

**HISTORISITAS SYARIAT ISLAM
DALAM PEMIKIRAN KHALÎL ‘ABD AL-KARÎM
DAN PENGARUHNYA DENGAN PEMBARUAN
PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA**



Oleh:

Siti Mahmudah, M.Ag.

NIM. 10.31.739/S3

DISERTASI

**Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam**

YOGYAKARTA

2016

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Siti mahmudah, S.Ag, M.Ag

NIM : 10.31.739/S3

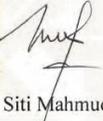
Jenjang : Doktor

menyatakan, bahwa **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 28 Desember 2015

Saya yang menyatakan,




Siti Mahmudah, S.Ag, M.Ag

NIM: 10.31.739/S3

PENGESAHAN REKTOR



DEWAN PENGUJI





KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Promotor : Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D. ()

Promotor: Prof. Noorhaidi Hasan, M.A, M.Phil., Ph.D.()



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Promotor : Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, MA, Ph.D ()

Promotor : Prof. Noorhaidi Hasan. MA, M.Phil, Ph.D ()

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

HISTORISITAS SYARIAT ISLAM DALAM PEMIKIRAN KHALÎL 'ABD AL-KARÎM DAN PENGARUHNYA DENGAN PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Yang ditulis oleh:

Nama : Siti mahmudah, S.Ag, M.Ag.

NIM : 10.31.739/S3

Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 25 September 2014, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 28 Desember 2015

Promotor/Anggota Penilai,

Prof.Drs. H. Akh. Minhaji, MA, Ph.D

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

HISTORISITAS SYARIAT ISLAM DALAM PEMIKIRAN KHALIL 'ABD AL-KARIM DAN PENGARUHNYA DENGAN PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Yang ditulis oleh:

Nama : Siti mahmudah, S.Ag, M.Ag.

NIM : 10.31.739/S3

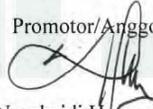
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 25 September 2014, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 28 Desember 2015

Promotor/Anggota Penilai,



Prof. Noorhaidi Hasan, MA, M.Phil, Ph.D

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

HISTORISITAS SYARIAT ISLAM DALAM PEMIKIRAN KHALÎL 'ABD AL-KARÎM DAN PENGARUHNYA DENGAN PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Yang ditulis oleh:

Nama : Siti mahmudah, S.Ag, M.Ag.

NIM : 10.31.739/S3

Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 25 September 2014, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 28 Desember 2015

Penilai,



Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

HISTORISITAS SYARIAT ISLAM DALAM PEMIKIRAN KHALIL 'ABD AL-KARIM DAN PENGARUHNYA DENGAN PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Yang ditulis oleh:

Nama : Siti mahmudah, S.Ag, M.Ag.

NIM : 10.31.739/S3

Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 25 September 2014, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 28 Desember 2015

Penilai,


Dr. Ali Sodikin, M. Ag

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

HISTORISITAS SYARIAT ISLAM DALAM PEMIKIRAN KHALIL 'ABD AL-KARIM DAN PENGARUHNYA DENGAN PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Yang ditulis oleh:

Nama : Siti mahmudah, S.Ag, M.Ag.

NIM : 10.31.739/S3

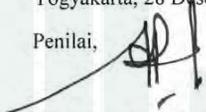
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 25 September 2014, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 28 Desember 2015

Penilai,


Prof. Dr. H. Dudung Abdurrahman, M.Hum

ABSTRAK

Disertasi ini menganalisis tentang Historisitas Syariat Islam dalam Pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm dan Pengaruhnya dengan Pembaruan Syariat Islam di Indonesia. Ada kontradiksi antara pemikiran Khalīl dengan Pemikiran kelompok Islamisme (*du’at*) di Mesir tentang pemaknaan syariat Islam.

Studi ini lebih menekankan pada pelacakan terhadap akar masalah yang menjadi sebab lahirnya pemikiran Khalīl tentang adanya syariat Islam historis kontekstualis. Rumusan-rumusan masalah berangkat dari asumsi bahwa pemahaman manusia terhadap sebuah ajaran sangat dipengaruhi oleh adanya struktur diskursif yang dominan pada masa tertentu, sedangkan munculnya struktur diskursif itu pun sangat dipengaruhi oleh adanya tarik-menarik dengan relasi-kuasa pada saat itu. Wacana yang sudah tertanam di dalam pikiran masyarakat tidak mudah dihapus, diubah atau pun diganti dengan pemahaman baru yang datang secara tiba-tiba. Inilah gambaran syariat Islam yang ada di Mesir dan di Indonesia pada saat ini. Untuk mencapai tujuan ini, pendekatan sejarah dan teori relasi kuasa Foucault digunakan untuk memotret Pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm tentang syariat Islam historis kontekstualis dan pengaruhnya dengan pembaruan pemikiran Islam oleh para tokoh reformis di Indonesia.

Hasil yang diperoleh dari penelitian ini adalah bahwa munculnya wacana penerapan syariat Islam di Mesir dan di Indonesia berawal dari wujud kekecewaan umat Islam terhadap pemerintah yang tidak amanah, tidak adil, manipulatif, korupsi, sekular, pro-Barat dan tidak mendukung keberadaan rakyat miskin. Praktik kuasa inilah yang telah memunculkan gagasan Khalīl dan tokoh-tokoh di Indonesia seperti Cak Nur dan Gus Dur dalam wujud teks yang terkait dengan praktik syariat Islam di Mesir dan di Indonesia, sebagai upaya menolak kuasa yang ada pada saat itu. Inti pemikirannya adalah deformalisasi syariat Islam, menuju Islam kultural. Islam kultural yang pro-tradisi lokal inilah yang relevan dengan praktik syariat Islam di Mesir dan di Indonesia sebagai

negara republik atau pun demokrasi yang tetap memberi perlindungan terhadap agama-agama yang bernaung di dalamnya.

Kontribusi penelitian ini adalah bahwa pemikiran Khalil yang lahir dari adanya relasi kuasa dalam konteks Mesir merupakan sebuah ilmu pengetahuan baru tentang hakikat syariat Islam yang bisa dijadikan sebuah teori baru untuk mengkaji persoalan seputar syariat Islam yang juga menjadi ladang kontroversi di Indonesia sejak pra-kemerdekaan sampai sekarang.

Kata Kunci: *Syariat Islam, Khalīl ‘Abd al-Karīm, Mesir dan Indonesia.*

ملخص البحث

قام هذا البحث بتحليل الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية في فكر خليل العبد الكريم وآثارها على إصلاح الفكر الإسلامي في إندونيسيا. ثمة تناقض بين فكر خليل و دعاة الإسلام في مصر في فهم الشريعة الإسلامية.

وهذا البحث تركز على تتبع جذور المشكلة التي سببت في إظهار فكر خليل حول وجود الشريعة الإسلامية التاريخية والسياقية. بدأت صياغة المشكلة البحثية من الافتراض بأن الفهم البشري للعقيدة يتأثر الى حد كبير بالبنية الخطائية السائدة في فترة معينة. وهذه البنية الخطائية تتأثر بشكل كبير أيضا بثمة جاذبية مع علاقات السلطة في ذلك الوقت. ولا يستطيع الإنسان أن يزيل الخطاب المغروس في ذهنه بسهولة أو يغيره أو يستبدله بفهم جديد يأتي إليه فجأة. هذه هي صورة الشريعة الإسلامية في مصر وإندونيسيا في هذا الوقت. ولتحقيق هذا الهدف، استخدم هذا البحث منهجا تاريخيا ونظرية علاقات السلطة لفوكو من أجل تصوير فكر خليل عبد الكريم في الجذور التاريخية والسياقية للشريعة الإسلامية وتأثيره على إصلاح الفكر الإسلامي من قبل الإصلاحيين في إندونيسيا.

توصل هذا البحث إلى أن ولادة الخطاب لتطبيق الشريعة الإسلامية في مصر وإندونيسيا بدأت من خيبة الأمل للمسلمين من الحكومة الخائنة والظالمة والمتلاعبة والفاصلة والعلمانية والمالية للغرب والمتخلفة عن الفقراء. وهذه المواقف من الحكومة أدت إلى ظهور فكرة خليل والشخصيات البارزة في إندونيسيا مثل تشاك نور (Cak Nur) وغوس دور (Gus Dur) في شكل النص المرتبط بتطبيق الشريعة الإسلامية في مصر وإندونيسيا، كمحاولة للرد على السلطة القائمة في ذلك الوقت. وفكرته الأساسية هي إزالة تشكيل الشريعة الإسلامية وتحويلها إلى الإسلام الثقافي. وهذا الذي يتناسب مع تطبيق الشريعة الإسلامية في مصر أو إندونيسيا كدولة جمهورية وديمقراطية وحامية الأديان المنتشرة فيها.

ومساهمة هذا البحث هي أن فكر خليل الوالد من علاقات السلطة في مصر يعتبر معرفة جديدة حول حقيقة الشريعة الإسلامية، ويمكن استخدامها كنظرية جديدة لدراسة القضايا المحيطة بالشريعة الإسلامية. وهذه القضايا تعد أيضا مثيرة الجدل في إندونيسيا منذ ما قبل الاستقلال حتى الآن.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، خليل عبد الكريم، مصر وإندونيسيا

ABSTRACT

This dissertation analyzes the historicity of Islamic law in the thoughts of Khalīl'Abd al-Karim and their influence to the thoughts of Islamic Reform in Indonesia. There is a contradiction between the thoughts of Khalīl and those of Islamism group (du'at) in Egypt about the meaning of Islamic law.

This study emphasized on tracking the root of the problem that became the cause of the birth of the thought of *Khalīl* on the historical-contextual Islamic law. Formulations of problems started from the assumption that the human understanding to a doctrine was greatly influenced by the dominant discursive structure at a certain period, while the emergence of the discursive structure was heavily influenced by the presence of attraction with relationships-power at the time. Discourse that was embedded in the public mind was not easily removed, changed or replaced with a new understanding that came up suddenly. This is the picture of Islamic law in Egypt and in Indonesia at this time. To achieve this goal, history approach and theory of power relations by Foucault was used to capture the thoughts of Khalīl'Abd al-Karim on contextualist historical Islamic law and their influence with the thinking of Islamic reform by the reformers in Indonesia.

The results obtained from this study were that the emergence of the discourse of the application of Islamic law in Egypt and in Indonesia came from a form of disillusionment among Muslims against the government which was ineffective, unfair, manipulative, corrupt, secular, pro-Western and did not take side to poor people. The practice of such power was what had led to the idea of Khalīl and figures in Indonesia such as Cak Nur and Gus Dur in the form of text associated with the practice of Islamic law in Egypt and in Indonesia, as efforts to deny the power that existed at the time, in which the core The idea was de-formalization of Islamic laws to the Islamic culture. Islamic cultures which were pro-local traditions were the cultures relevant to the practice of Islamic law in Egypt and in Indonesia as a country or a democratic republic that still provided protection to religions.

The contribution of this study is that the thoughts of Khalīl which were born of the power relations in the context of Egypt is a

new knowledge about the nature of Islamic law that could be used as a new theory to examine the issues surrounding the Islamic law which has also been a field of controversy in Indonesia since the pre-independence until now.

Keywords: Islamic Law, *Khalīl* ‘Abd al- *Karīm*, Egypt and Indonesia.



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan disertasi ini adalah berdasarkan keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No.:158 Tahun 1987 dan No.0543b/u/1987 yang intisarinya sebagai berikut.

1. Konsonan

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	tidak dilambangkan	ط	t
ب	B	ظ	z
ت	T	ع	'
ث	s	غ	G
ج	J	ف	F
ح	h	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	z	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	'
ص	ṣ	ی	Y
ض	ḍ		

2. Vokal

Tanda	Nama	Huruf Latin
	Fathah	A
	Kasrah	I
	Damah	U

3. Maddah / Vokal Panjang

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
	Damah dan wau	ū	u dan garis di atas

4. *Syaddah* dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan *tasydid* (ّ). Dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *tasydid* itu, seperti: رَبَّنَا = *rabbana*, نَزَّلَ = *nazzala*.

5. Kata Sandang (ال)

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu (seperti: الرَّجُلُ = *ar-rajulu*), sedangkan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang diterangkan sebelumnya dan sesuai dengan bunyinya (seperti: الْقَلَمُ = *al-qalam*),

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين, نحمده ونستعينه ونستغفره, ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلّل فلا هادي له, أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمدا عبده ورسوله, أرسله وخلق القرآن جملة صلى الله وبارك عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أمّا بعد,

Segala puji senantiasa penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. yang telah memberikan nikmat yang sempurna, rahmat, hidayah dan kekuatan kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan tugas akhir penyusunan disertasi untuk memperoleh gelar doktor dalam ilmu agama Islam pada Pascasarjana Program Doktor (S3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad saw., keluarga serta sahabat yang telah membawa perubahan bagi peradaban dunia dengan hadirnya agama Islam sebagai peradaban terbesar yang tak lekang oleh zaman, dan telah memberikan contoh suri tauladan bagi seluruh umat.

Judul disertasi ini adalah “Historisitas Syariat Islam Dalam Pemikiran Khalī ‘Abd al-Karīm dan Pengaruhnya dengan Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia”. Topik utamanya adalah adanya perdebatan makna syariat Islam antara kelompok Islamisme dan kelompok Islam kiri di Mesir yang telah menjadi isu sentral dalam praktik syariat Islam di Mesir, dan termasuk di Indonesia sejak awal gagasan berdirinya negara Republik Indonesia yang dipimpin oleh seorang Sukarno Muda pada waktu itu sampai sekarang. Tidak bisa dipungkiri lagi, persoalan syariat Islam mempunyai daya tarik yang luar biasa.

Fenomena inilah yang telah melatarbelakangi minat kuat Khafil untuk melakukan penelitian dengan tema syariat Islam historis kontekstualis sebagai wujud penolakan terhadap relasi kuasa yang ada pada masanya. Khafil bermaksud menolak pendapat-pendapat kelompok gerakan Islamisme yang telah menerapkan

syariat Islam secara paksa di Mesir sejak revolusi Mesir tahun 1952 yang dipelopori oleh Hasan al-Bannā dan rezim yang diktator.

Dengan demikian, Khafīl bermaksud mengembalikan pemahaman syariat Islam yang benar dengan metode kembali ke akar masalah, yaitu kembali menguak sejarah syariat Islam pada masa Nabi Muhammad saw. di Makkah dan Madinah untuk menyelesaikan problem masyarakat modern. Menurutnyalah hakikat syariat Islam yang sebenarnya dan syariat model inilah yang layak ditampilkan di ruang publik zaman sekarang dan seterusnya, yaitu syariat Islam yang tetap fleksibel dan pro-tradisi lokal.

Selanjutnya, perlu penulis ungkapkan bahwa penyelesaian disertasi ini bukan semata-mata hasil kerja keras secara pribadi, namun merupakan hasil kerja kolektif. Karena itu, sudah sepatutnya apabila pada kesempatan ini penulis mengucapkan terima kasih kepada beberapa pihak. Ucapan terima kasih diucapkan kepada Prof. Machasin selaku PJS Rektor dan Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil., Ph.D selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, dan sekaligus sebagai promotor dalam disertasi ini.

Penghargaan yang besar dan ucapan terima kasih yang selayaknya penulis sampaikan kepada Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, Ph.D. selaku promotor I, Prof. Noorhaidi Hasan, MA, M.Phil, Ph.D. selaku promotor II, dan Dr. Agus Moh. Najib, M.Ag., Dr. Ali Sodikin, M.Ag., dan Prof. Dr. H. Dudung Abdurrahman, M.Hum. selaku Penguji dan penilai. Dengan penuh ketelitian dan kesabaran yang tinggi, telah membaca, mengevaluasi dan memberi masukan-masukan demi kesempurnaan tulisan disertasi ini, sehingga tulisan ini layak diakui sebagai sebuah disertasi.

Ucapan trimakasih dan penghargaan setinggi-tingginya, penulis sampaikan kepada Ibu Virginia Hooker (Emeritus Professor FAHA) sebagai supervisor yang begitu teliti, cermat, sabar, ulet dan bijaksana dalam membimbing penulis selama dua semester sebagai peserta Program PIES (The Partnership in Islamic Education Scholarship) 2015 di Australian National University (ANU) di Canberra-Australia; Prof. Greg Fealy as Head of Department of

Political and PIES Program Director; Sally White as PIES Academic Mentor and Program co-ordinator; Helen Mc Martin as Research Support Officer; and Allison Ley as Academic Services.

Penulis juga berterima kasih kepada para pendukung yang selalu memberi motivasi bagaimana kiranya penulis mesti tetap tegar, sabar, kuat, ulet dan siap kerja keras untuk mewujudkan impian menjadi pejuang wanita yang juga bisa bergelar Doktor seperti para pejuang wanita yang lain walau pun mesti menempuh perjuangan yang cukup panjang dan berliku-liku, karena telah meninggalkan anak-anak dan suami tercinta. Beliau adalah Prof. Dr. H.M. Damrah Khair, M.A., Prof. H. Suharto, SH, MA, Jadi malam Manik (alm), A. Aminar HR (alm), Dra. Firdaweri, M.Ag., Dra. Hj. Ani Sofiani, M.Ei, Dr. Masiyan, M.Ag., Dr. Erina Pane, M.H, Linda Firdawaty, M.H., Nurnazli, S.Ag., S.H., M.H., Dr. Ruslan Abdul Gofur, Dra. Kun Hanifah, Juhaiti Yusuf, M.Ag., Dra. Nur Hasanah Leni, M.A., Yuniar, Nur Latifah, Toni Prihati, Nita, Qori, Herti, Nuril Hidayah, S.Si., Puji Utomo, Nur Parida, Saiful Anwar, Agus Makmun, Saifuddin Zuhri, dan Yesi Emilda.

Hal yang sama penulis haturkan ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada Prof. Dr. H. Muhammad Mukri, M.A. selaku Rektor di IAIN Raden Intan Lampung, Prof. Dr. H. Faisal, S.H., M.H. selaku Pembantu Rektor II, Dr. Alamsyah, M.Ag., selaku Dekan di Fakultas Syariah IAIN Raden Intan Lampung. Kepada keluarga besar IAIN dan Fakultas Syariah IAIN Raden Intan Lampung.

Dalam kaitannya dengan pengumpulan data, penulis sampaikan rasa terima kasih kepada Pengelola Perpustakaan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Perpustakaan Fakultas Filsafat UGM, Perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Raden Intan lampung, Perpustakaan LKiS dan Saudara Ahmala Arifin sebagai Dewan Redaksi di LKiS, Saudara Kamran pengurus Jurnal Analisis IAIN Raden Intan Lampung, Saudari Kurnia Rusmiyati, S.Hi., Dr. Erlina, M.Ag. Menzies Library di ANU Canberra Australia.

Ucapan terima kasih juga penulis ucapkan kepada almarhum ayahanda Imam Muzakir dan almarhumah Ibunda Turiyah. Kepada suami tercinta Dr. Alamsyah, M.Ag, dan ananda Nur Shofia, Maulana M. Yusuf, Maulana Jawwad Wira Syahputra, almarhum Maulana Rafi Aula, Muhammad Faidhurrahman. Kepada bapak angkat penulis almarhum Bapak H. Makmun Syam, almarhum bapak Ibrahim, Almarhum Abang Kemal, Bapak Don Wilkey dan Bapak Amin Somad. Ibu angkat penulis Mak Lamah, Mak Wardiyah, Ibu Suharto, Ibu Hilda Damrah, Ibu Indri Wilkey, Ibu Iwu Dwisetyani Utomo, Ibu Patimah dan Ibu Ike Supomo. Saudaraku Pak Simon Payne, Dewi Payne, Marpudin Aziz, Lina Herlina, Nana Hatar, Osmarty, dan Ida Susanti Ellis. Teman dari PIES Program. Kepada mereka semua karya ini dipersembahkan.

Demikianlah, semoga tulisan ini ada manfaatnya bagi penulis khususnya dan bagi para pembaca nantinya. Semoga Allah swt. Senantiasa memberi kemudahan, kesehatan dan panjang umur kepada guru-guru, dosen-dosen dan para guru besar yang pernah membimbing, mendidik dan memberi ilmu yang bermanfaat kepada penulis dan masih bisa penulis rasakan sampai hari ini. Ini adalah wujud adanya berkah Allah melalui kebaikan mereka semua yang sampai kepada penulis. Amīn

Yogyakarta, 28 Desember 2015

Penulis,

Siti Mahmudah

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PENGESAHAN REKTOR.....	iii
DEWAN PENGUJI.....	iv
PENGESAHAN PROMOTOR.....	v
NOTA DINAS	vi
ABSTRAK.....	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xvii
KATA PENGANTAR.....	xix
DAFTAR ISI	xxiii
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah.....	17
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	18
D. Telaah Pustaka	20
E. KerangkaTeori.....	27
F. Metode Penelitian	33
G. Sistematika Pembahasan.....	36
BAB II : SKETSA KEHIDUPAN KHALĪL ‘ABD AL-KARĪM	39
A. Latar Belakang Keluarga Khalil ‘Abdul KarĪm	40
B. Latar Pendidikan Khalil ‘Abdul KarĪm.....	43
C. Karya dalam Bentuk Teks.....	51
BAB III :KONTEKS KEAGAMAAN DAN KEKUASAAN	
DI MESIR PASCA KEMERDEKAAN	67
A. Kondisi Sosial Keagamaan, Kekuasaan dan Politik antara Kelompok Kanan, Kiri dan Penguasa di Mesir	67
B. Relasi kuasa dan Ilmu Pengetahuan di Mesir	86
C. Pemahaman Implementasi Syariat Islam antara Kelompok Kanan, Kiri dan Penguasa di Mesir.....	92

BAB IV : PERDEBATAN KHALĪL ‘ABD AL-KARĪM (1930-2002) DENGAN KELOMPOK ISLAMISME TENTANG PEMAKNAAN SYARIAT ISLAM.....	97
A. Pengertian Syariat Islam	98
1. Pemahaman syariat Islam menurut kelompok du’at (rightists) di Mesir.....	98
2. Pemahaman syariat Islam menurut tokoh lain yang senada dengan Khafil ‘Abd al-Karīm.....	100
3. Pemahaman syariat Islam menurut Khafil ‘Abd al-Karīm	106
B. Asal Usul Syariat Islam.....	108
C. Tradisi Nabi Muhammad saw. Dalam Menetapkan Syariat Awal.....	121
1. Melaksanakan puasa ‘asyura’	122
2. Menjadikan Baitul Makdis sebagai kiblat Umat Islam	124
3. Kewajiban membayar zakāt	127
4. Larangan berbuat zina	130
5. Menetapkan tradisi lama sebagai tradisi baru dalam Islam.....	134
a. Masalah waris	134
b. Masalah perceraian.....	139
c. Masalah khamar.....	140
d. Masalah Poligami	141
e. Masalah Haji dan Umrah.....	146
f. Masalah Riba.....	147
D. Tradisi Lokal Arab Pra-Islam yang Dihapus oleh Syariat Islam	148
1. Tradisi menikah dengan Ibu Tiri.....	150
2. Tradisi menikahi wanita pekerja seks komersial	152
3. Wali yang mengambil mahar dari pernikahan anak perempuannya.....	153
4. Tradisi Nikah Mut’ah.....	154

E. Sikap Kritis Khalil ‘Abdul Karim terhadap Data Sejarah Syariat Islam	157
BAB V : PEMIKIRAN KHALIL ‘ABD AL-KARIM DALAM KONTEKS INDONESIA.....	165
A. Posisi Pemikiran Khalil ‘Abd al- Karim	165
B. Relevansi Syariat Islam Historis Kontekstualis	168
C. Relevansi Metodologi Khalil ‘Abd al-Karim.....	171
D. Tokoh-tokoh Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia yang Senada dengan Pemikiran Khalil ‘Abd al-Karim.....	173
1. Silsilah Pengaruh.....	174
2. Konsep pemikiran tokoh-tokoh pembaruan Islam di Indonesia	181
a. Nurcholish Madjid (1939-2005)	181
b. Abdurrahman Wahid (1940-2009).....	191
c. Jaringan Islam Liberal (2001-Sekarang)	196
E. Kritik Terhadap Perda-Perda Bernuansa Syariat Islam di Indonesia.....	200
BAB VII: PENUTUP	209
A. Kesimpulan.....	209
B. Saran	215
DAFTAR PUSTAKA	217
BIOGRAFI PENULIS.....	235

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kelompok Islamisme/fundamentalisme berpendapat bahwa Muslim wajib mendirikan negara Islam.¹ Ini terjadi baik di Mesir maupun di Indonesia. Alasannya bahwa syariat Islam hanya bisa dipraktikkan di bawah naungan negara Islam. Penulis berargumen bahwa ide pendirian negara Islam tersebut tidak sesuai dengan adanya sebuah negara republik atau pun sebuah negara demokrasi dan realitas negara Muslim modern adalah plural.

Fenomena tersebut di atas telah menjadi pokok permasalahan dalam penelitian ini. Di mana telah terjadi perkelahian atau pun pertarungan makna syariat Islam antara Khafil dan kelompok Islamisme di Mesir (1976-1990 M).² Antara Khafil dan kelompok Islamisme sama-sama menggunakan syariat Islam historis sebagai acuan dasarnya. Perbedaannya, Khafil cenderung pada syariat Islam historis kontekstualis, sedangkan kelompok Islamisme cenderung pada syariat Islam historis tekstualis. Buktinya Khafil menolak pernyataan kelompok

Islamisme yang berpandangan bahwa syariat Islam itu murni dan bisa menjadi alternatif untuk menolak praktik kuasa di Mesir yang dianggapnya sekular dan pro-Barat.

¹www.kompasiana.com. Published: 27 Agustus 2013. Updated: 24 Juni 2015, diakses tanggal 15 Agustus 2015 dan lihat Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas Dalam Gerakan Islamisme Kontemporer*, (Naskah ini diterbitkan oleh Penerbit LkiS tahun 2014), hlm. 110.

²Pada tahun 1976 Khafil 'Abd al-Karim telah berpindah haluan dari arah Islam kanan ke arah Islam kiri. Pada tahun 1990 Khafil 'Abd al-Karim mulai menerbitkan karya-karyanya sampai menjelang wafatnya tahun 2002.

2 PENDAHULUAN

Menurut Khafīl, Islam tidak murni, karena Islam telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam di dalamnya.³ Alasannya, 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 وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَمَنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

“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 di antara 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

³Khafīl ‘Abdul Karīm, *al-Juz’uru al-Tārīkhīyah li al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1990), hlm. 8.

diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.”⁴

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.”⁵

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-‘Asymāwī 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.⁶ 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

⁴Q.S. al-Mā’idah [5]: 48.

⁵Q.S. al-Jāsiyah [45]: 18.

⁶ Muhammad Sa’id al-‘Asymāwī, *Uṣūlu al-Syarī’ah* (Beirut: al-Maktabah al-Syaqāfiyyah, 1412/1992), hlm. 150.

4 PENDAHULUAN

pengampunan, menyerasikan antara perilaku keutamaan dengan kebaikan,⁷ mengkombinasikan prinsip-prinsip masalahat dengan praktik lokal, dimana pun syariat Islam akan dipraktikkan. Pemahaman ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak identik Arab walaupun telah diturunkan di Bumi Arab pada titik awal perkembangannya. M.B. Hooker⁸ telah menyatakan berdasarkan survey dan analisa 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.

Khafil ‘Abdul Karîm secara jelas menyebut istilah syariat Islam dalam judul bukunya: "الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية" (Sejarah Perkelahian Pemaknaan syariat Islam).⁹ 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.¹⁰

Menurut pendapat penulis, sebenarnya, antara Khafil 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

⁷ *Ibid.*, hlm. 151.

⁸M. Barry Hooker, Southeast Asian Shari’ahs, Dalam Jurnal Studia Islamika: *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 20, Number 2, 2013, hlm. 236.

⁹Lihat halaman judul buku karya Khalil ‘Abdul Karîm, *al-Juzûru al-Târîkhiyyah li al-Syarî’ah al-Islâmiyyah* (Kairo:Sinâ li al-Nasyr,1990).

¹⁰Fuad Zakaria, *Mitos ...*, hlm. 110.

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.

Gambaran pemaknaan syariat Islam tersebut di atas dapat dijadikan pengantar untuk melihat situasi sosial, politik dan kekuasaan di Mesir pada abad ke-20 yang telah melibatkan syariat Islam dan relasi kuasa. Permasalahan negara Mesir yang dipimpin oleh rezim yang diktator, sekular, liberal dan pro-Barat dalam praktiknya, meski berdasarkan Islam dalam teorinya. Mesir berusaha membangun negara modern dengan paradigma Barat (sekular) yang diperlunak dengan Undang-undang *ad hoc* (Undang-undang sementara), seperti persyaratan bahwa kepala negara mesti orang Islam, atau penetapan bahwa syariat Islam merupakan sumber hukum.¹¹

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.

Kelompok Islamisme di Mesir, pada masa pemerintahan Anwar Sādāt (1970-1981), telah menolak sistem pemerintahan demokrasi. Alasannya, konsep demokrasi tidak mempunyai dasar Islam sama sekali. Demokrasi didefinisikan oleh kelompok ini sebagai kekuasaan rakyat, dan dalam hal ini, Perwakilan Rakyat di

¹¹ Barnett R. Rubin, dkk., *Langkah Barat Menghadang Islam* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004), hlm. xiii.

6 PENDAHULUAN

Mesir bisa memunculkan aturan-aturan dengan tanpa merujuk pada Alquran. Sebagai contohnya, di Mesir, Perwakilan Rakyat melegalkan dansa, film-film vulgar, dan mengkonsumsi alkohol, dan prostitusi.¹²

Selanjutnya kelompok Islamisme telah mempertahankan sebuah paham bahwa Islam adalah agama dan negara. Negara tidak mempunyai fungsi lain kecuali untuk mempraktikkan ritus-ritus agama.¹³ Penulis berpendapat bahwa anggapan-anggapan terhadap syariat Islam ini semakin terus diwacanakan yang menimbulkan kesan *represif* dan menyimpang dari hakikat syariat itu sendiri. Negara bersifat nasional sedangkan keberadaan Islam sebagai agama, seperti halnya agama yang lain di Mesir sama-sama menopang keberadaan sebuah negara untuk bisa saling bekerja sama demi menunjang kesejahteraan masyarakat. Antara agama dan negara tidak saling beradu kekuatan untuk saling menguasai dalam rangka mempertahankan *status quo*.

Penulis berpendapat bahwa syariat Islam memang kekal, karena tetap merujuk pada sumber aslinya, yaitu Alquran. Namun yang tetap kekal dan tidak boleh berubah hanya ayat-ayat yang terdapat di dalam Alquran sebagai rujukan syariat Islam, sedangkan penafsiran terhadap ayat tersebut tetap boleh ditafsir ulang mana kala zaman sudah berubah dari yang sebelumnya.

Wujud dari adanya pertahanan terhadap *status quo* tersebut di atas adalah adanya bentuk-bentuk penolakan dan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa di Mesir. Penolakan dan perlawanan dimaksud sudah dimulai sejak tahun 1950-an yang dilakukan kelompok Islamisme¹⁴ dan dipelopori oleh kelompok *al-Ikhwānal-Muslimūn*¹⁵ pada mulanya, terus berlanjut sampai berbuntut pada

¹²Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas ...*, hlm. 113.

¹³*Ibid.*, hlm. 112.

¹⁴Kelompok Islam yang mendukung Islam sebagai suatu gerakan politik. http://ms.wikipedia.org/wiki/Islam_Militan.

¹⁵Pradana Boy ZTF menyebut *al-Ikhwān al-Muslimūn* sebagai Wahabi Mesir. Alasannya, *al-Ikhwān al-Muslimūn* mengemukakan pandangan bahwa khilafah mengubah sabda Tuhan menjadi realitas. Al-Banna telah

peristiwa pembunuhan presiden Anwar Sâdât yang terjadi pada tanggal 6 Oktober tahun 1981.¹⁶ Dalam kondisi yang sedemikian pelik, muncullah sosok Khafil ‘Abd al-Karîm yang dengan tegas menolak praktik kuasa yang diktator dan praktik kelompok Islamisme yang mewacanakan penerapan syariat Islam murni. Khafil telah mempertanyakan, apa benar ada syariat Islam murni itu?

Menurut Khafil, Arab adalah bahan baku Islam, العرب,¹⁷ مادة الإسلام 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.¹⁸ Menurut kelompok ini, syariat Islam merupakan ketentuan dari Allah yang tertera di dalam teks suci Alquran, tidak bisa ditafsirkan ulang

menyederhanakan dogma Wahabi dan menjadikannya lebih ketat agar bisa berfungsi sebagai basis ideologi bagi gerakan rakyat yang kuat. Doktrin *al-Ikhwān* ini didasarkan atas empat asumsi, yaitu: (1) Islam adalah aturan (*nizham*) tanpa terkecuali; (2) Orang Islam harus kembali kepada keimanan para *salaf al-Shalih*; (3) Menghapus kode-kode Eropa dalam hukum Eropa dan menciptakan badan legislasi yang didasarkan pada syariat Islam; dan (4) Diyakini bahwa semua tindakan ini dianggap sebagai langkah-langkah persiapan menuju tujuan akhir pemulihan satu negara tunggal untuk mengikat semua umat Islam, dengan khalifah sebagai pemimpinya. Lihat Pradana Boy ZTF, *Islam Dialektis: Membangun Dogmatisme, Menuju Liberalisme* (Malang: UMM Press, 2005), hlm. 22-23

¹⁶ *Ensiklopedi Islam*, jilid 3 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), hlm. 228

¹⁷ Khafil ‘Abd al-Karîm, *al-Juzûru . . .*, hlm. 11

¹⁸ Hasil bimbingan dengan Prof. Noorhaidi Hasan, 25 April 2014.

8 PENDAHULUAN

karena sudah final dan permanen walaupun berbeda zaman dan masanya, dan siapa saja yang menentanginya dianggap kafir dan boleh dibunuh. Adanya pertarungan makna syariat antara kelompok Islamisme dan Khafil inilah yang menjadi permasalahan pokok dalam penelitian ini.

Fenomena adanya negara Mesir yang sekular dan pro-Barat, kelompok Islamisme yang memprotes praktik kuasa dengan menyuarakan wacana penerapan syariat Islam murni dan Khafil 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 Khafil. Ia berpikir bahwa syariat Islam tidaklah sakral, tetapi historis kontekstualis, masih bisa dipahami dan diinterpretasi ulang sesuai dengan kebutuhan zaman modern. Bagi Khafil kesakralan yang ada merupakan kesakralan palsu yang telah bersarang secara mendalam dalam nalar Arab, termasuk praktik Mesir. Menurut Khafil 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.¹⁹ 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

¹⁹Khalil 'Abd al-Karīm, *Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fi 'Ahd an-Nabī wa al-Khalifi* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, t.t.), hlm. 44.

menuntut pelarangan dan pencekalan karya, hingga menuduh kafir, ateis, dan sekular.²⁰

Pemikiran Khafil 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.²¹ Selain daripada itu dengan teori ini akan terlihat bahwa ide-ide Khafil 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 Khafil, karena adanya sebuah kekuasaan dan penolakan ia mampu beride cemerlang dan melahirkan sebuah ilmu pengetahuan baru tentang syariat Islam.²²

Adanya konflik dan ketegangan yang disebabkan adanya pertarungan dalam memaknai hakikat syariat Islam telah melahirkan kontroversi panjang sampai hari ini. Wujudnya adalah ISIS (negara Islam Irak dan Syam)²³ yang mulai merambah ke kawasan dunia

²⁰Khalil 'Abd al-Karîm , *Daulah Yasrib: Basa'ir fi 'Am al-Wufûd wa fî Akhbârîh* (Kairo: Sînâ Publisher, 1999 dan Beirut: al-Instisyâr al-'Arabî, 1999), hlm. 400.

²¹Hasil bimbingan dengan Prof. Noorhaidi Hasan, 25 Februari 2014.

²²Atas 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 Khafil, tidak tokoh yang lain di Mesir terkait dengan adanya perdebatan makna syariat Islam yang terjadi, baik di Mesir dan di Indonesia.

²³ISIS adalah sebuah negara dan kelompok militan jihad dari seluruh dunia yang tidak diakui di Irak dan Suriah. Kelompok ini dalam bentuk aslinya terdiri dari dan didukung oleh berbagai kelompok pemberontak Sunni, termasuk organisasi-organisasi pendahulunya. ISIS dikenal karena memiliki interpretasi atau tafsir yang keras pada Islam dan kekerasan brutal seperti bom bunuh diri, dan menjarah bank. Target serangan ISIS diarahkan terutama terhadap Muslim Syiah dan Kristen. Pemberontak di Irak dan Suriah ini telah menewaskan ribuan orang. Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) menyebutkan lebih dari 2.400 warga Irak yang mayoritas warga sipil tewas sepanjang Juni 2014. Jumlah korban tewas ini merupakan yang terburuk dari aksi kekerasan di Irak dalam beberapa tahun terakhir. Aksi Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS) ini telah menyebabkan tidak kurang dari 30.000 warga kota kecil di timur

internasional dengan misi utamanya adalah menegakkan negara Islam. Kegiatan ini mendapat sambutan hangat dari kelompok-kelompok yang mempunyai misi yang senada dengan ISIS, yaitu kelompok pendukung berdirinya sebuah negara Islam termasuk di Indonesia. Hal ini telah menunjukkan perlu adanya wacana baru yang dapat menghapus wacana lama tentang hakikat syariat Islam, demi keberlangsungan syariat Islam ke depan.

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.

Persoalan seputar syariat Islam di atas telah mendorong beberapa tokoh untuk menawarkan sebuah solusi dalam rangka menghilangkan adanya kesalahpahaman terhadap pemaknaan syariat Islam. Para tokoh yang mempunyai pendapat senada tentang syariat Islam historis kontekstualis bahwa beberapa aspek ajaran Islam, termasuk aspek-aspek praktis, berasal dari tradisi Arab pra-Islam. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah: Nasr Hamîd Abû Zaid,

Suriah harus mengungsi. Seperti Dewan Syura Mujahidin dan Al-Qaeda di Irak (AQI), termasuk kelompok pemberontak *Jaysh al-Fatihcen*, *Jund al-Sahaba*, *Katbiyan Ansar Al-Tawhid wal Sunnah* dan *Jeish al-Taiifa al-Mansoura*, dan sejumlah suku Irak yang mengaku Sunni. Tokoh Sentral di balik militan ISIS adalah Abu Bakar al-Baghdadi (Tempo online, diakses tanggal 14 Juli 2014) Di bawah kepemimpinannya, ISIS menyatakan diri untuk bergabung dengan *Front al-Nusra*, kelompok yang menyatakan diri sebagai satu-satunya afiliasi al-Qaidah di Suriah. ISIS memiliki hubungan dekat dengan al-Qaidah hingga tahun 2014. Namun karena misi berbelok dari misi perjuangan nasional dengan menciptakan perang sektarian di Irak dan Suriah dan penggunaan aksi-aksi kekerasan, al-Qaidah lalu tidak mengakui kelompok ini sebagai bagian darinya lagi (Tempo.com, diakses tanggal 8 Juli 2014). Abu Bakar al-Baghdadi bahkan bersumpah untuk memimpin penaklukan Roma, yaitu ibukota agama Nasrani-Katolik, tepatnya Kota Vatikan yang terletak di tengah kota Roma, Italia. Pemimpin ISIS, Abu Bakar al-Baghdadi ini juga menyerukan umat Islam untuk tunduk kepadanya. KOMPAS.com, diakses tanggal 8 Juli 2014.

dalam bukunya *Mathūm al-Naṣ : Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’an* (diterbitkan oleh *al-Hayah al-Misriyah al-Ammah lil-Kitab*, 1 Januari 1990), ia berpendapat bahwa Alquran adalah produk budaya.²⁴ Kehadirannya merupakan respon atas problem budaya yang muncul menyertai perkembangan Islam. Alquran juga merupakan pencipta budaya, karena dari nalar Alquran proses kreatifitas dan keberlangsungan kehidupan kultural manusia terlahirkan.

Seorang professor dalam bidang Arab dan Islam dari Universitas Columbia-New York, Joseph Schacht (1902-1969) berpendapat bahwa Sunnah Nabi saw. pada kenyataannya bukanlah Sunnah Nabi saw. itu sendiri, tetapi sebaliknya merupakan ‘tradisi yang hidup’ dari masyarakat Arab sejak zaman pra-Islam.²⁵ Istilah Sunnah yang berarti “kebiasaan masyarakat yang diriwayatkan oleh periwayatan lisan,” telah digunakan pada masa Arab pra-Islam. Sunnah itu terdiri dari “praktik kebiasaan, prosedur atau tindakan adat, norma, standar atau cara yang didukung oleh Hadis.”²⁶ Alquran memberi bukti bahwa prinsip pembimbing kehidupan moral pra-Islam adalah Sunnah masyarakat Arab yang diriwayatkan secara lisan dari nenek moyang mereka. Apa pun yang secara kebiasaan itu benar dan pantas; apa pun yang telah dilakukan oleh nenek moyang, menurut Schacht, patut ditiru. Itulah yang disebut sebagai tradisi lokal atau pun adat kebiasaan lokal yang telah dipraktikkan secara turun temurun sejak dulu sampai sekarang.

Tokoh lain yang sejalan adalah seorang sarjana Islam dari Universitas McGill Canada, Wael B. Hallaq berpendapat bahwa Nabi Muhammad saw. sangat terbuka terhadap adat atau kebiasaan Arab pra-Islam yang dianggap tidak membahayakan bagi

²⁴ Muhammad Qomarul Huda, *Konstruksi Islam Kultural Pasca-Reformasi: Relasi Budaya dan Kuasa* (Jawa Timur: STAIN Kediri Press, 2009), hlm. 2.

²⁵ Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 31.

²⁶ *Ibid.*

pembentukan agama barunya (Islam).²⁷ Hallaq berusaha memperlihatkan *uṣūl fiqh* sebagai landasan teoritis dan filosofis hukum Islam merupakan payung yang menaungi keberadaan perbedaan-perbedaan sinkronis (menganalisa hal tertentu untuk waktu tertentu) dan diakronis (menganalisa perubahan sesuatu dari waktu ke waktu).²⁸

Tokoh-tokoh pembaru pemikiran Islam di Indonesia seperti Harun Nasution, Cak Nur, Gus Dur, Ibrahim Hussen, 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.²⁹ 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-Karīm.³⁰ Ia termasuk salah seorang pemikir reformis di Mesir. Ia sejajar dengan Nasr Hamīd Abū Zaid³¹, Sayyid al-Qimni³², dan Muḥammad Sa’īd al-‘Asymāwī³³. Khalil memandang bahwa syariat

²⁷Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Melbourne: Cambridge University Press, 1997), hlm. 12-13.

²⁸*Ibid.*, hlm. Vii.

²⁹Buku karya Abdullahi Ahmed an-Na’im, Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul : *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 423.

³⁰Khalil ‘Abd al-Karīm (*occupation: writer*, 1929-2002 M) adalah seorang pemikir reformis dan kritikus sejarah yang sangat kontroversial asal Mesir. Ia mempunyai latar belakang pendidikan hukum dari Universitas Fu’at Dār al-‘Ulūm Kairo. Khalil ‘Abd al-Karīm adalah seorang intelektual, penulis, pengacara dan politikus.

³¹Nasr Hāmid Abū 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.

³²Born 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.

³³Muḥammad Sa’īd al-‘Asymāwī (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.

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 masalahat 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.³⁴

Penelitian ini mengkaji pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm, 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 kejahiliah orang-orang Arab ke dalam kehidupan yang berperadaban.

Khalīl berusaha membantah karya Abī al-Ḥasan al-Nadwī³⁵ yang begitu monumental, berjudul *Māzā Khasira al-‘Alam bi Inḥitāt al-Muslimīn* (Apa Kerugian Dunia Internasional dengan Keterpurukan Kaum Muslimin), cetakan pertamanya terbit pada tahun 1369 H (1950 M) di Mesir. Buku ini dibagi-bagikan secara cuma-cuma oleh Rabithah al-‘Alam al-Islami yang berpusat di Makkah al-Mukarramah.³⁶ Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Ruslan Shiddieq dengan judul: *Islam Membangun Peradaban Dunia*, diterbitkan oleh Pustaka Jaya dan Djambatan,

[https://en.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad Sa’îd al-‘Asymāwî](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Sa'îd_al-‘Asymāwî), Last edited July 2015.

³⁴Khalīl, *al-Juz’uru ...*, hlm. 8-9.

³⁵Sayid Abu al-Hasan lahir di propinsi Rai Bareli-India pada bulan Muharam 1332 H (1916 M). Ia seorang juru dakwah dan pengajar di Fakultas Dār al-‘Ulum di Nadwah al-‘Ulama di Lucknow India. Lihat Abu al-Hasan Ali al-Nadwi, *Māzā Khasira al-‘Alam bi Inḥitāt al-Muslimīn*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Ruslan Shiddieq, dengan judul: *Islam Membangun Peradaban Dunia*, (Jakarta: Penerbit Pustaka Jaya dan Djambatan, 1988), hlm. 39-42.

³⁶Khalīl, *al-Juz’uru ...*, hlm. 133.

Jakarta, 1988. Khafil tidak sepaham dengan Sayid Abu al-Hasan yang telah menganggap bahwa fase sebelum Islam sebagai fase *jāhiliyah*, bahkan berusaha menjustifikasi hal tersebut dengan hanya memfokuskan kajian pada tema-tema minor yang sensasional, seperti, antara lain: tradisi menikahi janda mendiang ayahnya, penguburan anak perempuan hidup-hidup, fenomena perempuan-perempuan pengibar bendera di Makkah (pelacur-pelacur), thawaf mengelilingi Ka'bah sambil telanjang, meminum arak, transaksi riba, dan menikahi budak.³⁷

Model kajian tersebut di atas, menurut Khafil, kering metodologi ilmiah, sehingga sulit dikatakan sebagai sebuah kajian. Khafil berargumen bahwa kajian tersebut hanya berdasar pada titik arah tertentu dan melupakan titik arah lain. Ia juga lebih dekat dengan orasi naratif yang dituangkan di atas kertas dengan maksud mengaduk-aduk emosi dan perasaan pembaca dengan propaganda bahwa Islam muncul di tengah-tengah masyarakat yang penuh kekelaman, kebodohan, dan kesesatan, tanpa dijumpai setitik penerang pun. Dalam realitas ini, Nabi Muhammad saw. sendiri adalah bagian dari masyarakat yang telah ditempli dengan sebutan *jāhiliyah*.³⁸

Model peristiwa yang lain telah digambarkan oleh Khafil bahwa ada beberapa isu polemis yang telah menimbulkan polemik sengit di Mesir pada bulan Rabiul Akhir tahun 1989. Misalnya, perang mulut yang bergejolak dan meletus secara tiba-tiba dan memicu perdebatan seputar bunga deposito dan aktivitas perbankan. Perang ini mampu memecah barisan *du'at* yang mereka 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 antara mereka sendiri, sampai-sampai dua institusi

³⁷*Ibid.*, hlm. 132.

³⁸*Ibid.*

keagamaan yang resmi, al-Azhar dan Darul 'Ifta' berdiri saling berhadapan.³⁹

Contoh sebuah karya dan peristiwa yang telah dilontarkan oleh kelompok *du'at* tersebut di atas menjadi salah satu alasan Khafil untuk mencari jawaban-jawaban permasalahan mengenai isu tradisi dan adat-istiadat suku-suku Arab yang telah ada sebelum turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad saw. Bahkan Khafil berpendapat bahwa tradisi-tradisi dan adat-istiadat serta sistem-sistem hidup tribalisme Arab kuno yang dipresentasikan oleh suku-suku pedalaman telah dijelmakan kembali. Ia masih hidup sampai sekarang di Semenanjung Arab, juga negara-negara Teluk, Yaman, Irak, Suriah, Yordania, Sinai, Mathruh, Republik Libya, dan di pelosok gurun sahara negara-negara Arab lainnya.⁴⁰

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 penelitian ini adalah mencari sebuah pemahaman baru tentang syariat Islam dalam menghadapi persoalan-persoalan di dunia kontemporer saat ini. Selain dari itu perlu ada kritik terhadap pemikiran Khalil '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 Khalil 'Abd al-Karîm ini akan membawa kemajuan, kelemahan atau ada pengaruhnya dengan pembaruan pemikiran syariat Islam di Indonesia saat ini.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 134-135.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 135.

Perkembangan baru yang muncul di beberapa negara, seperti di Indonesia, terutama pada era reformasi telah muncul gagasan untuk menjadikan syariat Islam yang telah dianggap murni dan sakral sebagai dasar dan pegangan hidup bermasyarakat dan bernegara, yaitu lahirnya peraturan-peraturan daerah yang bercorak syariat Islam murni. 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.⁴¹ Ini adalah sebuah contoh penerapan Perda Syariat Islam tanpa kompromi dan menyusahkan perempuan khususnya.

Peraturan daerah yang berbasis syariat Islam tersebut di atas, menurut penulis, telah mengakibatkan adanya kesalahpahaman dalam memaknai hakikat syariat Islam. Misalnya, adanya slogan “*back to al-Qur’an dan Sunnah*” yang dimaknai wajib menerapkan syariat Islam murni, karena ia adalah hukum yang datangnya langsung dari Tuhan.

Hasil survey terhadap karya-karya Khalil ‘Abd al-Karîm sebagai wujud adanya pertarungan dalam pemaknaan syariat Islam dengan relasi-relasi kuasa yang ada di Mesir pada masa Khalil cukup menarik untuk diteliti dalam rangka melihat sisi beda konsep pemikiran Khalil tentang syariat Islam dengan tokoh-tokoh yang lain. Alasannya bahwa sampai hari ini pertarungan makna syariat Islam masih terus berlangsung dan belum mendapatkan titik temu yang bisa diterima oleh kedua belah pihak (kelompok kanan dan

⁴¹Shat Ihsan Shadiqin, Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern, Dalam *Kontekstualita*, Vol. 25, No. 1, 2010.

kiri) sebagai jalan tengah yang damai dan terwujud sebagai Islam damai yang bisa dipraktikkan di ruang publik.

Sebagian dari para tokoh Mesir, ada yang menyatakan setuju dan mendukung adanya pemikiran Khalil ‘Abd al-Karīm tentang syariat Islam historis kontekstualis, seperti: Nasr Hamīd Abū Zaid, Sa’id al-Ashmawi, Sayid al-Qimni, al-Sadiq Nihum, dan Nawal al-Sa’adawi, sedangkan kelompok Islamisme sudah pasti telah menolak secara jelas dan nyata, sampai pada akhirnya Khalil ‘Abd al-Karīm sempat dua kali dijebloskan ke dalam penjara Mesir, karena dianggap murtad dan menghina Islam.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Fokus kajian dalam penelitian ini adalah membahas pemikiran Khalil ‘Abd al-Karīm tentang adanya syariat Islam historis kontekstualis untuk membantah wacana syariat Islam total dalam konteks Mesir dan pengaruhnya dengan pembaruan pemikiran Islam yang dilakukan oleh para tokoh pembaru pemikiran Islam di Indonesia. Apa baiknya bila pemikiran Khalil ini diterapkan untuk membantu menyelesaikan persoalan syariat Islam yang juga menjadi ladang kontroversi di Indonesia.

Penelitian ini berusaha mengungkap, dan menganalisa secara kritis bagaimana pemikiran Khalil ‘Abd al-Karīm tentang syariat Islam historis kontekstualis dan aplikasinya di dunia modern saat ini. Pengungkapan tersebut berdasarkan penelaahan buku-buku hasil penelitian Khalil ‘Abd al-Karīm yang tidak terlepas dengan adanya relasi kuasa pada saat produksi pemikiran berlangsung dan buku-buku sejarah Islam klasik karya-karya tokoh lain yang mendukung.

Analisis kajiannya berkisar pada pemikiran Khalil dalam wujud perdebatan makna syariat Islam dalam konteks Mesir yang tidak terlepas dengan adanya relasi kuasa yang ada dan pengaruhnya dengan pemikiran tokoh-tokoh pembaru pemikiran Islam di Indonesia. Sampel-sampel ini dianggap penting dan menarik berdasarkan dua pertimbangan. *Pertama*, pengaruh gerakan Islamisme di Mesir yang secara keras telah mewacanakan penerapan

syariat Islam total telah memunculkan paham bahwa syariat Islam adalah murni dan sakral, tidak bisa dikompromikan dalam kondisi apa pun. *Kedua*, didasarkan pada perkembangan mutakhir, seperti di Indonesia pada era reformasi yang ditandai dengan gerakan untuk menerapkan syariat Islam di sejumlah daerah. Gerakan Islam yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam berlangsung secara relatif luas di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Sulawesi Selatan, dan sebagian wilayah di Jawa Barat. Perjuangan umat Islam yang mengambil gerakan penerapan syariat Islam di daerah dapat dikategorikan sebagai gerakan Islamisasi masyarakat yang disebut Islamisasi dari atas ke bawah (*top-down*).⁴²

Untuk menganalisis permasalahan tersebut di atas, maka perlu dirumuskan pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut :

1. Apakah pandangan Khalil ‘Abd al-Karîm tentang syariat Islam?
2. Bagaimana hubungan pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm tentang syariat Islam dengan relasi kuasa di Mesir pada waktu itu?
3. Mengapa Khalil ‘Abd al-Karîm menolak pendapat kelompok Islamisme (*du’at/rightists*) tentang syariat Islam Murni?
4. Di manakah benang merah antara pengaruh pendekatan historis kontekstualis Khalil ‘Abd al-Karîm untuk reformasi di Mesir dan ide-ide para reformis di Indonesia yang terkait dengan syariat Islam?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sebagaimana telah digambarkan dalam latar belakang masalah, maka tujuan dan kegunaan penelitian ini adalah sebagai berikut:

⁴²Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat di Indonesia* (Jakarta: PSAP, 2007), hlm. 282.

1. Ingin mengungkap makna hakikat syariat Islam dan menganalisa secara tajam adanya perkelahian pemaknaan syariat Islam antara kelompok Islamisme (*du'at/rightists*) dan Khalil 'Abd al-Karîm terkait dengan relasi kuasa yang ada di Mesir yang diwujudkan oleh Khalil dalam karya teksnya.
2. Untuk menemukan sebuah bukti bahwa pemikiran Khalil 'Abd al-Karîm sangat dipengaruhi oleh relasi kuasa yang ada di Mesir pada masa sebelum dan pada saat produksi teks berlangsung.
3. Untuk mengungkap sebuah kebenaran yang diwacanakan oleh Khalil 'Abd al-Karîm bahwa syariat Islam itu tidak murni, tidak sakral, tidak permanen dan tidak identik Arab.
4. Tujuan pentingnya ialah mencari benang merah antara pemikiran Khalil 'Abd al-Karîm dan pemikiran para tokoh pembaru syariat Islam di Indonesia kaitannya dengan eksistensi syariat Islam yang telah melahirkan kontroversi panjang sejak awal berdirinya negara Indonesia sampai sekarang.
5. Kontribusi penelitian 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, teori Khalil dapat memberikan pemahaman dan penerapan 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.

D. Telaah Pustaka

Pemikiran Khalîl ‘Abd al-Karîm tentang syariat Islam bukanlah hal baru dalam khazanah pemikiran syariat Islam di Indonesia. Berbagai kajian terhadap syariat Islam telah dilakukan, baik dalam aspek pemikiran hukum maupun budayanya, antara lain sebagai berikut:

Para tokoh yang mempunyai pendapat senada tentang syariat Islam historis kontekstualis, bahwa beberapa aspek ajaran Islam, termasuk aspek-aspek praktis, berasal dari tradisi Arab pra-Islam. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah: Nasr Hamîd Abû Zaid, dalam bukunya *Mafhûm al-Naş: Dirâsah fî ‘Ulûm al-Qur’an* (diterbitkan oleh *al-Hayah al-Misriyah al-Ammah lil-Kitab*, 1 Januari 1990), ia berpendapat bahwa Alquran adalah produk budaya.⁴³ Ada hubungan intim antara Alquran dan budaya Arab pra-Alquran pada saat itu. Kehadirannya merupakan respon atas problem budaya yang muncul menyertai perkembangan Islam. Alquran juga merupakan pencipta budaya. Alasannya bahwa dari nalar Alquran proses kreatifitas dan keberlangsungan kehidupan kultural manusia terlahirkan.

Seorang profesor dalam bidang Arab dan Islam di Universitas Columbia-New York, Joseph Schacht (1902-1969) berpendapat bahwa Sunnah Nabi saw. pada kenyataannya bukanlah Sunnah Nabi saw. itu sendiri, tetapi sebaliknya merupakan “tradisi yang hidup” dari masyarakat Arab sejak zaman pra-Islam.⁴⁴ Istilah Sunnah yang berarti “kebiasaan masyarakat yang diriwayatkan oleh periwayatan lisan,” telah digunakan pada masa Arab pra-Islam. Sunnah itu terdiri dari “praktik kebiasaan, prosedur atau tindakan adat, norma, standar atau cara yang didukung oleh Hadis.” Alquran memberi bukti bahwa prinsip pembimbing kehidupan moral pra-Islam adalah Sunnah masyarakat Arab yang diriwayatkan secara

⁴³Muhammad Qomarul Huda, *Konstruksi Islam...*, hlm. 2.

⁴⁴Akhmad Minhaji, *Kontroversi...*, hlm. 31.

lisan dari nenek moyang mereka. Apa pun yang secara kebiasaan itu benar dan pantas; apa pun yang telah dilakukan oleh nenek moyang, menurut Schacht, patut ditiru. Itulah yang disebut sebagai tradisi lokal atau pun adat kebiasaan lokal yang telah dipraktikkan secara turun temurun sejak dulu sampai sekarang.

Tokoh lain yang sejalan adalah seorang sarjana Islam dari Universitas McGill Canada, Wael B. Hallaq. Ia berpendapat bahwa Nabi Muhammad saw. sangat terbuka terhadap adat atau kebiasaan Arab pra-Islam yang dianggap tidak membahayakan bagi pembentukan agama barunya (Islam).⁴⁵ Hallaq berusaha memperlihatkan *uṣūl fiqh* sebagai landasan teoritis dan filosofis hukum Islam merupakan payung yang menaungi keberadaan perbedaan-perbedaan sinkronis (menganalisa hal tertentu untuk waktu tertentu) dan diakronis (menganalisa perubahan sesuatu dari waktu ke waktu).⁴⁶

Tokoh-tokoh 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.⁴⁷ Istilah baru yang muncul di Indonesia sekarang adalah “Islam nusantara”.

Kajian yang pernah dilakukan oleh penulis sebelumnya yang senada namun berbeda teori yang digunakannya, yaitu disertasi karya Ali Sodikin tentang Inkulturasi Alquran dan tradisi lokal Arab pra-Islam yang telah mereproduksi budaya Arab berdasarkan *worldview*nya, yaitu tauhid atau monoteisme dan etika sosial atau moralitas. Tradisi-tradisi lokal Arab menjadi mediasi bagi proses reproduksi budaya. Proses reproduksi budaya Alquran dimulai dengan tahapan adopsi, adaptasi, dan inovasi terhadap tradisi lokal Arab pra-Islam. Dalam pelaksanaannya proses ini berlangsung

⁴⁵Wael B. Hallaq, *A History...*, hlm. 12-13.

⁴⁶*Ibid.*, hlm. Vii.

⁴⁷Buku karya Abdullahi Ahmed an-Na'im, Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul : *Islam . . .*, hlm. 423.

secara bertahap (*al-tadārūj*). Tahapan yang selanjutnya adalah sosialisasi dan internalisasi. Perpaduan antara tradisi lama dan tradisi baru ini disosialisasikan dan diinternalisasikan ke dalam institusi sosial. Dengan demikian, reproduksi budaya al-Qur'an menghasilkan produk budaya baru berupa pranata sosial hasil asimilasi antara ajaran al-Qur'an dengan tradisi lokal.⁴⁸

Reproduksi budaya sebagai hasil dari inkulturasi al-Qur'an dan tradisi lokal Arab tersebut telah menghasilkan produk budaya baru yang lebih dikenal dengan apa yang disebut dengan syariat Islam historis. Ia adalah salah satu metode yang membentuk tradisi. Hukum melihat bahwa syariat Islam adalah sistem undang-undang, padahal syariat Islam lebih universal dan lebih menyeluruh, karena syariat Islam merupakan inti yang membentuk undang-undang dan bukan undang-undang itu sendiri.⁴⁹

Dalam konsep "Pribumisasi bukan Arabisasi", Gus Dur meminta agar wahyu Tuhan dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya. Schubungan dengan hal ini, ia melansir apa yang disebutnya dengan "Pribumisasi Islam" sebagai upaya melakukan "rekonsiliasi" Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak hilang. Di sini pribumisasi dilihat sebagai kebutuhan, bukannya sebagai upaya menghindari polarisasi antara agama dan tradisi setempat. Pribumisasi juga bukan sebuah upaya mensubordinasikan Islam dengan tradisi lokal, karena dalam pribumisasi Islam mesti pada sifat Islamnya. Pribumisasi Islam juga bukan semacam "jawanisasi" atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukan meninggalkan norma dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman

⁴⁸Ali Sodikin, *Inkulturasi al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qisas-Diyat* (Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008), hlm. 292.

⁴⁹Al-'Asymāwī, *Uṣūlu . . .*, hlm, 38.

naş, dengan tetap memberikan peranan kepada *Uşûl Fiqh* dan *Qaidah Fiqh*. Sedangkan sinkretisme adalah usaha memadukan teologi atau sistem kepercayaan lama, tentang sekian banyak hal yang diyakini sebagai kekuatan gaib berikut dimensi eskatologinya dengan Islam, yang lalu membentuk panteisme.⁵⁰

Dari gambaran pemikiran Gus Dur tersebut disertasi ini berusaha menemukan sebuah pola baru untuk menghindari pola Arabisasi dan formalisasi syariat Islam di ruang publik dan tetap menjadikan tradisi lokal sebagai tradisi yang hidup berdampingan dengan syariat Islam dengan tidak mengurangi nilai-nilai substantif antara keduanya. Lebih mengedepankan Islam kultural dan Islam substantif demi kemaslahatan umat serta tidak menimbulkan rasa curiga bagi golongan lain. Inilah makna historisitas syariat Islam yang dimaksud dalam disertasi ini, sejarah syariat Islam awal dijadikan dasar pemahaman untuk menerapkan syariat Islam di hari ini, yaitu sebuah syariat yang masih bisa ditafsir ulang kembali dengan alasan untuk tetap menjaga eksistensi dan kemaslahatan umat manusia di mana pun dan kapan pun.

Gerakan Islam yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam dalam institusi negara atau pemerintahan merupakan arus baru yang disebut sebagai “reproduksi Salafiyah Ideologis” di Indonesia. Gerakan ini berbeda dari corak Islam dan Islamisasi arus utama Islam di Indonesia yang cenderung lentur dan kultural sebagaimana diperankan oleh para Wali dan gerakan dakwah generasi awal. Fokus penelitian ini lebih kepada pembongkaran akar penyebab lahirnya gerakan Islam syariat dan Islam politik di Indonesia baik dari sebab musabab maupun faktor-faktor kuat yang melatarbelakanginya.⁵¹ Sedangkan penelitian yang dilakukan dalam disertasi ini adalah untuk mencari solusi dalam rangka

⁵⁰Review buku karya Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

⁵¹ Review buku karya Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syari'ah: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2007).

menghilangkan kesalahpahaman terhadap wacana syariat Islam yang telah menimbulkan konflik di Mesir dan termasuk di Indonesia serta menjadikan syariat Islam sebagai tata aturan dalam kehidupan yang fleksibel dan lebih mengutamakan rasa kemanusiaan yang tinggi.

Kultur Arab di masa kenabian Muhammad saw. turut mempengaruhi dan membentuk apa yang disebut sebagai syariat Islam, tidaklah kemudian mesti berubah kepada titik ekstrem yang lain menjadi suatu postulat atau definisi *a priori* bahwa “Islam adalah agama Arab”, atau “Islam adalah agama lokal (dan karena itu tidak punya relevansi universal)”. Bukan karena hal ini tidak sejalan dengan banyak kenyataan tekstual yang terkenal (yang sering menjadi slogan) seperti “*wa mā arsalnāka illa rahmatan li al-‘alamîn*”, “*lā syarqiyyah wa lā garbiyyah*” dan “*bain al-masyriq wa al-magrib*”, melainkan postulat di atas tidak menjelaskan kenyataan historis bahwa banyak suku-suku bangsa di luar Arab di Afrika, Persia, Asia maupun Eropa yang bisa menjadi pemeluk teguh Islam tanpa kehilangan identitas kebangsaannya, dan bahkan mereka merasa memiliki Islam jauh melebihi kepemilikan orang Arab sendiri terhadap Islam. Terbukti, banyak ulama dan sarjana pembangun ilmu-ilmu keislaman ternama, padahal mereka bukanlah orang-orang berkebangsaan Arab. Imam al-Bukhari, misalnya, justru dikukuhkan kebangsaannya yang bukan Arab karena keahliannya di dalam ilmu Hadîs. Kota kelahirannya Bukhara menjadi terkenal ke seluruh penjuru dunia dan abadi karena dilekatkan kepadanya sebagai penulis kitab Hadis Nabi saw. yang diakui otoritasnya. Bukankah kita tidak bisa menyebut Imam Bukhari sebagai “korban” Arabisasi atau orang yang ter-Arab-kan atau perekayasa ke-Arab-an? Demikian pula, apakah bisa dikatakan bahwa berjuta-juta manusia yang menjalankan puasa di bulan *Ramaḍān* atau berhaji dan umrah ke Makkah setiap tahunnya adalah orang-orang yang ter-Arab-kan, “korban” Arabisasi? Tentu saja tidak. Ada getar religiusitas yang universal di situ.⁵² Dalam karyanya yang berjudul

⁵²

<http://asyapradana646702.blogspot.com/2011/05/islam-dan-transformasi-budaya-lokal.html>, diakses tanggal 22 Januari 2012.

Islam dan Transformasi Budaya Lokal, M. Jadul Maula telah memberi penekanan bahwa “Islam bukanlah agama lokal Arab dan Islam adalah agama yang diperuntukkan kepada manusia di atas muka bumi ini secara universal”.⁵³

Jadi dapat disimpulkan bahwa penekanan penelitian M. Jadul Maula adalah pada rekonstruksi pemikiran krisis kebangsaan. Sedangkan dalam penelitian ini, penulis akan lebih fokus pada pemikiran Khafil tentang adanya syariat Islam historis kontekstualis dalam rangka membantah pemikiran Syariat Islam murni, sakral dan adanya relasi kuasa yang selalu terkait di dalamnya.

Islam yang asli Indonesia adalah corak keislaman yang bergerak melalui tataran kultural, Islam bisa tegak dan dijalankan pemeluknya bukan karena telah menjadi aturan yang mengikat, atau adanya sanksi yang mengancam, namun karena Islam yang telah menjadi kebiasaan, adat-istiadat, dan kebutuhan masyarakat.⁵⁴

Upaya kalangan kaum fundamentalisme yang ingin mengubah wajah Islam Indonesia yang selama ini sangat menghargai dan bahkan mengadopsi kearifan-kearifan lokal sebelum datangnya Islam, akan mengancam karakter Islam di Indonesia dan konsekuensinya adalah merusak keutuhan Republik ini. Jadi penelitian Guntur tersebut lebih cenderung pada Islam Indonesia sedangkan penulis mengkaji pemikiran tokoh asal Mesir tentang desakralisasi makna syariat Islam untuk merekonstruksi pemaknaan dan pemahaman syariat Islam berdasarkan syariat Islam historis kontekstualis dalam rangka menyelamatkan masa depan syariat Islam di ruang publik.

Ketika sebuah ajaran dipandang secara *normatif*, ia akan mengacu secara transendental kepada Allah sebagai pemberi wahyu.

⁵³

Pdf.net.

versi

HTML

dalam

www.ditperta.net/.../ancon06/.../Islam%20-%20Budaya%20Lokal1.rtf,

diakses tanggal 22 Januari 2012.

⁵⁴Mahmud Guntur Romli, Tulisan ini dimuat dalam *Jurnal Perempuan* edisi 57, Januari 2008, hlm. 57-67.

Syariat yang dibentuk berdasarkan tradisi Islam dianggap sebagai perundang-undangan yang tidak dapat diganggu-gugat, mesti dilaksanakan sesuai aturan yang berlaku sejak aturan tersebut diberlakukan (pada zaman Nabi saw.). Namun, bila ajaran tersebut dipandang secara historis, akan dilihat kembali secara cermat bahwa ajaran tersebut merupakan aturan yang dibutuhkan pada zamannya; ada penyesuaian antara ajaran agama Islam dengan tradisi setempat yang masih berlaku.⁵⁵

Dengan begitu, setidaknya ada kesadaran historis, bahwa sebuah ajaran Islam tidak mesti diterima secara tekstual berdasarkan tradisi Arab yang berlaku saat itu, karena belum tentu tradisi pada masa itu sama persis dengan tradisi yang berlaku saat ini, terutama pada tempat dan waktu yang berbeda. Adapun hal yang tetap perlu diambil dari ajaran Islam berdasarkan historisitasnya adalah *idea-morahnya* atau pesan moral yang terdapat pada ajaran Islam tersebut, syukur-syukur kalau tradisi tersebut masih berlaku pada masa kini dan dapat disesuaikan dengan tradisi di tempat yang lain.

Dalam penelitian ini penulis mencoba mengungkap pemikiran Khafil tentang syariat Islam historis sebagai bantahan terhadap syariat Islam yang dianggap sakral dan murni oleh kelompok Islamisme di Mesir sebagai solusi untuk memberi jalan keluar terhadap problem syariat Islam di Indonesia yang juga menjadi kontroversi panjang sejak pra-kemerdekaan sampai sekarang. Sebagai buktinya, ada kelompok Islam yang masih bertahan ingin kembali pada Piagam Jakarta dalam rangka menolak Pancasila; penerapan Perda-Perda yang berbau syariat Islam, karena keinginan untuk menegakkan negara Islam di Indonesia tidak tercapai; dan pada akhir-akhir ini di Indonesia juga terjadi perdebatan sekitar “Islam nusantara”. Menurut pendapat penulis,

semua problem tersebut berpangkal dari pemahaman yang tidak jelas terhadap makna syariat Islam dan cara penerapannya.

Mona Abaza⁵⁶ menulis dalam bukunya tentang adanya pengaruh yang sangat kuat antara Kairo (al-Azhar) pada intelegensia Indonesia sejak tahun 1930-an. Sebagai buktinya adalah bahwa Djanan Tayeb, orang Indonesia pertama yang mendapatkan gelar Alamiyya dan peserta aktif dalam Djami'ah al-Chairiah al-Talabijja al-Azharia al-Jdawab, atau Asosiasi Kesejahteraan Mahasiswa Jawadi Universitas al-Azhar pada tahun 1926. Seruan Azhar menyebutkan bahwa Djanan Tayeb terpilih dalam konferensi Islam pertama yang diadakan di Makkah tahun 1926, pada masa pemerintahan King Abdul Aziz Ibn Saud.

Argumen-argumen yang disajikan oleh para peneliti terdahulu sangat penting, karena penulis dapat mengetahui apa yang telah mereka lakukan dan apa yang dapat penulis lakukan dalam penelitian ini. Jadi, problem yang belum dibahas oleh para peneliti sebelumnya adalah tentang perdebatan makna syariat Islam antara kelompok Islamisme/fundamentalisme (*du'at*) dan kelompok liberalisme di Mesir dan di Indonesia.

E. Kerangka Teori

Pembahasan pokok dalam penelitian ini terdiri dari, historisitas syariat Islam, pemikiran Khalil 'Abd al-Karîm, dan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Bagian-bagian tersebut dibahas dalam bentuk hubungan yang saling terkait dalam satu kesatuan pemahaman untuk memecahkan masalah dan menjawab rumusan masalah. Mengenai hubungan dari ketiga bagian tersebut dapat dikonstruksikan sebagai berikut :

⁵⁶Mona Abaza, *Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonsia* (Singapore: Published by Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang, 1993), hlm. 5

1. Ada pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm tentang syariat Islam historis yang perlu dipahami secara kontekstual sebagai upaya membantah pemaknaan syariat Islam yang tekstual. Mengapa Khalil berpendapat demikian? Ide ini ada karena adanya relasi kuasa yang melatarbelakanginya. Ini merupakan persoalan pokok dalam penelitian ini dan perlu dipahami dengan melihat konteks Mesir, karena di sinilah pemikiran Khalil muncul, tumbuh dan berkembang.
2. Ilmu pengetahuan yang terlahir dari adanya kekuasaan di Mesir yang digagas oleh Khalil ‘Abd al-Karîm adalah tentang syariat Islam historis kontekstualis yang terbentuk berdasarkan tradisi lokal Arab pra-Islam merupakan *blueprint* pada zaman sekarang. Pemikiran Khalil tentang adanya syariat Islam historis kontekstualis berdasarkan konteks Mesir ini dijadikan acuan untuk dicari benang merahnya dengan lahirnya ide-ide pembaruan pemikiran Islam oleh para tokoh di Indonesia dalam wujud Islam kultural atau pun Islam substantif yang lebih mengutamakan kearifan lokal Indonesia seperti yang terwujud dalam Kompilasi Hukum Islam. KHI inilah yang dijadikan panduan utama oleh para hakim dalam memutuskan masalah-masalah yang dimajukan ke Pengadilan Agama di Indonesia.
3. Ketiga bagian tersebut dihubungkan menjadi satu kesatuan yang utuh untuk mendapatkan pemahaman baru tentang syariat Islam yang telah dirumuskan dalam rumusan masalah dan dibahas dalam bab-bab disertasi ini secara runtut.

Analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) relasi kuasa Michel Foucault⁵⁷—konsep penting dalam pemikirannya—merupakan teori yang digunakan dalam menganalisa pemikiran

⁵⁷Michel Foucault lahir pada 15 Oktober 1926 di Poitiers, Perancis dan wafat pada tanggal 25 Juni 1983 dalam usia 57 tahun. Ia adalah seorang filsuf, sejarawan, pakar dalam teori sosial, dan kritikus sastra. Petrus Sunu Hardiyanta, *Michel Foucault: Disiplin Tubuh* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 2.

Khalil dalam konteks relasi kuasa Mesir. *Critical discourse analysis* relasi kuasa Michel Foucault mempunyai banyak makna dan diantara makna-makna tersebut adalah makna yang terkait dengan relasi kuasa yang melekat dalam diskursus atau wacana. Makna relasi kuasa inilah yang digunakan sebagai teori untuk membaca pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm tentang adanya syariat Islam historis kontekstualis dalam rangka menolak pendapat “syariat Islam murni” di Mesir.

Analisis wacana kritis relasi kuasa merupakan pendekatan interdisipliner yang digunakan dalam membedah teks, yang memandang teks adalah bentuk dari adanya tarik menarik relasi-relasi kuasa yang ada pada saat teks diproduksi. Dalam hal ini adalah relasi kuasa yang melingkupi kehidupan Khalil ‘Abd al-Karîm di Mesir pada saat produksi teks berlangsung. Teori ini intinya menempatkan bahasa teks sebagai gejala interaksi sosial yang berkorelasi dengan konteks sosial atau *discoursal event* di balik gejala kebahasaan yang terkandung di dalam teks.

Dengan mengambil posisi tersebut di atas, tentu saja yang dilihat adalah bagaimana produksi teks tidak dapat dilepaskan dari relasi-relasi kuasa yang ada. Kuasa adalah aspek yang inheren dalam teks untuk mendefinisikan dan mempresentasikan, bahkan memarjinalkan sesuatu (gagasan, kelompok atau seseorang).⁵⁸ Wacana yang muncul dalam bentuk teks tidak dipandang sebagai sesuatu yang alamiah wajar dan netral, tapi merupakan bentuk pertarungan kekuasaan. Wacana atau teks bertujuan untuk mempengaruhi, mendebat, menolak, membujuk, menyangga, atau pun bereaksi. Wacana diekspresikan dalam bentuk teks secara sadar dan terkontrol.

Analisis wacana kritis relasi kuasa sangat membutuhkan pendekatan sejarah, karena pemikiran seorang tokoh yang tercetus menjadi sebuah karya teks tidak pernah terlepas dari konteks sejarah

⁵⁸ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 18.

yang melatarinya. Menurut Foucault sebuah pemikiran seseorang terbangun lewat proses sejarah yang panjang. Prasangka, bias, misrepresentasi perlu ada pembongkaran ulang dengan melakukan tinjauan sejarah, karena prasangka itu adalah peninggalan atau warisan lama yang panjang.⁵⁹ Cara kerjanya lebih ke penafsiran karena dengan penafsiran sejarah, didapatkan dunia dalam, masuk menyelami dalam teks dan menyingkap makna yang ada di baliknya.⁶⁰

Selanjutnya, strategi kuasa adalah tema yang menjadi fokus perhatian Foucault. Ia menyajikan suatu mikrofisika tentang kuasa.⁶¹ Artinya, masalahnya bukan apakah itu kuasa, melainkan bagaimana berfungsinya kuasa pada suatu bidang yang tertentu. Kuasa adalah sama dengan serba banyak relasi kuasa yang bekerja di salah satu ruang atau waktu.⁶² Strategi kuasa tidak bekerja melalui jalan penindasan, melainkan melalui normalisasi⁶³ dan regulasi; apa yang dinamakannya menjaga dan menghukum sebagai “disiplin”. Tujuan dari kuasa ialah membentuk setiap individu untuk memiliki dedikasi dan disiplin diri agar menjadi pribadi yang produktif.⁶⁴ Perlu juga ditegaskan bahwa kekuasaan selalu melahirkan

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 17.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 61.

⁶¹ Michel Foucault, *The Will to Truth* (London and New York: Tavistock, 1980), hlm. 139

⁶² Michel Foucault, *Power/Knowledge*, dalam Colin Gordon (ed.), (New York: Panthenon Books, 1980), hlm. 133.

⁶³ Normalisasi dalam arti: menyesuaikan dengan norma-norma, mengadakan norma-norma. Salah satu bidang normalisasi adalah tubuh. Senam dan latihan-latihan militer, kelincahan, dan keluwesan yang menyangkut tingkah laku serta gerak-gerik, mengikuti norma-norma tentang keadaan tubuh (langsing misalnya), cara berpakaian, dan kesehatan: dalam semuanya itu berlangsung normalisasi dan dengan itu juga strategi kuasa. Regulasi dalam arti: menyesuaikan dengan aturan-aturan, ada di dalam K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 321.

⁶⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punishment*, Alan Sheridan (pencerj. dari Prancis), (Middlesex: Penguin Books, 1984), hlm. 135.

penolakan. Maka, penolakan dan perlawanan perlu adanya pertimbangan strategis.

Kuasa bukan milik dan dimiliki tetapi dipraktikkan dalam suatu ruang lingkup di mana ada banyak posisi yang secara strategis berkaitan satu sama lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Kuasa ada dimana-mana. Di mana saja terdapat susunan, aturan-aturan, sistem-sistem regulasi, di mana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dan dengan dunia, di situ pun kuasa sedang bekerja.⁶⁵ Kalau penguasa tradisional memiliki hak atas kehidupan dan kematian, penguasa modern memerintah penduduk, mendisiplinkan, mengawasi kesehatan, mengusahakan kesejahteraan.⁶⁶

Tidak ada pengetahuan tanpa kuasa dan tidak ada kuasa tanpa pengetahuan. Di sini terdapat suatu korelasi: pengetahuan mengandung kuasa dan kuasa mengandung pengetahuan.⁶⁷ Kuasa dan pengetahuan merupakan dua sisi yang menyangkut proses yang sama. Tidak mungkin pengetahuan itu netral atau murni. Pengetahuan selalu bersifat politis, tetapi bukan karena mempunyai konsekuensi-konsekuensi politis atau dapat dipergunakan dalam percaturan politik, melainkan karena pengetahuan dimungkinkan oleh relasi-relasi kuasa. Tidak ada ilmu pengetahuan yang dapat menciptakan dasar kemungkinannya sendiri; suatu ilmu pengetahuan dimungkinkan oleh transformasi-transformasi di antara relasi-relasi kuasa.⁶⁸ Singkat kata, kekuasaan menghasilkan pengetahuan dan semua pengetahuan adalah politik. Namun demikian, politik tidak menciptakan pengetahuan, tetapi ia menciptakan geneologi. Kekuasaan memang menyimpan politik

⁶⁵Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan*, terj. S.H. Rahayu (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 144

⁶⁶Haryatmoko, *Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan dalam Basis Edisi Foucault* (No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002), hlm. 20

⁶⁷Bertens, *Filsafat Barat...*, hlm. 321.

⁶⁸Foucault, *The Will...*, hlm. 131.

yang tersembunyi, tapi kekuasaan itu bukanlah politik, melainkan sumber ilmu pengetahuan.

Foucault mencontohkan bahwa penjara adalah sebagai tempat antara pengetahuan dan kekuasaan, karena peran kriminologi, psikologi dan sosiologi. Kriminologi mengubah kontelasi masyarakat dengan memisahkan antara orang baik-baik dan penjahat. Definisi yang diberikan dokter tentang penyakit membawa pemisahan yang dilembagakan dalam bentuk perbedaan orang sehat dan orang sakit, lalu diciptakanlah rumah sakit.⁶⁹

Cara kerja teori tersebut akan diaplikasikan dalam penelitian ini, baik dari segi cara penelitian maupun penulisannya. Untuk memahami pemikiran Khafil tentang syariat Islam historis kontekstualis dalam rangka menolak pemaknaan syariat Islam historis tekstualis, langkah *pertama* yang mesti dilakukan adalah mengumpulkan teks yang ditulis oleh tokoh sebagai rujukan primer dan buku-buku yang ditulis oleh tokoh lain sebagai pendukung teks. Langkah *kedua*, penulis mesti memahami konteks tempat produksi teks dengan membaca apa yang terkait dengan kehidupan sosial, politik, kekuasaan dan dinamika intelektual yang berkembang di Mesir pada saat dilakukannya produksi teks. Alasannya bahwa teks tidak pernah terlepas dari konteks dan relasi kuasa yang ada, dan gagasan Khafil merupakan wujud adanya relasi-relasi kuasa pada saat itu. Langkah *ketiga*, penulis perlu membaca dan memahami wacana yang berkembang di Mesir tempat produksi teks berlangsung yang menunjukkan adanya relasi kuasa di dalamnya. Langkah *keempat*, memahami teks secara mendalam berdasarkan konteks dan wacana untuk mengetahui apa yang tersembunyi di balik teks. Kerangka pemahaman di atas perlu dipahami untuk melihat letak suatu pemikiran dan implikasi yang ditimbulkannya.

Selanjutnya, metode dalam menulis dengan menggunakan teori relasi kuasa Foucault tersebut dapat dilakukan melalui tahapan-tahapan berikut ini:

⁶⁹Haryatmoko, *Kekuasaan...*, hlm. 13

1. Data awal yang diperoleh dari hasil pembacaan teks, konteks dan wacana dianalisa secara bertahap dan mendalam sesuai dengan metode, teori dan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini.
2. Hasil analisa datanya dituangkan pada bab-bab yang telah dirancang dalam sistematika pembahasan sebagai upaya untuk memberikan jawaban rumusan masalah yang dituangkan pada bab akhir penelitian ini.
3. Dalam penulisannya, teori relasi kuasa digunakan untuk memotret adanya perdebatan pemaknaan syariat Islam di Mesir yang telah diupayakan oleh kelompok Islamisme dan ditolak oleh Khafil dalam produksi teks-teksnya untuk menemukan pemahaman baru tentang syariat Islam yang mesti dijaga eksistensinya pada zaman sekarang dan untuk ke depan.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini bertujuan untuk menjawab tiga permasalahan yang paling mendasar. Permasalahan-permasalahan tersebut meliputi; berasal dari manakah sumber data diperoleh? Bagaimanakah metode pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini? Dan bagaimanakah metode yang dilakukan dalam menganalisis data yang sudah diperoleh tersebut?⁷⁰ Peta persoalan tersebut terlihat dalam penjelasan berikut:

1. Jenis penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, mengkaji sebuah pemikiran tokoh terhadap konsep syariat Islam historis kontekstualis untuk melahirkan perspektif baru dalam merancang sebuah rekonstruksi pemahaman syariat Islam yang lebih relevan dengan kehidupan kemanusiaan pada era kekinian dan dapat

⁷⁰M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 62.

menampilkan model syariat Islam di ruang publik yang sesuai dengan konteks dan konsep bahasa publik. Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, buku-buku yang ditulis langsung oleh tokoh, buku-buku yang terkait dengan topik kajian, ensiklopedi, jurnal, majalah dan surat kabar.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat analisis wacana kritis relasi kuasa, yaitu upaya pengungkapan maksud tersembunyi dari subyek (penulis) yang mengemukakan suatu pernyataan yang terwujud dalam bentuk teks (makna yang tersembunyi di balik teks). Titik perhatiannya bukan hanya pada pesan (*message*) tetapi juga pada makna yang dikehendaki oleh penulis.⁷¹ Pengungkapan dilakukan dengan menempatkan diri pada posisi penulis teks dan mengikuti struktur makna dari penulis sehingga bentuk distribusi dan produksi ideologi yang disamarkan dalam wacana dapat diketahui. Jadi, wacana dimaksud akan dilihat dari bentuk relasi kuasa di balik sebuah teks terutama dalam pembentukan subyek sebagai pencetus teks dan berbagai tindakan representasi terhadap konteks.⁷²

3. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis. Alasannya bahwa mengamati pemikiran Khafil dalam konteks sejarah dan relasi kuasa yang ada di Mesir merupakan latar belakang lahirnya sebuah teks, karena penggambaran tentang sesuatu yang melatar belakangi pemikiran seseorang, menurut Foucault terbangun lewat proses sejarah yang panjang. Prasangka, bias, misrepresentasi perlu ada pembongkaran ulang dengan melakukan tinjauan sejarah, karena prasangka itu

⁷¹Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 151.

⁷²Buku karya Marianne W. Jorgensen & Louise J. Phillips diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, terj. Imam Suyitno dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 24.

adalah peninggalan atau warisan lama yang panjang.⁷³ Cara kerjanya lebih ke penafsiran teks terhadap konteks, karena dengan penafsiran akan didapatkan dunia dalam, masuk menyelami dalam teks dan menyingkap makna yang ada di baliknya.⁷⁴

Pendekatan historis akan dapat menyingkap tentang latar belakang sosial, politik dan relasi kuasa di mana Khalil ‘Abd al-Karîm hidup pada masanya. Kemudian dengan pendekatan ini akan terungkap jawaban, mengapa Khalil membuat pernyataan bahwa syariat Islam itu historis.

Data sejarah dalam konteks relasi kuasa yang ada di Mesir tidak sekedar diungkapkan dari sudut kepentingan sejarahnya, akan tetapi untuk memahami berbagai aspek kehidupan, seperti adat istiadat, kebudayaan, hukum yang berlaku, struktur masyarakat dan pemerintahan, kehidupan sosial, politik, ekonomi dan pendidikan.⁷⁵

4. Sumber data

Fokus penelitian ini lebih pada persoalan pertarungan dalam pemaknaan syariat Islam setelah mengamati realitas sosial, politik dan kekuasaan di Mesir yang melibatkan syariat Islam di dalamnya. Hasil perdebatan makna syariat Islam tersebut telah berdampak pada perkembangan pemikiran dan penerapan syariat Islam di dunia global termasuk di Indonesia. Oleh karena itu sumber data yang digunakan dalam tulisan ini adalah tulisan-tulisan Khalil ‘Abd al-Karîm yang berkaitan dengan objek kajian. Data tersebut kemudian ditempatkan sebagai data primer. Di samping itu juga digunakan data lain berupa penelitian-penelitian yang dilakukan tokoh lain atas pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm yang akan ditempatkan sebagai sumber sekunder, serta data lain yang ada relevansinya dengan objek kajian dalam penelitian ini sebagai data penunjang.

⁷³ *Ibid.*, hlm. 17.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 61.

⁷⁵ Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1998), hlm. 79.

5. Analisa data

Metode analisa data yang digunakan dalam penelitian ini disesuaikan dengan kajian penelitian, yaitu historisitas syariat Isla; Pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm; dan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia yang akan dikaji berdasarkan teori analilis wacana kritis relasi kuasa Michel Foucault. Maksudnya adalah bahwa analisis ini bertujuan mengungkap peran praktik kewacanaan dalam upaya melestarikan dunia sosial yang melibatkan relasi kuasa yang tidak sepadan. Tujuannya bila dilihat dari sudut syariat Islam, yaitu agar dapat memberi kontribusi kepada kemaslahatan, baik dari segi pemahaman dan aplikasi syariat Islam di Indonesia khususnya dan di dunia Muslim pada umumnya. Lebih fokusnya analisa wacana kritis bertujuan kritis yang positif untuk merubah *mindset* masyarakat terhadap pemahaman syariat Islam yang sudah hidup di zaman modern sekarang terkait dengan makna syariat Islam. Syariat Islam yang lahir pada zaman Nabi saw. itu tidak mesti dipraktikkan sama persis seperti apa yang telah Nabi saw. praktikkan di zaman itu. Syariat Islam yang terwujud dari wahyu Allah masih bisa ditafsirkan ulang sesuai dengan zaman kekinian dengan tidak merubah keberadaan ayat Alquran itu sendiri.

Dalam proses kerjanya, data penelitian yang tersedia dianalisis secara kritis dan bertahab dengan teori tersebut di atas melalui pendekatan historis. Jadi analisa data dalam penelitian ini dilakukan secara analitis kualitatif kritis bersamaan dengan pengumpulan data sejak awal yang diperoleh melalui data kepustakaan dan diperluas dengan imajinasi kreatif dari penulis.

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam penelitian ini akan dibuat dengan alur sistematika yang disusun berdasar imajinasi kreatif model kerangka berpikir segitiga, yaitu dimulai dari landasan yang umum sampai pada pokok penelitian. Sistematikanya dituangkan dalam enam bab, sebagai berikut:

Bab pertama berisi tentang pendahuluan, terdiri dari : latar belakang masalah yang menguraikan alasan dasar penelitian ini dilakukan; batasan dan rumusan masalah yang memberi batasan-batasan permasalahan dan lingkup kajian yang diteliti, diwujudkan dalam beberapa bentuk pertanyaan penelitian; tujuan dan kegunaan penelitian yang menjelaskan sasaran akhir dan kontribusi penelitian; telaah pustaka untuk menelaah buku-buku yang senada dengan penelitian dan menelaahnya untuk mencari celah-celah topik yang belum diungkap dalam penelitian terdahulu; kerangka teori yang digunakan sebagai wadah dan pijakan berpikir dalam menganalisis persoalan yang ada dalam lingkup penelitian ini; metode penelitian yang menguraikan sarana-sarana dan strategi bagaimana langkah-langkah pengumpulan data, pengolahan data dan menganalisisnya menjadi satu kesatuan kerangka pikir yang dapat dipahami secara runtut, logis dan rasional; dan sistematika penulisan yang menjelaskan secara runtut urutan-urutan yang akan dianalisis sehingga persoalan tersebut dapat dibahas secara berurutan. Bab ini merupakan kerangka awal arah dan fokus penelitian yang dilakukan, dengan mengemukakan dasar pentingnya masalah ini diteliti secara mendalam. Bab ini merupakan kunci pembuka bagi pembahasan pada bab-bab berikutnya.

Bab kedua tentang sketsa kehidupan Khalil 'Abd al-Karîm. Bab ini bertujuan untuk melihat latar belakang keluarga Khalil 'Abd al-Karîm, latar belakang pendidikan Khalil 'Abd al-Karîm, dan karya Khalil 'Abd al-Karîm dengan menggunakan teori analisa wacana kritis relasi kuasa Michel Foucault. Tujuannya adalah untuk memperoleh gambaran yang jelas dan tepat dalam menafsirkan pola pikir dan metode yang digunakan oleh Khalil 'Abd al-Karîm.

Bab ketiga sebagai konteks Mesir yang menggambarkan kondisi sosial keagamaan, kekuasaan, politik antara kelompok kanan, kiri dan penguasa di Mesir. Relasi kuasa dan ilmu pengetahuan di Mesir. Pemahaman implementasi syariat Islam antara kelompok kanan, kiri dan penguasa di Mesir. Sebagai upaya memahami aplikasi syariat Islam di Mesir sebagai landasan teori

untuk mengungkap makna di balik teks hasil produksi pemikiran tokoh yang tidak terlepas dari adanya relasi kuasa yang ada pada masa produksi teks berlangsung.

Bab keempat membahas inti pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm tentang syariat Islam historis kontekstualis sebagai upaya membantah pemaknaan syariat Islam yang dimaknai secara historis tekstualis, yaitu: murni dan sakral oleh kelompok Islamisme di Mesir. Tujuannya untuk menganalisis bagaimana pemikiran, ide dan gagasan dari seorang Khalil ‘Abd al-Karîm mengenai syariat Islam historis kontekstualis yang terbentuk dari tradisi lokal Arab pra-Islam. Analisis dalam bab ini diperlukan untuk mengungkap mengapa Khalil berpikiran bahwa syariat Islam itu historis dan Khalil tidak sependapat dengan istilah Islam murni dan sakral. Pengungkapan tersebut sangat membantu penulis dalam rangka menemukan model rekonstruksi pemaknaan syariat Islam yang dimaksud dalam penelitian ini.

Bab kelima, membahas tentang pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm dalam konteks Indonesia. Tujuan pembahasan bab ini adalah untuk menganalisis pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm mengenai syariat Islam historis kontekstualis dan pengaruhnya dengan pembaruan pemikiran syariat Islam di Indonesia pada era modern sekarang. Pengaruh dimaksud bahwa inti pemikiran Khalil yang terkait dengan syariat Islam historis kontekstualis sangat bermanfaat untuk dijadikan teori pembaruan pemikiran syariat Islam di Indonesia dan telah banyak dilakukan oleh para tokoh di Indonesia. Penjelasan akan diurai dalam sub bahasan: posisi pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm; relevansi syariat Islam historis; relevansi metodologi Khalil ‘Abd al-Karîm; dan tokoh-tokoh pembaruan pemikiran syariat Islam di Indonesia yang senada dengan pemikiran Khalil ‘Abd al-Karîm untuk ditemukan benang merah antara mereka (antara Mesir dan Indonesia) terkait dengan problem syariat Islam yang sangat kompleks.

Bab ketujuh adalah penutup yang berisi kesimpulan sebagai jawaban dari rumusan masalah penelitian dan saran-saran.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam sub B, bab pendahuluan disertasi ini, telah dirumuskan beberapa pertanyaan dan menjadi fokus penelitian. Pertanyaan-pertanyaan tersebut dianalisa dengan menggunakan sumber primer dan skunder. Teori relasi kuasa Foucault dan pendekatan sejarah yang digunakan Khalil 'Abd al-Karīm, dijadikan sebagai metode untuk menganalisa data yang diperoleh dari kedua sumber dimaksud.

Pertanyaan *pertama* tentang apakah Pandangan Khalil 'Abd al-Karīm tentang syariat Islam, telah dipaparkan dalam bab IV disertasi ini. Berdasarkan bukti dan karya-karya Khalil, ia berpendapat bahwa 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 kewajiban *ṣalāt*, zakat, puasa, haji, *syūra*, dan denda *akilah*. Wahyu dimaksud, menurut Khalil merupakan ketetapan Allah sebagai jawaban atas masalah-masalah yang timbul pada masa diturunkannya, yaitu pada masa Nabi saw. di Makkah dan Madinah.

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. Dalam masalah ini, Khalil mengkritik sikap dan pendapat fikih dari ulama-ulama kalangan tabi'in dan sesudahnya yang membolehkan seorang istri (majikan perempuan) meminjamkan budaknya kepada suami, bapak maupun saudaranya untuk digauli. Khalil mempertanyakan di mana

letak nilai-nilai kemanusiaan dalam pendapat fikih tersebut. Sikap tabi'in seperti ini menurut Khafil bertolak belakang dengan pendapat 'Umar bin Khaṭṭab yang pernah melarang anak-anaknya untuk menggauli budak perempuannya, karena perbuatan seperti itu diharamkan. Jadi, fikih menurut Khafil adalah produk manusia yang merupakan manifestasi kehidupan masyarakat dan karena itu fikih selalu berdialektika dengan perkembangan realitas perbuatan manusia yang bersifat fisik pula.

Inilah sisi beda pemahaman Khafil dengan pemahaman ulama pada umumnya tentang makna syariat Islam. Di mana Khafil berpendapat bahwa syariat Islam merupakan ketentuan hukum Allah yang sudah tertera di dalam Alquran, dan 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 dan realitas itulah fikih yang setiap saat bisa berubah, karena alasan kemaslahatan. Penekanannya adalah fikih merupakan hasil kerja pemikiran manusia yang disebut dengan ilmu pengetahuan. Menurut Foucault, Ilmu pengetahuan tidak akan pernah terlepas dengan relasi kuasa. Maksudnya, bahwa 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.

Seorang tokoh pembaru hukum Islam di Indonesia, Akh. Minhaji, guru besar dalam bidang hukum Islam di Fakultas syariah UIN Sunan Kalijaga, berpendapat bahwa secara normatif syariat Islam merupakan hukum Allah (syariah), tetapi secara empiris syariat Islam merupakan produk manusia dan sekaligus merupakan hukum manusia (fikih). Sedangkan menurut Cak Nur, Gus Dur dan JIL, syariat Islam merupakan rujukan tata cara kehidupan masyarakat Islam yang bersifat Islam kultural (Islam budaya) atau Islam tanpa ideologi politik yang tidak perlu diformalisasikan di negara Indonesia. Menurut pendapat penulis pemaknaan syariat Islam menurut Cak Nur, Gus Dur dan JIL tersebut berdasar pada

makna syariat Islam yang tetap merujuk pada Wahyu dan sebagai bantahan terhadap kelompok fundamentalisme yang cenderung memaknai syariat Islam secara Islam ideologi. Sebagai buktinya ialah apa yang diperjuangkan oleh orang-orang masyumi, yaitu tujuh kata Piagam Jakarta yang hilang "...dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya", sebelumnya berbunyi: "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" dan berubah menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa", ditetapkan sebagai sila yang pertama Pancasila, sejak tahun 1945 sampai sekarang.

Pertanyaan *kedua*, bagaimana hubungan pemikiran Khafil 'Abd al-Karīm tentang syariat Islam dengan relasi kuasa di Mesir pada waktu itu, telah dipaparkan dalam bab III dan bab IV disertasi ini. Di mana hasil karya Khafil 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'at*). Alasannya, Khafil tidak setuju dengan pendapat kelompok Islamisme (*du'at*) tentang adanya syariat Islam murni karena pendapat mereka sangat literal. Khafil menulis dalam bukunya yang berjudul *al-Juz'uru al-Tārīkhiyyah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (1990), sebagai bentuk penolakan terhadap pendapat kelompok Islamisme (*du'at*) 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 Khafil dalam bentuk teks sangat dipengaruhi oleh relasi kuasa di Mesir pada saat sebelum dan berlangsungnya produksi sebuah teks.

Pertanyaan *ketiga*, mengapa Khafil menolak pendapat Islamisme tentang syariat Islam Murni, telah dipaparkan dalam bab III disertasi ini. Ada perdebatan makna syariat Islam antara kelompok Islam kanan (Islamisme) dan kelompok Islam kiri (Khafil 'Abd al-Karīm) di Mesir. *Pertama*, menurut kelompok Islam kanan

(Islamisme/*du'at*), syariat Islam adalah sebuah ajaran yang murni, bersumber dari wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Mereka berpendapat bahwa tidak ada kekuasaan kecuali kekuasaan Tuhan (setiap penguasa secara otomatis sebagai orang yang menjalankan kekuasaan Tuhan di bumi). Menurut penulis, semua orang percaya bahwa kekuasaan yang tertinggi adalah milik Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada yang bisa menandinginya, akan tetapi kelompok Islamisme telah memaknainya secara literal dan sempit dan dikaitkan dengan syariat Islam murni dan mesti jadi landasan yang formal dalam sebuah negara modern yang realitanya adalah plural. Bukankah Tuhan Yang Maha Kuasa telah memberikan akal pikiran kepada manusia untuk senantiasa berijtihad atas sesuatu yang lebih baik untuk kemaslahatan kehidupan kemanusiaan dari zaman ke zaman.

Kelompok Islamisme di Mesir juga berpendapat bahwa Islam adalah agama dan negara. Menurut mereka negara tidak mempunyai fungsi lain kecuali untuk mempraktikkan ritus-ritus agama. Dengan demikian menurut kelompok ini, mendirikan negara Islam yang berdasar syariat Islam murni adalah sebuah kewajiban yang mesti diperjuangkan. Ini adalah wujud pemahaman syariat Islam historis tekstualis. *Kedua*, Khafil 'Abd al-Karim berpendapat bahwa syariat Islam itu tidak murni, karena telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam di dalamnya. Alasannya, 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. Dengan demikian menurut Khafil, tidak ada kewajiban bagi umat Islam untuk mendirikan negara Islam yang berdasarkan syariat Islam. Penulis berargumen bahwa syariat Islam turun di hadapan bangsa Arab bukan dalam rangka mengubah Makkah menjadi negara Islam, namun lebih berperan untuk meluruskan kembali agama sebelumnya, seperti agama *Hānif* yang telah disalahpahami oleh bangsa Arab ketika itu. Syariat Islam sebuah tata aturan yang ditetapkan dalam Islam dan sangat fleksibel, bisa

dipraktikkan di mana saja dan kapan saja tidak perlu menunggu tegaknya sebuah negara Islam. Ini adalah wujud pemahaman syariat Islam historis kontekstualis.

Khafil berpendapat bahwa syariat Islam itu sangat historis. Penulis berargumen bahwa akar masalah adalah titik timbulnya sebab yang memunculkan akibat yang mesti diluruskan kembali berdasarkan sebab yang mendahuluinya. Demikian juga Khalil sampai berpikiran yang demikian dalam menyikapi kondisi syariat Islam yang telah disalahpahami pada masanya (tahun 1970-an-1990-an) di Mesir. Ia mulai fokus untuk meneliti dan menulis hal-hal yang terkait dengan syariat Islam dalam rangka menolak praktik kuasa rezim yang diktator dan kelompok Islamisme (*du'at*) yang fanatik buta dalam menerapkan syariat Islam di Mesir. Khafil tidak sependapat dengan sikap kelompok Islamisme (*du'at*) yang berpendapat bahwa kembali pada syariat Islam klasik, yaitu pada masa Nabi saw. di Madinah adalah jalan satu-satunya dalam rangka melawan sebuah praktik kuasa yang dianggapnya diktator, sekular, korup, manipulatif dan pro-Barat. Istilah kembali kepada syariat Islam klasik telah disalah artikan oleh mereka. *Pertama*, syariat Islam telah dimaknai sesuatu yang sakral, permanen, murni dan identik Arab. *Kedua*, negara Madinah adalah negara Islam yang ideal dan mesti dijadikan model negara Islam pada zaman modern. *Ketiga*, siapa saja yang keluar dari ajaran syariat Islam yang dianggapnya sakral itu di cap sebagai orang yang telah murtad dan kafir, serta boleh dibunuh.

Jadi, dalam rangka menolak pendapat kelompok *du'at* tersebut Khafil telah beride bahwa tanpa menguak adanya sejarah syariat Islam awal pada masa Nabi saw. di Makkah dan Madinah (historis kontekstualis), mustahil ia dapat membantah wacana-wacana syariat Islam yang telah dilontarkan oleh kelompok Islamisme (*du'at*) tersebut di atas. Atas dasar pendapat para *du'at* untuk praktik syariat Islam di Mesir pada masa itu, menjadi alasan utama Khafil menggagas adanya syariat Islam historis kontekstualis. Khafil berpendapat bahwa syariat Islam masih bisa dipahami dan

diinterpretasi ulang sesuai dengan persoalan umat di zaman modern dalam wujud fikih, kapan pun, di mana pun dan oleh siapa pun yang sanggup memahami dan menafsirkannya tanpa perlu merubah teks aslinya. Inilah yang dimaksud syariat Islam itu tidak sakral, tidak permanen, tidak murni Islam, dan tidak identik Arab.

Penulis berpendapat bahwa tawaran untuk sebuah pemahaman Islam dan syariatnya tersebut di atas merupakan solusi yang berbasis metafisik, rasional dan syariat Islam. Berbasis metafisik diambil dari ungkapan hikmah yang berkaitan erat dengan adanya kehendak Allah atas segala sesuatu itu terjadi yang tidak terjangkau oleh akal manusia. Berbasis rasional karena setiap masalah tidak akan dapat ditemukan solusinya tanpa ada pemikiran manusia yang mencari jalan keluar bagi setiap masalah baru yang timbul secara terus-menerus (ijtihad). Berbasis syariat Islam karena fungsi syariat Islam adalah sebagai metode pemecahan masalah yang berkaitan dengan kemaslahatan umat manusia yang mesti diperbarui sesuai dengan kondisi zaman dan tempat dimana masalah tersebut akan diterapkan.

Pertanyaan *keempat*, di manakah letak benang merah antara pendekatan historis kontekstualis Khafil untuk reformasi di Mesir dengan ide-ide para reformis pemikiran Islam di Indonesia yang terkait dengan syariat Islam, telah dipaparkan dalam bab V disertasi ini. *Pertama*, dilihat dari silsilah pengaruh antara Khafil, Cak Nur dan Gus Dur sama-sama dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad ‘Abduh sebagai tokoh reformis syariat Islam yang pertama di Mesir. *Kedua*, antara Khafil, Cak Nur dan Gus Dur pernah berpindah haluan dari pemahaman syariat Islam ala Islam kanan ke model Islam kiri sejak tahun 1970-an. *Ketiga*, antara Khafil, Cak Nur dan Gus Dur sama-sama mencetuskan ide-ide baru dalam karyanya dalam rangka menolak kuasa-kuasa yang ada pada masanya, yaitu rezim dan kelompok Islamisme/fundamentalisme tentang praktik syariat Islam yang telah disalahpahami. *Keempat*, dilihat dari silsilah pengaruh bahwa kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL) sebagai Nurcholisian dan Gus Durian adalah pembaca karya-karya

Khafil yang diterbitkan oleh penerbit LKiS di Yogyakarta sejak tahun 2002.

Jadi, jika dilihat dari silsilah pengaruh, sudah jelas benang merahnya bahwa pemikiran Khafil cukup berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran syariat Islam di Indonesia sampai sekarang, pelakunya adalah kelompok Islam liberal (progresif) atau moderat yang dengan jelas telah menolak adanya formalisasi syariat Islam di Indonesia pasca reformasi (1998). Sebagai buktinya, di Indonesia sekarang, muncul ide tentang adanya Islam Nusantara yang masih menjadi kontroversi panjang. Pada prinsipnya, ide Islam Nusantara sangat sejalan dengan pemikiran Khafil, Cak Nur, dan Gus Dur tentang praktik Islam kultural, yaitu Islam yang membumi dengan tradisi lokal, di mana saja syariat Islam dipraktikkan.

Kontribusi penelitian ini adalah, *pertama* bahwa pemikiran Khafil ‘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 Khafil dapat memberikan pemahaman dan penerapan 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.

B. Saran

Penulis telah memperoleh pemahaman baru yang cukup berbeda dengan pemahaman terhadap syariat Islam sebelumnya setelah mengkaji pemikiran Khafil ‘Abd al-Karîm tentang syariat Islam historis kontekstualis dengan menggunakan teori relasi kuasa

Foucault. Konsep kuasa Foucault, di mana kuasa tidak bersifat *repressif*, dan tidak bisa dimiliki, maka praktik kuasa tidak begitu saja bisa menerapkan sebuah tata aturan yang bersifat memaksa tanpa berdasar pada realitas yang ada. Apa yang dikehendaki oleh syariat Islam, sejak pertama kali diturunkan di kota Makkah, lebih memprioritaskan kebaikan dan kemaslahatan kehidupan kemanusiaan. Sebagai buktinya Islam telah mengadopsi tradisi masyarakat Arab pra-Islam yang dinilai baik dan maslahat untuk tetap dipraktikkan dalam ajaran Islam dan didukung oleh wahyu. Seperti dalam masalah, antara lain: perkawinan, pembagian waris, haji, umroh, memuliakan bulan ramadan, dan memuliakan hari Jum'at.

Islam dan syariatnya diturunkan di kota Makkah merupakan *blueprint* (gambaran) untuk penerapan syariat Islam di zaman sekarang, yaitu syariat Islam yang sangat ramah dengan lingkungan. Dalam perjalanan dan perkembangannya, Islam dan syariatnya hidup dan dianut oleh berbagai bangsa dan negara yang berbeda-beda yang tentu saja sangat berbeda dengan kondisi Arab saat Islam dan syariatnya diturunkan pada zaman itu. Lebih jelasnya bahwa syariat Islam itu tidak identik Arab walaupun diturunkan di tanah Arab. Islam dan syariatnya merupakan ajaran yang sangat fleksibel, bisa dibawa dan dipraktikkan di mana dan kapan saja tidak ada batas ruang dan waktu tanpa mesti memusnahkan tradisi yang sudah ada sebelumnya. Inilah apa yang dimaksud dengan istilah 'Islam nusantara' di Indonesia, yaitu Islam dan syariatnya yang tetap ramah dengan kondisi adat istiadat dan tradisi lokal sebagai kekayaan bangsa Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abaza, Mona, *Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonesia*. Singapore: Published by Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang, 1993.
- ‘Abdullah ibn al-Syaikh al-Mahfuz ibn Bayyah, *Shina’ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*. Beirut: Dar al-Manhaj, 2007.
- ‘Abd al-Khalik Mustafa, Neveen, *al-Mu’aradah fi Fikr al-Siyasī al-Islamī*, Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ali Ghufron dengan judul: *Oposisi Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Abied Shah, M. Aunu, Khafil‘Abd al-Karīm: “Kiai Merah” dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, Edisi No. 15 tahun 2003. Jakarta: LAKPESDAM dan The Asia Foundation, 2003.
- Abū ‘Umar Nādī bin Maḥmūd Ḥasān al-‘Azharī, *al-Maqbūl min ‘Asbāb al-Nuzūl.al-*. Tanta, Mesir: Dar al-Sahabah lit Turats, 1995.
- Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wīl al-Qur’ān au Tafsīr al-Ṭabarī*, juz V. Mesir: Dar al-Maarif, 1972.
- Abū Ishak al-Syaṭibi, *al-Muwafaqat fi Uṣūl al-Syarī’ah*, juz ke-3. Beirut: Dār al-Fikr, 1976.
- ‘Abdul Karīm, Khalīl, *Historisitas Syari’at Islam*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

_____, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Judul Asli: *al-Judzûr at-T ârîkhiyyah li asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

_____, *Relasi Gender Pada Masa Muhammad dan Khulafâ' al-Rasyidin*, terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

_____, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

_____, *Fatrat at-Takwîn Fî Hayâti al-Şâdiq al-Amîn*. Al-Qâhirah: Dâr Misr al-Mahrûsat, 1990.

_____, *Qurais Min al-Qabîlah ilâ al-Daulah al-Markaziyyah*, Mesir: al-Intishâr al'Arabî, 1997.

_____, *al-Islâm Baina al-Daulah al-Dîniyyah Wa al-Madaniyyah*. Mesir: Sînâ li al-Nasyr, 1995.

_____, *Mujtama' Yasrib al-'alâqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fi 'Ahd an-Nabî wa al-Khalîfi*. Mesir: Sînâ li al-Nasyr, t.t.

_____, *al-Naş al-Mu'assas wa Mujtama'uh*, juz ke-1 & 2, cet. ke-2. Kairo: Dar Misr al-Mahrusah, 2002.

_____, *al-Juzûru al-Târîkhiyyah li al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1990.

Abou El Fadl, Khaled, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*. Jakarta: Serambi, 2006.

Abû Sulaiman, ‘Abdul Hamîd, A., *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Directions for Methodology and Thought*. Virginia USA: The International of Islamic Thought Herndon, 1994.

Abu Zaid, Farouq, *Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*. Jakarta: P3M, 1986.

Ahmad, Munawar, *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*, Yogyakarta: LKiS, 2010.

Ali Faudah, Farag , *Al-Ṭatarruf al-Siyâsî al-Dîni fîal-Miṣr*. Mesir: Ta Sin li Dirasât wa Nasyr, 1994.

‘Alwâni, Ṭaha Jabîr, al, *Source Methodology In Islamic Jurisprudence (Uṣûl al-Fiqh al-Islâmi)*, Virginia USA: International Institute of Islamic Thought Herndon, 1994.

Amal, Taufik Adnan, *Politik Syari’at Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.

_____, DKK, *Syari’at Islam: Pandangan Muslim Liberal*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003.

Ansary, Abdou Filali, *Pembaruan Islam: Dari Mana dan Hendak Ke Mana?* Bandung: Mizan, 2009.

‘Aqqad, ‘Abbas Mahmûd, al, *Ḥaqqâ’iq al-Islâm wa Abâthil Khushumihi*, Cet. Ke-I. Mesir: al-Mu’tamar al-Islami, 1376 H/1957 M.

al-‘Arabî, Muhammad ‘Abdullah Ibn, *Ahkâm al-Qur’ân*, jilid ke-2, cet. Ke-2. Beirut: Dâr al-Makrifah, 1987 M.

- Arfa, Faisar Ananda, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam: Studi Kritis Hukum Islam di Barat*. Pustaka Firdaus, 1996.
- Arifin, Ahmad, *Pergulatan Pemikiran Fiqih “Tradisi” Pola Mazhab*. Yogyakarta: eLSAQ, 2010.
- Asymawi, Muhammad Said, Al, *Nalar Kritis Syari’ah*, cet. ke-1, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- _____, *Uṣūl al-Syari’ah, al-Maktabah al-Saqāfiyyah*. Beirut: t.p., 1992.
- Audah, ‘Abdul Kadir, *at-Tashri’ al-Islām*, “bagian umum”. Nadi al-Qushat, 1984
- al-‘Azharī, Abu ‘Umar Nādī bin Maḥmūd Ḥasan, *al-Maqbūl min ‘Asbāb al-Nuzūl*, Tanta, Mesir: Dār al-Sahābah li al-Turas, 1995.
- Azra, Azyumardi, DKK, *Prisma: Islam Dan Dunia Perjumpaan Di Tengan Perbenturan*. LP3ES, Vol. 29, Oktober, 2010.
- Barnett R. Rubin, DKK, *Langkah Barat Menghadang Islam*. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge University Press, 1999.
- Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003.

- Buziki, Taufiq Sulṭān, al, *Dirāsah fī an-Nuzhūm al-‘Arabiyyah al-Islāmiyyah*, cet. Ke-III, Irak: Jamī’ah al-Maushil, 1988.
- Calder, Norman, *Studies In Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Coulson, Noel, J., *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*. P3M, 1987.
- Damami, Mohammad, “Makna Agama Dalam Masyarakat Jawa di Kotamadya Yogyakarta” dalam *Jurnal Penelitian Agama* Nomor 20, Th. VII September-Desember 1998 (Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).
- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law: the Qur’an, the Muwatta’, and Madinan ‘Amal*. London : Curzon Press, 1999.
- _____, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur’an, Muwaṭa’, dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Esposito, John L., *Islam in the World*, Copyright 2006 by Malise Ruthven. London: Granta Books, 2006.
- Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Fahmi Abu Sinah, Ahmad, *al-‘Urf wa al-‘Adat fī Ra’yi al-Fuqaha’*. Kairo: Penerbit al-Azhar, 1947.
- Fakhrudin al-Razi, *Mafātihul Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr*, juz ke-30 , jilid ke-15. Mesir: Dar al-Ghad al-‘Arabi, 1992.

- Foucault, Michel, *Aesthetic, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Terj. Arief. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- _____, *Order of Thing an Archaeology of the Human Sciences*, terj. B. Priambodo & Pradana Boy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- _____, *The Will to Truth*, terj. Alan Sheridan. London and New York: Tavistock Publications, 1980.
- _____, *Histoire de la Sexsualiti: la Volonti de Savoir*. Paris: Gallimand, 1993 (1976). Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Sejarah Seksualitas : Seks dan Kekuasaan*. Jakarta: Gramedia, 1997.
- _____, *Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern*. Penyadur. Petrus Hardiyanto. Yogyakarta: LkiS, 1997.
- _____, *Discipline and Punish*, Alan Sheridan (penerj. dari Prancis), (Middlesex: Penguin Books, 1984), hlm. 135
- Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas Dalam Gerakan Islamisme Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2014.
- Geertz, Clifford, *Tafsir Kebudayaan: Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992.
- Gulen, M. Fethullah, *Contemporary Islamic Conversations*. State University of New York Press, 2008.
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1998.

- Hallaq, Wael, B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press, 2005.
- _____, *A History Of Islamic Legal Theories: an Introduction To Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press, 1997.
- HAM, Musahadi, dalam Mohammad Nor Ichwan (eds.), *Continuity and Change: Reformasi Hukum Islam*. Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Hasan, Ahmad, *The Doctrine Of Ijma' In Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.
- Hasan, Ahmadi, *Adat Badamai: Interaksi Hukum Islam Dan Hukum Adat Pada Masyarakat Banjar*. Banjarmasin: Antasari Press, 2009.
- Hanafi, Hasan, “Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam”, terj. Kamran As’ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati, *Islamika*, Yogyakarta, 2003.
- _____, “Hasan Hanafi,” dalam *Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Haryatmoko, *Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan dalam Basis Edisi Foucault (No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002)*, hlm. 20.
- Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hooker, Virginia, *Developing Islamic Arguments for Change Through “Liberal Islam”*, Dalam *Islam Perspectives on the*

New Millennium, eds. Virginia Hooker and Amin Saikal. Singapore: Institute of Southenest Asian Studies, 2004.

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

Huda, Muhammad Qomarul, *Konstruksi Islam Kultural Pasca-Reformasi, Relasi Budaya & Kuasa*. Jawa Timur: STAIN Kediri Press, 2009.

Husen, Ibrahim, "Beberapa Catatan tentang Reakualisasi Hukum Islam" dalam *Kontektualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.

_____, "Fiqh Siyasah dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik" dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 2, Vol. IV, Tahun 1993.

Ian Markham and Ibrahim M. Abu Rabi', *11 September: Religious Perspectives On The Causes And Consequences*. Oneworld Oxford, 2002.

Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1975.

Ibrahim, Duski, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawi asy-Shatibi*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008.

Iqbal, Sir Mohammad, *The reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University-Humfrey Milford, 1934.

- ‘Imām Abū ‘Abdullah Muhammad bin Aḥmad al-‘Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Juz VII. Mesir: Dār al-Sya’bi, t.t.
- Ismail, Mahmud, *Al- Islām al Siyāsî baina al-Uṣūliyyin wa al-‘Ilmâniyyîn*. Kuwait: Muassasah al-Syirâ’ al-Arabî, 1993.
- Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Ismail, Achmad Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ, 2003.
- Jābiri, Muhammad ‘Abid, *al-Takwīn al-‘Aqli al-‘Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Syaqafi al-‘Arabī, 1991.
- _____, *ad-Dīn wa al-Daulah wa Taṭbīq al-Syarī’ah*. Markaz Dirasat al-Waḥdah al-‘Arabiyah. Beirut, 1996.
- Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubāb al-Nuqūl fī ‘Asbāb al-Nuzūl*. Mesir: Dār asy-Sya’bi, t.t.
- al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim , *I’lam al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Alamīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1975.
- Jurjāni, ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali, al, dalam Ibrahim al-Abiyari (eds.& pengantar), *At-Ta’rifāt*, cet. ke-1. Beirut :Dār al-Kitab al-Arabî, 1405 H/1985 M.
- Jursyi, Shalahuddin, *al-Islāmiyyin al-Taqaddumiyyûn*. Arabic: CIHRS, 2000.
- _____, *Membumikan Islam Progresif*, terj. M. Aunul Abied Shah. Jakarta: Paramadina, 2001.

- Kamali, Mohammad Hashim, *Islamic Law In Malaysia: Issues and Developments*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2000.
- Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: the Prophet and Pharaoh*. London: University of California Press, 1993.
- Khatib, Muhammad 'Ajaj, Al, *Uşûl al-Hadîs, 'Ulûmuhu wa Muşalahuhu*, cet. ke-3. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1975.
- Khoiron Nahdiyyin, "Saat Seorang Aktifis Menggugat Teks Suci", dalam *Jurnal Syir'ah*, No.36/IV/November 2004, hlm. 57.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- _____, *Sejarah Teori Antropologi II*, Jakarta: UI-Press, 2010.
- Kurzman, Charles, DKK, *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*. USA: Cambridge Press, 1988.
- Lubis, Ahmad Dayan, DKK, *Isu-isu Islam Kontemporer*, Katimin (eds.). Bandung: Ciptapustaka Media, 2006.
- Lukito, Ratno, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonsi*. Jakarta: Logos, 2001.
- _____, *Tradisi Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas Pluralisme Terorisme*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Majid Khadduri, *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*, terj. Kuswanto, Yogyakarta: Tarawang Press, 2002.

- Marianne W. Jorgensen & Louise J. Phillips diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, terj. Imam Suyitno dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Mas'adi, Ghufron, A., *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998.
- Al-Mawardi, *al-Ahkām as-Sulṭaniyyah wa al-Wilāyat ad-Diniyyah*, cet. ke-3. Mesir: Maktabah, wa Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābi al-Halabi wa Auladuhu, 1393 H/1973 M.
- Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqh Miniritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mayer, A.E., *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. London: Boulder and San Francisco Publisher, 1991.
- Minhaji, Ahmad, *Kontribusi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- _____, *Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam: Sebuah Pengantar Dalam Ontologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Program Studi Hukum Islam PPS UIN SUKA, 2010.
- Moosa, Ebrahim, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis Tentang HAM, Modernitas dan Hak-hak Perempuan di Dalam Hukum Islam*. Jakarta: Penerbit ICIP, 2004.
- Mudzhar, M. Ato, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

- Muhammad , Rusjdi Ali, *Revitalisasi Syari'at*. T.tp.: at-Turats, t.t.
- Muhammad Abdullah Ibnul 'Arabi, *ahkamul Qur'an*, jilid ke-2, cet. ke-2. Beirut: Dar al-Makrifah, 1987 M.
- Naim, 'Abdullah Ahmed, An, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*. Bandung: Mizan, 2007.
- _____, *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- al-Naisābūrī, Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*. Mesir: Mu'assasah al-Halabī li al-Nasyr, 1388 H/1968 M.
- Najib, 'Alā'i , "Rekonsiliasi Perempuan Islam dan Komunis" dalam Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 15 Tahun 2003. Jakarta: LAKPESDAM, 2003.
- Nashir, Haedar, *Gerakan Islam Syari'at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Agama Dan Peradaban, 2007.
- Nasution, Harun , *Pembaharuan dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Nasr Hamīd Abū Zaid, *al-'Imām as-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujjiyah al-Wasafiyah*, (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1995). Diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Imam Syafi'i: Moderatisme Ekletisisme Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.

- Nasution, Khoiruddin, *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: ACAdemIA, 2010.
- Nazar, Husain Fauzi, an, *al-Islām wa as-Siyāsah*. Dār al-Ma'rûf, 1985.
- Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Menggali Gagasan Pemikiran Hasbi ash-Shiddiqi*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1998.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories Of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1994.
- Paul Mithcell, Richard, *Masyarakat Al-Ikhwān Al-Muslimun : Gerakan Dakwah al-Ikhwān Di Mata Cendekiawan Barat*. Era Intermedia : Solo, 2005.
- Peters, Rudolph, *Crime and Punishment In Islamic Law: Theory and Practice From The Sixteenth and the Twenty-first Century*. Cambridge University Press, 2007.
- Al-Qaṣṭalanī, *al-mawāhibu al-laduniyyah bi al-minahi al-muhammadiyyah*, ke-2. Mesir: Dār al-Gad al-‘Arabī, 1421 H/2001 M.
- al-Qarafī, Syīhab al-Dīn, *al-Ihkam*. Kairo: Mustafa al-Bāb wa al-Halabi wa Auladuhu, 1978.

Qarḍawī, Yusūf, al, *al-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Maktabah wahibah, al-Qāhirah, 1997.

_____, *Fī Fiqh al-Aqaliyyat al-Muslimah Hayāt al-Muslimīn wasaṭ al-Mujtama'at al-Ukhra*. Beirut: Dāral-Syuruq, 2001.

Qodir, Zuly, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006.

_____, *Strategi Komunikasi Menyerap Aspirasi Masyarakat Akar Rumput*, Musa Asy' Arie (Pengantar). Departemen Komunikasi Dan Informatika RI, 2007.

_____, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

al-Qurṭubī, Imām Abū Abdullah Muhammad bin Ahmad *al-'anṣārī, al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, juz ke-7. Mesir: Dār al-Sya'bi, t.t.

Rahman, Fazlur, *Law and Ethics In Islam*. California: Undena Publications, Malibu, 1985.

al-Razī, Fakhr al-dīn, *Mafātih al-Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr*, juz ke-30, jilid ke-15. Mesir: Dār al-gad al-'Arabī, 1992.

Raziq, 'Ali 'Abdul, al, *al-Islām wa al-Uṣūl al-Hukm*, Muhammad 'Imarah (eds.). al-Mu'asasah al-'Arabiyah, 1972.

Ridwan, A.H., *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*. Yogyakarta: ITTAQA Press, 1998.

Ruthven, Malise, *Islam in the World*. London: Granta Publications, 2006.

- Sagiv, David, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*. London: Frank Cass, 1995.
- Sahrûr, Muhammad, *al-Islâm wa al-Imân*. Damaskus: al-Ahalli, 1996.
- Salâm, Abû Ubaid al-Qasîm, bin, dalam Syaikh Muhammad Khalîl al-Harras (eds.), *al-Amwâl*, cet. ke-3,. Mesir: Dâr al-Fikr, 1396 H/1976 M.
- Sayed Mahmûd al-Qimni, *qissat al-khalq*.Kairo: Sina li al-Nasyr wa al-Intisyar al_Arabi,1999
- Sayuti Thalib, *Receptie a Contrario; Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, cet. ke-3. Jakarta: PT Bina Aksara, 1980.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Sidqi, Muhammad, *al-Wajiz fî'Idah Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1983.
- As-Suyufî, *Lubâb al-Nuqûl fî'Asbab al-Nuzûl*. Mesir: Dâr asy-Sya'ab, 1382 H.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial*, ãYa'la al-Farra', *al-Ahkâm as-Sulṭāniyyah*, cet. ke-3. Mesir: Syirkah, Maktabah, wa Maṭba'ah Mushṭafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, Mesir, 1366 H/1966 M.

Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Presindo, 1984.

al-Syaṭībī, Abu Ishak, *al-Muwafaqat fīUṣūl al-Syarī'ah*, juz ke-3. Beirut: Dār al-Fikr, 1976.

Syeikh Ibn 'Umar Nādī al-Azhari, *Nihayat al-Su'al fī mā Istadrak 'alāal-Wahidī wa al-Suyūṭī bi 'Asbāb al-Nuzūl*, cet. ke-1. Tanta, Mesir: Dār al-Ṣahābah li al- Turas, 1995.

Syihab al-Din al-Qarafi, *al-'Ihkām*. Kairo: Mustafa al-Bābi wa al-Halabi wa Auladuhu, 1978.

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'an auTafsīr al-Ṭabarī*, juz ke-5 . Mesir: Dār al-Ma'arif, 1972.

Takariawan, Cahyadi , *Al-Ikhwān Al-Muslimun : Bersama Mursyid 'Am Kedua*. Yogyakarta: Tiga Lentera Utama, 2002.

Ṭanṭawi, Shaikh Muhammad Ahmad, *al-Madkhāl ilā al-Fiqh al-Islāmi*, cet. ke-1, Mesir: Maktabah Wahbah, 1408 H/1987 M.

Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.

Ṭolhatul Choir, Ahwan Fanani (eds.), dalam Amin Abdullah (pengantar), *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

- _____, DKK, *Jurnal Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 45 No. II, Juli-Desember 2011. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Suka, 2011.
- 'Ulwān, Muhammad, *al-Qayyim al-Dorûriyah wa maqāsid al-Tasrî' al-Islāmi*. t.t.
- UNESCO, *Mu'jam al-'Ulûm al-Ijtimā'iyah*, cet. ke-1, Kairo: al-Haiyah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1975.
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institut, 2006.
- _____, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: Grasindo, 1999.
- _____, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Al-Wāhidī al-Naisaburī, *Asbāb al-Nuzûl*. Mesir: Mu'assasah al-Halabi li an-Nasyr, 1388 H/1968 M.
- Wahyudi, Yudian, *Jihad Ilmiah dari Tremas Ke Harvard*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- _____, *Ushul Fiqih Versus Herkeneutik*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- _____, *Islam: Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum dan Pendidikan*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2010.
- _____, *Maqāshid Syarî'ah Dalam Pergumulan Politik*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

_____, *Islam: Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum, dan Pendidikan*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2010.

Zahrah, Muhammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh*. Dār al-Fikr, t.t.



BIOGRAFI PENULIS

Siti Mahmudah, S.Ag., M.Ag. lahir tanggal 27 Oktober 1968 di Wates Lampung Tengah. Penulis menamatkan S1 Jurusan Peradilan Agama Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung pada tahun 1996 dengan judul Skripsi "*Wanita Sebagai Wali Hakim dalam Perkawinan Islam*". Mulai tahun 1997 penulis mengajar di Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung dan diangkat sebagai Dosen tetap dalam Mata Kuliah Sejarah dan Peradaban Islam pada tahun 2000 sampai sekarang.

Pada tahun 1999 penulis melanjutkan S2 di IAIN Sunan Kalijaga Konsentrasi Sejarah Pendidikan Islam lulus pada bulan Juni tahun 2001 dengan Tesis "*Bayt al-Hikmah dan Peranannya Dalam Transmisi Keilmuan pada Masa Daulah Abbasiyah*". Pada bulan Juli tahun 2001 penulis kembali ke Bandar Lampung dan kembali mengabdikan sebagai Dosen di Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung.

Sejak tahun 2010 penulis melanjutkan Program Doktor (S3) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada Program Studi: Studi Islam. Pada bulan Pebruari-Desember 2015 menjadi peserta Program PIES ((The Partnership in Islamic Education Scholarship) 2015 di Australian National University (ANU) Canberra-Australia. Pada tanggal 24&25 Nopember 2015 menjadi peserta konferensi tingkat Internasional pada CILIS (Centre for Indonesian Law, Islam and Society) Islamic Studies Postgraduate Conference di Melbourne Law School the University of Melbourne Australia dengan tema "*Historicity and Sharia Reform: Egypt and Indonesia*".

Beberapa karya penulis berupa buku, penelitian dan jurnal antara lain: (1) *Peranan Bayt al-Hikmah Dalam Transmisi Ilmu Pengetahuan Masa Klasik* (buku); (2) *Pengembangan Metodologi Dalam Studi Islam* (jurnal 2004); (3) *Gerakan Penerjemahan dan Pengaruhnya Dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan Masa Klasik* (jurnal 2006); (4) *Rehabilitasi Korban Narkoba di Panti Bina Laras Kemiling Bandar Lampung* (penelitian 2004); (5) *Reformasi Hukum Islam Versi An-Naim* (jurnal 2004); (6) *Bahan Perkuliahan Sejarah*

dan Peradaban Islam Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung (2002); (7) *Strategi Penyebaran Islam di Indonesia* (jurnal 2008); dan (8) *Kontroversi Asal Usul Hukum Islam* (jurnal 2008); (9) *Rekonstruksi Syariat Islam (Pemikiran Khalil Abdul Karim tentang Hubungan Syariat Islam dan Tradisi Lokal)*, dimuat dalam *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Terakreditasi SK No. 66b/DIKTI/Kep./2011, Vol. 45. No. II. Juli-Desember 2011; (10) *Gagasan Islam Tradisional Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr*, dimuat dalam *Jurnal Ijtimaiyya PPS IAIN Raden Intan Lampung*, Vol. 4. No. 1, Pebruari 2011; (11) *Politik Penerapan Syariat Islam dalam Hukum Positif di Indonesia (Pemikiran Mahfud MD)*, dimuat dalam *Jurnal al-'Adalah Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung*, Vol. X No. 2 Desember 2011.

