

REFORMASI SYARIAT ISLAM: KRITIK PEMIKIRAN KHALÎL ‘ABD AL-KARÎM

Siti Mahmudah

Program Doktor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jalan Laksda Adisucipto, Depok, Caturtunggal, Sleman, Yogyakarta
E-mail: sitimahmudah@gmail.com

Abstract: *Reformation of the Sharia (Islamic Law): A Review of Khalil ‘Abd al-Karim Thought* This article analyses the conflicting views between Egyptian Islamists and Khalil ‘Abd al-Karim on the entity of Shari’ah (Islamic Law). According to the Islamist group, Shari’ah is a pure divine law without any influence of whatsoever and from wheresoever. It could even be used as an alternative to resist the exercises of secular and pro-Western power in Egypt. Khalil ‘Abd al-Karim rejects this argument on the grounds that Islamic law is not pure as it also adopted pre-Islamic Arab tradition. According to Khalil, the true Islamic Shari’a is the law born in Makkah and Madina in the presence of Arab communities bound to the traditions of ancestors. In fact, both Khalil and the Islamists, have similar view that the true Islamic law is what had been practiced by the Prophet Muhammad during his life in Mecca and Medina. Still, the two sides have grounded their interpretation differently; Islamists interpret the concept of Islamic law through textualist historical approach, while Khalil interpret it through contextualist historical approach.

Keywords: Khalil ‘Abd al-Karim, Reformation of the Sharia, Egypt

Abstrak: *Reformasi Syariat Islam Kritik Pemikiran Khalil ‘Abd al-Karim*. Artikel ini mengulas tentang perbedaan pendapat antara kelompok Islamis Mesir dengan Khalil ‘Abd al-Karim dalam masalah eksistensi Syari’at Islam. Menurut kelompok Islamis syariat Islam itu murni tanpa ada pengaruh dengan apa pun dan dari mana pun Ia bahkan bisa menjadi alternatif untuk menolak praktik kekuasaan di Mesir yang sekular dan pro-Barat. Khalil ‘Abd al-Karim menolak pendapat ini dengan alasan bahwa syariat Islam telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam di dalamnya. Menurut Khalil, syariat Islam yang benar adalah syariat historis kontekstualis yang diturunkan pada awal detik-detik lahirnya Islam di Makkah dan di hadapan masyarakat Arab yang berpegang teguh pada tradisi nenek moyang. Menyimak dua pendapat yang berbeda ini, menurut pendapat penulis, sebenarnya, baik Khalil maupun kelompok Islamis mempunyai ide yang sama bahwa syariat Islam yang benar adalah apa yang sudah dipraktikkan oleh Nabi saw di Makkah dan Madinah dan bersumber dari wahyu Allah. Namun demikian, mereka telah berpijak pada sebuah penafsiran yang berbeda. Kelompok Islamisme memaknai konsep syariat Islam melalui pendekatan historis tekstualis, Sedangkan Khalil memaknainya dengan menggunakan perpektif historis kontekstualis.

Kata Kunci: Khalil ‘Abd al-Karim, reformasi syariat Islam, Mesir

Pendahuluan

Sejarah syariat Islam awal yang diturunkan di hadapan tradisi Arab pra-Islam merupakan *blueprint* atau ladang uji coba bagi Islam dan syariat Islam di zaman sekarang.¹ Alasannya

¹ Ini adalah pendapat Khalil ‘Abd al-Karim dalam bukunya *al-Juzuru al-Tarikhiyyah li al-Syari’ah al-Islamiyyah*, (Qahira: Sinâ li al-Nasyr, 1990), h. 134. Khalil adalah seorang yang *concern* terhadap reformasi syariat Islam di Mesir yang menjadi persoalan

bahwa syariat Islam merupakan ajaran yang bersifat universal dan tidak identik Arab.

dan diperdebatkan antara kelompok Islamisme, kelompok kiri (liberal) dan rezim. Salah satu bukunya yang berjudul *al-Juzuru al-Tarikhiyyah li al-Syari’ah al-Islamiyyah* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Kamran As’ad, dengan judul “*Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*” diterbitkan oleh penerbit LKiS, Yogyakarta, 2003, sebagai wujud penolakan Khalil terhadap praktik syariat Islam di Mesir pada masa itu dan menjadi bacaan yang cukup tren di kalangan kelompok Islam progresif dan Jaringan Islam Liberal (JIL) di Indonesia.

Syariat Islam bisa menerima apa saja yang datang dari luar, bisa diterapkan di mana saja, dan kapan saja tidak mesti menunggu tegaknya sebuah negara Islam.

Kelompok Islamisme di Mesir berpendapat bahwa syariat Islam itu murni dan bisa menjadi alternatif untuk menolak praktik kuasa di Mesir yang dianggapnya sekular dan pro-Barat. Khalil 'Abd al-Karim menolak pendapat kelompok ini. Alasannya bahwa syariat Islam telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam di dalamnya.² Syariat Islam awal muncul dari adanya serangkaian dialog antara keabadian firman Allah yang universal dan *eternal* (berlaku secara terus-menerus dari zaman ke zaman) dengan realita kehidupan bangsa Arab empat belas abad yang lalu. Dalam ayat al-Qur'an disebutkan tentang syariat Islam dimaksud, sebagai berikut:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ
الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ
شُرْعَةً وَمِنْهَا جَاةٌ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ
مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

"Dan Kami telah turunkan kepadamu alquran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan (syariat) dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa

yang telah kamu perselisihkan itu."³

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ
الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui."⁴

Dalam ayat tersebut di atas dijelaskan bahwa syariat adalah aturan, jalan, cara atau metode dan proses yang bersumber dari Alquran dalam menciptakan hukum untuk setiap umat manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya, secara terus menerus mengikuti perkembangan konteks yang ada tanpa membekukan hukum itu sendiri. Muhammad Sa'id al-'Asymâwî menegaskan bahwa syariat Islam merupakan prinsip-prinsip kemaslahatan untuk melakukan suatu kebajikan yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi-interpretasi ulang sehingga tidak membeku ke dalam aturan formal, praktik, atau interpretasi baku.⁵ Syariat Islam yang lebih mengedepankan kemaslahatan bagi kehidupan kemanusiaan inilah yang relevan dengan kehidupan masyarakat zaman modern.

Syariat, dengan demikian adalah sebuah gerak langkah-yang selalu-dinamis yang membawa manusia pada tujuan-tujuan yang mulia dan orientasi-orientasi kemaslahatan, supaya mereka tidak terjebak ke dalam teks, terpaku dalam lafal, dan pola pikir yang parsial. Syariat yang dibawa Nabi Muhammad Saw. adalah rahmat, yaitu kerahmatan yang menyatukan antara kebenaran dan kasih sayang, menggabungkan antara hukuman dengan pengampunan, menyasikan antara perilaku keutamaan dengan kebaikan,⁶ mengkombinasikan prinsip-prinsip masalah dengan praktik lokal, dimana pun syariat

³ Q.s. al-Mâ'idah [5]: 48.

⁴ Q.s. al-Jâsiyah [45]: 18.

⁵ Muhammad Sa'id al-'Asymâwî, *Ushûlu al-Syari'ah*, (Bayrût: al-Maktabah al-Syaqâfiyyah, 1412/1992), h. 150.

⁶ Muhammad Sa'id al-'Asymâwî, *Ushûlu al-Syari'ah*, h. 151.

² Khalil 'Abd al-Karim, *al-Juz'uru al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 8.

Islam akan dipraktikkan. Pemahaman ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak identik Arab walaupun telah diturunkan di bumi Arab pada titik awal perkembangannya. M.B. Hooker⁷ telah menyatakan berdasarkan survey dan analisis yang mendalam bahwa tindakan dalam memadukan syariat Islam dengan tradisi lokal dan gaya hidup modern tidak disebut “korupsi” terhadap syariat Islam melainkan untuk menjaga eksistensi syariat Islam itu sendiri, di ruang publik pada era kekinian, karena sifatnya yang universal.

Khalil ‘Abdul al-Karîm secara jelas menyebut istilah syariat Islam dalam judul bukunya: “الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية” (Sejarah Perkelahian Pemaknaan syariat Islam).⁸ Istilah perkelahian pemaknaan syariat Islam dimaksud adalah bahwa karya teks ini terwujud dalam rangka menolak kuasa yang ada di Mesir pada waktu itu. Di sana ada pendapat kelompok Islamisme yang mengatakan bahwa syariat Islam itu murni (*pure*) tanpa ada pengaruh dengan apa pun dan dari mana pun.⁹

Menurut pendapat penulis, sebenarnya, antara Khalil ‘Abdul al-Karîm (selanjutnya penulis sebut Khalil) dan kelompok Islamisme mempunyai ide yang sama bahwa syariat Islam yang benar adalah apa yang sudah dipraktikkan oleh Nabi Saw. di Makkah dan Madinah dan bersumber dari wahyu Allah. Namun demikian, mereka telah berpijak pada sebuah penafsiran yang berbeda. Kelompok Islamisme memaknai konsep syariat Islam secara historis tekstualis, dan kelompok itu percaya bahwa syariat Islam yang benar adalah syariat yang dipraktikkan pada masa Nabi Saw. di kota Madinah dan syariat Islam inilah yang mesti tetap dipraktikkan sampai sekarang di Mesir. Sedangkan menurut Khalil, syariat Islam yang benar adalah syariat historis

kontekstualis yang diturunkan pada awal detik-detik lahirnya Islam di Makkah dan di hadapan masyarakat Arab yang berpegang teguh pada tradisi nenek moyang. Bedanya, Khalil telah berpijak pada konsep pemaknaan syariat Islam secara konstektual bahwa syariat Islam historis itu hanya sebagai gambaran (*blueprint*) dan masih bisa ditafsirkan ulang sesuai dengan zaman kekinian.

Di Mesir, sejak revolusi Juli tahun 1952, ada kelompok Islamisme yang begitu keras menolak kekuasaan yang ada dengan cara memproklamirkan wacana penerapan syariat Islam murni. Maksudnya bahwa kembali kepada syariat Islam seperti zaman Nabi Saw. yang dianggapnya benar, tidak salah, tidak bisa ditawar, tidak bisa diubah, bisa menyelamatkan, tidak ada unsur Barat, betul-betul dari Tuhan dan tidak dipengaruhi oleh pemikiran manusia.

Menurut Khalil, Arab adalah bahan baku Islam, العرب مادة الإسلام,¹⁰ maksudnya bahwa syariat Islam yang bersumber pada ketentuan wahyu Allah dalam Alquran yang ada pada masa awal Islam merupakan tata aturan yang ditetapkan dan disesuaikan dengan situasi dan kondisi pada masa itu sebagai *blueprint* di zaman sekarang. Syariat tersebut sifatnya tidak permanen (yang permanen adalah wahyu Allah yang sudah tertulis di dalam Alquran) dan penafsiran terhadap syariat Islam masih bisa terus berubah sesuai dengan situasi, kondisi, tempat dan zamannya. Mengapa kelompok Islamisme mengajak untuk menerapkan syariat Islam zaman klasik karena dianggapnya murni, sakral dan mesti diterapkan sebagai sumber hukum satu-satunya dalam naungan negara Islam. Menurut kelompok ini, syariat Islam merupakan ketentuan dari Allah yang tertera di dalam teks suci Alquran, tidak bisa ditafsirkan ulang karena sudah final dan permanen walaupun berbeda zaman dan masanya, dan siapa saja yang menentanginya dianggap kafir dan boleh dibunuh. Adanya

⁷ M. Barry Hooker, Southeast Asian Shari’ahs, dalam Jurnal *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 20, Number 2, 2013, h. 236.

⁸ Lihat halaman judul buku karya Khalil ‘Abdul Karîm, *al-Juzûru al-Târikhiyyah li al-Syari’ah al-Islâmiyyah*, h. 1.

⁹ Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas dalam Gerakan Islamisme Kontemporer*, (Yogyakarta: LKIS, 2014), h. 110.

¹⁰ Khalil ‘Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târikhiyyah li al-Syari’ah al-Islâmiyyah*, h. 11.

pertarungan makna syariat antara kelompok Islamisme dan Khalil inilah yang menjadi permasalahan pokok dalam tulisan ini.

Fenomena adanya negara Mesir yang sekular dan pro-Barat, kelompok Islamisme yang memprotes praktik kuasa dengan menyuarakan wacana penerapan syariat Islam murni, Khalil yang menolak praktik di antara keduanya, menjadi persoalan yang cukup menarik untuk diteliti. Alasannya adalah adanya sebuah konflik yang unik dan berlangsung sepanjang masa sampai sekarang dan belum juga terjawab di mana inti permasalahan tersebut. Sumber masalahnya adalah bahwa ada tarik-menarik relasi-relasi kuasa di Mesir yang memunculkan sebuah pemikiran ilmu pengetahuan baru tentang syariat Islam yang diidekan oleh Khalil. Ia berpikir bahwa syariat Islam tidaklah sakral, tetapi historis kontekstualis, masih bisa dipahami dan diinterpretasi ulang sesuai dengan kebutuhan zaman modern. Bagi Khalil kesakralan yang ada merupakan kesakralan palsu yang telah bersarang secara mendalam dalam nalar Arab, termasuk praktik Mesir. Menurut Khalil, membebaskan nalar Arab dari ikatan-ikatan yang membelenggunya, dan pemikiran Arab dari teks-teks dan mitos-mitos yang melumpuhkan gerakannya merupakan faktor penting yang akan memberikan sumbangan dalam mengeluarkan masyarakat Mesir dari jurang kemunduran.¹¹ Kalangan Islamisme tidak memiliki kemampuan untuk melakukan bantahan objektif terhadap ide-ide baru. Karenanya, wajar saja jika mereka kemudian lebih suka menggunakan cara-cara: caci, maki, cela, dan fitnah; olok-olokan kosong dan ejek-ejekan kering; atau memejahijaukan para pemikir. Padahal mereka tidak berkompeten mengadili pemikiran, atau menyampaikan keluhan dan protes, lalu menuntut pelarangan dan pencekalan karya, hingga menuduh kafir, ateis, dan sekular.¹²

¹¹ Khalil 'Abd al-Karim, *Mujtama' Yasrib al-'Alaqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fi 'Ahd an-Nabi wa al-Khalifah*, (Qahira: Sinâ li al-Nasyr, t.t.), h. 44.

¹² Khalil 'Abd al-Karim, *Daulah Yasrib: Basa'ir fi 'Am al-Wufud wa fi Akhbârîh* (Qahira: Sinâ Publisher, 1999 dan Bayrût:

Pemikiran Khalil yang dilatarbelakangi oleh kondisi sosial, politik dan kekuasaan di Mesir akan lebih menarik lagi bila dipotret dengan teori relasi kuasa Michel Foucault. Alasannya, bahwa pemikiran seorang tokoh tidak begitu saja muncul dari ruang hampa, ada pengaruh relasi-kuasa di belakangnya. Selain daripada itu, dengan teori ini akan terlihat bahwa ide-ide Khalil yang telah dituangkan dalam teks-teksnya tidak akan terlepas dari adanya relasi-relasi kuasa pada saat itu. Kuasa adalah sumber ilmu pengetahuan, di sinilah posisi Khalil, karena adanya sebuah kekuasaan dan penolakan ia mampu beride cemerlang dan melahirkan sebuah ilmu pengetahuan baru tentang syariat Islam.¹³

Menurut pendapat penulis, pada hakikatnya tujuan syariat Islam adalah untuk mewujudkan sebuah keadilan, humanis, nasionalis, tidak diskriminatif, demokratis, menghormati tradisi lokal, menghargai wanita dan anti teror. Dengan demikian, syariat Islam perlu ditafsirkan ulang agar dapat tetap eksis di ruang publik pada era kekinian.

Tokoh-tokoh pembaru pemikiran Islam di Indonesia seperti Harun Nasution, Cak Nur, Gus Dur, Ibrahim Hussien, Hasbi al-Shiddieqi, Hazairin dan JIL, berpendapat bahwa praktik syariat Islam hendaknya mengacu pada nilai-nilai komunitas lokal, inilah yang dimaksud dengan istilah konsep Islam keindonesiaan.¹⁴ Inilah yang disebut dengan istilah Islam nusantara di Indonesia sekarang.

Ilmuwan Muslim yang sangat perhatian khusus terhadap persoalan syariat Islam, salah satunya adalah Khalil 'Abd al-Karim.¹⁵

al-Instisyâr al-'Arabi, 1999), h. 400.

¹³ Atas Ide syariat Islam historis sebagai wujud pemikiran yang lahir dari adanya sebuah penolakan yang terkait dengan relasi kuasa inilah yang menjadikan alasan penulis lebih memilih Khalil, tidak tokoh yang lain di Mesir terkait dengan adanya perdebatan makna syariat Islam yang terjadi, baik di Mesir dan di Indonesia.

¹⁴ Buku karya Abdullahi Ahmed al-Na'im, diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati, (Bandung: Mizan, 2007), h. 423.

¹⁵ Khalil 'Abd al-Karim (*occupation: writer, 1929-2002*) adalah seorang pemikir reformis dan kritikus sejarah yang sangat kontroversial asal Mesir. Ia mempunyai latar belakang pendidikan hukum dari Universitas Fu'at Dâr al-'Ulûm Kairo.

Ia termasuk salah seorang pemikir reformis di Mesir. Ia sejajar dengan Nasr Hamîd Abû Zaid,¹⁶ Sayyid al-Qimni,¹⁷ dan Muḥammad Sa'îd al-'Asymâwî.¹⁸ Khalîl memandang bahwa syariat Islam sudah jauh disalahpahami oleh banyak pihak. Syariat Islam yang selayaknya menjadi prinsip, panduan metode dan sumber (epistemologi) yang sifatnya dinamis, sebaliknya telah diimplementasikan sebagai aturan ketat (aksiologi) yang sifatnya statis. Syariat Islam sebagai prinsip maslahat yang bersifat dinamis dan dapat menerima tradisi-tradisi sebelumnya yang sejalan dengan prinsip-prinsip syariat, sebaliknya dianggap telah bertentangan dengan tradisi setelah berpindah tempat ke bumi selain Arab.¹⁹

Tulisan ini mengkaji pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm, di mana ia telah berusaha menangkis wacana yang berkembang dalam rangka mendeskreditkan keberadaan syariat Islam hanya dengan alasan bahwa syariat Islam adalah sebuah tata aturan yang murni dan sakral yang tidak bisa dipahami dan diinterpretasi ulang kecuali apa yang ada sejak zaman klasik. Kelompok Islamisme (*du'at*) berargumen bahwa Islam betul-betul telah merubah kejahiliyahan orang-orang Arab ke dalam kehidupan yang berperadaban.

Dalam hal ini, penulis berargumen bahwa kembali kepada syariat Islam historis kontekstualis adalah merupakan jalan keluar yang logis dan rasional. Alasannya, *pertama* adalah untuk mengembalikan pemahaman

terhadap hakikat syariat Islam yang telah disalahpahami pada saat ini, perlu adanya bukti sejarah Islam dan syariat Islam awal. *Kedua*, dari waktu ke waktu syariat Islam masih bisa ditafsirkan ulang agar tetap eksis di ruang publik.

Titik tekan dalam tulisan ini mencari sebuah pemahaman baru tentang syariat Islam dalam menghadapi persoalan-persoalan di dunia kontemporer saat ini. Selain dari itu perlu ada kritik terhadap pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm, apakah syariat Islam historis dapat mengungkap adanya keunggulan-keunggulan syariat Islam yang dapat membantu menghadapi persoalan demi persoalan yang terus bermunculan dalam masyarakat modern saat ini, dan apakah pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm ini akan membawa kemajuan, kelemahan atau ada pengaruhnya dengan pembaruan pemikiran syariat Islam di Indonesia saat ini.

Untuk menganalisis permasalahan tersebut di atas, maka perlu dirumuskan pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut: (1) Apakah pandangan Khalîl 'Abd al-Karîm tentang syariat Islam?; dan (2) Bagaimana hubungan pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm tentang syariat Islam dengan relasi kuasa di Mesir pada waktu itu, dan (3) Mengapa Khalîl 'Abd al-Karîm menolak pendapat kelompok Islamisme (*du'at/rightists*) tentang syariat Islam murni?

Posisi Pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm

Khalîl adalah seorang reformis tradisi intelektual Islam klasik yang selama ini dipertahankan kesakralannya oleh kelompok gerakan Islamisme di Mesir, terutama tentang hal yang terkait dengan syariat Islam. Di antara para pemikir pembaruan di dunia Islam kontemporer, posisi pemikiran Khalîl sangat unik dan keluar dari pemikiran pada umumnya. Pemikirannya bisa penulis sebutkan lebih ke arah liberal, alasannya metodologi yang digunakan dalam mengkaji akar sejarah syariat Islam paralel dengan perkembangan yang berlangsung, baik dari dalam dunia Islam sendiri maupun dari luar. Menurut Khalîl, sudah tidak zamannya lagi umat Islam dan

Khalîl 'Abd al-Karîm adalah seorang intelektual, penulis, pengacara dan politikus.

¹⁶ Nasr Hâmîd Abû Zayd (July 10, 1943 – July 5, 2010) was an Egyptian Qur'anic Scholar and one of the leading liberal theologians in Islam. He is famous for his project of a humanistic Qur'anic hermeneutics. M. Kompasiana.com, Published: 02 Maret 2013. Updated: 24 Juni 2015.

¹⁷ Born March 13, 1947 in the city of al-Wasita, South of Egypt. He was thinker (Bachelor in philosophy, PhD in Sociology of religion). Quemny.blog.com, Sunday, April 20, 2008.

¹⁸ Muḥammad Sa'îd al-'Asymâwî (1932-2013) was an Egyptian Supreme Court justice and former head of the Court of State Security and a specialist in comparative and Islamic law at Cairo University. He has been described as "one of the most influential liberal Islamic thinkers today. https://en.m.wikipedia.org/wiki/Muḥammad_Sa'îd_al-'Asymâwî, Last edited July 2015.

¹⁹ Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Juz'uru al-Târîkhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 8-9.

para historiografernya mengangkat jargon-jargon “orisinalitas”, “kekhasan epistemologis” dan “*eklektism*”²⁰ yang sering dibahasakan dengan halus sebagai “*filterisasi*” karena sudah saatnya perkembangan ilmu metodologi yang paling mutakhir dimanfaatkan, tidak peduli dari mana pun sumbernya.²¹

Menurut penulis, Khalil sebagai seorang reformis (pembaru) pemikiran Islam telah mengunggulkan satu bagian dari khazanah Islam yang berbasis syariat Islam historis kontekstualis. Masalah inilah yang diangkatnya sebagai karya-karya teks. Ia telah berusaha mencounter (menangkis) wacana yang terkait dengan gagasan negara Islam yang berdasar pada syariat Islam di Mesir yang dianggapnya telah menyimpang dari hakikat syariat Islam awal (syariat Islam historis).

Sejak revolusi Mesir 1952 sering terjadi konflik antara rezim dan gerakan Islamisme. Antara keduanya saling ingin berkuasa dengan cara masing-masing, rezim cenderung otoriter, sekuler, dan pro-Barat, sedangkan kelompok gerakan Islamisme cenderung pada penerapan syariat Islam total. Posisi pemikiran Khalil tidak cenderung pada keduanya, baik praktik kuasa rezim maupun kelompok Islamisme. Khalil memiliki kecenderungan yang berbeda, yaitu tidak sependapat dengan pendapat tentang adanya syariat Islam murni dan ia pun menolak bentuk negara militer yang diktator. Khalil lebih cenderung untuk mengatakan bahwa syariat Islam itu fleksibel, tidak kaku dan tertutup. Syariat Islam bersifat terbuka dan bisa menerima apa saja yang datang dari luar, karena syariat Islam bisa berdialog dengan peradaban model apa pun dan dari mana pun datangnya. Sementara paham aplikasi syariat Islam total telah menolak peradaban yang dianggapnya asing.²²

Menurut penulis, wujud pemikiran Khalil tersebut merupakan bentuk penolakan terhadap praktik kuasa yang ada di Mesir pada masanya. Dalam konsep Foucault, di mana ada kekuasaan di situ pasti ada penolakan. Ada dua kutub yang tidak tersatukan dan semuanya mencakup perlawanan antara penguasa dan yang dikuasai yang berkaitan dalam akar relasi kekuasaan. Bila dicermati secara lebih dalam, setiap ada sebuah penolakan pasti muncul sebuah ilmu pengetahuan baru yang berusaha mencounter terhadap apa yang ditolakinya. Lahirnya ilmu pengetahuan baru juga akan memunculkan konflik baru dan begitulah seterusnya.²³

Pemikiran Khalil ini penting dikaji untuk dijadikan sebuah teori dalam menganalisis permasalahan syariat Islam di Indonesia yang juga menjadi kontroversi sejak pra-kemerdekaan sampai sekarang. Formalisasi syariat Islam di Indonesia lebih cenderung ke arah politik kekuasaan dalam rangka mempertahankan sebuah kekuasaan. Islam di Indonesia telah dijadikan alat politik untuk melegitimasi sebuah kekuasaan dalam rangka mempertahankan status quo. Seperti penerapan syariat Islam di daerah Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) dapat dimaknai bahwa penguasa yang berhasil menerapkan syariat Islam tidak berarti ia telah memahami apa itu syariat Islam, melainkan ia mempunyai kuasa terhadap syariat Islam tersebut. Jadi, kuasa yang dimaknai milik bisa berakibat fatal dan siapa yang berkuasa bisa berbuat semena-mena dengan kekuasaannya. Padahal menurut Foucault sebaliknya bahwa kuasa itu bukan milik dan tidak bisa dimiliki oleh siapa pun. Siapa pun yang memegang tampuk kekuasaan mestinya paham dengan pengertian kuasa yang diidekan oleh Foucault ini bahwa penguasa hanyalah seorang yang

²⁰ Sikap berfilsafat dengan mengambil teori yang sudah ada dan memilah mana yang disetujui dan mana yang tidak sehingga dapat selaras dengan semua teori itu. Lihat di Id.wikipedia.org/wiki/Eklektisme, diakses tanggal 15 Agustus 2015.

²¹ M. Aunul Abied Shah, Khalil 'Abd al-Karim: “Kiai Merah” dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, h. 179.

²² Sebagai bantahan terhadap kelompok *du'at* yang ber-

pendapat tentang adanya syariat Islam Murni, Khalil menulis dalam bukunya bahwa Arab adalah bahan baku Islam (bangsa Arab adalah materi Islam). Maksudnya bahwa tradisi Arab pra-Islam merupakan asal mula, sumber dan pilar Islam. Islam telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam dan ditetapkan sebagai ajaran dalam Islam. Lihat Khalil 'Abd al-Karim, *al-Juz'uru al-Tarikhiyyah li al-Syari'ah al-Islamiyyah*, h. 1.

²³ Michel Foucault, *The History of The Sexuality*, terj. Robert Hurley, (Middlesex: Penguin Books, 1978), h. 94.

memimpin, mengatur dan menata tata aturan yang sudah disepakati bersama dalam rangka mendisiplinkan masyarakat yang dipimpinnya. Hukum mesti ditegakkan bukan untuk menghukum fisik dan menyakiti pelaku namun lebih ditekankan pada penyadaran untuk lebih berdisiplin sebagai manusia yang lebih berperadaban.²⁴

Menurut penulis, keunikan pemikiran Khalil adalah tentang pendekatan sejarah yang ia gunakan. Khalil menjadikan Makkah dan Madinah untuk meneliti pergerakan Islam dari titik awal sampai berakhirnya masa Nabi Saw. di kedua kota tersebut. Sementara tokoh pembaru yang lain seperti al-Na'im hanya menggunakan sejarah Islam Makkah dalam dekonstruksi syari'ahnya. Sedangkan kelompok Islamisme di Mesir hanya bertolak pada Islam di Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw. sampai wafatnya.

Pengertian Syariat Islam

Pemahaman Syariat Islam Menurut Kelompok Islamisme (*Du'at/Rightists*) di Mesir

Menurut pemahaman *du'at (rightists)*²⁵ bahwa Islam adalah agama tertinggi di antara agama lain (Kristen atau pun Yahudi) yang diberikan oleh Allah. Maksudnya, Islam adalah sebuah ajaran yang paling tepat untuk setiap waktu dan tempat, tidak bisa dikalahkan oleh agama yang lain. Kekuasaannya diperlukan untuk sebuah transformasi dunia yang damai, yaitu dunia Islam, dengan cara mendirikan negara Islam di bawah "aturan Allah" (syariat Islam) dan dipimpin oleh seorang khalifah yang akan mengatur sesuai jalannya sebuah pemerintahan berdasarkan syariat Allah (syariat Islam) yang didasarkan pada Alquran dan Hadis. Ini adalah tugas khalifah untuk menegakkan syariat Islam dan tugas negara melawan orang-orang kafir²⁶

²⁴ Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan" dalam *Basis Edisi Foucault*, No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002, h. 20.

²⁵ Pengertian *rightists* adalah kelompok yang mempunyai kecenderungan dengan pemikiran konservatif dan lebih dekat dengan istilah Islam tradisional atau pun Islam ortodoks.

²⁶ Orang kafir dimaksud di sini adalah orang-orang yang

dalam jihad.²⁷ Ini adalah sebuah contoh pemahaman syariat Islam historis secara tekstual. Pemahaman ini menyiratkan bahwa Islam diturunkan di muka bumi Arab dalam rangka menandingi agama-agama yang ada di Arab pada waktu itu, seperti agama Kristen, Yahudi, Paganisme, dan Majusi.

Jadi, menurut pemahaman kelompok *du'at* tersebut di atas bahwa syariat Islam adalah hukum Allah yang terdapat di dalam Alquran dan Hadis dan mesti ditegakkan dan tetap diperjuangkan dengan cara menegakkan negara Islam yang berdasar pada syariat Islam. Inilah yang dimaksud oleh Khalil bahwa kelompok *du'at* telah memahami makna syariat Islam secara tekstualis tanpa mempertimbangkan konteks zaman yang sudah jauh berubah ketika dipraktikkan di zaman Nabi saw. empat belas abad yang lampau dan zaman sekarang.

Pemahaman Syariat Islam Menurut Khalil 'Abd al-Karim

Khalil menjelaskan bahwa syariat Islam adalah hukum-hukum yang kewajibannya sudah diatur secara jelas dan tegas dalam Alquran atau hukum-hukum yang ditetapkan secara langsung oleh wahyu, misalnya kewajiban zakat, puasa, haji, *syûra*, dan denda *akilah*.²⁸

Sementara ketika membahas perkembangan fikih klasik dan modern, Khalil tidak mengambil contoh-contoh kasus fikih tersebut dari ayat Alquran atau tidak diambil dari hukum yang sudah ada dalam Alquran tersebut, melainkan dari pendapat para ahli hukum Islam, baik sahabat atau tabi'in atau ulama sesudahnya, berupa kasus-kasus yang berkembang dalam masyarakat yang hukumnya belum diatur secara tegas dan jelas dalam Alquran. Sebagai contoh adalah kasus seorang istri (majikan perempuan) yang meminjamkan budak perempuan kepada

menganut agama Islam di Mesir tetapi tidak menjadikan syariat Islam sebagai dasar satu-satunya.

²⁷ David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, (London: Frank Cass, 1995), h. 83

²⁸ Khalil 'Abd al-Karim, *al-Juzûr al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h.4 & 7.

suaminya untuk digauli, lalu dipinjamkan lagi kepada bapaknya, dan saudaranya. Dalam masalah ini, Khalil mengkritik sikap dan pendapat fikih dari ulama-ulama kalangan tabi'in dan sesudahnya yang membolehkan perbuatan tersebut. Misalnya sikap Imâm al-Sauri dan al-Auza'i yang berpendapat boleh menjadikan budak perempuan sebagai pinjaman dan membolehkan budak perempuan tersebut digauli oleh laki-laki yang meminjamnya. Khalil mempertanyakan di mana letak nilai-nilai kemanusiaan dalam pendapat fikih tersebut. Sikap tabi'in seperti ini menurut Khalil bertolak belakang dengan pendapat 'Umar bin al-Khattâb yang pernah melarang anak-anaknya untuk menggauli budak perempuannya, karena perbuatan seperti itu diharamkan.²⁹

Fatwa-fatwa ulama fikih atau aturan yang dikeluarkan untuk menjawab masalah tersebut jelas tidak tercantum dalam Alquran maupun dalam teks-teks keagamaan, melainkan hanya penjabaran atau penafsiran ulama dari ayat-ayat tentang budak. Aturan-aturan hukum yang dihasilkan oleh para ulama tersebut, misalnya fatwa fikih menurut Imâm al-Sauri, al-Auza'i, al-Lais, dan Mâlik, oleh Khalil digolongkan sebagai fikih. Oleh karena itu, fikih menurut Khalil adalah hukum yang belum diatur secara tegas dan jelas dalam Alquran, melainkan hanya penjabaran atau penafsiran ulama dari ayat-ayat Alquran terkait dengan masalah-masalah yang dihadapkan kepadanya. Jadi fikih menurut Khalil adalah produk manusia, yang merupakan manifestasi kehidupan masyarakat dan karena itu syariat Islam selalu berdialektika dengan perkembangan realitas perbuatan manusia yang senantiasa berkembang dan berubah dari zaman ke zaman dan menghasilkan apa yang disebut sebagai fikih modern.³⁰ Dengan demikian, menurut penulis eksistensi syariat Islam akan tetap terjaga dan terpelihara di ruang publik.

²⁹ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Usus al-Fikriyyah li al-Yasâr al-Islâmî*, (Qahira: Dâr al-Ahâlî, 1995), h. 112.

³⁰ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Usus al-Fikriyyah li al-Yasâr al-Islâmî*, h. 112.

Jadi dapat ditarik kesimpulan, syariat Islam merupakan ketentuan hukum Allah yang sudah tertera di dalam Alquran, sedangkan fikih adalah sebuah penafsiran hukum Allah yang terdapat di dalam Alquran maupun Sunnah terhadap setiap permasalahan yang timbul secara terus menerus sesuai dengan perkembangan peradaban. Hasil dialog antara wahyu (syariat Islam) dengan realitas itulah fikih yang setiap saat bisa berubah, karena alasan kemaslahatan. Penekanannya adalah bahwa fikih merupakan hasil kerja pemikiran manusia yang disebut dengan ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan tidak akan pernah terlepas dengan relasi kuasa. Maksudnya, bahwa di dalam fikih itu ada wujud relasi kuasa yang bermain di dalamnya, tidak mulus dari hasil pemikiran manusia murni. Ini sudah menjadi rumus, bila fikih itu masuk dalam naungan sebuah negara yang di dalamnya terdapat relasi kuasa.

Asal Usul Syariat Islam

Khalil ingin menunjukkan sebuah bantahan terhadap kelompok *du'at* (sebutan untuk kalangan Islam kanan/fundamentalis atau pun Islamisme di Mesir) yang telah mengilustrasikan bahwa fase pra-kerasulan Muhammad Saw. dengan predikat-predikat keji dan menggambarkan bangsa Arab di semenanjung Arabia ketika itu dengan gambaran-gambaran minor (tercela), sehingga terbentuk *image* kuat di alam pikiran (umat Islam) bahwa era tersebut merupakan era kekelaman, kebodohan, dan kesesatan, di mana penduduk pada masa itu pun tidak lebih dari kelompok orang-orang Barbar (gambaran sebuah bangsa yang tidak berperadaban) yang bengis, irasional, tidak berbudaya, dan bermoral bejat.³¹

Apa yang telah diasumsikan tentang gambaran hidup masyarakat Arab oleh kalangan pendakwah (*du'at*) tersebut di atas, kondisi tersebut menguntungkan Islam, terlebih bahwa Alquran sendiri menyebut era tersebut dengan terma *al-Jâhiliyyah* (kebodohan). Padahal yang

³¹ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûr al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 7.

terjadi adalah sebaliknya, karena asumsi tersebut justru telah mendiskreditkan Islam itu sendiri.³² Dari alasan inilah, menurut pendapat penulis, kelompok *du'at* berpendapat bahwa Islam adalah sebuah ajaran murni tanpa campur tangan tradisi Arab pra-Islam, seperti yang ditulis Khalil dalam teksnya.

Sebagai bantahannya, hasil penelitian Khalil menunjukkan sebuah fakta sejarah bahwa tuduhan kelompok *du'at* terhadap kebodohan bangsa Arab pra-Islam tidaklah benar. Alasannya, di mana tradisi Arab adalah telah dijadikan bahan dasar Islam (syariat Islam), karena tradisi Arab merupakan sumber dari beragam hukum, norma, sistem, adat istiadat dan tradisi, di mana Islam telah mensyariatkannya. Islam telah mewarisinya dalam segala aspek kehidupan, seperti: masalah ritual, peribadatan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, dan hukum (perundang-undangan).³³ Statemen ini menunjukkan bahwa tradisi Arab pra-Islam adalah materi ajaran Islam dan syariat Islam. Namun demikian bukan berarti bahwa Islam dan syariat Islam identik Arab dan mesti tetap dalam bentuk kearabannya di mana pun Islam dan syariat Islam dijadikan tata aturan untuk dipraktikkan.

Selanjutnya, menurut Khalil, Islam telah mewarisi sesuatu yang mencukupi dari tradisi Arab pra-Islam, bahkan *overloaded* dalam segala aspek kehidupan Islam: ritual peribadatan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, hukum (perundang-undangan).³⁴ Sedangkan tradisi Arab pra-Islam berasal dari agama Nabi Ibrahim As., yaitu agama Hanif yang telah disalahpahami oleh sebagian besar bangsa Arab pada waktu itu. Tradisi tersebut telah diadopsi dalam Islam dan tetap dipraktikkan sampai sekarang oleh umat Islam di seluruh penjuru dunia. Contohnya ialah pengagungan terhadap Ka'bah, Haji, Umrah, penghormatan kepada Nabi Ibrahim As., dan Ismail As.,

sakralisasi bulan *Ramadhan* dan Puasa, *Shalât*, pembagian harta waris, pertemuan pada hari Jum'at (*Shalât* Jum'at), dan pengagungan bulan haram. Pada persoalan pranata sosial dan hukuman, ada jampi-jampi dan mantera, poligami, kehormatan nasab, perbudakan, *al-Aqilah* (diyat/denda), dan *Qasamah* (sumpah).

Hal tersebut di atas menurut Khalil, merupakan *blueprint* atau ladang uji coba bagi Islam dan syariat Islam di zaman sekarang. Ada beberapa isu polemis yang memang bakal menimbulkan polemik sengit. Khalil mencontohkan, misalnya, perang mulut yang pergejolak dan meletus secara tiba-tiba di Mesir pada bulan Rabiul Akhir tahun 1989 dengan memicu perdebatan seputar bunga deposito dan aktivitas perbankan. Perang ini mampu memecah barisan *du'at* (kelompok kanan) yang mereka sebut-sebut sebagai bangunan yang kompak menjadi dua barisan yang saling berhadapan. Perang ini memicu kalangan *du'at* untuk saling melempar tuduhan paling keji, ungkapan paling kotor, dan cacian paling kasar antar mereka sendiri, sampai-sampai dua instansi keagamaan yang resmi, al-Azhar dan *Dar al-Ifitâ'* berdiri saling berhadapan.³⁵

Dalam masalah ini, Khalil berusaha mencari jawaban-jawaban permasalahan yang dilontarkan oleh kalangan *du'at* mengenai isu tradisi dan adat-istiadat suku-suku Arab yang telah ada sebelum turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad Saw. Di sana ada reinkarnasi hidup bagi tradisi-tradisi dan adat-istiadat serta sistem-sistem hidup tribalisme Arab kuno yang dipresentasikan oleh suku-suku pedalaman. Ia masih hidup bersama umat Muslim hingga sekarang di Semenanjung Arab, juga di negara-negara Teluk, Yaman, 'Irâq, Syûriâ, Yordania, Sînâ, Mathrûh, Republik Libya dan di pelosok gurun sahara negara-negara Arab lainnya.³⁶

Menurut penulis, apa yang diistilahkan

³² Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 7.

³³ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 11.

³⁴ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 12.

³⁵ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 12-13.

³⁶ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târikhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h. 13.

Khalil dengan kata *blueprint* dapat dijadikan dasar pemikiran dalam menyelesaikan masalah syariat Islam yang berhadapan dengan permasalahan zaman modern di luar dunia Arab. Kenyataannya syariat Islam historis itu sangat terbuka dan menerima keterbukaan, lebih mengutamakan kompromi dan dialog dengan tradisi lokal, di mana ia datang sebagai agama baru untuk memperkenalkan diri di hadapan khalayak yang tidak dianggapnya nol. Selanjutnya, Islam dapat hidup berdampingan secara damai dengan tradisi lama yang sudah ada. Betapa syariat Islam telah mengagungkan tradisi bangsa Arab pra-Islam dengan mengadopsinya ke dalam ajaran Islam.

Untuk menghindari terjadinya pengulangan adanya kesalahpahaman, seperti yang telah terjadi selama ini bahwa syariat Islam adalah apa yang dipraktikkan di dunia Arab baik dalam hal tradisi peribadatan, berpakaian, praktik kehidupan sosial, ekonomi dan politik, perlu ada pemaparan secara jelas. Allah menurunkan Islam dan syariat Islam di hadapan tradisi Arab memiliki arti bahwa Islam tidak mengatakan “inilah aku” tapi Islam cenderung mengatakan “siapa yang ada di hadapannya”. Islam dan syariat Islam senantiasa bisa beradaptasi dengan siapa pun, di mana pun dan kapan pun.

Sebagai sampelnya dapat dilihat dari ritus-ritus peribadatan warisan suku Arab, sebagai berikut:

1. Pengagungan *Baitul Haram* (Ka'bah) dan Tanah Suci

Sebelum Islam, di Semenanjung Arab terdapat dua puluh satu Ka'bah, tetapi seluruh suku Arab sepakat untuk mensucikan Ka'bah yang ada di Makkah dan berusaha keras untuk bisa melakukan ibadah Haji ke kota tersebut. Hal ini merupakan gambaran bahwa pengagungan terhadap Ka'bah merupakan tradisi Arab yang telah dipraktikkan secara turun temurun.

Islam datang melakukan hal yang sama seperti apa yang telah dilakukan oleh bangsa Arab sebelumnya baik terhadap Ka'bah maupun penduduk Makkah. Alquran me-

nyebutnya sebagai tempat yang aman dan damai (barang siapa memasukinya maka ia akan aman).³⁷ Allah telah memilih kota Makkah sebagai titik pertama lahirnya Islam, jatuh pilihannya pada putra Quraisy keturunan Nabi Ismail As., ialah Nabi Muhammad Saw.

Menurut penulis, ini berarti bahwa Islam tidak menolak apa-apa yang baik yang telah menjadi kebiasaan dan tradisi bangsa Arab dari nenek moyang mereka, bahkan Islam cenderung melengkapi, memilah dan menyempurnakan demi kemaslahatan kehidupan kemanusiaan sampai akhir zaman. Usaha ke arah kesempurnaan masih terus diupayakan sampai sekarang agar Islam dan syariat Islam tetap eksis di ruang publik dari zaman ke zaman, termasuk pada era global saat ini.

2. Haji dan Umrah

Bangsa Arab pra-Islam telah melaksanakan ibadah Haji pada bulan *Zhulhijjah* setiap tahunnya. Bulan tersebut sangat terkenal dengan sebutan “Musim Haji”. Bangsa Arab pra-Islam menjalankan ritual-ritual selama menunaikan ibadah Haji sebagaimana yang dijalankan oleh kaum Muslim yang melaksanakan ibadah Haji ke tanah suci sampai sekarang, yaitu talbiyah, ihram, memakai pakaian ihram, membawa hewan kurban dan mengumumkannya, *wuqûf* di 'Arafah, menuju Muzdalifah, bertolak ke Mina untuk melempar jumrah, menyembelih korban, *thawâf* mengelilingi Ka'bah sebanyak tujuh putaran, mencium *Hajar Aswad*, dan *Sa'i* antara bukit Shafâ dan Marwah. Mereka menyebut hari ke-8 *Zhulhijjah* dengan nama *Yaumu al-Tarwiyah* (hari Tarwiyah), *wuqûf* di Arafah pada hari ke-9, hari ke-10 mulai menuju Mina dan melempar jumrah. Mereka menyebut hari-hari itu sebagai hari-hari *Tasyriq*. Demikian juga mereka melaksanakan ibadah umrah di luar musim haji.³⁸

Ada sebagian ritual haji yang dihapuskan oleh Islam, seperti ungkapan-ungkapan yang

³⁷ Q.s. Ali Imrân [3]: 97.

³⁸ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, h.16-17.

terangkum dalam *talbiyah* yang bernada syirik (memuja berhala-berhala yang ada di sekitar Ka'bah), dan melaksanakan *thawâf* sambil telanjang. Selebihnya dinilai baik, tidak menyalahi syariat Islam, tetap diadopsi dalam ajaran Islam dan menjadi ritual rutinitas Haji dan Umrah.

3. Sakralisasi Bulan *Ramadhan*

Sudah menjadi tradisi bangsa Arab penganut agama Nabi Ibrahim As., (kelompok *Hanîfiyyah*) bahwa setiap datang bulan *Ramadhan*, mereka berkhalwat di gua Hira. Hal ini selalu dilakukan oleh Abdul Muthalib dan pengikutnya. Dalam bulan ini juga sangat dianjurkan untuk menjamu para fakir miskin, sebagai wujud penghormatan terhadap bulan yang dimuliakan ini.³⁹

Menurut penulis, kebiasaan Abdul Muthalib ini telah diikuti oleh cucunya, yaitu Nabi Muhammad Saw. Ia selalu berkhalwat di dalam gua tersebut dalam rangka merenung dan mencari jawaban dari masalah-masalah yang dihadapinya, terutama permasalahan umat pada saat itu. Pada akhirnya Muhammad Saw. mendapatkan petunjuk dari Allah dengan menerima wahyu-Nya melalui malaikat Jibril sebagai tonggak awal penyebaran agama Islam di tanah Arab, yaitu pada tahun 610 M.

Jadi, kebiasaan yang dilakukan Nabi Saw. pergi ke gua Hira untuk ber'*uzlah* dari kehidupan yang hingar bingar pada waktu itu bukan semata-mata karangan dan angan-angan Nabi Saw. sendiri tanpa dasar. Kebiasaan berkhalwat ke gua Hira tersebut telah diajarkan oleh kakeknya, Abdul Muthalib, sebagaimana ia memberi contoh kepada para pengikutnya, karena Abdul Muthalib adalah seorang yang tetap konsisten memegang teguh ajaran Nabi Ibrahim As. (agama *Hanîf*) sampai akhir hayatnya.

Dari pemaparan teks Khalil tersebut di atas dapat penulis jelaskan bahwa contoh-contoh tradisi yang disebutkan di atas juga menyiratkan tentang adanya syariat Islam

yang sangat menghargai apa yang sudah ada dan baik bagi kehidupan bangsa Arab pada waktu itu. Namun demikian tidak berarti bahwa syariat Islam itu identik Arab, murni, sakral, dan permanen.

Tidak identik Arab, karena Islam sebagaimana digambarkan sejak awal kedatangannya sangat ramah lingkungan yang bisa berpindah tempat juga dalam rangka ramah lingkungan. Maksudnya, Islam bisa berpindah tempat di bumi mana pun selain Arab untuk tetap ramah lingkungan tidak mesti identik Arab. Misalnya, cara berpakaian orang Indonesia walau pun sudah berpindah agama ke Islam tidak perlu merubah cara berpakaian seperti orang Arab, seperti yang dipahami oleh kelompok fundamentalis selama ini, maksudnya tidak mesti memakai cadar.

Islam itu tidak murni, karena sebagian besar ajarannya diadopsi dari tradisi Arab pra-Islam sebagai wujud bahwa Islam datang hanya untuk memperbaiki dan menyempurnakan ajaran para Nabi sebelumnya. Seperti ajaran dalam agama *Hanîf* yang telah diajarkan oleh Nabi Ibrahim As. dan dianut serta dipatuhi oleh bangsa Arab pra-Islam.

Syariat Islam tidak permanen, karena masih bisa ditafsir ulang ketika zaman sudah berubah dan timbul masalah-masalah baru yang belum ditentukan kadar hukumnya melalui sebuah ijtihad dalam bentuknya yang disebut fikih. Khalil menegaskan bahwa yang dimaksud permanen dan sakral itu adalah ayat Alquran yang sudah tertulis berdasarkan wahyu, akan tetapi dari segi penafsiran sebagai hasil ijtihad manusia masih bisa berubah.

Kritik Terhadap Perda-perda Bernuansa Syariat Islam di Indonesia

Khalil menunjukkan bahwa pembentukan syariat pada masa kenabian telah berjalan dengan sukses karena pembentukannya tidak melalui proses *top-down* dan dari ruang hampa. Syariat pada masa itu terbentuk sebagai hasil dialektika dengan tradisi lokal masyarakat Arab pra-Islam yang memang sudah berkembang luas dan beragam. Sebagai

³⁹ Khalil 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru al-Târîkhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h.18.

konsekuensinya, jika umat Islam era modern ingin mendapat kesuksesan serupa maka pada prinsipnya perlu meniru langkah yang sama. Pembentukan fikih pada masa modern hendaknya berkaca pada proses dan metode seperti yang terjadi pada masa awal dan bukan dengan mengambil produk fikih masa lalu secara bulat-bulat. Maksudnya, pembentukan fikih era modern juga diproses melalui dialektika antara syariat Islam dengan tradisi dan budaya masyarakat kekinian. Dengan demikian maka akan dihasilkan fikih yang modern, humanis, dan harmonis sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada zamannya. Inilah yang diidekan di dalam konsep Islam Nusantara di Indonesia pada akhir-akhir ini.

Konsep fikih yang tumbuh berbasis pada dialog antara syariat Islam dan tradisi masyarakat dan juga berkembang selaras dengan perkembangan masyarakat adalah sejalan dengan pandangan Foucault bahwa peraturan tidak boleh dibangun dari basis kekuasaan yang otoriter, atau melalui modus pemaksaan dan penaklukan, tetapi harus dari cita-cita masyarakat. Pola diktator dan otoriter dalam penegakkan hukum hanya akan membuahkan hasil kesadaran hukum yang semu dan tidak mewujudkan tujuan syariat atau tujuan hukum yang hakiki. Namun perlu diakui, pola syariat yang tunggal, final, total dan otoriter inilah yang menjadi arus utama sebuah pemahaman dan pandangan utama umat Islam dalam meyakini agamanya selama ini. Sehingga syariat Islam telah dibingungkan secara bersama karena belum sanggup memberantas kejahatan demi kejahatan yang bertambah merajalela. Penjara tidak pernah sepi dari penghuninya bahkan akan terus bertambah dari hari ke hari. Ironisnya para pelakunya justru beridentitas Islam.

Kekhawatiran Foucault dan Khalil di atas terlihat muncul dalam fenomena Perda-Perda syariat Islam di Indonesia. Menurut Robin Bush, Indonesia sering disebut sebagai contoh terbaik dari demokrasi yang berkembang di kawasan Asia Tenggara. Namun, fenomena undang-undang berdasarkan daerah terkait

dengan ajaran agama (Perda syariat Islam), yang dalam beberapa kasus membatasi kebebasan demokrasi warga negara. Seperti contoh Perda No. 5/2003 yang diberlakukan di Bulukumba, Sulawesi Selatan bahwa semua wanita (baik Muslimah atau non-Muslimah) diwajibkan memakai jilbab jika mereka ingin mengakses layanan pemerintah daerah. Bulukumba adalah pelopor dalam memformalkan syariat Islam di Sulawesi Selatan. Begitu UU No. 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah dan Pemerintahan Pusat mulai diberlakukan, sejak saat itu juga, penerapan otonomi daerah mulai juga diberlakukan. Di Bulukumba, Sulawesi Selatan telah diberlakukan empat kunci Perda syariat Islam: (1) Perda No. 3/2002 membatasi penjualan dan konsumsi alkohol; (2) Perda No. 2/2003 tentang pengelolaan zakat; (3) Perda No. 5/2003 yang mengharuskan PNS memakai busana Muslim; dan (4) Perda No. 6/2003 bagi calon mahasiswa dan calon pasangan suami istri harus menunjukkan kemampuan membaca al-Qur'an. Keempat perda ini juga diberlakukan di kabupaten Maros, Sulawesi Selatan. Di desa ini, wanita yang tidak memakai jilbab, ditolak untuk akses ke kantor kepala desa dan untuk layanan pemerintah lokal.⁴⁰

Pada bulan Februari 2006 petugas ketertiban umum di Tanggerang, Jawa Barat, menangkap seorang pelayan dan seorang istri Pegawai Negeri Sipil saat mereka menunggu bis di pinggir jalan untuk pulang ke rumah setelah bekerja. Mereka berdua dimasukkan ke dalam penjara selama tiga hari atas tuduhan prostitusi dan perilaku cabul, berdasarkan Perda No. 8/2005. Perlakuan ini dilakukan hanya atas dasar curiga tanpa alasan yang jelas.⁴¹ Menurut penulis, Perda-Perda tersebut di atas sangat bertolak belakang dengan teori Foucault bahwa kuasa itu tidak berarti menguasai dan memaksakan kehendaknya

⁴⁰ Robin Bush, "Regional Sharia Regulation in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam Greg Fealy and Sally White(eds.), *Expressing Islam: Religious life and Politics in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2008), h. 174-186.

⁴¹ Robin Bush, "Regional Sharia Regulation in Indonesia: Anomaly or Symptom?", h. 179.

untuk menguasai pihak yang dikuasai. Kuasa bukan milik dan tidak dapat dimiliki. Kuasa adalah memimpin dan mengatur kehidupan rakyat demi kehidupan masyarakat yang damai, adil, aman, tentram dan makmur.

Dengan memanfaatkan suasana reformasi, sistem demokrasi dan struktur kekuasaan, maka kelompok Muslim fundamentalis berusaha mengangkat dan memperjuangkan penerapan syariat Islam yang formal, tunggal dan tekstual. Upaya penerapan ini dalam banyak kejadian ternyata juga dilakukan secara otoriter dengan mengabaikan tradisi lokal. Rancangan undang-undang dan peraturan-peraturan daerah yang memuat aturan syariat misalnya sering memantik konflik dengan muatan-muatan lokal. Di samping tidak berbasis pada kearifan tradisi lokal, aturan syariat yang diusung tersebut juga tercipta dari kekuasaan, atau bahkan ada konspirasi politik. Hal ini tentu saja mempersempit ruang bagi kearifan tradisi lokal untuk hidup harmonis bersama syariat Islam dan tidak pula berbasis pada hakikat yang demokratis dan partisipasi masyarakat sipil.⁴²

Penerapan syariat Islam di daerah dalam kenyataannya banyak meminggirkan khazanah lokal, misalnya beberapa Perda tentang kewajiban busana muslimah yang diterjemahkan dengan kewajiban memakai jilbab atau larangan memakai celana panjang bagi perempuan. Salah seorang ketua MUI Pusat bernama K.H. Cholil Ridwan, misalnya, juga mengatakan “pakaian-pakaian adat itu dimasukkan ke dalam museum, jangan dilestarikan karena tidak sesuai dengan martabat bangsa ini. Biar menjadi sejarah bahwa itu pernah menjadi bagian dari bangsa ini.”⁴³ Ungkapan seperti ini merupakan bagian dari bentuk pemahaman syariat yang sempit dan otoriter.

Jika pemikiran Khalil dihadapkan lebih lanjut kepada fenomena hukum Islam di Indonesia, maka membawa konsekuensi perlunya dilakukan pembaruan hukum, baik pada tataran teori hukum maupun pada produk materi hukum, seperti undang-undang dan peraturan daerah. Ketika menjelaskan maksud kaidah “*al-‘adah muhakkamah*”, misalnya, banyak ulama menyatakan bahwa adat tersebut berfungsi hanya sebagai pelengkap ketika tidak ada dalil atau *nash* syara’. Adat yang dapat diterima dan dijadikan hukum itu pun hendaklah adat yang tidak bertentangan dengan syariat. Sedangkan syariat di sini selalu digambarkan sebagai aturan formal, detail dan rinci yang tidak lain merupakan fikih hasil penafsiran atau ijtihad. Pemahaman dan batasan ulama seperti itu perlu diperbarui menjadi kaidah “adat dapat diterima dan dijadikan hukum sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip dan tujuan pokok syariat atau *maqâshid al-syari’ah*”.

Oleh karena, syariat dalam pandangan Khalil merupakan bentuk aturan yang masih bisa ditafsirkan secara fleksibel dan wujud penafsirannya dapat berubah-ubah, sepanjang masih dalam batasan substansi *maqâshid al-syari’ah*, maka konsekuensinya bentuk fikih modern hendaknya bersifat terbuka dengan berbagai unsur lain. Fikih modern mesti bersifat dinamis karena memang hasil sebuah pemahaman terhadap syariat Islam tidak pernah final dan tunggal. Dengan karakter demikian, maka fikih produk era modern bisa sangat harmonis dengan tradisi lokal dan secara bersama-sama pula dapat membentuk hukum praktis. Landasan demikian akan membawa kepada terwujudnya hukum kultural dalam kehidupan nyata. Hukum Islam yang kultural ini mampu menciptakan hukum yang humanis dan pluralis sejalan dengan dinamika dan pluralitas masyarakat di mana hukum itu dilaksanakan.

Syariat Islam bukan menjadi aturan yang memberangus berbagai kearifan lokal dan menciptakan situasi yang semakin mempersulit kehidupan masyarakat. Jika ini yang terjadi maka tujuan syariat menjadi

⁴² Robin Bush, “Regional Sharia Regulation in Indonesia: Anomaly or Symptom?”, h. 174-191.

⁴³ Kompas, 13 Maret 2006, <http://www.kompas.com/utama.news/.0603/1374110.htm>, diakses tanggal 5 September 2015. Lihat juga Muhammad Guntur Romli, “Islam, Perempuan dan Kearifan Lokal”, dalam *Jurnal Perempuan*, (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2008), edisi, No. 57 Januari 2008, h. 65.

hilang. Syariat formal, *harfiyah* dan tunggal inilah yang banyak dimuat dalam beberapa peraturan daerah bernuansa syariat Islam. Contoh, Bupati Aceh Barat membuat sebuah keputusan tentang adanya aturan yang melarang perempuan yang ada di daerahnya menggunakan celana panjang. Perempuan yang mengenakan celana panjang dianggap tidak mewakili pakaian yang menutup aurat secara Islami. Bupati menganggap satu-satunya pakaian perempuan yang mewakili cara berpakaian menurut Islam adalah rok panjang. Ketentuan ini telah memunculkan berbagai polemik di kalangan masyarakat dan pemerintah. Keputusan Bupati Aceh Barat ini juga ditentang oleh sejumlah ulama Aceh sendiri, termasuk ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh.⁴⁴ Ini adalah sebuah contoh penerapan Perda syariat Islam tanpa kompromi dan menyusahkan perempuan khususnya.

Oleh karena itu, undang-undang atau peraturan daerah yang muatan isinya diklaim membawa nilai-nilai syariat namun ternyata menimbulkan peluang kontroversi dan menyusahkan masyarakat, tentu sebaiknya diubah dan direvisi agar menjadi lebih baik dalam konsep dan praktiknya.

Konsekuensinya, pembentukan dan pengamalan syariat Islam era modern selayaknya dilakukan lewat cara dialog dengan realita kehidupan masyarakat di zaman kekinian dan dengan cara yang tidak totalitas yang otoriter. Syariat Islam bukan *Arabisme* atau *Arabisasi*. Bentuk syariat Islam dibangun dengan tetap mengadopsi anasir-anasir lokal yang telah mengakar jauh sebelum Islam datang. Syariat Islam juga dilaksanakan bukan dengan cara pemaksaan dan peperangan yang bersifat otoriter. Karena bentuk fikih hasil dari pemahaman terhadap syariat tidak final dan total, maka syariat Islam yang dipraktikkan di Indonesia hendaknya mampu membuka pintu dialog yang lebar dan bisa

menerima kearifan berbagai tradisi lokal. Jika meminjam konsep Mahmûd Muḥammad Thohâ, maka dapat dikatakan bahwa karakter fikih yang humanis dan harmonis inilah merupakan kelanjutan dari syariat Islam periode Makkah yang terbuka pada kearifan lokal dan nilai-nilai kemanusiaan, dan bukan mengikuti watak syariat era Madinah yang bersifat sebaliknya.

Fikih modern, atau fikih pluralis, atau fikih mazhab Indonesia, atau apa pun namanya, merupakan hukum yang bergerak pada tataran kultural, yang tegak dan dijalankan bukan karena menjadi aturan otoriter yang mengancam dan menakuti, sebagaimana juga yang dikritik dan ditegaskan oleh Cak Nur, Gus Dur dan JIL. Hukum Islam tersebut hidup dan diamalkan memang karena telah menjadi bagian kebiasaan yang telah lama dilaksanakan walaupun belum ada aturan hukum formal, telah menjadi adat istiadat dan kebutuhan masyarakat. Oleh karena itu, upaya sebagian Muslim yang ingin memaksakan penerapan syariat Islam yang bersifat formal, tunggal, anti budaya lokal dan *represif*, hanya akan mengancam karakter Islam Indonesia yang harmonis dan toleran, dan bahkan lebih jauh lagi dapat membawa konsekuensi merusak keutuhan negara kesatuan Republik Indonesia.

Dari pemaparan di atas dapat ditarik kesimpulan, bahwasanya selain ada kesamaan tujuan antara Khalîl, Cak Nur, Gus Dur dan JIL dalam rangka memperjuangkan eksistensi syariat Islam di ruang publik pada zaman modern untuk tidak disalah pahami secara lebih jauh. Menurut penulis, perlu diuraikan titik-titik perbedaan dalam menuju proses dan tujuan yang sama tersebut. Alasannya, di antara mereka punya latar belakang yang berbeda, baik dari segi konteks dan wacana yang mengitarinya.

Dapat penulis simpulkan bahwa titik poin yang membedakannya adalah dari segi konsep yang digunakan dalam rangka mengcounter kuasa yang mengitarinya. Khalîl telah menggunakan konsep syariat Islam historis kontekstualis, alasannya bahwa kembali ke akar masalah adalah cara yang

⁴⁴ Sehat Ihsan Shadiqin, "Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern", dalam *Kontekstualita*, Vol. 25, No. 1, 2010.

paling tepat untuk menunjukkan kebenaran yang ilmiah dan rasional. Cak Nur menggunakan konsep sekularisasi dengan slogan “Islam Yes, Partai Islam No” untuk mengeluarkan Islam dari kekuasaan politik. Alasannya Islam telah dimanfaatkan oleh kelompok tertentu dalam rangka menuju dan mempertahankan sebuah kekuasaan, melalui sebuah partai politik. Gus Dur cenderung dengan konsep Islam kultural dalam rangka menolak adanya negara Islam dan penerapan syariat Islam formal di Indonesia. Sedangkan JIL sebagai Nurcholisian dan Gus Durian lebih memilih konsep pluralisme agama (tujuan agama itu sama-sama untuk menuju Tuhan) dalam rangka mencegah terjadinya formalisasi syariat Islam pasca reformasi di Indonesia. Demikianlah, titik persamaan dan perbedaan antara Khalil, Cak Nur, Gus Dur dan JIL sebagai temuan dalam disertasi ini.

Penutup

Berdasarkan analisis terhadap pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm sebagai wujud adanya penolakan terhadap adanya pemahaman dan praktik syariat Islam di Mesir yang dipotret dengan menggunakan teori relasi kuasa Foucault. Apa yang telah membuat pendekatan historis kontekstualis Khalil ‘Abd al-Karîm berbeda dengan sarjana yang lain setelah dipotret dengan teori relasi kuasa Foucault, bahwa Khalil berargumen, syariat Islam adalah hukum-hukum Allah Swt. yang kewajibannya sudah diatur secara jelas dan tegas di dalam Alquran atau hukum-hukum yang ditetapkan secara langsung oleh wahyu, misalnya, antara lain: kewajiban *shalât*, zakat, puasa, dan haji. Wahyu dimaksud, menurut Khalil ‘Abd al-Karîm merupakan ketetapan Allah sebagai jawaban atas masalah-masalah yang timbul pada masa diturunkannya, yaitu pada masa Nabi Saw. di Makkah dan Madinah. Sedangkan fikih adalah sebuah interpretasi dari hukum yang bersumber dari Alquran dan Sunnah untuk menyelesaikan problem-problem baru yang datang sesuai dengan perkembangan peradaban. Hasil dialog antara wahyu dan realitas itulah fikih

yang setiap saat bisa berubah, karena alasan kemaslahatan (inilah tujuan syariat Islam awal). Penekanannya adalah bahwa fikih merupakan hasil kerja pemikiran manusia yang disebut dengan ilmu pengetahuan. Menurut Foucault, ilmu pengetahuan tidak akan pernah terlepas dengan relasi kuasa. Di dalam fikih itu ada wujud relasi kuasa, tidak hanya hasil pemikiran manusia murni. Ini sudah menjadi rumus, bila fikih itu masuk dalam naungan sebuah negara yang di dalamnya terdapat relasi kuasa.

Hubungan pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm tentang syariat Islam dengan relasi kuasa di Mesir, di mana hasil karya Khalil ‘Abd al-Karîm dalam bentuk teks merupakan wujud adanya sebuah penolakan terhadap kuasa-kuasa yang ada di Mesir yang terkait dengan praktik syariat Islam yang telah disalahpahami oleh kelompok Islamisme (*du’ât*). Alasannya, Khalil ‘Abd al-Karîm tidak setuju dengan pendapat kelompok Islamisme (*du’ât*) tentang adanya syariat Islam murni karena pendapat mereka sangat literal. Khalil ‘Abd al-Karîm menulis dalam bukunya yang berjudul *al-Juzûru al-Târîkhiyyah li al-Syari’ah al-Islâmiyyah* (1990), sebagai bentuk penolakan terhadap pendapat kelompok Islamisme (*du’ât*) tentang adanya syariat Islam murni yang dijadikan dasar pendirian negara Islam di Mesir dan formalisasi syariat Islam secara total. Dalam teori Foucault disebutkan bahwa kekuasaan selalu melahirkan penolakan. Wujud penolakan tersebut adalah ilmu pengetahuan baru. Inilah alasan kuat bahwa hasil karya Khalil dalam bentuk teks sangat dipengaruhi oleh relasi kuasa di Mesir pada saat sebelum dan berlangsungnya produksi sebuah teks.

Kontribusi tulisan ini adalah, *pertama* bahwa pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm yang lahir dari adanya relasi kuasa di Mesir, merupakan sebuah ilmu pengetahuan baru tentang hakikat syariat Islam yang bisa dijadikan sebuah teori baru untuk mengkaji persoalan seputar syariat Islam di Indonesia. Di mana syariat Islam telah menjadi ladang kontroversi di Indonesia sejak pra-kemerdekaan

sampai sekarang, termasuk dalam hal Islam Nusantara yang telah melahirkan perdebatan makna dan aplikasinya di Indonesia. Kedua, dari sudut syariat Islam, teori Khalil 'Abd al-Karîm dapat memberikan pemahaman dan praktik syariat Islam di Indonesia khususnya dan di dunia Muslim pada umumnya bahwa syariat Islam masih bisa ditafsirkan kembali dalam bentuk fikih, dapat dipraktikkan di mana dan kapan saja tidak mesti menunggu berdirinya sebuah negara Islam.

Pustaka Acuan

- 'Asymâwî, al-, Muḥammad Sa'îd, *Ushûlu al-Syarî'ah*, Bayrût: al-Maktabah al-Syaqâfiyyah, 1412/1992.
- Bush, Robin, "Regional Sharia Regulation in Indonesia: Anomaly or Symptom?", dalam Greg Fealy and Sally White(eds.), *Expressing Islam: Religious life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2008.
- Foucault, Michel, *The History of The Sexuality*, terj. Robert Hurley, Middlesex: Penguin Books, 1978.
- Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan" dalam *Basis Edisi Foucault*, No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002, h. 20.
- Hooker, M. Barry, Southeast Asian Shari'ahs, dalam *Jurnal Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 20, Number 2, 2013, h. 236.
- [https://en.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Sa'id_al-'Asymawî), Last edited July 2015.
- Id. wikipedia.org/wiki/Eklektisisme, diakses tanggal 15 Agustus 2015.
- Karîm, al-, Khalîl 'Abd., *al-Juzûru al-Târîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Qahira: Sînâ li al-Nasyr, 1990.
- _____, *Syarî'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Kamran As'ad, (pent.), Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____, *Mujtama' Yasrib al-'Alâqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fi 'Abd an-Nabî wa al-Khalîfî*, Qahira: Sînâ li al-Nasyr, t.t.
- _____, *Daulah Yasrib: Basa'ir fi 'Am al-Wufûd wa fi Akhbârib*, Qâhirah: Sînâ Publisher, 1999 dan Bayrût: al-Instisyâr al-'Arabî, 1999.
- _____, *al-Usus al-Fikriyyah li al-Yasâr al-Islâmî*, Qâhirah: Dâr al-Ahâlî, 1995.
- Kompasiana.com, Published: 02 Maret 2013. Updated: 24 Juni 2015.
- Kompas, 13 Maret 2006, <http://www.kompas.com/utama.news/.0603/1374110.htm>, diakses tanggal 5 September 2015.
- Na'im, al-, Abdullahi Ahmed, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Sri Murniati (pent.), Bandung: Mizan, 2007.
- Quemny.blog.com, Sunday, April 20, 2008.
- Romli, Muhammad Guntur, "Islam, Perempuan dan Kearifan Lokal", dalam *Jurnal Perempuan* Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2008, edisi, No. 57 Januari 2008, h. 65.
- Sagiv, David, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, London: Frank Cass, 1995.
- Shah, M. Aunul Abied, Khalîl 'Abd al-Karîm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, h. 179.
- Shadiqin, Sehat Ihsan, "Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern", dalam *Kontekstualita*, Vol. 25, No. 1, 2010.
- Zakaria, Fuad, *Mitos dan Realitas dalam Gerakan Islamisme Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2014.