

U

Urf, 41, 95, 204

Uriya Shavit, 24

ushûl al-fiqh, 35, 145, 147, 150, 151,
158, 163

usul al-fiqh, 23, 48, 55, 56

W

Wael Hallaq, 168

wala' dan bara', 106

wasatiyyah, 80, 81, 82, 87

Y

Yahya bin Ya'mar, 166

Yūsuf al-Qaradāwī, 8, 11, 65, 187,
195

Yūsuf al-Qaradhâwî, 160, 170

Yūsuf al-Qarḍāwī, xi, xii, 13, 14,
23, 24, 25, 27, 91, 92, 96, 109,
121, 123, 124, 125, 131, 135,
138, 142, 151, 161, 162, 164,
165, 169, 172, 176, 179, 181

BIOGRAFI PENULIS



Bayu Arif Mahendra lahir di Semarang pada 28 April 2001. Riwayat pendidikan formalnya dimulai dari TK Baiturrahman 2 Semarang, kemudian melanjutkan ke SD Hj. Isriati Baiturrahman 2. Selanjutnya, ia menempuh pendidikan di tingkat tsanawiyah dan aliyah di Pondok Modern Pesantren Darussalam Gontor, Ponorogo.

Pada 2019, ia menyelesaikan masa studinya di pesantren tersebut dan melanjutkan pendidikan tinggi Strata Satu (S-1) di Universitas Darussalam Gontor. Namun, masa studinya di universitas ini hanya berlangsung selama satu tahun (2020–2021) di Jurusan Aqidah dan Filsafat karena adanya keputusan akademik yang berkaitan dengan masa pengabdian selama satu tahun di Pondok Modern Darussalam Gontor.

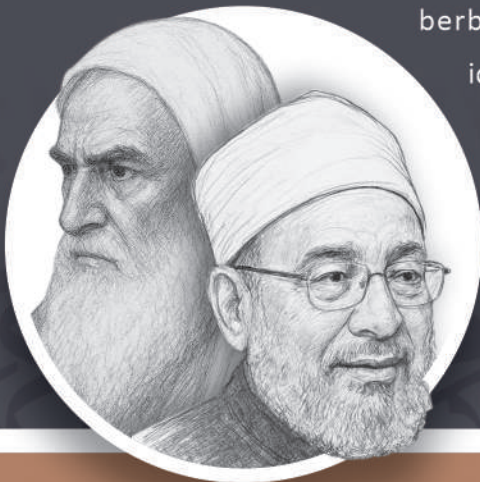
Setelah itu, ia melanjutkan studi ke Universitas Islam Sultan Agung (Unissula) Semarang pada semester 3 pada 2021 dan berhasil menyelesaikan studi S-1 pada 2023 dengan cumlaude. Saat ini, ia menempuh pendidikan Strata Dua (S-2) pada Program Studi Pengkajian Islam di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dengan konsentrasi Hukum Islam (2023–2025).

Penulis aktif dalam berbagai kegiatan akademik universitas, termasuk dalam pengelolaan dan pengembangan akreditasi perguruan tinggi di Universitas Darunnajah, Jakarta. Selain itu, ia juga merupakan salah satu peneliti di Pusat Kajian Akidah IHKAM. Ia memiliki ketertarikan besar terhadap literatur Arab, khususnya kitab-kitab turats, serta memiliki kompetensi dalam bidang akidah dan syariah.

Buku ini membahas bagaimana komunitas Muslim minoritas di seluruh dunia dapat menjalankan hukum keluarga Islam dengan tepat di tengah lingkungan yang berbeda budaya dan sistem hukumnya. Penulis mengeksplorasi pemikiran dua ulama besar: Muḥammad Ṣāliḥ Ibn al-'Uthaymīn yang dikenal dengan pendekatan tekstual (berpegang ketat pada Al-Quran dan Hadis) dan Yūsuf al-Qaraḍāwī yang menerapkan pendekatan kontekstual (mempertimbangkan kondisi zaman dan tempat).

Berbeda dengan anggapan umum bahwa kedua pendekatan ini selalu bertentangan, buku ini menunjukkan bahwa keduanya justru dapat dipadukan untuk menghasilkan solusi hukum yang lebih lengkap. Ibn al-'Uthaymīn memberikan fondasi yang kuat dengan prinsip-prinsip syariah yang tidak berubah, sementara al-Qaraḍāwī menawarkan fleksibilitas dalam penerapannya sesuai kondisi modern. Keduanya sama-sama menekankan prinsip *maṣlahah* (kemaslahatan) sebagai dasar dalam memberikan fatwa.

Melalui konsep *fiqh al-aqalliyyāt* (fikih minoritas), buku ini menawarkan panduan praktis bagi Muslim minoritas yang menghadapi dilema hukum keluarga dalam kehidupan sehari-hari. Integrasi kedua pendekatan ini menghasilkan fatwa yang adaptif terhadap realitas modern namun tetap mempertahankan nilai-nilai fundamental Islam, sehingga dapat diterapkan oleh komunitas Muslim di berbagai negara dan budaya tanpa kehilangan identitas keagamaan mereka.



METODOLOGI FATWA HUKUM KELUARGA MUSLIM MINORITAS

