

BAB II

LANDASAN TEORITIS

A. Tinjauan tentang Kurikulum

1. Pengertian Kurikulum

Secara terminologi, istilah kurikulum sebenarnya baru dikenal dalam dunia pendidikan dalam kurun waktu lebih kurang satu abad yang silam. Term “kurikulum” ini sebelumnya tidaklah dijumpai pada kamus Webster tahun 1812 dan baru muncul untuk pertama kalinya di tahun 1856, yang diartikan sebagai : “1. a race course; a place for running; a chariot. 2. a course in general; applied particularly to the course of study in a university”. Jadi term “kurikulum” pada saat itu dipakai untuk menunjukkan jarak yang harus ditempuh oleh pelari atau kereta dalam perlombaan; atau sebuah *chariot*, kereta pacu zaman dahulu, yakni suatu alat yang digunakan untuk membawa seseorang dari start sampai finish; atau juga diartikan sebagai sejumlah mata kuliah di perguruan tinggi.

Selanjutnya dalam kamus Webster 1955, term “kurikulum” telah memiliki arti yang lebih spesifik dan mengambil bagian yang amat penting dalam dunia pendidikan. Kurikulum diartikan sebagai : “... (a). a. *Course esp. a specified fixed course of study, in school or*

college, as one leading to a degree. (b). The whole body of courses offered in an educational institution, or departement there of, - the usual sense". Dengan pengertian tersebut, kurikulum dipahami sebagai sejumlah mata pelajaran atau mata kuliah di perguruan tinggi, yang harus ditempuh untuk mencapai suatu ijazah atau tingkat; atau dapat diartikan sebagai keseluruhan pelajaran yang disajikan oleh suatu lembaga pendidikan.¹

Adapun secara etimologi, berkembang beberapa definisi kurikulum yang bervariasi sesuai dengan aliran atau teori pendidikan yang dianut. Rogen (1966) dan Robert S. Zais (1976) dalam Hamalik, mendefinisikan kurikulum sebagai mata pelajaran atau bidang studi. seperti ungkapan Rogen (1966) : *"the curriculum has meant the subject taught in school, or the course of study"*.² dan Robert S. Zais (1976) dalam Syaodih, mengartikannya sebagai : *" . a race course of subject matters to be mastered"*³.

Definisi yang lebih luas dikemukakan oleh Knezevich (1961), dimana kurikulum didefinisikan : *"Curriculum as all experiences for leaner provided under the direction of an institution for education."* , sedangkan J. Galen Saylor dan william M. Alexander (1956), mengartikannya : *"The curriculum is the sum total of school's efforts*

¹ Sutrisno Nasution, *Asas-asas Kurikulum* (Jakarta : Bumi Aksara, 2001), 3.

² Oemar Hamalik, *Administrasi Dan Supervisi Pengembangan Kurikulum* (Bandung : Mandar Maju, 1992), 56.

³ Nana Syaodih Sukmadinata, *Pengembangan Kurikulum : Teori dan Praktek* (Bandung : Rosdakarya, 2000), 4.

*to influence learning, whether in the classroom, on the playground, or out of school.*⁴

Kedua pengertian di atas menunjukkan bahwa kurikulum adalah seluruh pengalaman belajar siswa yang diupayakan pihak sekolah atau lembaga pendidikan, baik di dalam kelas, halaman sekolah maupun di luar sekolah.

Dalam Bab I Ketentuan Umum pasal 1, ayat 19 Undang-Undang RI Nomor 20 tahun 2003, tentang Sistem Pendidikan Nasional dinyatakan bahwa yang dimaksud dengan kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu.⁵ Dengan demikian ada tiga komponen yang termuat dalam kurikulum yaitu tujuan, isi dan bahan pelajaran, serta cara pembelajaran, baik yang berupa strategi pembelajaran maupun evaluasinya.

Dari sejumlah definisi yang dikemukakan oleh para pakar pendidikan tersebut, dapat disimpulkan bahwa kurikulum memiliki dua macam pengertian berdasar dua sudut pandang, yakni :

⁴ Tim Dosen Jurusan Administrasi Pendidikan, *Administrasi Pendidikan* (Malang : FKIP IKIP Malang, 1989). 65.

⁵ Asep Jihad, *Pengembangan Kurikulum Matematika* (Bandung : Multi Pressindo, 2008),2.

- 1) Secara sempit, kurikulum hanya meliputi rangkaian materi pelajaran atau bidang studi yang harus disampaikan guru atau mata pelajaran yang harus dipelajari oleh siswa.
- 2) Secara luas, kurikulum berarti segala sesuatu, baik yang dilakukan dengan sengaja ataupun tidak oleh sekolah untuk memperoleh hasil yang diharapkan dalam situasi di dalam maupun di luar sekolah.
- 3) Pengertian dialektik, yang memandang bahwa kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai isi dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan belajar mengajar

Batasan definisi kurikulum sebagaimana termaktub dalam Undang-Undang RI Nomor 20 tahun 2003, tentang Sistem Pendidikan Nasional tersebut menunjukkan bahwa acuan kurikulum yang digunakan dalam sistem pendidikan nasional mengarah pada pengertian dialektik, yakni sinkronisasi dari dua kutub pengertian sebelumnya, yakni pengertian sempit yang menganggap kurikulum sebagai bahan ajar atau materi yang harus dipelajari dengan pengertian kurikulum secara luas yang menganggap bahwa kurikulum adalah segala sesuatu yang dilakukan, baik sengaja ataupun tidak, di dalam maupun di luar sekolah untuk memperoleh hasil pendidikan sebagai dasar teori dalam penulisan tesis ini.

2. Komponen Kurikulum

Menurut Hilda Taba dalam Nasution, setiap kurikulum pada hakekatnya merupakan cara untuk mempersiapkan anak didik agar berpartisipasi sebagai anggota yang produktif dalam masyarakatnya. Bagaimanapun polanya, setiap kurikulum selalu mempunyai komponen tertentu, yakni : (1) pernyataan tentang tujuan dan sasaran; (2) seleksi dan organisasi bahan dan isi pelajaran; (3) bentuk dari kegiatan belajar mengajar; (4) evaluasi hasil belajar⁶

a. Komponen tujuan

Tujuan adalah hal yang ingin dicapai oleh sekolah secara keseluruhan yang mencakup tiga aspek dalam pendidikan, yaitu aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik.⁷

Tujuan pendidikan nasional sebagaimana termaktub dalam UU RI no. 20 tahun 2003 pasal 3 tentang sisdiknas, adalah:

“Pendidikan nasional bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan yang maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga Negara yang demokratis serta bertanggung jawab”.

Pada tingkat satuan pendidikan, tujuan kurikulum sekolah atau madrasah merupakan penjabaran dari tujuan pendidikan nasional sebagaimana termaktub dalam UU RI no. 20 tahun 2003

⁶ *Ibid.*, 7.

⁷ *Ibid.*, 5.

pasal 3 di atas, yang bersifat lebih khusus dan spesifik, biasanya dituangkan dalam visi dan misi sekolah.

b. Komponen Isi Kurikulum

Menurut Sudjana, isi kurikulum, harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu :

- 1) Isi kurikulum harus sesuai, tepat dan bermakna bagi perkembangan siswa.
- 2) Isi kurikulum harus mencerminkan kenyataan sosial.
- 3) Isi kurikulum dapat mencapai tujuan yang komprehensif, artinya mengandung aspek intelektual, moral, dan sosial secara seimbang
- 4) Isi Kurikulum harus mengandung pengetahuan ilmiah yang tahan uji (tidak lapuk).
- 5) Isi kurikulum mengandung bahan pelajaran yang jelas, teori, prinsip, konsep yang terdapat di dalamnya bukan hanya informasi faktual.
- 6) Isi kurikulum harus dapat menunjang tercapainya tujuan pendidikan yang nantinya dijabarkan dan dilaksanakan melalui proses pengajaran / pengalaman belajar anak didik.

Sementara *soupe* (ruang lingkup) dan *sequences* (urutan) sebuah kurikulum harus mempertimbangkan : (a) Latar belakang

pengalaman anak didik; (b) Minat dan perhatian anak; (c) Kegunaan bahan bagi anak; (d) Tahap kesulitan bahan;

c. **Komponen Metode / Strategi Pembelajaran dan Media dalam Pelaksanaan Kurikulum**

Metodologi pembelajaran sebagai pelaksanaan kurikulum, seperti dinyatakan Langgulung dalam Jihad, menyangkut seluruh hal yang akan membawa proses belajar mengajar bisa lebih efektif.⁸ Dalam pelaksanaannya, proses belajar-mengajar membutuhkan media dan strategi. Media merupakan perantara untuk menjelaskan isi kurikulum agar lebih mudah dipahami oleh peserta didik. Pemanfaatan dan pemakaian media dalam pembelajaran secara tepat akan membantu kelancaran penyampaian maksud pengajaran. Sedangkan penggunaan strategi dalam pengajaran pada hakekatnya menyangkut seluruh komponen, baik pokok maupun penunjang dalam sistem pengajaran.

d. **Komponen Evaluasi / Penilaian Kurikulum**

Evaluasi kurikulum dimaksudkan menilai suatu kurikulum sebagai program pendidikan untuk menentukan efesiensi, efektifitas, relevansi, dan produktivitas dalam mencapai tujuan-

⁸ *Ibid.*

tujuan pendidikan.⁹ Hasil evaluasi kurikulum dapat memberi petunjuk apakah sasaran yang ingin dicapai sudah terealisasi atau belum.

Di samping itu, evaluasi kurikulum juga berguna untuk menilai apakah strategi pelaksanaan kurikulum telah berjalan dengan optimal atau sebaliknya, yang kemudian dijadikan sebagai umpan balik bagi usaha perbaikan atau penyempurnaan kurikulum yang ada, baik dalam hal tujuan, isi, metodologi, bahkan pada evaluasinya sendiri.¹⁰

B. Tinjauan Tentang Madrasah Aliyah

1. Pengertian Madrasah

Secara etimologi, istilah madrasah berasal dari bahasa Arab yang berarti tempat belajar.¹¹ Sinonim dari kata madrasah dalam bahasa Indonesia berarti sekolah, yang dikhususkan pada sekolah yang berciri khas Islam. H.A.R. Gibb dan H. Kramer telah mengartikan madrasah dalam bukunya, *Shorter Encyclopedia of Islam*, sebagai : "*Name of an institution where the Islamic science are studied.*"¹²

⁹ Sudjana, *Pembinaan dan Pengembangan kurikulum di sekolah* (Bandung :Sinar baru, 1989), 49.

¹⁰ Jihad, *Pengembangan kurikulum*, 8-10.

¹¹ Ibrahim Anis,et-al, *Al-Mu'jam Al-Washit*,(Kairo : Dar Al-Ma'arif, 1972), 280.

¹² Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah* (Jakarta : Tiara Wacana Jogja, 2001), 59.

Adapun Departemen Agama RI, telah merumuskan pengertian madrasah sebagai berikut :

a. Menurut Peraturan Menteri Agama RI No. 1 Tahun 1946 serta Peraturan Menteri Agama No. 7 Tahun 1950, madrasah mengandung makna :

- 1) Tempat pendidikan yang diatur sebagai sekolah dan membuat pendidikan dan ilmu pengetahuan agama Islam, menjadi pokok pengajaran.
- 2) Pondok atau pesantren yang memberikan pendidikan setingkat dengan madrasah.

b. Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga Menteri Tahun 1975 :

Lembaga pendidikan yang menjadikan mata pelajaran agama Islam sebagai mata pelajaran dasar yang diberikan sekurang-kurangnya 30 % di samping mata pelajaran umum.

c. Undang Undang Nomor 2 Tahun 1989, dan PP No. 28 dan 29 Tahun 1990 serta Surat Keputusan menteri Pendidikan dan Pengajaran No. 0489/U/1992 dan Surat Keputusan Menteri Agama Tahun No. 373 Tahun 1993 : Madrasah adalah sekolah yang berciri khas agama Islam.

2. Perkembangan Madrasah

Tumbuh dan berkembangnya madrasah di Indonesia tidak dapat dipisahkan dengan tumbuh dan berkembangnya ide-ide pembaharuan pemikiran dikalangan umat Islam. Sebelumnya, bentuk lembaga pendidikan Islam yang telah berkembang adalah lembaga pendidikan Islam tradisional semacam surau, meunasah, rangkang, dayah dan pesantren yang belum tersentuh sistem pendidikan modern dan kegiatan belajar-mengajarnya tidak bersifat klasikal. Dorongan terhadap pembaharuan dalam bidang pendidikan agama Islam baru terjadi pada penghujung abad 19 dan di awal abad 20 dengan ditandai kembalinya banyak alumnus Timur Tengah, baik dari Kairo maupun Makkah ke Indonesia.

Di samping itu, modernisasi sistem pendidikan Islam di Indonesia juga timbul sebagai *resistensi* (penolakan) terhadap kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang mendirikan *Volkschoolen* (Sekolah Rakyat) atau sekolah desa (*nagari*) dengan masa belajar 3 (tiga) tahun di beberapa tempat di Indonesia sejak dasa warsa 1870-an dan, yang tak kalah pentingnya, adanya resistensi yang cukup keras dari kaum Islam tradisionalis terhadap gerakan reformis muslim yang menemukan momentumnya pada awal abad 20.

Pada masa itu timbul dua macam tipe kelembagaan pendidikan Islam modern. *Pertama*, Sekolah-sekolah umum model Belanda tetapi

diberi muatan pengajaran Islam, seperti *Madrasah Adabiyah* yang didirikan oleh Abdullah Ahmad di Padang Panjang (1909) dan sekolah-sekolah umum model Belanda (tetapi *met de Qur'an*) yang didirikan organisasi Muhammadiyah. *Kedua*, Madrasah-madrasah modern yang secara terbatas mengadopsi substansi dan metodologi pendidikan modern Belanda, seperti madrasah '*Diniyah*' Zainuddin Labay el-Yunusi atau *Sumatera Thawalib* dan madrasah-madrasah yang didirikan, baik oleh organisasi al-Khoiriyah maupun al-Irsyad.¹³

Setelah Indonesia merdeka, maka salah satu departemen yang dibentuk oleh pemerintah adalah Departemen Agama yang didirikan pada tanggal 3 Januari 1946. Salah satu garapan departemen ini adalah masalah pendidikan agama, seperti madrasah, pesantren dan mengurus pendidikan agama di sekolah-sekolah umum. Dalam kabinet Wilopo, tugas Departemen Agama juga melaksanakan pendidikan guru untuk pengajaran agama di sekolah umum sehingga pada tahun 1950, Departemen Agama membuka dua lembaga pendidikan yang dapat dikatakan sebagai madrasah profesional keguruan : (1) Sekolah Guru Agama Islam (SGAI) dan (2) Sekolah Guru Hakim Agama Islam (SGHAI). Ketika Jawatan Pendidikan Agama terbentuk pada tahun 1950, badan ini memiliki peran yang sangat penting dan strategis di lingkungan Departemen Agama. Saat jawatan tersebut di pegang oleh

¹³ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam : Transisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta : Kalimah, 2001), 99.

Arifin Tamyang, di bawah Menteri Agama Faqih Usman, struktur madrasah keguruan ditata-ulang, PGA yang semula ditempuh 5 tahun, dirubah menjadi 6 tahun dan dihapusnya PGA jangka pendek (2 tahun) serta perubahan Sekolah Guru dan Hakim Agama (SGHA) menjadi Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN).¹⁴ Disamping sekolah-sekolah tersebut, Departemen Agama juga mengasuh lembaga pendidikan lain seperti PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri) dan SP.IAIN (Sekolah Persiapan IAIN).¹⁵

Keberadaan madrasah menjadi semakin mantap setelah adanya keputusan Bersama Tiga Menteri yaitu Menteri Dalam Negeri, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, dan Menteri Agama Nomor 6 Tahun 1975, No. 037/U/1975 dan No. 36 Tahun 1975 Tanggal 24 Maret 1975 tentang Peningkatan Mutu Pendidikan Madrasah yang memberikan jaminan pengakuan yang sama terhadap ijazah Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), Madrasah Aliyah (MA) dengan SD, SLTP dan SMU telah memberikan penghargaan dan status yang sejajar sebagai lembaga pendidikan yang harus diperhitungkan.¹⁶

Sebagai lembaga yang diperhitungkan, madrasah perlu berbenah diri, melakukan pemberdayaan dan pencerahan. Pokok-pokok pikiran yang melandasi kebijaksanaan dalam pemberdayaan dan pencerahan

¹⁴ Maksun Mukhtar, *Madrasah; Sejarah dan Perkembangannya*, (Jakarta : Logos, 2001),124-125.

¹⁵ Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren*, 73-74.

¹⁶ Departemen Agama RI, *Manajemen Madrasah*, (Jakarta : Ditjen Bin.Baga Islam, 1999), 4.

madrasah tidak lain adalah Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (UUSPN) RI Nomor 2/1989 yang diikuti dengan Peraturan Pemerintah No. 27, 28, dan 29 tahun 1990, PP No. 72 dan 73 tahun 1991, dimana sebagai tindak lanjut dari Peraturan Pemerintah tersebut diatas, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan telah mengeluarkan SK Mendikbud Nomor 0489/U/1992 tentang Madrasah Aliyah (MA) yang merupakan Sekolah Menengah Umum (SMU) Berciri khas agama Islam yang diselenggarakan oleh Departemen Agama. Hal ini semakin memperkokoh eksistensi madrasah dan pengakuan akan kesejajarannya dengan lembaga-lembaga yang dikelola Departemen Pendidikan Nasional.¹⁷

C. Tinjauan Tentang Fiqih Siyasah

1. Pengertian Fiqih Siyasah

Kata *al-Fiqh* secara leksikal berarti tahu, paham dan mengerti. Kata tersebut adalah istilah yang dipakai secara khusus di bidang agama dan yurisprudensi Islam¹⁸.

Secara etimologi, fiqh adalah keterangan tentang pengertian atau paham terhadap maksud ucapan pembicara,¹⁹ atau pemahaman yang mendalam terhadap maksud perkataan dan perbuatan.²⁰

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Muhammad bin Mukram bin Manzu'f, *Lisaa al-'Arab* vol. XIII (Beirut : Da' al-Sadr, 1968); lihat pula T.M. Hasbi as-Shiddiqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), 30.

Adapun secara terminologi, fiqh adalah pengetahuan tentang hukum-hukum yang sesuai dengan shari'ah mengenai amal perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci²¹, yakni dalil-dalil yang diambil dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui *istinbaʿ* atau *ijtihad*.²²

Menurut Abd al-Wahab Khallaḥ dalam Faishal Haq (2007:42), hukum-hukum amaliyah (*al-fiqh*) dalam al-Qur'an terbagi menjadi dua macam, yakni :

- a. Hukum-hukum yang berhubungan dengan ibadah, seperti shalat, puasa, zakat, haji dan lain sebagainya,
- b. Hukum-hukum yang berhubungan dengan mu'amalah, yang meliputi hukum keluarga (*ahwāl al-shakhsīyyah*), hukum ekonomi dan keuangan (*al-iqtisādīyah wa māliyah*), hukum pidana (*jinayah*), hukum acara perdata (*muraʿā'ah*), hukum ketata-negaraan (*al-*

¹⁹Ali bin Muhammad al-Jurjāni, *Kitāb al-Ta'rif* (Singapura : al-Haramain, tt), 168.

²⁰Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh* (Beirut : Dar al-Fikr, 1958), 6; Abd al-Wahab Khallaḥ, *Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Jakarta : Majlis a'la al-Indonesi-ī al-Da'wah al-Islamiyah, 1972), 11.

²¹Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh..*, 6; Abd al-Wahab Khallaḥ, *Ilm Ushūl al-Fiqh*, 11; lihat pula *Durar al-Hukkam fī Sharh Majallat al-Ahkām*, juz 1, hal. 1 (al-Maktabah al-Shāmilah).

²²*Istinbaʿ* berasal dari kata *nabatā*, yang pada mulanya bermakna mengeluarkan air dari sumbernya atau mengeluarkan sesuatu dari persembunyiannya. Kemudian kata ini digunakan dalam arti menggali hukum dari sumbernya, yakni al-Qur'an dan sunnah. Sedangkan *ijtihad*, berasal dari kata (*ijtahada - jahada*) yang berarti mengerahkan segenap kemampuan atau menanggung beban berat, digunakan dalam pengertian mencurahkan semua kemampuan untuk mencari atau menggali hukum syara' yang bersifat operasional dari sumbernya, yakni al-Qur'an dan Sunnah. Dalam Ushul Fiqh kedua istilah ini digunakan dalam arti yang hampir sama. Lihat Ridwan HR, *Fiqh Politik : Gagasan, Harapan dan Kenyataan* (Yogyakarta : FH UII Press, 2007), 66.

siyasiyah), dan hukum perkait hubungan internasional (*al-duwabiyyah*)²³

Adapun kata siyasah merupakan bentuk masdar dari kata *sasa*, memiliki banyak makna yaitu mengemudi, mengendalikan, pengendali, cara pengendalian²⁴, mengatur (*regelen*), mengurus (*besturen*), dan memerintah (*sturen*), seperti para penguasa mengatur dan mengurus rakyat untuk mewujudkan kemaslahatan²⁵, dan juga mengatur kehidupan masyarakat²⁶. Siyasah juga berarti pemerintahan dan politik atau membuat kebijaksanaan (*politic dan policy*)²⁷.

Secara terminologis, siyasah adalah suatu perbuatan yang membawa manusia dekat kepada kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan, walaupun Rasul tidak menetapkannya dan Allah tidak mewahyukannya,²⁸ atau undang-undang yang diletakkan untuk mengatur ketertiban dan kemaslahatan serta mengatur keadaan.²⁹ Sedangkan Ahmad Fathi> Bahanthi mendefinisikan siyasah sebagai

²³ A. Faishal Haq "Bahtul Masa'il di bidang Fiqih Siyasah : Studi Pemaknaan PWNU Jatim terhadap proses dan metode penetapan hukum dan Hasil Bahtul Masa'ildi bidang Fiqh Siyasah" (Disertasi, IAIN Sunan Ampel, 2007), 42.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan*, 417.

²⁵ Muhammad bin Muhammad Abd al-Razaq al-Husaini al-Zabidi, *Taj al-'Urus min Jawahir al-Qamus*, Vol. I, 3978; Ibnu Manẓūr, *Lisan al-'Arab*, vol VI, 107; Luwis Ma'luḥ, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam* (Beirut : Daʿ al-Mashriq, 1986), 59.

²⁶ Abd al-Wahab Khallaḥ, *Politik Hukum Islam* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1994), viii.

²⁷ Rohi Ba'labaki, *al-Maurid* (Daʿ al-Ilm Li al-Malayin, 1988), 653; J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah* (Jakarta : Rajawali, 1994), 23.

²⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Tḥruḡ al-Hukmiyah fi al-Siyasah al-Shar'iyyah* (Kairo : Mu'assasah al-'Arabiyyah, 1961), 16; lihat pula Khallaḥ, *al-Siyasah*, 17.

²⁹ Khallaḥ, *al-Siyasah*, 4-5.

pengurusan kepentingan-kepentingan (*maslahah*) umat sesuai dengan tuntunan syara'³⁰.

Dari berbagai definisi seperti dikemukakan para pakar hukum politik Islam sebagaimana termaktub, dapat disimpulkan bahwa siyasah adalah segala sesuatu yang terkait dengan cara mengurus, mengelola dan mengatur manusia dalam kehidupan berbangsa dan bermasyarakat dengan membimbing mereka menuju kemaslahatan dan menghindarkan dari kerusakan / madlarat.³¹

2. Sumber Kajian Fiqh Siyasah (al-Siyasah al-Shar'iyah)

Ditilik dari sumbernya, kajian fiqh siyasah dapat dibedakan menjadi dua kategori, yaitu *siyasah wadhiyyah*, dan *siyasah shar'iyah*.

Siyasah wadhiyyah, adalah kajian siyasah yang didasarkan pada pengalaman sejarah, adat-istiadat masyarakat, dan merupakan hasil pemikiran manusia dalam mengatur hidup manusia bermasyarakat dan bernegara.³² Siyasah kategori ini masih dapat diterima selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran dan ruh Islam.³³

Adapun *siyasah shar'iyah* adalah siyasah yang berorientasi pada nilai-nilai wahyu, yang dihasilkan oleh pemikiran manusia yang

³⁰ Ahmad Fathi-Basanthi, *al-Siyasah al-Jina'iyah fi al-Shari'ah* (Mesir : Dar al-Urubah, 1965), 61.

³¹ Lihat Faishal Haq, *Bahthul masa'il*, 44.

³² J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta : Raja Grafindo, 1997), 25.

³³ Lihat Abd al-Rahman al-Taj, *al-Siyasah al-Shar'iyah*, 10-13.

berdasarkan etika, agama, dan moral dengan memperhatikan prinsip-prinsip umum syariat dalam mengatur hidup manusia bermasyarakat dan bernegara.³⁴ Dengan demikian, siyasah shar'iyah yang disebut juga dengan istilah fiqh siyasah adalah pengelolaan masalah umum bagi negara bernuansa Islam yang menjamin terealisasinya kemaslahatan dan terhindar dari kemudlaratan serta tidak melanggar ketentuan hukum Islam dan prinsip-prinsip hukum Islam yang umum, meskipun tidak sesuai dengan pendapat mujtahid³⁵. Adapun yang dimaksud dengan permasalahan umum, dalam hal ini adalah setiap urusan yang memerlukan pengaturan baik mengenai perundang-undangan negara, kebijakan dalam ekonomi dan keuangan, penetapan hukum, peradilan maupun berkenaan dengan urusan dalam dan luar negeri.³⁶

Sementara Abd al-Rahman al-Taj mengartikan siyasah shar'iyah adalah hukum-hukum yang mengatur kepentingan Negara dan mengorganisir urusan umat yang sejalan dengan jiwa shari'ah (hukum Islam) dan sesuai dengan dasar-dasar yang universal (*kullî*) untuk merealisasikan tujuan-tujuannya yang bersifat kemasyarakatan, sekalipun tidak ditunjukkan oleh *nash/nash/tafsîh*-yang *juz'i* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.³⁷

³⁴ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah*, 25.

³⁵ Khallaḡ, *al-Siyasah*, 15.

³⁶ Ibid., 15-16; lihat pula Abdul Aziz Dahlan(et.al) *Ensiklopedia Hukum Islam*, vol.5 (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), 1657.

³⁷ Abd al-Rahman al-Taj, *Siyasah*, 10.

Dari uraian diatas, dapat dipahami bahwa *siyasah shar'iyah* atau fiqih siyasah digali dari nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Oleh karena itu, dalam konteks ini secara pasti fiqih siyasah memiliki relevansi dengan syariah atau bersifat shari'ah, yang secara teoritik dapat disebut *siyasah shar'iyah*, yaitu politik ketatanegaraan yang bersifat *shar'i*.

3. Obyek Kajian Fiqih Siyasah

Kajian fiqih siyasah, seperti dinyatakan Abd al-Wahab Khallaḡ, mengkhhususkan diri dalam bidang mu'amalah dengan spesialisasi hal-hwal atau seluk-beluk yang berhubungan dengan tata aturan Negara dan pemerintahan. Obyek fiqih siyasah adalah membuat peraturan dan perundangan yang dibutuhkan untuk mengurus negara sesuai pokok-pokok ajaran agama. Realisasinya adalah kemaslahatan manusia dan untuk memenuhi kebutuhan mereka.³⁸

Obyek kajian fiqih siyasah atau *siyasah shar'iyah* meliputi tiga aspek utama, yaitu :

- a. *Dusturiyah* (tata-negara), yang meliputi prinsip dasar yang berkaitan dengan bentuk pemerintahan, aturan yang berkaitan dengan hak-hak rakyat, dan pembagian kekuasaan.³⁹

³⁸ Khallaḡ, *Siyasah*, 5.

³⁹ *Ibid.*, 25; lihat pula Dahlan, *Ensiklopedi*, 1659.

- b. *Kharijyah* (hubungan Internasional), yang meliputi hubungan Negara dengan Negara lain, kaidah yang melandasi hubungan tersebut, tata-aturan tentang keadaan perang dan damai.⁴⁰
- c. *Makiyah* (keuangan), meliputi sumber-sumber keuangan dan belanja Negara untuk mewujudkan kemaslahatan umum, bukan kepentingan individu, tetapi juga tidak meninggalkan kemaslahatan khusus.⁴¹

Adapun dalam pembahasan isi tesis, penulis membatasi fokus penelitian hanya pada kajian fiqh siyasah kategori pertama, yakni tentang fiqh tata-negara (*siyasah al-dusturiyah*), yang dapat penulis uraikan topik-topik kajiannya sebagai berikut :

1. Hubungan antara Agama dengan Negara

Konsep politik tentang hubungan agama dengan kekuasaan Negara, terdapat tiga aliran :

- a. Agama Islam adalah suatu agama yang sempurna dan lengkap, termasuk di dalamnya aspek kehidupan bernegara.
- b. Islam adalah agama yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan tuhan, sebagaimana yang dipahami barat. Agama tidak ada hubungannya dengan politik kekuasaan (negara).
- c. Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti halnya rasul-rasul yang diutus sebelumnya, dengan tugas tunggal untuk

⁴⁰ *Ibid.*,62 ; *Ibid.*, 1659.

⁴¹ *Ibid.*,101; *Ibid.*, 1659.

mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti yang luhur. Nabi tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai suatu negara. Dengan kata lain, dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.⁴²

Islam tidak pernah menentukan bentuk pemerintahan secara baku untuk dipraktekkan oleh umatnya, Islam hanya memberikan dasar-dasarnya saja, seperti keadilan, musyawarah, persatuan dan lainnya. Bagi Khallaḥ, Islam memberikan kebebasan dalam memilih dan menentukan sendiri bentuk dan corak pemerintahan yang diinginkan asalkan tidak menyimpang dari prinsip keadilan yang diatur secara eksplisit dalam shari'ah.⁴³

2. Hak Warga Negara

Ada beberapa kewajiban Negara terhadap warganya yang harus dipenuhi oleh pemerintah. Hak-hak rakyat sebagai warga Negara yang menjadi tanggungjawab pemerintah terdiri atas dua macam, yaitu :

⁴² Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta : UI Press, 1993), 1-2.; Abul A'la al-Maududi, *al-Khilafah wa al-Mulk* (Kuwait : Dar al-Qalam, 1978), 73-78.

⁴³ Lihat A.Faishal Haq, *bahthul masa'il*, 48.

- a. Hak Asasi Manusia (*al-Hurriyah al-Shakhsiyah*), seperti :
- 1) Jaminan Keselamatan dan perlindungan atas kehidupan pribadi (*al-Hurriyah al-Fardiyyah wa hurriyah al-dha*)
 - 2) Jaminan tempat tinggal (*Hurriyah al-Ma'wa*)
 - 3) Jaminan kepemilikan (*Hurriyah al-Milkiyyah*)
 - 4) Jaminan kebebasan untuk memeluk agama (*Hurriyah al-I'tiqad*)
 - 5) Jaminan kebebasan mengeluarkan pendapat (*Hurriyah al-Ra'y*)
 - 6) Jaminan / hak mendapatkan pendidikan dan pengajaran (*Hurriyah al-ta'lim*)
- b. Hak mendapat persamaan (*al-Musawah*) di muka hukum dan pemerintahan.

3. Kekuasaan Negara (*al-Sultah*)

Kekuasaan Negara terbagi atas tiga bagian, yaitu : lembaga legislatif (*al-Sultah al-Tashriyyah*)⁴⁴, lembaga yudikatif (*al-Sultah al-Qadhiyyah*)⁴⁵, dan lembaga eksekutif (*al-Sultah al-Tanfidiyyah*)⁴⁶.

Pada awal sejarah ketatanegaraan Islam, ketiga lembaga tersebut tidak pernah dipisah, tetapi berada dalam satu tangan, yaitu

⁴⁴ Khallaḡ, *Siyasah.*, 42; Dahlan, *Ensiklopedi*, 1661.

⁴⁵ *Ibid.*, 48; *ibid.*, 1657

⁴⁶ *Ibid.*, 51; *ibid.*, 1659

kepala Negara. Pada masa-masa berikutnya, ketiga kekuasaan tersebut masing-masing melembagakan diri dan bersifat mandiri.⁴⁷

C. Tinjauan Pemikiran Fiqih Khaled Abou el-Fadl

1. Biografi Khaled Abou el-Fadl

Abou el-Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. Kedua orang tuanya berasal dari Mesir.⁴⁸ Sejak belia, Abou el-Fadl dikenal sebagai anak yang cerdas. Ia sudah hafal al-Qur'an di usia 12 tahun⁴⁹. Semasa kecil, selain aktif mengikuti kelas al-Qur'an dan Syari'ah di masjid al-Azhar yang berada sekitar tempat tinggalnya, Abou el-Fadl juga sangat gemar membaca sehingga semua koleksi buku orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara telah habis dia baca.⁵⁰ Menurut pengakuannya, Abou el-Fadl muda sempat menjadi pengikut setia faham puritanisme Wahabi.⁵¹ Pada masa itu, Wahabisme telah menjadi mazhab resmi Negara Kuwait, dimana negara menerapkan kebijakan politik yang represif dan otoriter serta bertindak laksana "polisi agama", antara lain dengan menyensor bahan-bahan bacaan masyarakatnya. Tak heran jika kemudian, Abou el-Fadl, karena pengaruh kondisi lingkungan sosio-

⁴⁷ Ahmad Sukarja, *Fiqh Siyasah* dalam *Eksiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 198.

⁴⁸ Ayahnya bernama Medhat Abou El Fadl, dan ibunya Afaf El Nimr. Nama lengkapnya Khaled Medhat Abou El Fadl, namun, dalam banyak tulisannya, ia sering menulis identitas dirinya dengan Khaled Abou El Fadl, atau Abou El Fadl. Sebutan yang terakhir inilah yang akan dipakai dalam tulisan ini.

⁴⁹ Rachel Razza, " *Calling of Islamic Reformation : Scholar is critical to fellow muslims status of women Needs Examination*", dalam Scholar of the House (on-line).

⁵⁰ Teresa Watanabe, " *Battling Islamic Puritans*," Dalam *Los Angeles Times* (2 Januari 2002).

⁵¹ Ibid.

politik dalam masyarakat yang bersifat puritan-tradisional, selalu mendambakan terealisasinya mimpi-mimpi tentang kebangkitan peradaban Islam, sebuah peradaban sebagaimana yang pernah eksis dalam pengalaman kejayaan Nabi di Madinah.⁵² Sebagai pengikut setia wahabisme, ia bahkan pernah merusak kaset musik milik kakak perempuannya⁵³, dan pernah menganggap kedua orang tuanya telah keluar dari Islam (*Kafir*) karena aktivitas kehidupan mereka tidak sesuai dengan apa yang ia pahami bersama kaum wahabi lainnya.

Titik balik sikap puritanisme Abou el-Fadl justru berawal saat ayahnya mulai “gerah” dengan berbagai kecamannya lantas membuat kesepakatan dengan Abou el-Fadl muda. Kesepakatan tersebut berisi bahwa Abou el-Fadl diharuskan menimba ilmu agama dari guru lain yang dikenal berwawasan luas dan toleran. Ayahnya berjanji, jika setelah belajar beberapa waktu dengan guru barunya tersebut dan ternyata tidak ada perubahan dalam diri Abou el-Fadl tentang persepsi keagamaannya, seperti tentang apa yang dinilai benar dan salah, maka ayahnya bersedia mengikuti jejak Abou el-Fadl. Setelah beberapa saat lamanya ia belajar dengan guru barunya, Abou el-Fadl mulai menyangsikan apa yang telah dia pelajari sebelumnya. Sejak saat itulah, Abou el-Fadl meyakini akan

⁵² Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), 18.

⁵³ Kaset tersebut berjudul *Do yo Think I'm Sexy ?*. Ia merasa kesal dan menumpahkan isi hatinya seraya percaya bahwa hukum tuhan berada ditangannya saat itu. Lihat Teresa, *"Battling..."*. Ibunya pun segera menasehati, *"Tuan kita adalah Tuhan, mereka yang ingin mendominasi orang lain tak lain adalah budak-budak dari kecemasan diri mereka sendiri."* . Lihat Abou el-Fadl pada "catatan tentang transformasi" dalam *Musyawaharh Buku : Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab-ke Kitab*, terj. Abdullah Ali (Jakarta : Serambi, 2002), 189-190.

kekayaan tradisi intelektual Islam. Hal Ini merupakan fase kedua dalam kehidupan Abou el-Fadl, yakni fase “progresifisme-moderat”, setelah sebelumnya ia berada dalam fase “tradisional-konservatif”.⁵⁴

Keyakinan terhadap kekayaan tradisi intelektual Islam, semakin memotivasi Abou el-Fadl untuk terus menyelami dan menggali kekayaan tersebut secara intens dengan melakukan studi di Timur Tengah dan Universitas-Universitas ternama di Amerika. Sebelum menetap di Barat, Abou el-Fadl sempat menimba ilmu untuk jenjang pendidikan menengahnya di Mesir. Berbeda dengan kondisi sewaktu tinggal di Kuwait, di tempat barunya tersebut, Abou el-Fadl mulai merasakan adanya iklim akademis yang kondusif dan keterbukaan intelektual. Menurutnya, sistem kekuasaan yang represif dan otoriter, tidak akan pernah melahirkan kemajuan berpikir dan pencerahan intelektual terhadap masyarakatnya. Kebebasan intelektual sebagaimana ia peroleh di Mesir, semakin dirasakan ketika ia hijrah ke Amerika.

Riwayat akademis Khaled Abou el-Fadl di Amerika dimulai dari Yale University pada tahun 1982 dalam bidang ilmu politik, dengan kemampuan bahasa Inggris yang masih sangat lemah kala itu. Akan tetapi, empat tahun kemudian ia berhasil meraih *magna cum laude* (lulus dengan peringkat sangat memuaskan pada level Universitas dan diploma). Hal tersebut membuatnya berhasil menyabet penghargaan

⁵⁴ *Ibid.*, 451 – 452.

sebagai mahasiswa berbakat. Pada tahun 1986, ia melanjutkan studi hukum ke University of Pennsylvania Law School untuk memperoleh gelar *Jurist Doctor* (J.D.)⁵⁵ hingga tahun 1989, dan berhasil mendapatkan penghargaan sebagai pemenang pertama *Jessup Moort Court Competition*. Usai menyelesaikan studinya di University of Pennsylvania, Abou el-Fadl menjadi relawan pada Pengadilan Tinggi Arizona (*Arizona Supreme Court Justice J. Moeller*) menangani persoalan hukum keimigrasian dan komersial (*Commercial and Immigration Law*). Sejak saat itu ia dinaturalisasi sebagai warga negara Amerika.

Pada tahun 1998, Abou el-Fadl berhasil menyelesaikan program doktornya di Princeton University dalam bidang pemikiran hukum Islam dengan gelar *Doctor of Philosophy* dengan Konsentrasi *Islamic Studies*. Di universitas tersebut, Abou el-Fadl mendapatkan nilai kumulatif yang membanggakan dengan rata-rata nilai sempurna dan memenangkan penghargaan bergengsi dalam penulisan disertasi terbaik dengan karya akhirnya "*Rebellion and Violence in Islamic Law*"-yang kemudian dipublikasikan pada tahun 2001 oleh Cambridge University Press.⁵⁶ Pada

⁵⁵ Gelar doktor profesional di Amerika Serikat diberikan dalam kaitan dengan profesi tertentu di Amerika, misalnya ilmu hukum (*Jurist Doctor, J.D.*) atau kedokteran (*Medical Doctor*). Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Dokter_Amerika_Serikat (Akses, 12 Maret 2011).

⁵⁶ Teresa Watanabe, *Battling*"

saat yang bersamaan Abou el-Fadl menempuh studi hukum di UCLA (University of California Los Angeles).⁵⁷

Ketika Abou el-Fadl mengajar hukum Islam di University of Texas. Pada saat itulah, Irene Bierman, Kepala Pusat Kajian Wilayah Timur Tengah universitas UCLA (*UCLA's Center for Near Eastern Studies*) melihat kemampuannya dan pada tahun 1998 mengusulkannya menjadi pengurus baru dalam bidang hukum Islam. Aktivitasnya di UCLA mengantarkannya pada puncak karir, menjadi profesor hukum Islam di UCLA (*University of California Los Angeles*) School of Law. Selain itu ia adalah *American lawyer*, Dewan Pengurus *Human Right Watch*, dan ditunjuk Presiden Bush sebagai anggota komisi *International Religious Freedom (US Commission on International Religious freedom)*⁵⁸. Di sela-sela kesibukannya, Abou el-Fadl menyempatkan dirinya memberikan fatwa-fatwa terkait isu-isu hukum Islam dan HAM.⁵⁹

Penguasaan Abou el-Fadl terhadap tradisi keilmuan klasik sebagaimana ia peroleh di Kuwait dan Mesir, dan perjumpaannya pada tradisi intelektual Amerika, menghantarkannya menjadi penulis, pemikir, dan praktisi hukum yang *prolific*.

⁵⁷ Informasi lebih jelas tentang riwayat pendidikan Abou El Fadl dapat dilihat antara lain dalam : Noha El-Hennawi, "Khaled Abou El Fadl", Teresa Watanabe, "*Battling*".

⁵⁸ Abou El Fadl menjadi satu-satunya muslim yang terpilih sebagai anggota komisi *International Religious Freedom*. Selama 2 tahun (2003 – 2005), Abou El Fadl menjadi anggota komisi tersebut, akan tetapi seperti yang dia tuturkan bahwa ia merasa "tidak berguna", karena mayoritas anggota komisi adalah penganut agama Kristen dan Yahudi yang fanatik. Lihat Noha El-Hennawy, "Khaled Abou El Fadl".

⁵⁹ Fatwa-fatwa Abou El Fadl secara *on line* bisa disimak pada <http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html>, (Akses, 30 Januari 2011).

2. Metode Pemikiran Fiqih Khaled Abou el-Fadl

Khaled Abou el-Fadl menggunakan metode hermeneutika negosiatif dalam pemikiran fiqihnya. Metode hermeneutika negosiatif yang digagas Abou el-Fadl menekankan relasi yang berimbang antara *reader* (pembaca teks), teks, dan *author* (pengarang teks). Dominasi salah satu pihak dari ketiga unsur tersebut, menurutnya justru akan melahirkan kemacetan intelektual. Relasi yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembacanya diwujudkan dalam bentuk proses negosiasi (*negotiating process*) yang berkesinambungan antara ketiganya. Prinsip negosiasi ini sekaligus mengajarkan bahwa dalam perspektif hermeneutik, kebenaran pengetahuan tidak pernah bersifat final (*the fallibility of knowledge*). Karena itu, hermeneutika pada dasarnya tidak menafikan eksistensi dari otoritas, baik itu otoritas teks, pengarang dan pembaca (*reader/audience*), akan tetapi melawan segala bentuk dominasi dan monopoli dalam penetapan makna teks. Hermeneutika dalam hal ini berada dalam wilayah publik yang hendak mendialogkan berbagai asumsi kebenaran yang datang dari para pembaca teks. Teks sebagai panduan moral tentu bersifat otoritatif, akan tetapi tatkala direproduksi oleh pembacanya bisa saja ia menjadi otoriter. Inilah yang disebut dengan intervensi pembaca teks (*human intervention*) dalam penetapan makna teks berdasar *interest*, atau kepentingan pembacanya.⁶⁰

⁶⁰ *Ibid.*, 30.

Tawaran hermeneutika fiqih (*Legal-Hermeunetic*) yang digagas Abou el-Fadl di atas merupakan solusi alternatif dari problematika pendekatan fiqih tradisional yang selama ini banyak menuai kritik. Fazlur Rahman, al-Jabiri, Amina Wadud, serta an-Naim misalnya menilai bahwa pendekatan tradisional dalam fiqih bersifat atomistik. Akibatnya, pendekatan tradisional cenderung me-*universalisasi*-kan hal-hal yang sebenarnya bersifat partikular (tradisi, perintah dan ibarat teks) yang berimplikasi pada terkuncinya interpretasi masyarakat muslim tradisional pada rigiditas dan nonfleksibilitas dalam mendefinisikan nilai-nilai dan identitas mereka.⁶¹ Sementara itu dengan hermeneutika legal yang bersifat negosiatif, Abou el-Fadl hendak memelihara esensi universalitas dengan sepenuhnya memperhatikan konteks *author, reader* dan *text*. Abou el-Fadl dalam hal ini mengadopsi teknik yang sama sebagaimana dilakukan oleh Fazlur Rahman, Mernissi dan Wadud. Mereka umumnya bersikap kritis terhadap teks (hadis), kontekstualisasi historis, dan orientasi terhadap universalitas mengalahkan yang partikular.⁶² Teks tidak saja dibaca dalam konteks spesifik yang mengitarinya, akan tetapi juga harus disesuaikan dengan prinsip akhlak, etika dan moral. Prinsip-prinsip akhlak bagaimanapun mengalahkan teknis-teknis hukum yang bersifat partikular. Meskipun demikian, hermeneutika Khaled Abou el-Fadl bisa dianggap lebih memiliki

⁶¹Meena Sharify-Funk, *Encountering the Transnational: Women, Islam and Politic of Interpretation* (Burlington: Ashgate, 2008), 48.

⁶²Lihat Daniel W. Brown, *A New Introduction to Islam*. (Oxford: Blackwell Publishing, 2009), 297

karakter yang spesifik dalam kancah pemikiran Islam, dimana nilai spesifikasi dan karakter Hermenitika Abou el-Fadl tersebut dapat ditinjau dari dua hal; *pertama*, hermeneutika Abou el-Fadl masuk pada wilayah *legal hermeneutic* (hermeneutika hukum). *Kedua*, tantangan *academic crisis* yang dirasakan Abou el-Fadl berbeda dengan pemikir lain, yakni munculnya gerakan puritanisme kontemporer.

Dalam hermeneutika negosiatif yang dia tawarkan, Abou el-Fadl memang mengkampanyekan pentingnya teologi rasional dalam ranah fiqih, namun hal tersebut tidak serta merta menjadikannya sebagai seorang Mu'tazilah. Dalam hal ini Abou el-Fadl mengatakan: *"I do not consider myself a follower at the soo-called discredited school, nor do I believe that pure reason defines what's good and moral"*. Citra yang menonjol dari Mu'tazilah adalah rasionalitasnya, dan Abou el-Fadl mempunyai kecenderungan yang sama. Akan tetapi berbeda dengan Mu'tazilah, rasionalitas Abou el-Fadl didukung sepenuhnya oleh tradisi. Lapangan analisa Abou El- Fadl berada dalam bingkai tradisi hermeneutik dalam fiqih. Ia menempatkan dirinya dalam tradisi, memanfaatkannya, mengevaluasi dan melakukan kritik terhadap metode dan hermeneutika fiqih, seperti dinyatakan oleh Daniel W. Brown: *"The field of Abou el-Fadl's analysis, however, is the hermeneutical tradition*

of Islamic law. He places himself within that tradition, utilizing, evaluating, and critiquing its hermeneutics and methods."⁶³

3. Pemikiran Fiqih Siyasah Khaled Abou el-Fadl

Khaled Abou el-Fadl hidup di zaman kontemporer pada paruh akhir abad 20 dan awal abad 21, bersamaan dengan bangkitnya gerakan puritanisme kontemporer. Menjamurnya paham radikal dan ekstrimisme menjadi kegelisahan akademik yang melingkupi perjalanan intelektual Abou el-Fadl. Karena itu ia menggagas sebuah sistem penafsiran hukum Islam yang ia sebut sebagai hermeneutika negosiatif guna menangkis model penafsiran hukum hermeneutika otoritarian yang termuat dalam fatwa-fatwa keagamaan seperti fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa resmi Arab Saudi, *al-Lajnah al-Da'imah li al-Buhuth al-'Ilmiyah wa al-ifta'* yang dia sebut sebagai *interpretive despotism*.

Pandangan Khaled Abou el-Fadl tentang fiqih siyasah juga berangkat dari teori penafsiran hermeneutika negosiatif yang dia gagas. Abou el-Fadl mengkritisi paham kalangan muslim-puritan yang mencoba menghidupkan kembali gagasan tentang sistem politik Khilafah, dimana mereka telah melakukan penafsiran hukum secara sewenang-wenang (*authoritarian-interpretive*) dan menegasikan sistem politik lainnya, seperti demokrasi.

⁶³Brown, *A New Introduction*, 297.

Bagi Abou el-Fadl, Siyasah adalah terkait dengan urusan publik dan menjadi domain mu'amalah. Karenanya, mengangkat isu seputar kepemimpinan Negara (khilafah) pada ranah ibadah yang sakral dengan sanksi di akherat bagi para penentangannya, adalah sebuah tindakan yang sewenang-wenang dalam penafsiran hukum Islam.

Menurut Abou el-Fadl, al-Qur'an pada dasarnya tidak pernah memberikan preferensi secara spesifik dan eksplisit mengenai bagaimana bentuk pemerintahan Islam, Al-Qur'an secara gamblang hanya memaparkan seperangkat nilai penting dalam bidang politik dan kemasyarakatan (sosial) yang bersifat sentral bagi umat Islam. Nilai-nilai mendasar yang diajarkan al-Qur'an, antara lain : menggapai keadilan dengan kerjasama dan tolong menolong,⁶⁴ serta menegakkan pemerintahan yang non-autokratik dan pelebagaan kasih sayang, simpati dan empati dalam interaksi-sosial. Menimbang hal tersebut, menurut Khaled Abou el-Fadl, sistem demokrasi—terutama demokrasi konstitusional, merupakan salah-satu bentuk pemerintahan yang dimaksud oleh al-Qur'an.⁶⁵

Demokrasi dalam Islam adalah mengandaikan bahwa tidak seorang pun yang bisa merepresentasikan dirinya sebagai Tuhan.⁶⁶ Peran shari'ah dalam konteks negara demokratis sebatas sebagai panduan moral dan

⁶⁴ Al-Qur'an, 49 (al-Hijrah) : 13; 11 (Hud) : 119.

⁶⁵ Al-Qur'an, 6 (al-An'am) : 12; 21 (al-Anbiya) : 107; 27 (an-Naml) : 77; 29 (al-Qasas) : 51; 5 (al-Jathiyah) : 20. Lihat Abou el-Fadl, *Islam and The Challenge of Democracy*, 5.

⁶⁶ Lihat wawancara Abou el-Fadl, dalam http://www.motherjones.com/mojoblog/archives/2007/11/6173_tancredo_go_boo.html

etika, karena menurutnya, bimbingan Tuhan kepada manusia tidaklah diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol dan institusi yang tidak tersentuh oleh akuntabilitas dan perubahan, melainkan lebih ditujukan pada hati nurani, bukan institusi mereka yang justru institusi tersebut terkadang bisa melukai Tuhan.⁶⁷

Terkait dengan pemegang kedaulatan, Abou el-Fadl berpandangan bahwa Tuhan adalah pemilik sejati dari kedaulatan, namun kedaulatan ini hanya dapat dilaksanakan melalui agen perwakilan manusia yang bertindak atas nama Tuhan. Manusia ini harus melaksanakan kehendak tuannya, yaitu Tuhan dengan penuh keimanan, namun manusia yang bertindak atas nama Tuhan bukanlah pelaksana yang bebas dan diberi otoritas penuh untuk melaksanakan sendiri keputusannya, mereka terikat pada seperangkat instruksi khusus yang dikeluarkan oleh Tuhan dan tidak boleh bertindak melampaui mandat yang telah diberikan.⁶⁸ Instruksi-instruksi khusus yang dimaksud, menurut Abou el-Fadl adalah Keadilan. Dengan demikian, pendelegasian kedaulatan Tuhan kepada manusia adalah semata-mata bertujuan untuk mewujudkan keadilan,⁶⁹ Perintah untuk melaksanakan asas keadilan (*'adh*) dan keseimbangan (*qisat*) dalam ayat-ayat al-Qur'an bersifat substantif, bukan prosedural, sehingga keadilan dan keseimbangan sebagai tujuan tertinggi cenderung

⁶⁷ Abou el-Fadl *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta : Serambi, 2006), 234-236.

⁶⁸ Abou el-Fadl, *"Atas Nama Tuhan : Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif "*, terjemah R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta : Serambi, 2004), 52

⁶⁹ Al-Qur'an, 5 (al-Ma'idah) : 8.

memberikan ruang gerak yang sangat luas kepada manusia selaku agen perwakilan Tuhan untuk melakukan penalaran kreatifnya. Dengan kata lain, manusia dalam menjalankan mandat Tuhan sebagai khalifah di bumi telah diberi keberwenangan yang luas untuk berijtihad dengan akal pikirannya dalam rangka menegakkan keadilan dan keseimbangan yang menjadi tujuan utama syariat Islam. Dalam konteks inilah, Abou el-Fadl memandang bahwa sistem Demokrasi dapat saja digunakan sebagai sistem politik kenegaraan dalam Islam.

Dalam melaksanakan tugas-tugas pengelolaan kepentingan publik, Abou el-Fadl memandang bahwa *Shura* memiliki nilai positif dan relevan untuk diterapkan karena konsep *Shura* tidak hanya mengacu pada ajakan penguasa untuk berdialog dan berkonsultasi dengan para tokoh masyarakat semata, melainkan dalam konsep *Shura* ini terletak ketahanan terhadap sistem autokrasi dan pemerintahan *opressif* (sewenang-wenang). Hal ini konsisten dengan ketentuan hukum yang menentang despotisme (*istibda*), sistem pemerintahan yang kacau dan autokratik (*al-hukm bi al-hawa wa tasallu*).⁷⁰

Sedangkan terkait dengan kemajemukan (pluralitas) umat manusia, Khaled Abou el-Fadl berpandangan bahwa keberagaman (pluralitas) dan perbedaan telah menjadi keniscayaan yang merupakan bentuk kasih-sayang (rahmat) Tuhan kepada umat manusia. Persepsi ini akan

⁷⁰ Abou el-Fadl, *"Islam and The Challenge"*

memungkinkan seseorang untuk memahami, mengapresiasi dan mengembangkan doktrin keberagaman (pluralitas) manusia sebagai salah satu kunci guna menemukan keadilan sosial dan menggapai keadilan yang sesungguhnya, dimana Tuhan telah memerintahkan seluruh umat manusia, pada umumnya, dan terutama dikhususkan pada umat Islam, untuk saling kenal-mengenal dan bersatu dalam menggapai keadilan.⁷¹

Dalam wacana al-Qur'an, kasih-sayang (*mercy*) tidak hanya sebatas pengampunan dan senantiasa mengabaikan kesalahan dan dosa orang lain⁷² tetapi menuntut seseorang dapat berbuat adil kepada dirinya sendiri dan juga orang lain dengan memberikan seluruh hak-hak individualnya. Al-Qur'an menyatakan bahwa untuk menggapai kasih-sayang antar sesama manusia, diperlukan kesabaran dan toleransi.

Menurut Abou el-Fadl, lafaz "Supaya saling mengenal" (لِتَعَارَفُوا) dalam Q.S. al-Hujurat, 13 merupakan elemen dasar yang dibutuhkan untuk melakukan "kerjasama sosial dan saling membantu (*social cooperation and mutual assistance*) guna menggapai keadilan. Jadi, al-Qur'an sebenarnya merayakan dan mensakralkan keberagaman manusia yang merupakan tujuan dari pencarian keadilan, dan hal ini menciptakan kemungkinan bagi konstruksi "*Pluralistic-Commitment*" dalam dunia Islam modern. Komitmen tersebut, nantinya akan berkembang pada

⁷¹ *Ibid.*,

⁷² Menurut Abou el-Fadl, term Kasih-sayang dalam al-Qur'an memiliki makna yang tidak hanya terbatas pada maghfirah. Lihat Abou el-Fadl, "*Islam and The Challenge.*"

etika saling menghormati dan menghargai hak asasi manusia (HAM), termasuk kebebasan beragama.⁷³

Berpijak pada argumen di atas, Khaled Abou el-Fadl juga berpandangan bahwa konsep pembagian wilayah dalam tinjauan fiqh klasik (*dar al-Islam* dan *dar al-Kufr / dar al-Harb*) yang kemudian melahirkan konsep *jizyah* dan doktrin jihad⁷⁴ serta perasaan permusuhan abadi dengan kaum Yahudi dan Kristen—yang berangkat dari pemahaman literalis terhadap Teks suci pada Q.S. al-Baqarah, ayat 120 perlu untuk di-interpretasi ulang. Karena pada dasarnya, pandangan fiqh siyasah tersebut justru berimplikasi pada sikap kaum muslim yang cenderung intoleran, eksklusif bahkan radikal. Hal ini bertolak-belakang dengan tujuan dari *maqasid al-Shar'i*, dan juga dengan sifat keadilan dan rahmah Tuhan yang menjadi nilai-nilai universal islam sebagai agama yang datang membawa kedamaian dan menjadi rahmat li al-*Alamin*.

⁷³ Menurut Abou el-Fadl, tujuan (*maqasid*) *al-Shari'ah* adalah *Tahqiq Masalih al-Ibad* (membantu kepentingan manusia) yang terbagi dalam tiga kategori kebutuhan dasar manusia, yakni *Dlaru'iyyah*, *Hajiyyah*, dan *Tahsiniyyah* (atau *kamaliyyah*). Kategori *Dlaru'iyyah*, terdiri atas lima nilai pokok (*al-Dharu'iyyah al-Khomsah*), yang dimaknai Abou el-Fadl sebagai berikut : *Hifz al-Din* (penjagaan, pemeliharaan dan perlindungan atas kebebasan beragama), *Hifz al-Nafs* (perlindungan atas kehidupan berkeadilan), *Hifz al-'Aql* (perlindungan kebebasan berfikir, berekspresi dan berakidah), *Hifz al-Nasl* (perlindungan terhadap harkat dan martabat kemanusiaan), dan *Hifz al-Mal* (perlindungan terhadap hak mendapatkan ganti rugi). Lihat Abou el-Fadl, "Islam and The Challenge of Democracy".

⁷⁴ Abou el-Fadl *Selamatkan Islam*, 269-270.