

BAB III

PEMBAHASAN

A. Format Kurikulum Fiqih Siyasah pada Madrasah Aliyah

Mata pelajaran Fiqih di Madrasah Aliyah adalah salah satu mata pelajaran PAI yang merupakan peningkatan dari fiqih yang telah dipelajari oleh peserta didik di Madrasah Tsanawiyah / SMP. Peningkatan tersebut dilakukan dengan cara mempelajari, memperdalam serta memperkaya kajian fiqh baik yang menyangkut aspek ibadah maupun muamalah, yang dilandasi oleh prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah ushul fiqh serta menggali tujuan dan hikmahnya, sebagai persiapan untuk melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi dan untuk hidup bermasyarakat. Secara substansial mata pelajaran Fiqih memiliki kontribusi dalam memberikan motivasi kepada peserta didik untuk mempraktikkan dan menerapkan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari sebagai perwujudan keserasian, keselarasan, dan keseimbangan hubungan manusia dengan Allah SWT, dengan diri manusia itu sendiri, sesama manusia, makhluk lainnya ataupun lingkungannya.

Sebagaimana dipaparkan dalam bab II, bahwa sebuah kurikulum setidaknya memiliki empat komponen dasar, (1) pernyataan tentang tujuan

dan sasaran; (2) seleksi dan organisasi bahan dan isi pelajaran; (3) bentuk dari kegiatan belajar mengajar; (4) evaluasi hasil belajar¹

Komponen tujuan Kurikulum dari Mata pelajaran Fiqih di Madrasah Aliyah dapat dilihat sebagai berikut :

- a. Mengetahui dan memahami prinsip-prinsip, kaidah-kaidah dan tatacara pelaksanaan hukum Islam baik yang menyangkut aspek ibadah maupun muamalah untuk dijadikan pedoman hidup dalam kehidupan pribadi dan sosial.
- b. Melaksanakan dan mengamalkan ketentuan hukum Islam dengan benar dan baik, sebagai perwujudan dari ketaatan dalam menjalankan ajaran agama Islam baik dalam hubungan manusia dengan Allah SWT, dengan diri manusia itu sendiri, sesama manusia, dan makhluk lainnya maupun hubungan dengan lingkungannya.²

Adapun organisasi bahan dan isi pelajaran dapat dilihat pada rumusan Standar Kompetensi Lulusan, Standar Kompetensi dan Kompetensi Dasar mata pelajaran Fiqih, khususnya materi fiqih siyasah dapat diuraikan sebagai berikut :

¹ Asep Jihad, *Pengembangan Kurikulum Matematika* (Bandung : Multi Pressindo, 2008),7.

² Diadopsi dari Lampiran III c Bab VIII SK-KD PAI dan Bahasa Arab tk. MA Permenag No. 2 tahun 2008, halamn 84.

1. Standar Kompetensi Lulusan, Standar Kompetensi dan Kompetensi Dasar Fiqih Siyasah

Standar Kompetensi Lulusan (SKL), Standar Kompetensi (SK) dan Kompetensi Dasar (KD) mata pelajaran fiqh di Madrasah Aliyah dirumuskan dengan mempertimbangkan dan *me-review* Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 23 Tahun 2006 tentang Standar Kompetensi Lulusan (SKL) untuk Satuan Pendidikan Dasar dan Menengah, dan Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 22 Tahun 2006 tentang Standar Isi (SI) untuk Satuan Pendidikan Dasar dan Menengah, terutama pada mata pelajaran Pendidikan Agama Islam aspek Fiqih untuk SMA/MA, serta memperhatikan Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam Nomor: DJ.II.1/PP.00/ED/681/2006, tanggal 1 Agustus 2006, Tentang Pelaksanaan Standar Isi, yang intinya bahwa Madrasah dapat meningkatkan kompetensi lulusan dan mengembangkan kurikulum dengan standar yang lebih tinggi.

Standar Kompetensi Lulusan Mata Pelajaran Fiqih seperti termaktub dalam lampiran Permenag No. 2 Tahun 2008 adalah :

Memahami dan menerapkan sumber hukum Islam dan hukum taklifi, prinsip-prinsip ibadah dan syari'at dalam Islam, fiqh ibadah, mu'amalah, munakahat, mawaris, jinayah, siyasah, serta dasar-dasar istinbath dan kaidah ushul fiqh.³

³ Diadopsi dari Lampiran I c-1 Bab III SKL PAI dan Bahasa Arab tk. MA Permenag No. 2 tahun 2008, halaman 5.

Standar Kompetensi Lulusan Mata Pelajaran Fiqih sebagaimana tersebut diatas selanjutnya dijabarkan dalam Standar Kompetensi dan Kompetensi Dasar yang tertuang dalam lampiran III-c Bab VIII SK-KD PAI dan Bahasa Arab tk. MA Permenag No. 2 tahun 2008, halaman 104-109. Khusus untuk materi standar kompetensi dan kompetensi dasar materi fiqih siyasah, dapat disimak sebagai berikut :

Tabel 3.1.
Sebaran SK-KD Materi Fiqih Siyasah pada Madrasah Aliyah

Kls/smt	Standar Kompetensi	Kompetensi Dasar
XII/I	1. Memahami ketentuan Islam tentang siyasah syar'iyah	1.1 Menjelaskan ketentuan Islam tentang pemerintahan (khilafah) 1.2 Menjelaskan majlis syura dalam Islam

2. Ruang Lingkup kurikulum Fiqih Siyasah

Merujuk pada standar kompetensi dan kompetensi dasar materi fiqih siyasah sebagaimana terurai pada tabel 3.1. di atas, dapat ditentukan ruang lingkup mata pelajaran fiqih siyasah di Madrasah Aliyah meliputi kajian terhadap ketentuan hukum Islam tentang Khilafah dan Majelis Shura> Kedua materi pokok kurikulum fiqih siyasah ini selanjutnya dijabarkan dalam indikator-indikator pencapaian hasil belajar sebagaimana terekam dalam tabel berikut :

Tabel 3.2.
Kompetensi Dasar dan Indikator Pencapaian Kurikulum
Fiqh Siyasah pada Madrasah Aliyah⁴

Kompetensi Dasar	Indikator Keberhasilan
1. Menjelaskan ketentuan Islam tentang pemerintahan (khilafah)	1.1. Menjelaskan pengertian dan tujuan khilafah 1.2. Menjelaskan dasar-dasar khilafah 1.3. Membedakan khilafah dan khalifah 1.4. Menjelaskan cara pengangkatan dan bai'at khalifah 1.5. Menjelaskan hak dan kewajiban rakyat
2. Menjelaskan majlis syura dan ahl al-Halli wa al-Aqdi dalam Islam	2.1. Menjelaskan pengertian majlis shura> dan ahlul halli wal aqdi 2.2. Menjelaskan syarat-syarat menjadi anggota majlis shura> 2.3. Menjelaskan hak dan kewajiban majlis shura>

3. Arah Pengembangan dan Alokasi waktu

Standar kompetensi dan kompetensi dasar kurikulum fiqh siyasah sebagaimana terurai di atas menjadi arah dan landasan untuk mengembangkan materi pokok, kegiatan pembelajaran, dan indikator pencapaian kompetensi untuk penilaian. Dalam merancang kegiatan pembelajaran dan penilaian perlu memperhatikan Standar Proses dan Standar Penilaian.

⁴ Mahrus As'ad dan A. Wahid, Sy., *Memahami Fiqih untuk Madrasah Aliyah : Kelas XII, Semester 1 dan 2*, (Bandung : Armico, 2006),viii.

Ada pun mata pelajaran Fiqih dalam struktur kurikulum KTSP diberikan kepada peserta didik dengan alokasi waktu sejumlah 2 jam pelajaran per-minggu. Jumlah jam pelajaran ini berlaku untuk setiap jenjang, baik kelas X (segala jurusan) maupun pada kelas XI dan XII program penjurusan IPA, IPS, Bahasa dan Keagamaan.

Dalam pelaksanaannya, materi kurikulum fiqih siyasah disampaikan pada jenjang kelas XII semester 1 dengan alokasi waktu 4 jam pelajaran, yang berarti sama dengan 2 kali tatap muka.

B. Materi Ajar dalam Kurikulum Fiqih Siyasah Madrasah Aliyah

Penentuan materi atau bahan ajar kurikulum fiqih siyasah mengacu pada pengembangan silabus. Silabus adalah rencana pembelajaran pada suatu dan / atau kelompok mata pelajaran / tema tertentu yang mencakup standar kompetensi, kompetensi dasar, materi pokok / pembelajaran, kegiatan pembelajaran, indikator, penilaian, alokasi waktu, dan sumber / bahan / alat belajar⁵. Silabus merupakan penjabaran standar kompetensi dan kompetensi dasar dalam materi pokok / pembelajaran, kegiatan pembelajaran dan indikator.

1. Pengembangan Silabus dan Sistem Penilaian

Pengembangan silabus didasarkan pada PP No. 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan, pasal 17 ayat 2, bahwa

⁵ Muhaimin, dkk. *Pengembangan Model KTSP pada Sekolah dan Madrasah* (Jakarta : Rajagrafindo Press, 2008), 112.

Sekolah/Madrasah dan Komite sekolah/Madrasah, mengembangkan kurikulum tingkat satuan pendidikan dan silabusnya berdasarkan kerangka dasar kurikulum dan standar kompetensi lulusan di bawah supervisi Dinas kabupaten / Kota yang bertanggungjawab terhadap pendidikan untuk SD, SMP, SMA, dan SMK, serta departemen yang menangani urusan pemerintahan di bidang agama untuk MI, MTs, MA, dan MAK.

Khusus untuk materi Fiqih Siyasah, sebaran SK- KD beserta contoh pengembangan Silabus dan sistem penilaiannya dalam Kurikulum KTSP 2006 yang mengacu pada Permenag No. 2 Tahun 2008, dapat disimak dalam tabel berikut :

2. Materi Ajar Fiqih Siyasah pada Madrasah Aliyah

Materi ajar Fiqih Siyasah pada dasarnya mengacu pada silabus dan sistem penilaian yang dibuat oleh lembaga tingkat satuan pendidikan. Sebagai bahan kajian kritis dalam tesis ini, penulis mengambil buku paket yang diterbitkan oleh kantor wilayah departemen agama –sekarang kementerian—Jawa Timur yang diperbantukan pada madrasah-madrasah Aliyah sebagai melalui program pengadaan buku penunjang pendidikan Madrasah Aliyah tahun anggaran 2006 sebagai buku primer, dan buku-buku pelajaran lain sebagai penunjang, seperti buku Fiqih MA Kelas XII, disusun oleh Bashori Alwi, dkk., terbitan Pena Nusantara, Jakarta, 2006, dan buku Pengamalan Fiqih Jilid 3 untuk kelas XII Madrasah Aliyah, karya Rizal Qosim terbitan Tiga Serangkai Solo, 2008.

Materi fiqih siyasah yang disajikan dalam buku-buku tersebut dapat diuraikan sebagai berikut :

a. Pengertian dan Tujuan Khilafah

Mahrus As'ad dalam bukunya, mendefinisikan Khilafah sebagai berikut :

"Khilafah menurut bahasa adalah pergantian, kepemimpinan, dan pemerintahan. Sedangkan menurut istilah, khilafah ialah penggantian kepemimpinan terhadap diri Rasulullah saw dalam menjaga dan memelihara agama serta mengatur urusan dunia..."⁶

⁶ Mahrus As'ad, *Mengenal Fiqih*, 1.

Disebutkan juga bahwa khilafah memiliki padanan kata dengan *Imamah 'Uzma* atau *Imarah 'Uzma*. Dalam buku tersebut disimpulkan bahwa maksud khilafah dalam topik ini adalah struktur pemerintahan yang diatur menurut syari'at Islam.⁷ Dikatakan pula bahwa khalifah berarti pengganti Nabi Muhammad saw sebagai kepala negara dan kepala agama. Khilafah perlu diwujudkan oleh umat Islam untuk menciptakan persatuan dan kesatuan untuk memelihara ketertiban kehidupan bersama umat Islam,⁸ bahkan dihukumi wajib bagi setiap muslim untuk turut mewujudkan khilafah.⁹

Adapun tujuan khilafah adalah memelihara agama Islam dan mengatur terselenggaranya urusan umat manusia agar tercapai kesejahteraan dunia dan akherat sesuai dengan ajaran Allah swt¹⁰, mewujudkan persatuan muslim sedunia untuk melestarikan hukum Allah di muka bumi.¹¹

b. Dasar-dasar Khilafah

Dasar-dasar pembentukan khilafah dibangun pada pilar-pilar teologis yang dapat diuraikan sebagai berikut :

1) Tauhid (meng-esakan Tuhan) sesuai Q.S. al-Baqarah : 163

⁷ Ibid. Simak pula buku karya tim Penulis Fiqih Madrasah Development Center (MDC) Jawa Timur, *Fiqih 3A*, (Surabaya, Wahana Dinamika Karya, 2004), 79.

⁸ Tim MDC, *ibid*.

⁹ Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 2. Lihat pula Bashori Alwi, *Fikih MA kelas XII* (Jakarta : Pena Nusantara, 5).

¹⁰ *Ibid*,

¹¹ Bashori Alwi, *Fikih*, 6.

- 2) Ukhwah Islamiyah (Q.S. Al-Imrān : 103)
- 3) Persamaan derajat sesama manusia (Q.S. al-Hujurat : 13)
- 4) Musyawarah dan kedaulatan rakyat (Q.S. ash-Shura: 38),
- 5) Keadilan sosial dan kesejahteraan bagi seluruh umat (Q.S. al-Nahl : 90),¹²
- 6) Menjaga kehormatan manusia (humanitas) , sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. al-Isra: 70.¹³

c. Cara Pengangkatan dan Bai'at Khalifah

Berdasarkan tinjauan historis, pengangkatan khalifah dapat dilakukan dengan berbagai cara, yaitu : (1) dipilih langsung oleh umat Islam; (2) diusulkan oleh khalifah terdahulu; (3) dipilih melalui perwakilan (*ahl al-h^hl wa al-'Aqd*); dan (4) dipilih melalui persetujuan sebagian besar umat Islam.¹⁴ Adapun Bashori menyatakan, bahwa khalifah dipilih melalui tiga cara : (1) *bai'at*; (2) *wilayat-al-ahdi*; dan (3) *al-Qahr wa al-ghalabah*.¹⁵

d. Hak dan Kewajiban Rakyat

Menyangkut hak dan kewajiban rakyat, Islam sangat melindungi dan menjunjung tinggi hak-hak rakyat. Diantara hak-hak rakyat, antara lain :

¹² Tim MDC, *Fiqih*, 79-80; Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 3.

¹³ Bashori Alwi, *Fikih*, 8.

¹⁴ Tim MDC, *Fiqih*, 82-83; Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 3-4.

¹⁵ Bashori Alwi, *Fikih*, 9.

- 1) Hak hidup dan jaminan keamanan (Q.S. Qaf : 43)
- 2) Hak kebebasan beragama (Q.S. al-Baqarah : 256)
- 3) Hak kemerdekaan berfikir dan berpendapat (Q.S. al-Baqarah : 269)
- 4) Hak memperoleh keadilan (Q.S. al-Nisa': 43)
- 5) Hak kemerdekaan bertempat-tinggal, belajar, dan hak milik

Adapun kewajiban rakyat adalah :

- 1) tunduk dan patuh kepada khalifah (Q.S. al-Nisa': 59)
- 2) Mencintai tanah air (Q.S. al-Baqarah : 193)
- 3) Memelihara persatuan dan kesatuan (Q.S. al-Imran : 103)¹⁶

Adapun dalam bukunya, Bashori Alwi menyatakan bahwa maksud "hak" adalah kewajiban rakyat kepada khalifah, sedangkan "kewajiban" adalah tugas khalifah kepada rakyatnya.¹⁷

e. Pengertian *Majlis Shura* dan *Ahl al-Hâh wa al-'Aqd*

Majlis Shura adalah tempat bermusyawarah. Adapun menurut istilah adalah suatu badan negara yang bertugas memusyawarahkan kepentingan rakyat. Baik Mahrus As'ad maupun Tim MDC menyamakan *majlis shura* ini dengan lembaga perwakilan DPR atau MPR di negara Indonesia.¹⁸

Adapun *Ahl al-Hâh wa al-'Aqd* adalah anggota *majlis shura* sebagai wakil rakyat. Dalam perspektif fiqih, ditemukan berbagai pendapat

¹⁶ Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 4-5; tim MDC, *Fiqih*, 84-85.

¹⁷ Bashori Alwi, *Fiqih*, 9.

¹⁸ Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 5; tim MDC, *Fiqih*, 85-86.

yang menyamakan substansi *majlis shura* dengan *ahl al-H^ql wa al-'Aqd*, yakni suatu lembaga yang terdiri atas para pakar yang bermusyawarah tentang suatu masalah untuk mendapatkan kebenaran suatu pendapat.¹⁹

f. Syarat-Syarat Menjadi Anggota *Majlis Shura*

Untuk menjadi anggota *majlis shura* seseorang harus memiliki persyaratan sebagai berikut :

- 1) beriman dan bertakwa kepada Allah Swt,
- 2) dipilih langsung oleh rakyat,
- 3) berkepribadian adil, jujur dan bertanggungjawab,
- 4) memiliki ilmu pengetahuan yang memadai,
- 5) ikhlas, dinamis, dan kreatif,
- 6) berani dan teguh pendirian,
- 7) peka dan penuh perhatian terhadap kepentingan rakyat, tanpa membeda-bedakan suku, agama, ras, golongan dan sebagainya²⁰

g. Hak dan Kewajiban *Majlis Shura*

Majlis shura sebagaimana layaknya lembaga perwakilan rakyat memiliki hak dan kewajiban diantaranya :

- 1) Mengangkat dan memberhentikan khalifah,
- 2) Berperan sebagai penghubung antara rakyat dengan khalifah,

¹⁹ Lihat Bashori Alwi, *Fikih*, 20.

²⁰ Mahrus A'ad, *Memahami Fiqih*, 5-6; tim MDC, *Fiqih*, 86-87; Bashori Alwi, *Fikih*, 20-21.

- 3) Membuat undang-undang bersama khalifah untuk memantapkan pelaksanaan hukum Allah,
- 4) Menetapkan anggaran belanja negara,
- 5) Merumuskan gagasan demi cepatnya pencapaian tujuan negara,
- 6) Menetapkan atau merumuskan garis-garis besar haluan negara yang akan dilaksanakan oleh khalifah,
- 7) Selalu hadir dalam setiap persidangan majelis shura²¹

C. Tinjauan Kritis Terhadap Kurikulum Fiqih Siyasah

1. Tinjauan terhadap relevansi materi fiqih Siyasah dalam kurikulum

Kurikulum fiqih siyasah pada Madrasah Aliyah dalam kurikulum KTSP 2006 diajarkan pada kelas XII semester ganjil. Sebaran SK-KD materi fiqih Siyasah dapat dilihat pada tabel 3.1. sebagaimana telah penulis paparkan di depan.

Dari pengamatan penulis terhadap isi atau kontent materi fiqih siyasah sebagaimana yang terpampang dalam tabel tersebut, terlihat bahwa ruang lingkup kajian fiqih siyasah memiliki keterbatasan dalam isi / kontent sebagaimana terpapar pada indikator kompetensi.

Jika materi fiqih siyasah dikorelasikan dengan kontent / isi kurikulum mata pelajaran serumpun (kelompok mata-pelajaran Agama dan Akhlak mulia), ditemukan adanya *missing-link* antara topik kajian

²¹ Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 5-6; tim MDC, *Fiqih*, 87; Bashori Alwi, *Fikih*, 22.

dalam fiqih siyasah dengan materi al-Qur'an-hadis maupun Aqidah Akhlak pada tiap jenjangnya, sehingga tidak tercipta intra-relasi materi yang kuat diantara materi ajar dalam kelompok mata-pelajaran Agama. Contohnya, kajian tentang demokrasi disinggung oleh mata-pelajaran al-Qur'an Hadis pada kelas X semester 2, sedangkan pada fiqih siyasah justru baru dibahas pada kelas XII semester 1.

Disamping problem intra-relasi antar materi dalam kelompok mata-pelajaran sebagaimana penulis paparkan, content / isi kurikulum fiqih siyasah juga mengandung problematika internal, yakni dalam hal relevansi teori yang disajikan dengan realitas sosial-politik yang dihadapi peserta didik. Dengan kata lain, terdapat *gap* (kesenjangan) antara teori-teori yang disajikan dalam content / isi kurikulum fiqih siyasah dengan kondisi sosio-politik yang melingkupi kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Referensi kajian yang merujuk pada pendapat para fuqaha klasik seperti Imam al-Mawardi melalui *al-Ahkam al-Sulthaniyah*-nya, Ibnu Khaldun (*Muqaddimah*), Ibnu Hāz̄m (*al-Fas̄l*) dan al-Shaukani (*Nail al-Authar*) juga dengan pendapat para imam madzhab tentang konsep khilafah atau imamah belum cukup menjebatani *gap* yang terjadi antara teori dan praktek dalam kehidupan politik tanah air. Apalagi topik yang dikaji dalam content / isi kurikulum fiqih siyasah tersebut hanya sebatas kajian tentang seputar pengertian, tujuan dan dasar penegakan khilafah, proses pemilihan

khalifah, hak dan kewajiban rakyat serta mengatur tentang majlis shura.>

Topik kajian materi dalam kurikulum fiqh siyasah seyogyanya ditujukan untuk menemukan rumusan tentang sejauhmana konsep demokrasi sebagai sistem pemerintahan yang di anut negara sesuai dengan tujuan yang dikehendaki oleh syariat Islam. Topik kajian juga perlu dikembangkan untuk mencari rumusan tentang partisipasi publik dalam sistem demokrasi, serta tanggungjawab pemerintah terhadap rakyatnya yang memiliki keberagaman (pluralitas) dalam kehidupan sosial, politik dan agama yang menjadi jati-diri bangsa Indonesia ditinjau dari sudut pandang ilmu fiqh siyasah shar'iyah. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa, sistem politik dan kehidupan berbangsa dan bernegara yang dianut bangsa Indonesia secara tegas dinyatakan sebagai Negara kesatuan Republik Indonesia yang menganut sistem demokrasi Pancasila dengan semboyan "*Bhinneka Tunggal Ika*" (Berbeda-beda tetapi tetap satu jua). Realitas politik inilah yang seharusnya menjadi asas dan landasan berfikir dalam mengkaji budaya politik bangsa. Sistem pemerintahan Khilafah Islamiyah sebagaimana yang dimaksud dalam kajian fiqh-fiqh klasik yang dicoba untuk digaungkan kembali melalui berbagai pergerakan politik seperti Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI), sesungguhnya perlu dilakukan re-interpretasi dalam konteks sistem politik kontemporer karena kurang sesuai dengan karakteristik, watak dan jiwa bangsa

Indonesia. Namun, apakah sistem demokrasi yang dianut oleh bangsa Indonesia ini memiliki landasan syariah, atau setidaknya tidak menyalahi konsep syariat Islam tentang kekuasaan politik? hal tersebut merupakan sesuatu yang urgen untuk dianalisis dan dirumuskan.

Hal yang sama juga perlu dilakukan terhadap paham adanya keragaman dalam masyarakat (pluralisme). Kenyataan bahwa negara Indonesia terbentuk dari berbagai macam masyarakat dengan ragam tradisi, budaya, dan sistem kepercayaan agama yang berbeda menuntut tanggungjawab segenap pihak untuk mengembangkan sikap toleransi demi menjaga integritas nasional dan keutuhan bangsa dan negara. Dalam hal ini, penting untuk dirumuskan bagaimana seharusnya pemahaman perbedaan (pluralisme) dalam masyarakat menurut sudut pandang syariat Islam, sementara kajian fiqh siyasah dalam kurikulum madrasah Aliyah sama sekali belum menyentuh substansi masalah ini.

2. Tinjauan Kritis terhadap topik kajian materi fiqh Siyasah

a. Pengertian dan hukum penegakan Khilafah

Gagasan tentang fiqh politik (fiqh siyasah) yang disajikan dalam kurikulum fiqh pada Madrasah Aliyah berangkat dari pemikiran bahwa pemerintahan diperlukan untuk mengatur umat dalam rangka mencapai kemaslahatan umum (*maslahat umum*). Hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip dasar dari maqasid shariah yang

tidak lain adalah guna menegakkan kesejahteraan masyarakat (*tatbiq mashalih al-'ibad*). Hanya saja, wujud sistem pemerintahan menjadi sebuah konsep yang masih diperdebatkan.

Penggunaan term khilafah dalam kurikulum fiqh siyasah merujuk pada konsep-konsep fiqh klasik sebagaimana penulis paparkan di bagian sebelumnya. Para penulis buku pelajaran fiqh tidak mempertimbangkan penggunaan term lain dalam sistem politik, seperti term pemerintahan republik, presiden, atau sistem demokrasi. Hal ini, secara inheren justru menyisakan persoalan-persoalan internal bagi kurikulum fiqh siyasah.

Pernyataan bahwa, "...khilafah berarti pengganti Nabi Muhammad saw sebagai kepala negara dan kepala agama..." memperkuat daya tawar dan posisi sistem politik ini secara teologis daripada model sistem politik manapun. Apalagi dinyatakan pula, bahwa Khilafah perlu diwujudkan oleh umat Islam untuk menciptakan persatuan dan kesatuan untuk memelihara ketertiban kehidupan bersama umat Islam,²² bahkan dihukumi wajib bagi setiap muslim untuk turut mewujudkan khilafah.²³ Hal ini membawa implikasi hukum lebih jauh, yang meletakkan urusan pemerintahan sebagai sistem pengaturan kepentingan publik –pada

²² Tim MDC, *ibid*.

²³ Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 2. Lihat pula Bashori Alwi, *Fiqih MA kelas XII* (Jakarta : Pena Nusantara, 5).

awalnya bersifat profan, pragmatis dan duniawi sampai pada tingkat doktrin agama / teologis yang berimplikasi jatuhnya sanksi agama, bersifat suci / sakral, dan ukhrawi. Konsep yang diadopsi oleh para penulis buku pelajaran terhadap sistem khilafah sebagaimana dipahami dalam kitab-kitab fiqh klasik, pada akhirnya menempatkan model sistem politik lain pada posisi yang berlawanan, bahkan tidak sederajat seperti halnya posisi sistem negara demokrasi (kedaulatan di tangan rakyat) melawan sistem khilafah (kedaulatan di tangan Tuhan). Pemahaman tersebut justru membuat siswa Madrasah Aliyah memiliki pandangan bahwa sistem pemerintahan demokrasi yang dianut oleh bangsa dan negara Indonesia sebagai sistem politik yang tidak ideal karena tidak Islami. Hal ini justru menimbulkan sikap eksklusifisme dalam keyakinan beragama dan menjadi radikalisme jika pemahaman tersebut disertai dengan aksi penolakan terhadap sistem politik yang dianut oleh negara. Kenyataan ini, menurut penulis, berpotensi memunculkan problematika mendasar dalam kurikulum madrasah, yakni tidak tercapainya tujuan pendidikan nasional dalam membentuk warganegara yang bersikap demokratis seperti diamanatkan UU No. 20 tahun 2003, yakni :

“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”.²⁴

Dalam kajian Khaled Abou el-Fadl, al-Qur'an pada dasarnya tidak pernah memberikan preferensi secara spesifik dan eksplisit mengenai bagaimana bentuk pemerintahan Islam. Al-Qur'an dengan 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,²⁵ serta menegakkan pemerintahan yang non-autokratik dan pelebagaan kasih sayang, simpati dan empati dalam interaksi-sosial. Menimbang hal tersebut, Abou el-Fadl berkesimpulan bahwa sistem pemerintahan demokrasi, terutama demokrasi konstitusional, merupakan salah-satu bentuk pemerintahan yang dimaksud oleh al-Qur'an.²⁶ Dengan demikian, apa pun sistem politik yang di anut oleh suatu negara, selama sistem tersebut sejalan dengan nilai-nilai dasar di atas, dapat dianggap sebagai bentuk pemerintahan yang dikehendaki oleh syari'ah.

²⁴ Undang-Undang Republik Indonesia No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Bab II Dasar, Fungsi dan Tujuan, Pasal 3.

²⁵ Al-Qur'an, 49 (al-H(t)jrat) : 13; 11 (Hud) : 119.

²⁶ Al-Qur'an, 6 (al-An'am) : 12; 21 (al-Anbiya) : 107; 27 (an-Naml) : 77; 29 (al-Qasas) : 51; 5 (al-Jathiyat) : 20. Lihat Abou el-Fadl, *Islam and The Challenge of Democracy*, Pada <http://bostonreview.net/BR28.2/abou.html> akses 10 Maret 2011. 5.

Dalam konteks pemikiran hukum Islam, sistem khilafah—yang saat ini tengah gencar-gencarnya dikampanyekan oleh Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI)—adalah sebuah tata pemerintahan Islam yang bersifat historis. Dinamika konteks serta kondisi sosio-politik dan kultural yang meliputi sebuah tindakan hukum seyogyanya turut dijadikan pertimbangan dalam memahami sistem ke-tata-negaraan Islam. Sebagai sistem pemerintahan Islam, khilafah merujuk pada tradisi-tradisi politik zaman khulafa' al-Rashidah yang dipandang sesuai dengan konteks sosio-politik dan kultural di zamannya. Namun, sejalan dengan kaidah fiqih *"Taghayyur al-fatwa>bi taghayyur al-Azmina wa al-Ahwal wa al-Imkan"*, dinamisasi konteks dan semakin berkembangnya perangkat sistem sosial dan ilmu tata-negara, memungkinkan diterimanya demokrasi sebagai sistem pengaturan publik dalam tata-pemerintahan dan sistem politik Islam.

Terkait dengan tujuan khilafah sebagaimana dinyatakan oleh As'ad dan Bashori Alwi, yaitu memelihara agama Islam dan mengatur terselenggaranya urusan umat manusia agar tercapai kesejahteraan dunia dan akherat sesuai dengan ajaran Allah swt²⁷, serta mewujudkan persatuan muslim sedunia untuk melestarikan

²⁷ Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 2. Lihat pula Bashori Alwi, *Fiqih MA kelas XII* (Jakarta : Pena Nusantara, 5),.

hukum Allah di muka bumi²⁸ mengandung implikasi hukum bahwa keberadaan negara digunakan semata-mata sebagai alat atau sarana dalam mengimplementasikan dan menegakkan hukum Tuhan (shari'ah). Hal ini sesuai dengan pendapat al-Mawardi, bahwa kekuasaan menjadi payung bagi agama dan semata-mata digunakan untuk menegakkan hukum syariah sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan²⁹, yang berarti sistem khilafah yang dimaksud merujuk pada konsep teosentris (kedaulatan di tangan Tuhan). Namun, konsep yang mengasumsikan bahwa kekuasaan negara mutlak diperlukan untuk menegakkan hukum-hukum agama (shari'ah) pada taraf tertentu justru dapat menjadi bumerang bagi nilai-nilai keberagamaan itu sendiri, yakni ketika dalam aplikasinya negara melakukan tindakan pemaksaan dalam menerapkan hukum-hukum Tuhan kepada seluruh rakyat yang pluralis dengan mengatasnamakan kuasa-Nya. Menurut Abou el-Fadl, sistem demokrasi dalam Islam mengandaikan bahwa tidak seorang pun yang bisa merepresentasikan dirinya sebagai Tuhan,³⁰ dan sapaan Tuhan kepada manusia, lebih ditujukan pada hati nurani, bukan institusi mereka yang justru institusi tersebut

²⁸ Bashori Alwi, *Fikih*, 6.

²⁹ Abi>al-Hāsan 'Ali>bin Muhammad Al-Mawardi> *al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah* (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt),5.

³⁰ Lihat wawancara Abou el-Fadl, dalam http://www.motherjones.com/mojoblog/archives/2007/11/6173_tancredo_go_boo.html

terkadang bisa melukai Tuhan.³¹ Karena itulah, sistem demokrasi sebagai sistem politik modern dipandang lebih cocok digunakan untuk mengatur kepentingan publik karena dipandang mampu mendukung jaminan prosedural yang diperlukan bagi perlindungan dan penguatan hak-hak individual (HAM) yang juga amat dihormati dalam Islam.

b. Dasar-dasar Khilafah dan Cara Pengangkatan

Sebagaimana dinyatakan dalam UUD RI 1945 Bab XI pasal 29 ayat 1, Negara berdasar atas Ketuhanan Yang maha Esa. Namun hal ini tidak berarti bahwa Indonesia sebagai negara agama, karena telah ditegaskan dalam Bab I pasal 1 ayat 3, bahwa negara Indonesia adalah negara hukum.

Dasar-dasar teologis penegakan khilafah sama sekali tidak bertentangan dengan prinsip hukum dan dasar negara yang berketuhanan Yang Maha Esa sebagaimana diyakini bangsa Indonesia. Jika kita telisik lebih jauh bahwa pilar-pilar dasar di banggunya khilafah memiliki kesamaan visi dengan Pancasila yang menjadi falsafah dan pandangan hidup bangsa. Namun ada satu hal yang perlu untuk dikritisi, bahwa nilai-nilai persaudaraan tidaklah cukup hanya dikaitkan dengan kelompok seagama (*al-*

³¹ Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Musthafa (Jakarta : Serambi, 2006) , 234-236.

ukhwah al-Islamiyah), melainkan harus dikembangkan pula dalam skala yang lebih luas dan universal, sehingga nilai-nilai persaudaraan harus pula mencakup pada seluruh bagian umat manusia (*al-ukhwah al-bashariyah*) dan sesama warga-negara (*al-ukhuwah al-wataniyah*). Konsep kerukunan yang sempit, justru akan melahirkan kelompok masyarakat muslim yang intoleran kepada masyarakat non-muslim. Pemaksaan keyakinan terhadap kelompok lain yang berbeda pandangan keagamaan juga tidak bisa ditolerir karena negara telah menjamin kebebasan beribadah sebagaimana bunyi UUD pasal 29 ayat 2.

Adapun konsep persamaan derajat dikembangkan sesuai firman Allah swt :

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ
خَبِيرٌ

" Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal" ³²

³² Al-Qur'an, 49 (al-Hujuraḥ) : 13; Abou el-Fadl, "The Place of Tolerance In Islam; Abou el-Fadl, "Islam" edied by Joshua Cohen and Ian Lague for Boston Review (Boston : Beacon Press), 15.

Konsep al-Qur'an di atas seyogyanya dikembangkan lebih jauh daripada hanya sekedar gagasan "persamaan derajat" di antara umat manusia. Karena, seperti dinyatakan Abou el-Fadl, para mufassir klasik tidak sepenuhnya mengeksplorasi implikasi dari dibiarkannya "keberagaman" sebagaimana dinyatakan dalam ayat di atas, atau pun peran penyelesaian konflik secara damai dalam pola interaksi sosial yang lahir dari masyarakat yang "saling mengenal".

Al-Qur'an memang tidak memberikan aturan atau perintah khusus yang tegas perihal bagaimana pengetahuan tentang berbangsa dan bersuku-suku diperoleh, Akibatnya, realitas keberagaman (pluralitas) yang menjadi tujuan penciptaan, tetap tidak berkembang dalam diskursus teologi Islam. Untuk menggali implikasi dari komitmen pada keberagaman manusia, baik dalam etnis, maupun agama dan pengetahuan bersama pada masa kini, dibutuhkan refleksi moral dan perhatian pada situasi historis, dimana hal ini, menurut Abou el-Fadl, luput dari kajian teologi dan doktrin kaum puritan.³³ Hal ini sangat urgen untuk dikaji dalam lingkup kurikulum fiqih siyasah mengingat masyarakat Indonesia memiliki keragaman budaya, ras dan bahkan keyakinan beragama untuk membentuk kesamaan pandang dalam menyikapi pluralitas manusia dan paham pluralisme.

³³ Abou el-fadl, *"The Place of Tolerance In Islam"*, 16.

Adapun berkenaan dengan tata-cara pengangkatan khalifah, berbedanya metode suksesi yang di gunakan pada masa khulafa' al-Rashidah³⁴, menunjukkan belum dimilikinya sebuah mekanisme baku terkait suksesi atau pergantian kepemimpinan (khalifah) dalam sistem pemerintahan Islam di masa itu. Sejarah Islam juga membuktikan bahwa ketiadaan sistem pemerintahan Islam di masa awal ini selanjutnya diperbaiki oleh Mu'awiyah, pendiri dinasti bani Umayyah dengan sistem pemerintahan monarkhi. Terlepas dari baik-buruknya sistem tersebut, Mu'awiyah telah memberikan sebuah kepastian hukum bagi sebuah suksesi dalam sistem pemerintahan. Berpijak pada fakta historis tersebut, Abou el-Fadl mengkritisi klaim dari kalangan Islam pengusung gagasan khilafah, terutama kaum muslim-puritan yang meyakini bahwa Islam telah memiliki teori tentang sistem pemerintahan tersendiri yang benar-benar utuh dan berbeda sama sekali yang disebut Shura. Kaum Islam-puritan juga meyakini bahwa Shura adalah sistem pemerintahan yang diklaim lebih tinggi dari demokrasi, yang ditegakkan di masa-masa keemasan zaman khulafa' al-Rashidah.³⁵ Namun ketika dicermati dalam tulisan-tulisan kaum puritan tersebut, sedikit sekali dibahas tentang bagaimana ukuran dan jaminan prosedural untuk memastikan bahwa pemimpin terpilih tetap adil, baik atau bahkan shalih, juga sangat sedikit pula

³⁴ Beberapa model pengangkatan khalifah silahkan simak pada halaman 65.

³⁵ Abou l-Fadl, *Selamatkan Islam*, 238.

dibahas ukuran yang dipakai untuk memastikan bahwa seorang pemimpin betul-betul telah mematuhi undang-undang dalam yurisprudensi Islam dan tidak menyelewengkan mandat yang diterimanya.³⁶

c. Hak dan Kewajiban Rakyat

Menyangkut hak dan kewajiban rakyat, Islam sangat melindungi dan menjunjung tinggi hak-hak rakyat. Materi tentang hak dan kewajiban rakyat sebagaimana dipaparkan dalam kurikulum fiqh siyasah di atas seyogyanya perlu dikembangkan dalam kajian yang lebih dalam. Hak-hak rakyat merupakan tanggungjawab pemerintah yang dipilih dan dipercaya mengelola urusan publik.

Kajian fiqh siyasah pada Madrasah Aliyah perlu membahas pengembangan dari maqasid shar'i yang ditujukan untuk menegakkan kesejahteraan masyarakat (*tatbiq mashalih al-ibad*). Menurut Abou el-Fadl, para fuqaha' klasik biasa membagi kesejahteraan masyarakat ini dalam tiga kategori, yakni kebutuhan dasar yang bersifat mendesak (*al-Daruriyyah*), kebutuhan mendasar (*al-Hajjiyah*) dan kebutuhan pelengkap atau kemewahan (*al-Kamaliyyah* atau *al-Tahsiniiyyah*). Dalam diskursus hukum Islam, kebutuhan dasar yang bersifat mendesak (*al-*

³⁶ *Ibid.*, 238-239.

Dārūḥiyyaḥ) ini selanjutnya dipilah dalam lima nilai dasar (*al-Dārūḥiyyaḥ al-Khamsah*), yakni agama (*al-Dīn*), jiwa (*al-Nafs*), intelektual (*al-'Aql*), keturunan atau kehormatan (*al-Nasl*) dan properti (*al-Maḥ*). Sayangnya, para fuqaha' klasik tidak mengembangkan kelima nilai dasar tersebut dalam sebuah kategori yang luas dan tidak pula mengeksplorasi implikasi-implikasi teori dari setiap nilai dasar sehingga tampak bahwa mereka mereduksi kelima nilai dasar (*al-Dārūḥiyyaḥ al-Khamsah*) hanya pada tujuan teknis saja³⁷. Meskipun demikian, keluasan nilai-nilai yang telah disebutkan dapat berfungsi sebagai landasan untuk sebuah teori yang sistematis tentang hak-hak individual di era modern yang dapat dikembangkan kajiannya dalam kurikulum fiqh siyasah.

Adapun dalam bukunya, Bashori Alwi menyatakan bahwa maksud "hak" adalah kewajiban rakyat kepada khalifah, sedangkan "kewajiban" adalah tugas khalifah kepada rakyatnya³⁸, mengandung ketidakjelasan makna karena batasan-batasan kewajiban untuk mematuhi khalifah tidak dibatasi oleh kondisi-kondisi yang jelas. Prinsip-prinsip Islam yang dimaksud sebagai

³⁷Abou el-Fadl memandang bahwa perlindungan terhadap agama (*ḥifz al-Dīn*) harus dikembangkan untuk berarti melindungi kebebasan beragama; perlindungan terhadap kehidupan (*ḥifz al-Nafs*) harus berarti bahwa mengambil hidup harus untuk tujuan yang benar dan hasil dari proses yang adil; perlindungan intelek (*ḥifz al-'Aql*) seharusnya berarti hak untuk bebas berekspresi, berfikir dan percaya; perlindungan kehormatan dan keturunan (*ḥifz al-Nasl*) harus berarti melindungi martabat manusia; perlindungan property (*ḥifz al-Maḥ*) seharusnya berarti hak untuk kompensasi dalam mengambil aset. Lihat Abou el-Fadl, "Islam and The Challenge"

³⁸ Bashori Alwi, *Fikih*, 9.

rambu-rambu juga masih butuh penjabaran yang pasti karena itu diperlukan adanya aturan hukum yang baku sebagai hukum positif (legal-formal) yang mencakup seluruh elemen bangsa. Supremasi hukum dapat ditegakkan manakala masing-masing elemen politik tidak saling mendominasi, yakni pemegang kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif, yang mana masing-masing pihak menjalankan tugasnya sesuai dengan koridor dan kewajibannya masing-masing. Hal ini menunjukkan bahwa dalam konsep sistem politik demokrasi, nilai-nilai persamaan hukum dan tanggungjawab dalam melaksanakan hak dan kewajiban telah diatur secara prosedural dan akuntabel.

d. *Majlis Shura* dan *Ahl al-Haḥ wa al-Aqd*

Dalam buku-buku paket Fiqih, *Majlis Shura* dinyatakan sebagai tempat bermusyawarah. Istilah tersebut selanjutnya merujuk pada suatu badan negara yang bertugas memusyawarahkan kepentingan rakyat. Baik Mahrus As'ad maupun Tim MDC menyamakan *Majlis Shura* ini dengan lembaga perwakilan DPR atau MPR di negara Indonesia.³⁹ Adapun *Ahl al-Haḥ wa al-'Aqd* adalah anggota *Majlis Shura* sebagai wakil rakyat. Disini penulis melihat bahwa para penyusun buku berusaha mengkompromikan antara konsep *Majlis Shura* dan *ahl al-Haḥ wa*

³⁹ Mahrus As'ad, *Memahami Fiqih*, 5; tim MDC, *Fiqih*, 85-86.

al-'Aqd dengan MPR dan DPR dalam konteks sistem demokrasi Indonesia. Penyamaan ini sebenarnya memiliki nilai ambiguitas jika dikaitkan dengan kajian-kajian seputar konsep khilafah yang dipandang berseberangan dengan demokrasi. Secara substansial, penyamaan kedua konsep tersebut dengan sistem perwakilan publik dalam demokrasi adalah diperkenankan, namun jika mencermati pada teknis penunjukan perwakilan nyata terlihat perbedaan. Pada konsep majlis shura dengan *ahli al-Hāḥ wa al-'Aqd*, merujuk pada suatu lembaga yang terdiri atas para pakar yang bermusyawarah tentang suatu masalah untuk mendapatkan kebenaran suatu pendapat.⁴⁰

Anggota *ahl al-Hāḥ wa al-'Aqd*, biasanya adalah para pemuka masyarakat, tokoh, atau ulama' yang ditunjuk langsung oleh sekelompok masyarakat secara aklamasi untuk mewakili suara dan aspirasi mereka, karena tidak ada partai politik dalam konsep khilafah. Sementara proses politik sistem demokrasi, anggota DPR / MPR berangkat dari partai-politik yang saling berebut suara rakyat melalui pemilu yang demokratis, dengan sistem *one-man one-vote*. Perbedaan ini berdampak pada komposisi dewan perwakilan dan kebijakan publik yang dihasilkan.

⁴⁰ Lihat Bashori Alwi, *Fikih*, 20.

Perlu dicermati dalam umumnya sistem khilafah yang dikampanyekan, bahwa anggota majlis shura>haruslah beragama Islam sehingga membuka peluang terjadinya proses pengambilan keputusan publik yang otoriter dalam konteks masyarakat plural seperti Indonesia. Peluang terjadinya diskriminasi dan tirani mayoritas terhadap kelompok minoritas dan non-muslim bisa sangat mungkin terjadi dalam proses pengambilan kebijakan publik tanpa adanya partisipasi bebas dari anggota masyarakat dalam partai-partai politik tanpa membedakan kelompok etnis, budaya, bahasa dan agama yang menjadi jiwa dari sistem demokrasi.

Materi tentang persyaratan anggota *Majlis Shura* atau *ahl al-Haḥl wa al-'Aqd* dengan berbagai ketentuan sebagaimana termaktub dalam buku-buku fiqh tetap relevan dan urgen untuk dikaji guna membekali peserta didik tentang pentingnya integritas moral bagi para pemimpin dan wakil rakyat.

Terkait dengan shura> menurut Abou el-Fadl, al-Qur'an telah menginstruksikan kepada nabi untuk berkonsultasi secara teratur dengan umat Islam pada semua hal yang bersifat urgen. Hal ini dapat kita simak pada salah satu firman-Nya :

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ^ط

"...karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu...."⁴¹

Al-Qur'an juga menunjukkan, sebuah masyarakat yang dalam melakukan urusannya melalui proses musyawarah dipandang sebagai perbuatan terpuji dimata Allah :

..... وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

"...sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka"⁴²

Beberapa catatan sejarah menunjukkan bahwa Nabi melakukan konsultasi secara teratur dengan para sahabat terkait urusan negara, bahkan tak lama setelah beliau wafat, konsep *Shura*>(musyawarah konsultatif) telah menjadi sebuah simbol yang menandakan partisipasi politik dan legitimasi.⁴³ Meskipun pemaknaan atas *Shura*> dalam kisah-kisah sejarah tidaklah jelas. Namun yang pasti bahwa 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 autokrasi, pemerintahan *opressif* (sewenang-wenang). Hal ini konsisten dengan ketentuan hukum yang menentang despotisme (*istibda'ah*), sistem pemerintahan yang kacau dan autokratik (*al-hukm bi al-hawa'wa tasallu*).⁴⁴

⁴¹ Al-Qur'an, 3 (Al-Imraa) : 159.

⁴² Al-Qur'an, 42 (al-Shura) : 38.

⁴³ Abou l-Fadl, "Islam and The Challenge"

⁴⁴ *Ibid.*

Reformis modern telah menangkap tujuan dari pemerintahan konsultatif sebagai jalan untuk memperdebatkan kesesuaian dasar antara Islam dan demokrasi. Tetapi biarpun etika *Shura* dikembangkan kepada konsep yang lebih luas dari sebuah pemerintahan partisipatif, kekhawatiran terhadap tirani mayoritas mengutamakan komitmen moral untuk memberitahukan proses pembuatan hukum adalah sama pentingnya dengan proses itu sendiri. Jadi, meskipun *Shura* ditransformasikan dalam sebuah instrumen perwakilan yang partisipatif, ia harus dibatasi oleh skema hak-hak privat dan individual yang melayani tujuan moral utama seperti keadilan. Dengan kata lain *Shura* harus dinilai bukan karena akibat yang dihasilkan, tetapi karena ia mewakili sebuah nilai moral dalam dirinya. Akibatnya, terlepas dari nilai pandangan ketidak-sepakatan tertentu, perbedaan pendapat akan ditoleransi karena dianggap sebagai bagian dasar dari perintah keadilan.

D. Idealisasi Format Kurikulum Fiqih Siyasah pada Madrasah Aliyah

1. Urgensi kajian tentang demokrasi dan pluralisme dalam kurikulum

Seperti diuraikan pada bab I Pendahuluan tesis ini, era reformasi telah membawa implikasi besar bagi perubahan iklim demokrasi di Indonesia. Dampak nyata yang dapat dirasakan adalah kebebasan berekspresi aneka ragam keyakinan keagamaan, ekonomi, politik, sosial

dan budaya. Partisipasi rakyat yang pro-aktif dalam menggerakkan roda demokrasi patut dibanggakan, namun di sisi yang lain, memunculkan keprihatinan ketika menyaksikan bahwa cita-cita demokrasi dan era keterbukaan ini dimanfaatkan bagi berkembangnya paham radikalisme dan anti-toleransi yang diusung berbagai organisasi massa, baik yang bergerak di bidang politik, sosial ataupun keagamaan yang berpotensi merusak sendi-sendi kesatuan dan harmoni dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Maraknya paham radikalisme, rendahnya nilai-nilai toleransi terhadap realitas kemajemukan (pluralitas) yang menjadi jati diri bangsa, memudarnya semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* dan juga nilai-nilai Pancasila sebagai dasar Negara yang mengayomi segenap warga negara tanpa membedakan latar-belakang agama, budaya, ras, dan bahasa adalah tantangan bersama bagi segenap elemen bangsa. Peran sentral para pendidik dalam menyikapi problematika tersebut di atas adalah mengupayakan sebuah kurikulum pendidikan agama yang lebih demokratis dan humanis yang mampu memberikan solusi tepat bagi permasalahan bangsa dan negara dewasa ini.

Kurikulum pendidikan agama Islam, khususnya mata-ajar ilmu Fiqih yang menjadi fokus penelitian penulis, memiliki tanggungjawab yang tak kalah penting dalam mengupas wacana-wacana hukum Islam yang *up to date*, dan menjawab tantangan sebagaimana termaktub.

Pencarian dasar hukum Islam atas konsep sosial dan politik kontemporer seperti demokrasi dan pluralitas manusia dalam tinjauan fiqh siyasah setidaknya dapat membantu sistem pendidikan nasional dalam mengurai benang kusut permasalahan krusial bangsa dewasa ini.

a. Pokok bahasan materi demokrasi dalam fiqh Siyasah

Dengan diterimanya konsep demokrasi sebagai sistem politik bangsa Indonesia, menjadi hal yang urgen bagi dunia pendidikan Islam untuk mencari dasar teologis dari sistem politik kontemporer ini melalui tinjauan fiqh siyasah.

Sementara itu, manakala memperhatikan sebaran standar isi kurikulum dalam SK-KD materi fiqh siyasah sebagaimana tercantum dalam tabel 3.1 dan 3.2 atas, dapat dikatakan bahwa *scoupe* materi Fiqih, terutama dalam kajian fiqh siyasah pada Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan Madrasah Aliyah masih sangat minim. Ruang lingkup serta ulasan materi fiqh siyasah belum menyentuh pada model tata-pemerintahan yang secara nyata diakui dan ditegakkan oleh negara-bangsa Indonesia. Hal ini justru menyisakan berapa persoalan mendasar, antara lain :

- 1) apakah sistem demokrasi tidak diatur dalam Islam, atau justru malah bertentangan dengan sistem pemerintahan Islami ?

- 2) apakah sistem demokrasi yang berprinsip bahwa kedaulatan berada di tangan rakyat menyalahi aturan / prinsip agama Islam yang diyakini oleh mayoritas bangsa Indonesia ?
- 3) apakah konsep demokrasi yang berkarakteristik penghormatan dan penegakan terhadap hak Individual (HAM) tidak memiliki landasan berbasis Iman dalam Islam ?
- 4) Apakah sistem demokrasi tidak identik dengan prinsip shura yang dikenal dalam konsep politik Islam ?

Karena itu, perlu ditambahkan pula dalam SK-KD materi fiqh siyasah tersebut beberapa kompetensi dasar tentang materi demokrasi sebagaimana tabel berikut :

Tabel : 3.4.
Sebaran SK-KD materi Fiqh Siyasah pada Madrasah Aliyah
(Setelah dilakukan penambahan Standar Isi Kurikulum)

Kls/smt	Standar Kompetensi	Kompetensi Dasar
	2. Memahami ketentuan Islam tentang siyasah syar'iyah	2.1 Memahami ketentuan Islam tentang sistem Demokrasi dalam tinjauan siyasah syar'iyah (tambahan)

Adapun penjabaran kompetensi dasar dalam indikator pencapaian kurikulum fiqh siyasah dapat dilihat pada tabel berikut :

Tabel 3.5.
Kompetensi Dasar dan Indikator Pencapaian Kurikulum Fiqih
Siyasah setelah dilakukan penambahan SK-KD

Kompetensi Dasar	Indikator Keberhasilan
<p>2. Memahami ketentuan Islam tentang sistem Demokrasi dalam tinjauan siyasah syar'iyah (tambahan)</p>	<p>2.1 Menjelaskan pandangan Islam tentang sistem Demokrasi</p> <p>2.2 Menjelaskan Konsep Islam tentang Pemegang Kedaulatan dalam Negara Demokratis</p> <p>2.3 Menjelaskan Konsep Islam terhadap Hak Individual (HAM) dan penegakan Hukum Syariah di negara Demokratis</p> <p>2.4 Menjelaskan perbandingan konsep Shura> sebagai etika Politik Islam dengan sistem pemerintahan konsultatif dalam negara dmokratis</p>

Pengembangan standar isi kurikulum fiqih siyasah sebagaimana terangkum dalam tabel di atas tidaklah menyalahi aturan perundang-undangan, karena sesuai Surat Edaran Dirjen Pendidikan Islam No. DJ.II.1/PP.00/ED/681/2006 tertanggal 1 Agustus 2006 tentang Standar Isi, Madrasah dapat meningkatkan kompetensi lulusan dan mengembangkan kurikulum dengan standar yang lebih tinggi. Bahkan, pengembangan kurikulum di atas, selaras dengan Permendiknas No. 22 tahun 2006 tentang standar Isi, No. 23 tahun 2006 tetang Standar Kompetensi Lulusan, dan No. 24 tentang pelaksanaan Standar Isi dalam menterjemahkan UU Sisdiknas No 20 tahun 2003 pasal 3.

Keselarasan pengembangan standar isi kurikulum fiqih siyasah seperti termaktub di atas dengan tujuan pendidikan nasional maka

dapat disimak dalam kalimat yang tertulis pada pasal 3 UU RI no. 20 tahun 2003 tentang tujuan pendidikan nasional, dimana dinyatakan bahwa :

“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”.⁴⁵

Adapun pokok bahasan dalam materi ajar tentang demokrasi menurut tinjauan fiqh siyasah dapat disandarkan pada hasil tinjauan fiqh Khaled Abou el-Fadl, yang selanjutnya penulis diuraikan sebagai berikut :

1) Sistem demokrasi

A-Qur'an pada dasarnya tidak pernah memberikan preferensi secara spesifik dan eksplisit mengenai bagaimana bentuk pemerintahan Islam, walaupun demikian para ahli hukum Islam masih saja memperdebatkan bentuk sistem politik Islam. Al-Qur'an dengan 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

⁴⁵ Undang-Undang Republik Indonesia No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Bab II Dasar, Fungsi dan Tujuan, Pasal 3.

kerjasama dan tolong menolong,⁴⁶ serta menegakkan pemerintahan yang non-autokratik dan pelebagaan kasih sayang, simpati dan empati dalam interaksi-sosial. Menimbang hal tersebut, Abou el-Fadl berkesimpulan bahwa demokrasi, terutama demokrasi konstitusional, merupakan salah-satu bentuk pemerintahan yang dimaksud oleh al-Qur'an.⁴⁷

Demokrasi sebagai sistem politik dapat berko-eksistensi dengan Islam, namun hal tersebut tergantung pada bagaimana umat Islam menginterpretasikan teks-teks keagamaan.⁴⁸ Sistem demokrasi adalah sebuah sistem yang mampu mendukung jaminan prosedural yang diperlukan bagi perlindungan dan penguatan Hak Asasi Manusia (HAM).

Pemikiran Khaled Abou el-Fadl di atas mengandung beberapa implikasi hukum dalam kajian fiqh, antara lain :

- a) Teks-teks suci (al-Qur'an dan al-Sunnah) tidak pernah secara eksplisit menyebut sebuah sistem politik tertentu, namun hanya sebatas panduan moral dan nilai-nilai dasar dalam bermasyarakat dan bernegara. Karena itu sistem politik apapun yang diselenggarakan oleh negara, seperti sistem

⁴⁶ Al-Qur'an, 49 (al-Hajurat) : 13; 11 (Hud) : 119.

⁴⁷ Al-Qur'an, 6 (al-An'am) : 12; 21 (al-Anbiya) : 107; 27 (an-Naml) : 77; 29 (al-Qasas) : 51; 5 (al-Jathiyat) : 20. Lihat Abou el-Fadl, *Islam and The Challenge*, 5.

⁴⁸ Lihat wawancara Abou el-Fadl, dalam http://www.motherjones.com/mojoblog/archives/2007/11/6173_tancredo_go_boo.html

demokrasi hukumnya boleh (*ibahahh*) selama masih selaras dengan nilai-nilai dasar yang diajarkan oleh Al-Qur'an maupun al-Sunnah, selaras dengan kaidah fihiyyah :

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ مَا لَمْ يَرُدْ نَصٌّ بِالْبَيَانِ

"Hukum asal dari segala sesuatu itu boleh selagi belum ada nass yang menjelaskan tentang keharamannya"

- b) Justifikasi haram terhadap sistem demokrasi dan kewajiban menegakkan khilafah Islam sebagai sistem politik tunggal bagi umat Islam merupakan tindakan berlebihan dan sewenang-wenang dalam melakukan penafsiran (*authoritarianisme-interpretive*). Sebuah sistem politik yang dianut oleh pemerintah pada dasarnya menyangkut urusan penyelenggaraan kepentingan publik yang menjadi domain fiqh mu'amalah. Status hukum "wajib" atau fardhu 'ain bagi penegakan khilafah telah menegasikan peran publik dan mengangkat isu politik tersebut pada ranah doktrin teologis-dogmatis, bernilai ibadah yang bersifat normatif, suci / sakral dengan ancaman sanksi di akherat bagi penentangannya. Hal ini, disamping bertentangan dengan kaidah fiqh di atas, juga kaidah fiqh :

الأَصْلُ فِي الْعَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ الْإِبَاحَةُ ، وَالْأَصْلُ فِي الْعِبَادَاتِ التَّحْرِيمُ

"Hukum asal dalam masalah tradisi ('urf) dan mu'amalah adalah boleh, dan hukum asal dalam ibadah adalah tidak boleh"

dan kaidah fiqih :

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

"Tindakan atau kebijaksanaan kepala negara terhadap rakyat harus sesuai dengan kemaslahatan / kesejahteraan rakyatnya"

Konsep masalah ini dalam kajian *ushul al-Fiqh* secara pasti berorientasi pada upaya menegakkan kesejahteraan masyarakat (*Tatbiq mashalih al-Ibaad*) yang menjadi maqasid al-Shar'i

2) Pemegang Kedaulatan

Permasalahan pemegang kedaulatan dalam sebuah negara demokrasi Islam bagi Abou el-Fadl tetap berada ditangan Tuhan. Namun, kedaulatan ini hanya dapat dilaksanakan melalui agen perwakilan manusia yang bertindak atas nama Tuhan. Manusia harus melaksanakan kehendak tuannya, yaitu Tuhan dengan penuh keimanan. Sebagai pelaksana yang bertindak atas nama Tuhan, manusia bukanlah pelaksana yang bebas dan diberi otoritas tanpa batas untuk melaksanakan sendiri keputusannya dalam semua persoalan dan hanya bertanggungjawab pada Tuannya atas hasil kerja mereka, melainkan sebagai agen Tuhan, manusia terikat pada seperangkat instruksi khusus yang

dikeluarkan oleh Tuhan dan tidak boleh bertindak melampaui mandat yang telah diberikan.⁴⁹

Instruksi-instruksi khusus yang dimaksud, menurut Abou el-Fadl adalah Keadilan. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Tuhan memerintahkan manusia untuk mewujudkan keadilan, atau memerintahkan agar nabi atau umat Islam melaksanakan hukum Tuhan dengan cara melaksanakan keadilan.⁵⁰ Perintah untuk melaksanakan asas keadilan (*'adh*) dan keseimbangan (*qist*) tersebut, terutama bersifat substantif, bukan prosedural, memperkuat subyektivitas hukum Tuhan yang diharapkan al-Qur'an, bahwa keadilan dan keseimbangan sebagai tujuan tertinggi cenderung 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

⁴⁹ Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 52

⁵⁰ Al-Qur'an, 5 (al-Ma'idah) : 8.

Demokrasi dapat saja digunakan sebagai sistem politik kenegaraan dalam Islam.⁵¹

Dalam konteks penegakan hukum Tuhan (shari'ah), menurut Abou el-Fadl, bagi negara demokratis berfungsi sebagai panduan moral dan etika. Bimbingan Tuhan kepada manusia tidaklah diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol dan institusi yang tidak tersentuh oleh akuntabilitas dan perubahan, namun sapaan Tuhan kepada manusia, lebih ditujukan pada hati nurani, bukan institusi mereka yang justru institusi tersebut terkadang bisa melukai Tuhan.⁵²

Tatkala kita memahami perintah Tuhan dalam al-Qur'an kepada semua ciptaan-Nya untuk menghormati manusia karena memiliki akal yang merupakan cerminan dari keagungan Ilahi. Ini adalah tanda bahwa Tuhan menghargai akal manusia dan akal memadai untuk dipakai sebagai bahan pertimbangan dalam menjalani kehidupan, termasuk di dalamnya membuat keputusan politik. Ketika manusia mencoba mendekati keadilan Tuhan dengan akalnya, ia tidak dapat dilihat sebagai orang yang melawan kedaulatan Tuhan, namun justru ia sedang mengagungkannya.

⁵¹ 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*, 5.

⁵² Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, 234-236.

Dari pemikiran Khaled Abou el-Fadl sebagaimana termaktub di atas, terdapat beberapa implikasi hukum fiqih berkenaan dengan teori pemegang kedaulatan, yaitu :

- a) Pemegang kedaulatan sesungguhnya berada di tangan Tuhan dan terciptanya keadilan menjadi tujuan dasar dari perintah Tuhan, namun dalam proses penegakan nilai-nilai keadilan tersebut, Tuhan mendelegasikan kekuasaannya dan memberi keberwenangan yang luas kepada manusia untuk berjihad dengan penalaran kreatifnya. Dengan demikian, kita boleh menerapkan sistem apa pun, termasuk demokrasi, dalam pengelolaan kepentingan publik selama orientasi utamanya adalah demi tegaknya keadilan, dan nilai-nilai kebajikan, baik sistem itu diadopsi dari hasil pemikiran politik dan ijtihad para ulama' fiqih zaman klasik maupun sistem politik kontemporer, melakukan seleksi, elaborasi, ataupun memadukan keduanya sesuai dengan sebuah slogan yang amat populer dikalangan ormas jam'iyah Nahdlatul Ulama' (NU) :

مُحَافَظَةٌ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ
الْأَصْلَحُ

"Mempertahankan hal-hal lama (tradisi, keilmuan) yang dipandang baik dan mengambil hal-hal baru (tradisi, keilmuan) yang lebih baik"

- b) Nilai-nilai keadilan merupakan jiwa dari penegakan masalah yang menjadi dasar kebijaksanaan seorang pemimpin Negara sebagaimana termaktub dalam kaidah :

تَصَرَّفُ الْإِمَامُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مُنَوِّطٌ بِالصَّلَاحِ

"Tindakan atau kebijaksanaan kepala negara terhadap rakyat harus sesuai dengan kemaslahatan / kesejahteraan rakyatnya"

- dan juga menjadi tujuan dari penegakan hukum Islam (fiqih) seperti dinyatakan dalam kaidah fiqih :

الْأَحْكَامُ كُلُّهَا رَجَعَةٌ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ، فَحَيْثُ مَا وَجِدْتَ الْمَصْلَحَةَ فَتَمَّ حُكْمُ اللَّهِ

"Semua hukum berorientasi dan parameter dikembalikan pada tercapainya kemaslahatan hamba-hamba, maka dimana ditemukan kemaslahatan, maka disana ada hukum Allah"

- c) Luasnya ruang-lingkup ijtihad dalam mengaplikasikan kuasa Tuhan yang didelegasikan kepada umat manusia selaku wakil-Nya (Khalifah) sesungguhnya tidak dibatasi pada sebuah sistem politik tertentu. Karenanya, menegakkan sistem khilafah yang bersifat Islam-historis dan sangat terkait dengan konteks sosial, budaya dan politik yang bersifat temporal tidaklah wajib. Bahkan, pemaksaan penegakan sistem khilafah dengan prinsip kedaulatan mutlak di tangan Tuhan jika dilakukan melalui pemaksaan penerapan hukum Tuhan dalam regulasi Negara secara ketat, rigid, literal-skriptualis dan non-kontektual justru berpotensi menghilangkan nilai-nilai

masalah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara Indonesia yang pluralis dan bahkan dapat menimbulkan kerusakan (mafsadah) yang lebih besar berupa bahaya dis-integrasi bangsa dan runtuhnya kedaulatan Negara. Atas pertimbangan ini tindakan mencegah kerusakan lebih diprioritaskan daripada keinginan untuk meraih masalah, seperti bunyi kaidah fiqih:

دَرءُ الْمَقَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

"Mencegah kerusakan didahulukan daripada menarik manfaat"

3) Penegakan Hukum

Terkait dengan penegakan hukum Islam (Shari'ah), Abou el-Fadl menyarankan shari'ah Islam harus berdiri dalam sebuah pemerintahan Islam sebagai sebuah simbol yang menegakkan kesempurnaan Tuhan yang tak tersentuh oleh usaha (*ikhtiyar*) manusia. Sebagaimana dinyatakan Ibn al-Qayyim, shari'ah adalah lambang keadilan, kebaikan, dan keindahan yang dipahami dan dipertahankan oleh Tuhan. Kesempurnaan shari'ah dilindungi, sehingga untuk berbicara, ia ada dalam pikiran Tuhan, namun segala sesuatu yang disalurkan melalui agen manusia selalu diwarnai oleh ketidak sempurnaan manusia. Dengan kata lain, shari'ah yang dipahami oleh Allah adalah sempurna, tanpa cacat, namun sebagai hal yang dipahami oleh manusia, shari'ah menjadi tidak sempurna dan tidak pasti. Para

ahli hukum harus terus menggali tujuan ideal dari shari'ah dan untuk menjelaskan usaha tidak sempurnanya dalam memahami kesempurnaan Tuhan. Secara normatif, argumen tersebut menunjukkan bahwa upaya manusia berpotensi untuk tidak dapat memuaskan dalam mencapai kehendak Tuhan dan secara signifikan, hukum-hukum yang diterapkan, semestinya berpotensi untuk tidak teralisasi. Shari'ah bukan hanya sekumpulan hukum (seperangkat hukum positif) tetapi juga mengandung seperangkat prinsip, metodologi, dan proses wacana dalam mencari cita-cita ideal dan tujuan Tuhan. Dengan demikian, shari'ah adalah sebuah pekerjaan yang terus berlangsung yang tidak pernah selesai. Argumen ini selanjutnya diterapkan secara lebih kongkret dalam menyikapi penerapan hukum shari'ah dalam negara demokratis. Abou el-Fadl menegaskan, jika sebuah pendapat hukum dipungut dan diterapkan oleh negara, maka ia tidak dapat dikatakan sebagai hukum Tuhan. Dengan melalui proses penentuan dan pemaksaan oleh negara, pendapat hukum tidak lagi hanya bersifat potensial—ia menjadi hukum aktual yang diterapkan dan ditegakkan. Tetapi apa yang telah diterapkan dan ditegakkan itu tidak dapat disebut hukum Tuhan—itu adalah hukum negara. Secara efektif, sebuah undang-undang negara agama adalah sesuatu yang kontradiktif dalam term. Entah hukum itu milik

negara atau milik Tuhan, selama hukum tersebut tergantung pada badan negara yang subyektif dalam mengartikulasikan dan menegakkannya, maka hukum yang ditegakkan oleh negara sudah barang tentu bukan hukum Tuhan. Jika tidak, maka kita harus bersedia mengakui bahwa kegagalan dalam menerapkan hukum negara pada kenyataannya merupakan kegagalan hukum Tuhan, dan akhirnya Tuhan sendiri. Dalam teologi Islam, hal ini tidak dapat diterima.⁵³

Ulasan Abou el-Fadl di atas, selanjutnya dapat disarikan implikasi hukum fiqihnya sebagai berikut :

- 1) Bahwa pada dasarnya, hukum ditegakkan untuk menjamin kemaslahatan masyarakat (*tatbiq mashalih al-'ibad*) yang menjadi tujuan (*maqasid*) dari shari'ah Islam sesuai kaidah fiqih :

الأَحْكَامُ كُلُّهَا رَجْعَةٌ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ، فَحَيْثُ
مَا وَجِدْتَ الْمَصْلَحَةَ فَتَمَّ حُكْمُ اللَّهِ

"Semua hukum berorientasi dan parameter dikembalikan pada tercapainya kemaslahatan hamba-hamba, maka dimana ditemukan kemaslahatan, maka disana ada hukum Allah"

Maqasid Shari'ah seperti banyak diulas para fuqaha' Islam klasik meliputi tiga kategori hirarkis tujuan : bersifat mendasar yang mendesak (*al-Dâru'iyah*), kebutuhan

⁵³ Abou el-Fadl, "Islam and The Challenge",

mendasar (*al-Hajjiyya*) dan penunjang atau penyempurna (*al-Tahsiyya*). Dalam penegakan hukum, Islam senantiasa menekankan pentingnya penjagaan dan penghormatan terhadap hak-hak mendasar bagi setiap umat manusia (*al-Dhuru'iyat al-Khomsah*). Untuk itu, Islam telah memberikan seperangkat aturan, prinsip-prinsip, metodologi, dan rambu-rambu yang banyak diulas dalam kajian fiqih tentang peradilan Islam (*al-Qadhiya*).

- 2) Dalam sebuah negara demokratis yang konstitusional, undang-undang hukum ditegakkan guna melindungi hak-hak warganegara, dan dihasilkan berdasarkan konsensus bersama. Produk-produk hukum tersebut selanjutnya dijadikan sebagai hukum positif negara yang sebagian besar sumbernya berasal dari hasil ijtihad dan kreatifitas nalar manusia, bukan mengadopsi langsung dari teks-teks suci al-Qur'an maupun al-Sunnah, seperti sistem hukum yang diterapkan kerajaan Saudi Arabia. Regulasi hukum yang dihasilkan negara secara demokratis ini dapat dipakai sebagai aturan hukum yang bersifat mengikat, termasuk bagi umat Islam meskipun bukan bersifat shar'i--sebagaimana termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an tentang jinayah, qisas dan hudud, didasarkan pada kaidah di atas dan kaidah tentang kebijakan pemimpin (*tasarruf al-Imam*). Dalam hal ini, hukum positif negara

dipandang sebagai seperangkat aturan hukum yang dibuat untuk menciptakan kemaslahatan bersama (*masāhah al-'ibāh*) demi tegaknya keadilan dalam sebuah komunitas masyarakat pluralis yang sangat tergantung dengan konteks sosial dan budaya. Hukum tuhan harus menjadi semangat hukum dan nilai yang mendasari atau ruh bagi setiap hukum positif negara, sementara teks-teks hukum bisa mengikuti rasio-legis dan konteks hukum, sesuai bunyi kaidah fiqih :

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْأَحْوَالِ

"Tidak diingkari bahwa perubahan hukum bisa terjadi karena perubahan jaman dan keadaan"

4) Konsep Shura dan Pemerintahan Konsultatif

Terhadap konsep Shura, Abou el-Fadl memandang bahwa 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 autokrasi dan pemerintahan *opressif* (sewenang-wenang). Hal ini konsisten dengan ketentuan hukum yang menentang despotisme (*istibdaah*), sistem pemerintahan yang kacau dan autokratik (*al-hukm bi al-hawa wa tasallu*).⁵⁴ Setelah abad 3 H / 9 M, seiring dengan munculnya para pemikir politik Islam seperti Ibn Abi Rabi, Al-Baqillani, Al-Baghdadi,

⁵⁴ *Ibid.*

Al-Mawardi, Al-Juwaini, Al-Ghazali, Tusi, Ibn Taimiyah dan Ibnu Khaldun, konsep Shura>mengambil bentuk kelembagaan lebih kongkret dalam wacana ahli hukum Islam. Shura>menjadi sebuah tindakan formal dari konsultasi *ahl al-Shura>*(orang-orang konsultasi) yang menurut sumber hukum Islam adalah kelompok yang sama dengan *ahl al-'Aqd* (orang-orang yang berhak memilih penguasa).⁵⁵

Reformis modern telah menangkap tujuan dari pemerintahan konsultatif sebagai jalan untuk memperdebatkan kesesuaian dasar antara Islam dan demokrasi. Walaupun Shura>telah ditransformasikan dalam sebuah instrumen perwakilan yang partisipasif, ia harus dibatasi oleh skema hak-hak privat dan individual yang melayani tujuan moral utama seperti keadilan. Dengan kata lain Shura>harus dinilai bukan karena akibat yang dihasilkan, tetapi karena ia mewakili sebuah nilai moral dalam dirinya. Akibatnya, terlepas dari nilai pandangan ketidak-sepakatan tertentu, perbedaan pendapat akan ditoleransi karena dianggap sebagai bagian dasar dari perintah keadilan.⁵⁶

⁵⁵ Abu>Hamid al-Ghazali, *Fada'ih al-Bat'niyyah*, d. Abd a-Rahman (Cairo : Dar al-Qawmiyya> 196), 186, 191.

⁵⁶ Abou l-Fadl, *Islam and The Challenge*.,

Dari pemikiran Khaled Abou el-Fadl terhadap konsep *shura* sebagaimana termaktub di atas, dapat penulis simpulkan sebuah implikasi hukum fiqih bahwa model yang ditawarkan oleh sistem demokrasi yang membagi kekuasaan Negara kepada tiga lembaga; eksekutif (*shulṭah al-Tanfidiyah*), legislatif (*shulṭah al-Tashriyyah*), dan yudikatif (*shulṭah al-Qadhiyyah*) sesuai konsep trias-politika adalah sebuah model ideal yang lebih tahan terhadap sistem pemerintahan autokrasi, despotik dan oppressif. Pembagian kewenangan penyelenggaraan urusan publik (*maslahat al-ammah*) pada tiga lembaga sebagaimana termaktub mengharuskan adanya konsultasi dan kerjasama dalam mengelola Negara. Konsep ini mengindikasikan upaya prosedural dalam menjaga danantisipasi terjadinya pemusatan kekuasaan pada satu orang seperti halnya yang terjadi pada model pemerintahan monarkhi absolut. Sistem khilafah secara teknis tidak memiliki pertahanan sekuat demokrasi terhadap autokratisme, despotisme maupun pemerintahan oppressif, jika merujuk pada tulisan para pengusung konsep khilafah dan juga menelaah pendapat para pemikir politik Islam era klasik sebagaimana tersebut di atas.

Prinsip *shura* sebagai model pemerintahan konsultatif senantiasa relevan untuk diterapkan karena ia mewakili nilai-nilai moral dan etika sosial yang diharapkan oleh Tuhan, bahkan dalam pandangan penulis, pemerintah yang dipercaya mengatur

urusan kepentingan publik wajib hukumnya melakukan musyawarah guna mewujudkan keadilan yang menjadi maqas}d shari'ah, sesuai kaidah fiqih :

الْوَسَائِلُ لَهَا أَحْكَامُ الْمَقَاصِدِ

"Sarana (medium) memiliki kesamaan hukum dengan tujuan yang hendak dicapai"

Dalam konteks ini, perbedaan pendapat dapat ditoleransi karena dianggap sebagai konsekuensi logis dalam proses konsultasi (shura) yang menjadi bagian dasar dari perintah Tuhan. Dari perbedaan pendapat tersebut selanjutnya diupayakan pencapaian kesepakatan yang kompromistis (*win-win solution*) untuk menegakkan keadilan di muka bumi sebagaimana diulas Abou el-Fadl.

- b. Pokok bahasan materi kemajemukan (pluralitas) umat manusia dalam kurikulum fiqih siyasah

Penerimaan terhadap sistem demokrasi mengharuskan dipahaminya secara baik nilai-nilai kemajemukan (pluralitas) bangsa sebagai realitas sosial dan politik. Tanggungjawab negara demokratis adalah menjaga keutuhan bangsa melalui perlindungan terhadap hak-hak minoritas, mencegah penindasan kelompok mayoritas dan menegakkan keadilan secara merata bagi seluruh rakyatnya. Karena itu, penulis memandang urgen kajian terkait berbagai persoalan terkait pluralitas bangsa, seperti :

- 1) Bagaimana konsep Islam tentang keragaman (pluralitas) manusia, dan sikap umat Islam terhadap paham Pluralisme ?
- 2) Bagaimana prinsip-prinsip keadilan dan kasih-sayang (rahmah) bagi seluruh umat manusia ?
- 3) Bagaimana nilai-nilai toleransi dalam Islam ?
- 4) Bagaimana sikap umat Islam dalam berinteraksi sosial dengan kaum non-muslim ?

Karena itu, terkait dengan permasalahan tersebut di atas, perlu ditambahkan pula dalam SK-KD materi fiqh siyasah beberapa kompetensi dasar tentang kajian pluralitas manusia sebagaimana tertuang dalam tabel berikut :

Tabel : 3.6.
Sebaran SK-KD materi Fiqih Siyasah pada Madrasah Aliyah tentang Keberagaman (pluralitas Manusia) setelah dilakukan penambahan

Kls/smt	Standar Kompetensi	Kompetensi Dasar
XIII/I	1. Memahami ketentuan Islam tentang siyasah syar'iyah	3.4. Memahami ketentuan Islam tentang Pluralitas manusia dan Paham Pluralisme dalam tinjauan siyasah syar'iyah

Adapun penjabaran kompetensi dasar dalam indikator pencapaian kurikulum fiqh siyasah dapat dilihat pada tabel berikut :

Tabel 3.7.
Kompetensi Dasar dan Indikator Pencapaian Kurikulum Fiqih Siyasah setelah dilakukan penambahan SK-KD

Kompetensi Dasar	Indikator Keberhasilan
3. Memahami ketentuan Islam tentang Pluralitas manusia dalam tinjauan siyasah syar'iyah (tambahan)	3.1 Menjelaskan konsep Islam tentang keragaman (pluralitas) manusia. 3.2 Menjelaskan Prinsip-prinsip keadilan dan kasih sayang (rahmah) bagi seluruh umat manusia 3.3 Menjelaskan nilai-nilai toleransi dalam Islam 3.4 Menjelaskan Interaksi sosial antara kaum muslim dan non-muslim.

Pokok bahasan materi ajar tentang kemajemukan (pluralitas) manusia dalam tinjauan fiqh siyasah ini juga dapat diambil dari hasil pemikiran hukum Islam perspektif fiqh Khaled Abou el-Fadl, yang dapat diurai sebagaimana berikut :

1) Konsep Islam tentang keragaman (pluralitas) manusia.

Menurut Abou el-Fadl, pemahaman terhadap pluralitas (keragaman) manusia didasarkan pada Teks al-Qur'an :

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا
 وَقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ

خَبِيرٌ

" Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling

taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal" ⁵⁷

dan firman Allah :

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ

مُخْتَلِفِينَ ۗ

" Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka Senantiasa berselisih pendapat" ⁵⁸

Menurut Abou el-Fadl, para mufassir klasik tidak sepenuhnya mengeksplorasi implikasi dari dibiarkannya "keberagaman" sebagaimana dinyatakan dalam ayat di atas, atau peran penyelesaian konflik secara damai dalam pola interaksi sosial yang lahir dari masyarakat yang "saling mengenal". Al-Qur'an memang tidak memberikan aturan atau perintah khusus yang tegas perihal bagaimana pengetahuan tentang berbangsa dan bersuku-suku diperoleh, Akibatnya, realitas keberagaman (pluralitas) yang menjadi tujuan penciptaan, tetap tidak berkembang dalam diskursus teologi Islam. Hal ini dikarenakan para ulama' dan sarjana muslim pra-modern tidak memiliki dorongan kuat untuk mengeksplorasi "makna dan implikasi" dari ayat-ayat di atas, yang sebagian disebabkan oleh "dominasi politik" dan superioritas peradaban Islam" sehingga membuat para

⁵⁷ Al-Qur'an, 49 (al-Hujurat) : 13; Abou el-Fadl, *"The Place of Tolerance In Islam"*, Abou el-Fadl, *"Islam"* edied by Joshua Cohen and Ian Lague for Boston Review (Boston : Beacon Press), 15.

⁵⁸ Al-Qur'an, 11 (Hud) : 118; Abou l-Fadl, *"The Place of Tolerance, 16; Abou l-Fadl, "Islam"*

pemikir muslim pada masa itu memiliki rasa percaya diri yang berlebihan. Walaupun demikian, peradaban Islam masa itu amat layak dikatakan sebagai peradaban yang pluralistik dan sangat toleran terhadap berbagai kelompok sosial dan keagamaan. Untuk menggali implikasi dari komitmen pada keberagaman manusia dan pengetahuan bersama pada masa kini, dibutuhkan refleksi moral dan perhatian pada situasi historis, dimana hal ini, menurut Abou el-Fadl, luput dari kajian teologi dan doktrin kaum puritan.⁵⁹

Bagi Abou el-Fadl, lafaz} "supaya saling mengenal" (لِتَعَارَفُوا) dalam ayat di atas merupakan elemen dasar yang dibutuhkan untuk melakukan "kerjasama sosial dan saling membantu (*social cooperation and mutual assistance*) guna menggapai keadilan. Jadi, menurut Abou el-Fadl, 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 etika saling menghormati dan menghargai hak asasi manusia (HAM), termasuk kebebasan beragama.⁶⁰

⁵⁹ Abou el-fadl, "*The Place of Tolerance In Islam*", 16.

⁶⁰ 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 *Dlaruriyya*, *Hajiyya*, dan *Tahkiniyya* (atau *kamaliyya*). Kategori *Dlaruriyya*, terdiri atas lima nilai pokok (*al-Dharuriyya al-Khomsah*), yang dimaknai Abou el-Fadl sebagai berikut : *Hifz al-Din* (penjagaan, pemeliharaan dan perlindungan atas kebebasan beragama), *Hifz al-Nafs*

Berkaitan dengan pengakuan terhadap kemajemukan dalam keyakinan beragama, dengan meminjam kategorisasi John Hick, pluralisme ini haruslah berwajah normatif (*normative religious pluralism*) yang menyerukan kepada semua pihak untuk menjalin hubungan yang harmonis dengan agama lain. Pluralisme yang bersifat normatif ini menolak paham pluralisme *indifferent*, yakni paham relativisme yang menganggap semua agama sama, karena pola pikir yang mengarah pada sinkretisme agama itu justru tidak menghargai keunikan beragama—Hans Kung menyebutnya sebagai pluralisme “murahan” tanpa diferensiasi dan tanpa identitas. Dengan kata lain, pluralisme agama adalah pluralisme non-*indifferent* yang bersifat normatif, mengakui dan menghormati keberagaman agama serta menyerukan kepada semua pihak untuk menjalin hubungan yang harmonis dengan agama lain.

Berangkat dari pemikiran Khaled Abou el-Fadl di atas, dapat diambil sebuah implikasi hukum fiqih tentang pengakuan terhadap keragaman (pluralitas) manusia, antara lain :

- a) Umat manusia diciptakan oleh Allah dalam keberagaman (pluralitas), baik dalam etnis, sosial, budaya, politik dan

(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".

keyakinan beragama. Realitas keberagaman ini membutuhkan komitmen bersama untuk saling membantu dan bekerjasama secara sosial guna menggapai keadilan. Namun sebuah kebersamaan tidak akan terwujud tanpa adanya saling pengertian dan toleransi diantara kelompok yang berbeda. Hal ini menjadi kendala (*al-mashaqqah*) bagi intern umat Islam ketika dihadapkan pada berbagai tradisi atau kegiatan ritual kepercayaan yang tidak Islami, seperti sebagian kepercayaan agama tidak mengharamkan minuman keras dan daging babi. Kondisi ini mengharuskan kita bersikap bijaksana dalam melakukan interaksi sosial dengan mempertimbangkan kenyataan antara dakwah amar ma'ruf yang tidak terlaksana secara optimal dengan potensi kerusakan yang timbul dari proses dakwah amar ma'ruf nahi munkar tersebut dengan menengok kaidah fiqih :

وَيُتَحَمَّلُ الضَّرْرُ الْأَخْفُ أَوْ الْأَخْصُ لِذَفْعِ الضَّرْرِ
الْأَشَدِّ أَوْ الْأَعْمِّ

"ditanggungnya bahaya yang lebih ringan atau lebih khusus untuk menolak bahaya yang lebih besar atau lebih umum"

atau kaidah fiqih :

إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَّيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا
بَارْتَكَبِ الْأَخْفَهُمَا

"Ketika ada dua kerusakan yang bertentangan, maka dijaga bahaya yang lebih besar dengan memilih bahaya yang paling sedikit"

b) Keragaman yang terjadi pada masyarakat pluralis seperti bangsa Indonesia menuntut diri kita untuk selalu dapat hidup berdampingan dengan kelompok lain dalam interaksi sosial, ekonomi, bahkan dalam berpolitik. Kebutuhan akan kerjasama dengan kelompok lain sangat diperlukan untuk mencapai kesamaan pandang, visi dan misi (*kalimah sawa*) dalam menegakkan pilar-pilar kehidupan berbangsa dan bernegara. Kebutuhan ini bersifat urgen dan amat mendasar bagi kelangsungan hidup dan kedaulatan bangsa dan Negara daripada kepentingan-kepentingan partikularitas kita selaku muslim yang taat di tengah kemajemukan. Karena itu, keterbukaan kita terhadap kemajemukan (pluralitas) mutlak diperlukan sebagai kebutuhan yang nyata, sesuai kaidah fiqih :

الْحَاجَةُ الْمُتَحَقِّقَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَّةً كَانَتْ
أَوْ خَاصَّةً

"Kebutuhan yang telah jelas, baik umum maupun khusus, menduduki posisinya darurat"

dan prinsip hukum yang terangkum dalam kaidah fiqih :

دَرَأُ الْمَقَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ

"Mencegah kerusakan lebih utama daripada menarik kemaslahatan"

Sehingga dalam upaya menyampaikan dakwah, kita dapat mengikuti prinsip kaidah fiqih dalam ber-*amar ma'ruf nahi munkar* sebatas apa yang sekiranya mungkin untuk dilakukan

(*yudfau' bi qadr al-Imkan*) dengan tetap menjaga kerukunan dan persatuan di tengah keragaman bangsa-negara Indonesia.

- 2) Prinsip-prinsip keadilan dan kasih sayang (rahmah) bagi seluruh umat manusia

Abou el-Fadl menandakan, bahwa teks-teks Al-Qur'an, pada dasarnya, mengacu pada imperatif-imperatif moral umum seperti kebaikan, keadilan, kebajikan dan kemurahan. Al-Qur'an senantiasa memerintahkan kepada kaum muslimin untuk menganjurkan kebaikan. Kata yang digunakan untuk kebaikan adalah "*Ma'ruf*", yang berarti sesuatu yang secara umum baik. Kebaikan dalam wacana al-Qur'an adalah bagian dari apa yang disebut dengan kenyataan hidup, yang merupakan hasil dari pengalaman manusia dan membentuk pemahaman normatif. Istilah lain dari al-Qur'an untuk menyebut kebaikan adalah *Ihsan*, yang secara harfiah berarti perbaikan atau perbuatan baik. Akan tetapi, perbaikan atau perbuatan baik hanya mempunyai makna dalam konteks "praktek dan pemahaman sosiologis tertentu."⁶¹ Sementara, keadilan memainkan peranan sentral dalam wacana al-Qur'an. Menegakkan keadilan merupakan kewajiban manusia yang harus dilaksanakan kepada Tuhan dan kepada sesama manusia. Perintah menegakkan keadilan telah mendorong manusia untuk

⁶¹ Abou el-Fadl, *The Place of Tolerance*, 16.

ber-amar ma'ruf nahi munkar dan sebagai bentuk kesaksian kita kepada Tuhan, seperti dinyatakan dalam firman Allah, surat al-Nisa⁶² 135 :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ
 أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ
 أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا هَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلَوُّا أَوْ تُعْرَضُوا
 فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۗ﴾

" Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. jika ia Kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan." ⁶²

Menurut Abou el-Fadl, al-Qur'an tidak memberikan definisi secara eksplisit tentang elemen keadilan. Karenanya, manusia harus mencari dan mewujudkan keadilan dengan jalan mengerahkan seluruh tenaga, akal pikiran dan pengalamannya. Pencarian terhadap nilai-nilai keadilan adalah bagian dari tugas manusia selaku *khalifat Allah fi al-Ardh*⁶³ yang akan dimintai pertanggungjawaban sebagaimana pesan-pesan yang terkandung

⁶² Al-Qur'an, 5 (al-Nisa) : 135 ; Abou el-Fadl, *The Place of Tolerance*, 1.

⁶³ Al-Qur'an, 2 (al-Baqarah) : 30; 6 (al-An'am) : 165; 7 (al-'A'raf) : 69, 7; 35 (Fatḥ) : 39 ; Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority, and Women* (England : Oneworld Publication, 1996), 41-43.

dalam al-Qur'an.⁶⁴

Keadilan merupakan refleksi dari kedaulatan Tuhan dan berkaitan erat dengan kasih-sayang (rahmah) Tuhan. Dia telah menyatakan diri-Nya inheren dalam keadilan dan kasih-sayang, sebagaimana diungkapkan melalui firman-Nya:

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ
الرَّحْمَةَ

" Katakanlah: "Kepunyaan siapakah apa yang ada di langit dan di bumi." Katakanlah: "Kepunyaan Allah." Dia telah menetapkan atas Diri-Nya kasih sayang...."⁶⁵

Bahkan Allah juga menunjukkan secara gamblang bahwa tujuan Risalah nabi Muhammad saw di dunia adalah semata untuk menyebarkan kasih sayang (*rahmah / mercy*) :

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

".. dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."⁶⁶

Pesan-pesan Teks al-Qur'an juga menyatakan bahwa ajaran Islam didasarkan pada kasih-sayang (*mercy*) dan kemurahan hati. Islam hadir untuk menegakkan kasih-sayang (*mercy*) dan kemurahan hati (*compassion*) diantara umat manusia, mengajarkan

⁶⁴ Al-Qur'an, 77 (al-Tahjīm) : 7

⁶⁵ Al-Qur'an, 6 (al-An'aam) : 12; lihat pula Al-Qur'an, 6 (al-An'aam) : 54.

⁶⁶ Al-Qur'an, 21 (al-Anbiya) : 107.

dan menciptakan norma-norma bagi pengajaran keduanya.⁶⁷ Hasil penelusuran Abou el-Fadl terhadap Teks-teks al-Qur'an mengantarkannya pada kesimpulan bahwa al-Qur'an merupakan norma-norma yang menjadi pedoman bagi manusia untuk berbagi kasih-sayang di dunia ini, akan tetapi penyebaran dan pengajaran kasih-sayang tidak mungkin terjadi kecuali setiap manusia saling belajar untuk mengasihi serta prosesnya tidak hanya dibatasi oleh Teks. Karenanya, wacana *Ta'awuf* dalam al-Qur'an menjadi dasar pemikiran bagi etika membuka diri untuk belajar tentang kasih-sayang dan mengajarkannya, yang pada akhirnya, mengantarkan kita pada pemahaman tentang prinsip-prinsip toleransi yang dikehendaki oleh Islam.

⁶⁷ Lihat Al-Qur'an, 27 (al-Naml) : 77; 16 (al-Nahl) : 89; 29 (al-Ankabut) : 51 ; 45 (al-Ja'hiyah): 20.

3) Nilai-nilai toleransi dalam Islam

Dalam wacana al-Qur'an, kasih-sayang (*mercy*) tidak hanya sebatas pengampunan dan senantiasa mengabaikan kesalahan dan dosa orang lain⁶⁸ tetapi menuntut seseorang dapat berbuat adil kepada dirinya sendiri dan juga orang lain dengan memberikan seluruh hak individualnya. Al-Qur'an menyatakan, untuk menggapai kasih-sayang antar sesama manusia, diperlukan kesabaran dan toleransi satu sama lain. Teks al-Qur'an juga menegaskan bahwa manusia harus membuat kesepakatan dalam kesabaran dan kasih-sayang, seperti dalam Firman-Nya :

ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ﴿٧٧﴾

"dan Dia (tidak pula) Termasuk orang-orang yang beriman dan saling berpesan untuk bersabar dan saling berpesan untuk berkasih sayang".⁶⁹

Al-Qur'an juga menyatakan untuk tidak saling meng-klaim, bahwa satu kelompok mendapatkan kasih-sayang sementara kelompok lainnya tidak, sebagaimana diungkapkan dalam firman-Nya :

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۗ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ

⁶⁸ 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."

⁶⁹ Al-Qur'an, 90 (al-Balad) : 17.

بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١١٠﴾

" Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami telah menentukan antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebahagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain. dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan.

Dari pesan-pesan moral sebagaimana tergambar dalam teks-teks al-Qur'an di atas, dapat dipahami bahwa keberagaman (pluralitas) dan perbedaan telah menjadi suatu keniscayaan yang merupakan bentuk kasih-sayang (rahmat) Tuhan kepada umat manusia. Persepsi ini akan memungkinkan seseorang untuk memahami, mengapresiasi dan mengembangkan doktrin keberagaman (pluralitas) manusia sebagai salah satu kunci guna menemukan keadilan sosial dan menggapai keadilan yang sesungguhnya. Tuhan telah memerintahkan seluruh umat manusia, dan terutama dikhususkan pada umat Islam, untuk saling mengenal dan bersatu dalam menggapai keadilan.⁷⁰

Dari pemikiran Khaled Abou el-Fadl sebagaimana terurai di atas, dapat disimpulkan beberapa implikasi hukum fiqh sebagai berikut :

- a) Keadilan, kebajikan dan kasih-sayang (rahmah) adalah prinsip dasar dari perintah-perintah Al-Qur'an kepada manusia. Seruan

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

Tuhan kepada manusia untuk menegakkan keadilan dan menyampaikan kebaikan atau kebajikan bersifat substantif, bukan prosedural sehingga manusia harus mencari dan mengerahkan seluruh tenaga, akal pikiran dan pengalamannya. Perintah kepada kebajikan (*amar ma'ruf*) dan juga perbuatan baik (*ihsan*) memiliki konteks pada praktek dan pemahaman sosiologis tertentu, yang tidak bisa tidak, merujuk pada dimensi tradisi (*'urf*) suatu komunitas masyarakat tertentu, *ahl al-Madinah* misalnya. Tradisi (*'urf*) dapat dijadikan sandaran hukum oleh para fuqaha' sebagaimana dituangkan dalam kaidah : العادة محكمة (Tradisi dapat menjadi sandaran hukum). Kaidah tentang *'Urf* ini selanjutnya dipertegas oleh kaidah derivatifnya :

المَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا وَالتَّابِتُ بِالْعُرْفِ
كَالتَّابِتِ بِالنَّصِّ

"yang baik menurut adat-kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi, dan yang mantap dan benar menurut adat-kebiasaan adalah sama nilainya dengan yang mantap dan benar dalam nasb!"

Penegakan keadilan dan hukum Tuhan berada dalam lingkup ijtihad dan penalaran kreatif manusia yang seyogyanya mempertimbangkan konteks sosial-budaya sebuah komunitas masyarakat, memaksakan sebuah tradisi yang tidak dikenal atau asing dalam suatu masyarakat, seperti arabisasi tradisi

lokal bukanlah termasuk yang dikehendaki dalam *amar ma'ruf* dalam arti yang sebenarnya. Dakwah tetap diperlukan untuk meluruskan tradisi-tradisi yang tidak sesuai dengan shari'ah, namun tidak harus menghilangkan tradisi yang dipandang baik atau tidak bertentangan dengan nilai-nilai shar'i> Upaya *amar ma'ruf* juga harus dilakukan menurut nilai-nilai yang diserukan al-Qur'an, yaitu *bil-hikmah, bi al-mau'idh al-hsana*, dan berdebat dengan cara yang baik (*al-jadl bi al-latihiya ahsan*)⁷¹

- b) Kasih sayang (rahmah) adalah sifat Tuhan dan menjadi tujuan risalah nabi di dunia. Dalam berinteraksi sosial, manusia perlu mengembangkan sikap kasih sayang (rahmah) yang diaplikasikan dalam tindakan moderasi (*tawassu*), seimbang (*tawazzun*), dan toleran (*tasammuh*) sesuai dengan anjuran Tuhan dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah nabi.⁷²

4) Interaksi sosial antara kaum muslim dan non-muslim

Dalam pandangan kalangan muslim puritan-konservatif, telah berkembang stigma pemikiran yang menyakini bahwa kaum muslimin tidak mungkin dipersatukan dengan kalangan non-muslim, terutama dengan kaum Yahudi dan Nasrani. Keyakinan ini didasarkan pada pemahaman literalis atas firman Allah :

⁷¹ Q.S. 16 (al-Nahl) : 13

⁷² Lihat Q.S. 2 (al-Baqarah) : 218; 21 (al-Anbiya) :107; 22 (al-Hajj): 78.

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ

" orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka...." ⁷³

Dan juga doktrin-doktrin keimanan yang digali dari teks-teks al-Qur'an sebagai hujjah, diantaranya :

" Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat Termasuk orang-orang yang rugi." ⁷⁴

"Kebenaran itu adalah dari Tuhanmu, sebab itu jangan sekali-kali kamu Termasuk orang-orang yang ragu " ⁷⁵;

"Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah Maka Sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya " ⁷⁶

Berdasarkan hujjah-hujjah tersebut, sikap keberagamaan kelompok muslim-puritan cenderung bercorak *eksklusif-Islamisentris*. Bagi kelompok ini, hanya orang Islam yang punya peluang keselamatan di hari Akhir, sementara kelompok non-muslim semuanya akan kekal di neraka. Dakwah Islam harus ditegakkan terus-menerus agar umat manusia terbebas dari kesesatan dan memperoleh keselamatan (*salvation*), karena bagi mereka, eksistensi non-muslim adalah situasi temporal, sehingga umat Islam harus memperbaikinya, dan bahkan dunia harus

⁷³ Al-Qur'an, 2 (al-Baqarah) : 120.

⁷⁴ Al-Qur'an, (Aki Imraa) : 85

⁷⁵ Al-Qur'an, 2 (al-Baqarah) : 147

⁷⁶ Al-Qur'an, 3 (Aki Imraa) : 19

diislamkan.⁷⁷ Mereka mengedepankan doktrin teologi yang dikenal dengan sebutan *al-Wala' wa al-Bara'* (doktrin loyalitas dan pemisahan), yang menyatakan bahwa kaum muslim wajib untuk peduli, berinteraksi, dan berteman hanya dengan sesama muslim. Selebihnya, umat Islam hanya boleh berinteraksi atau meminta bantuan non-muslim untuk tujuan terbatas dan jelas. Umat Islam hanya boleh berhubungan dengan non-muslim jika lemah dan membutuhkan. Namun, ketika umat Islam mampu memperoleh kekuatan dan menguasai, maka umat Islam harus merebut superioritas. Pendek kata, umat Islam tidak boleh bersahabat dengan kaum non-muslim atau membiarkan diri mereka peduli atau mencintai kaum non-muslim.⁷⁸

Kalangan Islam-moderat justru meyakini bahwa keragaman umat manusia dalam iman—sehingga terbentuk komunitas muslim-non-muslim adalah kehendak Tuhan (*Sunatullah*). Al-Qur'an sendiri tidak hanya menerima perbedaan, melainkan bahkan mengharapkan realitas perbedaan dan keragaman dalam masyarakat manusia. Dalam penelusuran Abou el-Fadl, ayat-ayat yang meminta umat Islam untuk mendukung komunitas muslim yang baru terbentuk di Madinah tidaklah mengeluarkan kutukan yang dapat berlaku dalam semua kasus. Terhadap orang Yahudi

⁷⁷ Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, 249.

⁷⁸ *Ibid.*, 248

dan Nasrani, menurut Abou el-Fadl, dalam hal konflik, umat Islam seharusnya tidak bersekutu dengan mereka untuk menyerang sesama muslim. Sebab, di balik setiap pewahyuan al-Qur'an yang mengingatkan umat Islam untuk tidak bersekutu dengan non-muslim pastilah terdapat latar-belakang historis yang menuntut umat Islam untuk melakukan pilihan. Ayat-ayat non-aliansi semuanya diwahyukan tatkala terjadi perseteruan sengit dan tiada henti diantara kaum muslimin dan non-muslim, seperti halnya yang menjadi *asbab al-nuzul* ayat di atas. Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk tidak membantu pihak musuh karena dapat merugikan pihak umat Islam. Namun, yang harus dipahami betul adalah, hal ini tidak berarti bahwa al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk menciptakan situasi terpolarisasi dan sarat konflik. Dengan demikian, dalam memahami maksud ayat tersebut di atas tidaklah dapat digeneralisir untuk setiap situasi dan kondisi, kapan pun dan di manapun, melainkan tergantung pada konteks situasi dan kondisi yang mengiringi proses pewahyuan. Terlepas dari situasi dan kondisi tertentu sebagai pengecualian, ayat-ayat al-Qur'an memerintahkan kepada seluruh umat manusia untuk bekerjasama menegakkan keadilan dan kebajikan di muka bumi. Tuhan tidak berkehendak menciptakan umat Islam untuk mendominasi kaum non-muslim, merendahkan mereka dan bertindak diskriminatif,

melainkan umat Islam diminta untuk mengajak orang lain agar memeluk agama Islam dengan cara-cara yang baik.⁷⁹ Konsekuensi bahwa pluralitas manusia tidak mungkin menjadikan seluruh umat manusia berpegang pada satu keyakinan, mengantarkan pada pemahaman akan urgensi "saling mengenal" satu-sama lain di antara berbagai penganut agama yang berbeda. Namun, upaya tersebut sepenuhnya akan sia-sia jika tujuan utamanya bukan untuk bekerjasama dalam mencapai sesuatu yang bernilai moral dan baik yang menjadi acuan dasar moralitas al-Qur'an⁸⁰

Dalam konteks ini, menurut Abou el-Fadl, kelompok muslim-moderat sangat memperhatikan ayat-ayat *salam* atau kedamaian, kesentosaan, ketenangan atau ketentraman. Ayat-ayat *salam* adalah ayat-ayat al-Qur'an yang menekankan kebutuhan tidak saja akan toleransi antar umat beragama, melainkan juga untuk bekerjasama secara moral dalam usaha menegakkan kebajikan di muka bumi. Dalam ayat-ayat *Salam*, al-Qur'an menandakan bahwa dalam berhubungan dengan kelompok musuh, umat Islam seharusnya mencoba mengingatkan mereka akan kewajiban moral mereka terhadap Tuhan, tetapi jika musuh itu dengan angkuh menolak kebenaran, umat Islam seharusnya meninggalkan sembari memberikan *salam* kepada mereka. Dalam

⁷⁹ Al-Qur'an, 16 (al-Nahl) : 13.

⁸⁰ Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, 255-256.

dinamika ini, seperti ditegaskan Abou el-Fadl, umat Islam seyogyanya menunjukkan sikap yang dapat meyakinkan musuh mereka bahwa perbedaan pendapat diantara mereka tidaklah bersifat personal, dan bahwa umat Islam tidak menampakkan dendam atau kebencian kepada musuh mereka. Sampai-sampai ketika musuh menolak ajaran dan berpaling, al-Qur'an memandu umat Islam bahwa satu-satunya respon yang tepat terhadap penolakan ini adalah mendo'akan agar musuh mereka mendapat anugerah kedamaian.⁸¹ Dengan demikian sikap kelompok muslim-moderat terkait dengan bagaimana melakukan interaksi sosial dengan non-muslim bersifat inklusif-Islamisentris.

Dari uraian pemikiran Abou el-Fadl di atas, dapat ditarik implikasi hukum fiqih sebagai berikut :

- a) Doktrin *al-Wala' wa al-Bara'* cenderung melahirkan umat Islam yang bersifat eksklusif, intoleran dan radikal yang dipenuhi rasa permusuhan, yang sebenarnya merupakan hasil dari kesewenang-wenangan dalam penafsiran (*authoritarian-interpretive*) tanpa melihat konteks bagaimana ayat diturunkan.

⁸¹ Misalnya, al-Qur'an, 25 (al-Furqan) : 63; 28 (al-Qashsh):55 ; 43 (al-Zukhruf) : 89. Lihat Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam.*, 251-252.

b) Dalam berinteraksi dengan kaum non-muslim, umat Islam seharusnya memperhatikan nilai-nilai universal yang diajarkan oleh al-Qur'an akan pentingnya bekerja sama secara moral dalam upaya menegakkan keadilan di muka bumi. Ayat-ayat tentang permusuhan antara kaum muslimin dengan kaum yahudi dan nasrani terjadi pada konteks situasi dan kondisi yang meminta umat Islam untuk memilih, bukan bertujuan untuk menciptakan situasi terpolarisasi dan sarat konflik sepanjang jaman. Dengan demikian, penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut haruslah dikaitkan dengan konteks sebagai 'illat hukum, sehingga manakala tidak ditemukan lagi faktor yang menyebabkan kedua pihak untuk saling bermusuhan, maka hukum pun seharusnya berubah sesuai 'illat hukumnya, seperti dinyatakan dalam kaidah fiqih :

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ وَجُودًا وَعَدَمًا

"ada tidaknya hukum itu tergantung pada alasannya (causa). Kalau alasannya ada, maka hukum pun ada, namun jika tidak, maka hukum pun tidak ada"

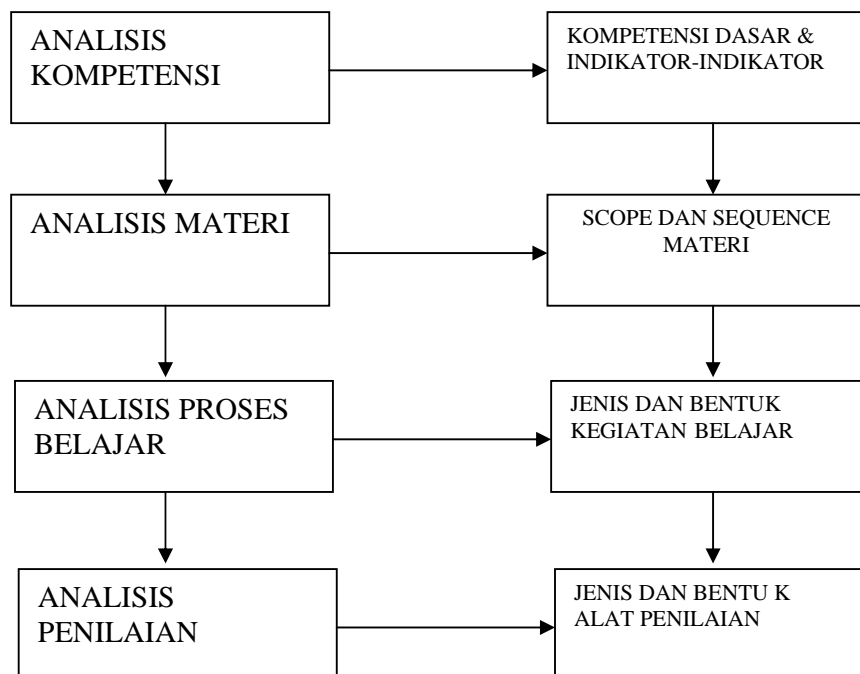
Konsep fiqih tentang jihad melawan kaum kafir, pembagian wilayah (*daʿ al-Islam dan daʿ al-Harb*), dan kewajiban membayar *jizyah* bagi non-muslim serta diskriminasi terhadap kaum non-muslim dalam hukum, partisipasi sosial dan politik selayaknya dilakukan re-interpretasi dengan menyesuaikan konteks dan illat hukumnya. Dengan demikian nilai-nilai

toleransi akan menemukan signifikansinya dalam menciptakan manusia yang bersikap terbuka terhadap perbedaan dan keragaman di masyarakat untuk menegakkan nilai kasih sayang dan keadilan di muka bumi.

2. Pengembangan Silabus dan Sistem Penilaian

Pengembangan silabus dalam kurikulum tingkat satuan pendidikan (KTSP) Madrasah Aliyah setelah dilakukan idealisasi terhadap materi fiqh siyasah dapat dilakukan melalui serangkaian langkah yang dapat digambarkan sebagaimana bagan di bawah ini :

Bagan 3.8.
Pengembangan Silabus



Dari bagan di atas, ada beberapa tahap pengembangan silabus kurikulum fiqh Siyasah, yang meliputi :

a. Menentukan Kompetensi Dasar dan Indikator

Analisa terhadap kompetensi di sini meliputi proses analisis terhadap Standar Kompetensi (SK) dan Kompetensi dasar (KD) materi fiqh siyasah. Dalam pengembangan standar isi kurikulum fiqh siyasah, standar kompetensi maupun kompetensi dasar kurikulum fiqh siyasah sesuai idealisasi materi ajar yang penulis usulkan tergambar pada sebagaimana tabel 3.4. dan 3.6. di atas. Analisa terhadap SK-KD materi fiqh siyasah tersebut selanjutnya dilakukan dengan menterjemahkan kompetensi-kompetensi tersebut dalam indikator-indikator pencapaian hasil belajar yang terukur dan efisien seperti tergambar dalam tabel 3.5. dan 3.7.

b. Menentukan Lingkup (*Scoupe*) dan Keruntutan Materi (*Sequences*)

Seperti dinyatakan Nana Sudjana, dalam menentukan isi dari materi atau bahan ajar sebuah kurikulum, digunakan beberapa kriteria, antara lain : (1) Ketepatan dan kebermaknaan bagi perkembangan siswa; (2) mencerminkan kenyataan sosial ; (3) komprehensif; (4) Ilmiah dan tahan uji; (5) prinsip, teori dan Konsep jelas; dan (6) menunjang tercapainya tujuan Pendidikan. Sementara untuk menentukan *scoupe* (ruang lingkup bahan) dan *sequences*

(urutan bahan), dilakukan dengan mengikuti beberapa pertimbangan, yaitu : (1) Kematangan anak didik atau siswa; (2) Latar belakang pengalaman anak didik; (3) Minat dan perhatian anak; (4) Kegunaan bahan bagi anak; dan (5) Tahap kesulitan bahan.⁸²

Standar isi kajian dalam materi fiqh siyasah hasil idealisasi format kurikulum di atas dikembangkan mengikuti beberapa kriteria dan pertimbangan tersebut. Format kurikulum ini menurut penulis telah memiliki kriteria-kriteria sebagaimana telah disyaratkan dengan analisa sebagai berikut :

Pertama, ketepatan dan kebermaknaan Kurikulum hasil pengembangan dapat dilihat dari aspek psikologis peserta didik yang sudah cukup matang untuk menerima, mencerna dan menganalisa berbagai konsep abstrak seperti demokrasi dan pluralisme; *Kedua*, kurikulum tersebut mencerminkan kenyataan sosial yang dihadapi seluruh elemen bangsa, yakni kemajemukan budaya, etnis dan kepercayaan serta sistem politik dan tata-pemerintahan yang dianut oleh negara. *Ketiga*, komprehensifitas kurikulum hasil pengembangan dapat disimak dari kajian-kajian materi yang berupaya menyuguhkan kedua konsep tersebut secara berimbang, baik sisi aspek intelektual, moral, dan sosial. *Keempat dan Kelima*, prinsip, teori dan konsep yang dikembangkan dalam kurikulum fiqh siyasah ini dapat diuji

⁸² Lihat uraian penulis dalam Bab II Tesis ini, tentang komponen Isi Kurikulum, halaman 23-24.

secara ilmiah karena kajian materinya dikembangkan dari hasil eksplorasi hukum Islam yang dilakukan Khaled Abou el-Fadl dengan seperangkat metode yang telah diketahui keahliannya dalam bidang sosial-humaniora, yang dikolaborasikan dengan metodologi keislaman klasik yang telah mapan sehingga memunculkan sebuah metode penafsiran hukum yang bercorak inter dan multi-disipliner. Terakhir, pengembangan standar isi atau format kurikulum fiqh siyasah seperti terurai pada sebaran SK-KD fiqh siyasah dan indikator-Indikatornya pada tabel 3.4. , 3.5. , 3.6. dan 3.7. di atas dapat dikatakan sejalan dengan tujuan pendidikan Nasional sebagaimana telah penulis paparkan pada bagian awal bab ini.

Adapun dalam melakukan analisa terhadap *scoupe* (ruang lingkup bahan) dan *sequences* (urutan bahan) dari standar isi kurikulum fiqh siyasah yang telah dikembangkan di atas, maka perlu disusun dan dipilih bahan-bahan ajar yang disesuaikan dengan tingkat kematangan, pengalaman, minat dan perhatian siswa. Pokok bahasan sebagai bahan ajar materi fiqh siyasah dalam idealisasi format kurikulum, telah penulis uraikan pada halaman 90-104 dan 107-126 di atas. Secara umum, hasil telaah penulis terhadap kajian demokrasi dan pluralitas manusia dalam perspektif fiqh Khaled Abou el-Fadl tersebut telah memuat seluruh SK, KD dan Indikator yang diperlukan dalam pengembangan silabus, sehingga problem ruang lingkup (*scoupe*) kurikulum fiqh siyasah dapat teratasi, yang dibutuhkan

hanyalah bagaimana menyusun strategi dan metode pembelajaran yang disesuaikan dengan tingkat kematangan, pengalaman, minat dan perhatian siswa. Problem penerapan kurikulum fiqih siyasah justru terletak pada bagaimana menentukan *sequences* (urutan bahan) dari materi ajar yang ada agar menjadi sebuah kurikulum yang ideal. Penulis menemukan adanya dis-sinergi dalam kurikulum, baik antar materi pada mata pelajaran serumpun, dis-sinergi mata ajar antar kelompok mata pelajaran maupun dalam lingkup internal kurikulum fiqih sendiri. Hal ini membutuhkan sebuah langkah revisi terhadap keruntutan (*sequences*) dari bahan ajar yang dapat dibedakan dalam tiga kategori, yaitu : (1) mengacu pada internal kurikulum Fiqih; (2) mengacu pada upaya sinergi kurikulum dalam kelompok mata pelajaran; dan (3) mengacu pada sinergi kurikulum antar kelompok mata-pelajaran. Namun, harus diakui bahwa upaya mengubah *sequences* kurikulum yang mengacu pada pola (2) dan (3) lebih sulit dilakukan karena menyangkut revisi dengan skala jauh lebih besar dan kompleks.

Dalam kaitan dengan *sequences* kurikulum yang mengacu pada kategori pertama, sebuah langkah sederhana dapat dilakukan dengan merevisi sebaran SK-KD materi ajar dalam kurikulum Fiqih, sebagai contoh dengan menata-ulang sebaran SK-KD materi Fiqih pada Kelas X semester I sebagaimana tergambar dalam Tabel berikut :

Tabel 3.9.
Sebaran SK-KD Pengembangan Kurikulum Fiqih setelah perubahan

Kls/ smt	Standar Kompetensi (Sebelum Revisi)	Standar Kompetensi (Setelah Revisi)
XI	1. Memahami prinsip-prinsip ibadah dan syari'at dalam Islam	1. Memahami prinsip-prinsip ibadah dan shari'ah dalam Islam
	2. Memahami hukum Islam tentang zakat dan hikmahnya	2. Memahami sumber hukum Islam (yang disepakati dan yang diperselisihkan oleh para ulama')
	3. Memahami hukum Islam tentang haji dan hikmahnya	3. Memahami macam hukum-hukum Shar'i>(taklifi dan Wadh'i)
	4. Memahami hikmah qurban dan aqiqah	4. Memahami ketentuan hukum Islam dan hikmat al-Tashri>ritual ibadah (haji, umrah, Qurban dan aqiqah) Pengembangan : Qawa'id al-fiqhiyyah fil-ibadah
	5. Memahami ketentuan hukum Islam tentang pengurusan jenazah	

Sedangkan pendistribusian SK-KD materi fiqih siyasah bisa ditempatkan pada jenjang kelas XI semester I. konsekuensinya, materi fiqih jinayah dan H \ddot{u} du \ddot{u} l digeser ke semester II, sedangkan fiqih Munahaka \mathring{t} dan Mawaris diberikan pada jenjang kelas XII. Model pengaturan materi ajar di atas sudah pasti tidak akan lepas dari kritik, namun dalam konteks Kurikulum di tingkat satuan pendidikan Madrasah, aneka ragam format kurikulum termasuk perbedaan dalam pendistribusian SK-KD masih dapat diterima

selama mengacu pada standar yang ditetapkan oleh Badan Standarisasi Nasional Pendidikan. Bahkan, pihak penyelenggara Madrasah dipersilahkan untuk meningkatkan kompetensi lulusan dan mengembangkan kurikulum dengan standar yang lebih tinggi.

Alasan daripada model pendistribusian SK-KD materi Fiqih sebagaimana contoh yang penulis gambarkan adalah didasarkan pada lima prinsip yang dipaparkan Nana Sudjana di atas. Bahwa anak perlu dibekali terlebih dahulu dengan hal-hal prinsip dalam shari'ah (*maqasid al-Shari'*), pengetahuan tentang sumber-sumber hukum, dan pembagian hukum shari'ah. Bekal awal ini akan menjadi panduan bagi anak didik dalam mengkaji masalah hukum Islam di tahap pembelajaran berikutnya. Sementara itu, pengetahuan tentang cara beribadah menjadi tugas mendasar bagi manusia selaku hamba Tuhan sehingga materi ini tetap urgen diberikan sejak di semester awal.

Dalam pengamatan penulis, kebanyakan siswa meyakini sebuah hasil ijtihad hukum tanpa memahami bagaimana dan mengapa ia bisa menjadi sebuah putusan hukum yang harus diikuti. Dengan kata lain, hanya terjadi pengambilan pendapat *qauliy* tanpa memahami landasan hukumnya. Kajian tentang dasar-dasar instinbat hukum (*ushul al-Fiqh*) yang diberikan pada jenjang akhir menjelang ujian Nasional bukanlah solusi yang tepat, karena konsentrasi anak cenderung lebih terfokus pada persiapan ujian disamping alokasi waktu yang tersisa

untuk kegiatan pembelajaran hanya sekitar 10 -12 pekan. Karena itu, penulis mengusulkan agar materi *Uṣūl al-Fiqh* diberikan secara bertahap di tiap jenjang, semisal materi *al-Amr* dan *al-Nahi*, *Amr* dan *Khosf* beserta beberapa *Qawa'id al-Fiqhiyyah* diajarkan di jenjang kelas X semester II, lalu *Mutlaq-Muqayya'at* dan *Mantḥaq-Mafhum* serta beberapa *Qawa'id al-Fiqhiyyah* yang berhubungan diberikan di Kelas XI semester I, begitu seterusnya. Hal ini dapat dilakukan agar siswa tidak mengalami kejenuhan mengingat kajian materi *Uṣūl Fiqh* terbilang cukup sulit dan memerlukan banyak refleksi. Sebaliknya, dengan pemberian materi secara bertahap, contoh-contoh terkait dapat dikembangkan dan diperdalam lagi melalui topik-topik lain yang dibahas dijenjang yang sama.

Adapun materi Kurikulum fiqh siyasah dalam pandangan penulis cukup ideal diberikan di jenjang kelas XI semester awal karena beberapa faktor : *Pertama*, kebutuhan siswa terhadap konsep demokrasi dan pluralisme menurut pandangan Islam sebagai referensi pembandingan bagi materi Pendidikan Kewarganegaraan (PKn), Sosiologi dan Antropologi yang juga mengkaji kedua konsep tersebut pada semester yang sama, sehingga berdaya-guna secara efektif; *Kedua*, sebagai bekal awal menuju kajian tentang fiqh jinayah dan *Hudud* karena dalam kajian fiqh siyasah dikaji pula topik-topik tentang hak Individual (HAM) dan penegakan hukum yang akan memberikan kontribusi wacana bagi pembahasan materi fiqh Jinayah

dan Hudu dalam Islam. Disamping itu, dikaitkan dengan lingkup kurikulum mata-pelajaran serumpun, kajian fiqh siyasah tentang Hak Individual (HAM) dan pluralisme dapat dikolerasikan dengan materi Al-Qur'an Hadis tentang kompetisi dalam kebaikan (*Fastabihhl-Khaira*) dan *penegakan amar ma'ruf nahi munkar*, serta dengan materi Aqidah Akhlaq tentang akhlaq terpuji dalam keadilan, ridha, amal shalih, kerukunan dan persatuan yang diberikan di semester II. Gambaran pengembangan silabus sesuai uraian penulis lihat pada akhir bab ini.

c. Menentukan Jenis dan Bentuk Kegiatan Belajar

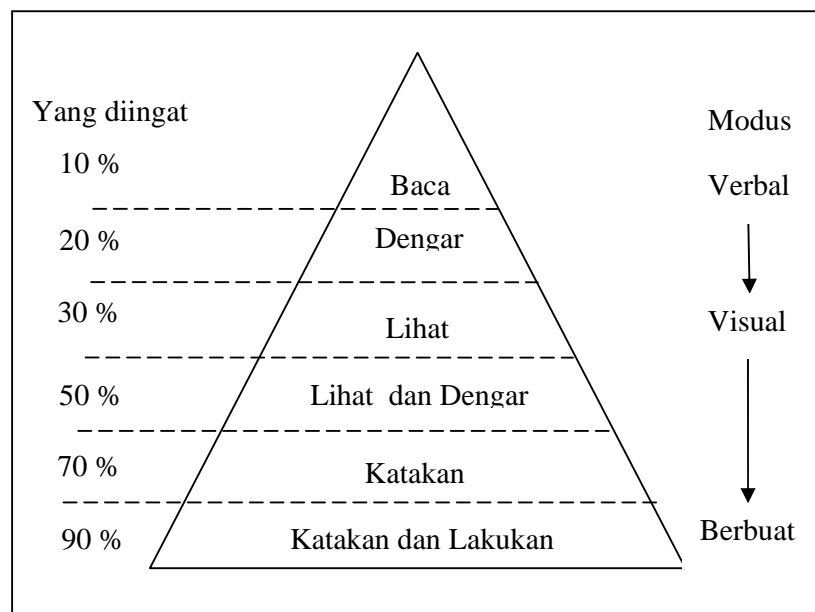
Penyampaian materi ajar yang terangkum dalam format kurikulum fiqh Siyasah hasil idealisasi kurikulum di atas dalam pembelajaran dilakukan dengan memperhatikan berbagai pendekatan dan model pembelajaran. Berbagai jenis pendekatan pembelajaran meliputi: imposisi (ekspositoris), teknologis, personalisasi, interaksional, konstruktivis, pengolahan Informasi, inquiry, dan Pemecahan Masalah (*Problem solving*), *Mastery Learning*, *Unit Learning* dan lainnya⁸³ Macam-macam pendekatan tersebut berpijak pada teori-teori belajar yang dikembangkan oleh para pakar pendidikan, seperti teori *behaviourisme*, *kognitivistisme*, *konstruktivisme*, *humanisme*, *cybernetik*, *sosio-cultural revolution*,

⁸³ Lihat Lukmanul *Hakim, Perencanaan Pembelajaran* (Bandung : Wacana Prima, 2008), 43-50; Omar Hamalik, *Kurikulum dan Pembelajaran* (Jakarta : Bumi Aksara, 1999), 124-136.

dan *multiple intelligence*⁸⁴. Oleh karena itu, para pendidik penting untuk mengembangkan kompetensi pengetahuannya tentang berbagai jenis pendekatan pembelajaran.

Banyak metode pembelajaran yang dapat dikembangkan, mulai dari yang sederhana seperti ceramah, tanya-jawab, hingga berbagai metode yang inovatif, semacam Jigsaw, STAD, Snowball, Quantum Learning dan sebagainya⁸⁵. Namun, perlu dicermati bahwa ada sebuah modus atau pola pengalaman belajar siswa dan kemungkinan hasil yang dicapainya seperti tergambar dalam bagan berikut :

Bagan 3.10. :
Kerucut Pengalaman Belajar



⁸⁴Secara detail teori-teori Belajar tersebut dapat disimak pada Asri Budiningsih, *Belajar dan Pembelajaran* (Jakarta : Rineka Cipta, 2005); Baharuddin, *Teori Belajar dan Pembelajaran* (Jogjakarta : Ar-Ruzz, 2010); Omar Hamalik, *Kurikulum*, dan buku-buku lain yang berkaitan.

⁸⁵ Contoh berbagai metode pembelajaran dapat dilihat pada Martinis Yamin, *Profesionalisasi Guru & Implementasi KTSP* (Jakarta : Gaung Persada Press, 2007),138-155.

Bagan tersebut mengindikasikan bahwa semakin metode pembelajaran dikembangkan melalui kompleksitas aktivitas belajar (verbal, visual dan motorik / kinestesis), maka tingkat keberhasilan yang dicapai akan semakin tinggi. Karena itu, guru harus berfikir untuk mengolah kurikulum dengan strategi pembelajaran dari bawah ke atas sebagaimana ditunjukkan oleh bagan di atas.

d. Menentukan Jenis dan Bentuk evaluasi atau Penilaian

Langkah terakhir dalam pengembangan silabus fiqih siyasah adalah menentukan jenis evaluasi. Pengembangan alat evaluasi merupakan bagian integral dalam pengembangan sistem pembelajaran yang digunakan untuk mengetahui apakah tujuan yang dirumuskan dalam SK-KD telah terpenuhi, sehingga evaluasi menjadi salah satu faktor penting dalam pembelajaran.

Ada banyak jenis evaluasi yang dapat dilakukan, yang secara garis besar terbagi dalam empat kategori, yaitu : evaluasi formatif, sumatif, diagnostik, dan evaluasi penempatan⁸⁶. Keempat kategori evaluasi ini dapat menggunakan dua macam model evaluasi, yaitu tes baku (*standarized-test*) dan Test tidak baku (*non-standarized test* atau *teacher-made test*), dan dapat memakai teknis test atau non-test. Dalam prosesnya, evaluasi dapat mengacu pada tiga macam acuan, yaitu :

⁸⁶ Lihat Lukmanul Hakim, *Perencanaan*, 166.

- 1) Penilaian Acuan Patok (PAP), atau *Criterion Reference evaluation*. Dalam evaluasi ini ditentukan dulu patokan keberhasilan, misalnya nilai ketuntasan belajar adalah 70. Sehingga siswa dinyatakan berhasil dalam satu materi jika nilai minimalnya tidak kurang dari angka 70.
- 2) Penilaian Acuan Norma (PAN) atau *Norm Reference evaluation*, dimana nilai keberhasilan ditentukan oleh keberhasilan kelompok.
- 3) Gabungan antara Nilai Acuan Patokan dan Norma.⁸⁷

Evaluasi dalam pembelajaran lazimnya menggunakan penilaian berbasis kelas (PBK), yang mengacu pada prinsip kesinambungan; komprehensif; menggunakan acuan patokan; berorientasi pada kompetensi; valid, adil dan terbuka; bermakna dan mendidik. Jenis penilaian berbasis kelas dapat dilakukan antara lain : (1) Test tulis (*Paper and Pencil Test*); (2) kinerja atau penampilan (*Performance*); (3) Penugasan (*Project*); (4) Hasil karya (*Product*); (5) Pengumpulan hasil kerja Siswa (*Portofolio*). Adapun contoh pengembangan silabus dan sistem penilaian pada mata pelajaran fiqih hasil idealisasi format kurikulum fiqih dengan penataan-ulang urutan bahan ajar (*sequences*) dan distribusi SK-KD sebagaimana penulis uraikan di atas dapat dilihat pada contoh di bawah ini.

⁸⁷ Untuk lebih jelas dan lengkap silahkan telusuri buku-buku pendidikan yang membahas tentang evaluasi pembelajaran dan teknis-teknik evaluasi, seperti Masnur Muslih, *KTSP : Pembelajaran Berbasis Kompetensi dan Kontekstual* (Jakarta : Bumi Aksara, 2009), 91-125.; Lukmanul Hakim, *Perencanaan*, 157-172; Sumiati dan Azra, *Metode Pembelajaran* (Bandung : Wacana Prima, 2008), 200-217 dan buku-buku lain yang terkait.