

Khalil Abdul Karim: "Kiai Merah" dari Mesir

(Metode Ilmiah dan Aplikasinya
dalam Historiografi Islam)



M. Aunul Abied Shah

Katib Syuriah Pengurus Cabang Istimewa NU Mesir. Direktur Utama Said Aqil Siradj (SAS) Center untuk Pembaharuan Paham Aswaja, Kairo. Alumnus Universitas Al-Azhar (Aqidah-Filsafat), dan kini sedang menyelesaikan jenjang Magister di AOU Kairo (Ushul Fiqh). Pernah aktif di Al-Mizan SC, Kairo, juga menjadi editor dan kontributor buku *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Mizan, Bandung, 2001)

Gugatlah agamamu sampai kamu dianggap gila! (Imam Ja'far al-Shadiq, as.)

Diskursus dan pemikiran keagamaan niscaya membutuhkan sebuah landasan epistemologis yang melatarbelakanginya; dalam proses selanjutnya akan menentukan orientasi

dan kecenderungan muatan-muatan yang terkandung di dalamnya. Tanpa basis epistemologis yang kuat, *out put* analisis yang dilakukan akan dangkal adanya. Salah satu kelompok yang paling *concerns* terhadap keniscayaan itu adalah para pemikir yang mengusung label "Islam Kritis", seperti Mohammed Arkoun (Aljazair), Shadiq Jalal al-A'zham (Libanon), Hisyam Syarabi (Palestina), dan lain-lain. Di Mesir, penampakan kelompok "Islam Kritis" umumnya diidentikkan dengan kecenderungan "Kiri" (Sosialisme-Marksis). Dalam kaitan itu, Farida al-Niqqasy berasumsi bahwa kelompok Islamis dan Sosialisme-Marksis lebih terbekali dengan baik dilihat dari metodologi dan muatan pemikirannya, dibandingkan dengan aliran-aliran lain seperti liberalis dan nasionalis.¹ Tidak heran kalau aksentuasi-aksentuasi pemikiran yang disodorkan kedua aliran ini terkesan lebih artikulatif.

Dalam persetujuan yang keras antara kedua aliran di atas, Khalil Abdul Karim (selanjutnya disebut Khalil) merupakan

¹Faridah al-Niqqasy, *Hadâ'iq al-Nisâ': Fîy Naqd al-Ushûliyyah* (Kairo: Kairo Institute for Human Rights Studies, 2002), hlm. 86-87.

figur yang unik. Dia adalah seorang “kiai”, tetapi orientasinya kental berbalur merah menyala; penguasaannya terhadap khazanah (Arab-Islam) klasik sangat mendalam, dibarengi dengan penampilannya yang sederhana dan “berbaju tradisional penanda takwa”. Analisis-analisisnya kuat diwarnai idiom-idiom sosialis. Dari segi ini saja, kita mendapatkan bahwa Khalil layak dikemukakan, terlepas dari kecenderungan keberpihakan dan penilaian kita terhadap kebenaran dan kesesatan. Diharapkan, melalui paparan singkat ini, kita berkesempatan mencermati sebuah model telaah alternatif terhadap tradisi keagamaan. Karena luasnya spektrum kajian yang dirambahnya, maka tulisan ini akan membatasi pembahasannya hanya dalam lingkup historiografi karena tokoh kita ini memang lebih banyak bergelut di bidang ini hingga mampu menghasilkan beberapa *magnum opus* yang menggerakkan.

Historisitas Seorang Khalil: Hidup di Tengah Paradoks

Tujuh puluh empat tahun yang lalu, tepatnya pada tanggal 4 Juni 1930, Khalil dilahirkan di sebuah kota kecil yang terletak di pedalaman Mesir yang terkenal dengan budaya konservatifnya yang tertutup, ketat dan sekaligus keras, yaitu

kota Aswan. Perlu diketahui, pedalaman Mesir (dalam bahasa lokal disebut: *al-sha'id*) adalah kawasan pedesaan di bagian Selatan yang berpegang teguh dalam tradisi patriarki dan menjunjung tinggi norma-norma agama tradisional. Inilah letak paradoks pertama dalam kehidupan historis seorang Khalil: bagaimana mensinergikan antara ide-ide kritis dengan cengkeraman budaya tradisional yang tidak memberikan ruang sama sekali bagi kebebasan dan improvisasi. Tidak heran kalau penulis menangkap adanya “kontradiksi” antara perilaku keseharian Khalil dan pemikiran-pemikiran yang dihasilkannya.

Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya di Aswan, Khalil kemudian merantau untuk belajar di Fakultas Hukum Universitas Kairo hingga menyelesaikan jenjang sarjana pada tahun 1951. Beberapa sumber di dunia maya menyebutkan bahwa Khalil mendapatkan gelar “*lisence*”-nya dari Fakultas Syari'ah Universitas Al-Azhar. Ia kemudian belajar lagi di Fakultas Hukum agar bisa menekuni dunia pengacara; sebuah klaim yang, menurut istrinya, tidak benar sama sekali.

Khalil lalu magang di kantor pengacara Abdul Qadir Awdah dan Ibrahim al-Thayyib,² sampai keduanya dihukum mati oleh pemerintah Mesir.³ Kedekatannya

²Khalil Abdul Karim, *al-Judzûr al-Târikhîyah li al-Syarî'ah al-Islâmîyah* (Kairo: Sînâ Publisher, 1990), Cet. I, hlm. 122.

³Awdah —terakhir adalah wakil pemimpin umum Ikhwan yang sangat kharismatis— bersama Ibrahim al-Thayyib dan beberapa aktivis Ikhwan lainnya, beliau dihukum mati oleh rezim Jamal Abdul Nashir dengan tuduhan makar pada tanggal 7 Desember 1954. Lebih jauh, lihat Abdullah al-Aqil, *Min A'lâm al-Harakah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Nasyr wa al-Tawzî' al-Islâmîyah, 2000), hlm. 245.

dengan Abdul Qadir Awdah, pengarang buku terkenal *Al-Tasyrî' al-Jinâ'î fîy al-Islâm*, dengan sendirinya membawa Khalil masuk ke dalam jaringan Ikhwanul Muslimin. Menarik untuk dilihat bahwa Awdah adalah orang pertama yang membawa Khalil bersentuhan langsung dengan dunia pemikiran, selain mengajarnya "kiat-kiat kepengacaraan". Tidak heran kalau sampai akhir hayatnya, Khalil selalu menyebut Awdah dengan panggilan penuh ta'dzim: *Ustâdzunâ*.

Tekanan pemerintah yang bertambah kuat kepada para aktivis Islam, khususnya mereka yang bersangkutan paut dengan gerakan Ikhwan, membuat mereka mereposisi pola pergerakannya dari gerakan massa berbau politik menjadi gerakan dakwah-sosial. Bersama teman-temannya, Khalil berperan aktif menghidupkan kembali *al-Jum'iyah al-Syar'iyah li Ta'âwun al-Âmilîn bi al-Kitâb wa al-Sunnah al-Muhammadîyah* pada tahun 1967.⁴ Inilah paradoks kedua dalam historisitas kehidupan seorang Khalil; bagaimana mungkin menggabungkan antara afiliasinya

kepada sebuah organisasi Islam "kanan" yang skripturalis ortodoks dengan kecenderungan kritis yang —belakangan— justeru menjadi *trademark* pemikirannya? Apakah klasifikasi periodikal terhadap kecenderungan pemikirannya cukup memberikan penjelasan? Sejauh yang penulis bisa lihat, dari penampakan yang dilihat sekilas —barangkali— akan banyak yang membenarkan pandangan dangkal ini. Tetapi sayang tidak cukup menjelaskan bertahannya aspek-aspek lain daripada kecenderungan berlabel kanan dalam diri Khalil setelah metaformasnya mencapai klimaks pada usia enam puluh tahun. Itulah yang membuat Khalil bisa dipadankan dengan sosok Kiai Misbah dalam sejarah pergerakan dan pemikiran Islam Indonesia. Keduanya adalah anak kandung yang lahir dari rahim pergerakan Islam dan sama-sama menjadi pengikut salah seorang tokoh besarnya, tetapi kemudian berubah haluan dari warna hijau totok (modernis-skripturalistik) menjadi warna merah menyala (Kiri Marksis).⁵

⁴*Jum'iyah Syar'iyah* merupakan sebuah LSM yang bergerak di bidang dakwah-sosial dan mempunyai jaringan yang menjalar ke seluruh pelosok Mesir. LSM ini mengenyampingkan aktivitas politik praktis dan didirikan dengan tujuan untuk merevitalisasi ajaran agama yang "benar" berdasarkan al-Qur'an dan hadits-hadits yang teruji validitasnya; terlepas dari bid'ah dan khurafat. Di antara aktivitasnya adalah pendirian jaringan masjid, rumah sakit gratis, sekolah-sekolah, industri rumah tangga dan kafilah-kafilah dakwah. Ketua umum LSM ini diberi gelar sakral sebagai "Imam Ahl al-Sunnah". Lihat brosur resmi terbitan LSM ini.

⁵Di sisi lain, Khalil tidak bisa disamakan dengan sosok lain yang pindah dari naungan bulat sabit ke bawah lindungan palang salib, yaitu Kiai Sadrach dari Mojowarno. Meskipun dalam buku-buku terakhirnya, ia dituduh banyak menguntungkan dakwah Kristen, khususnya dalam *Fatrah al-Takwîn fîy Hayât al-Shâdiq al-Amîn* dan *al-Nashs al-Mu'assis wa Mujtama'uh*.

Sejatinya, metaformosa ini tidak berlangsung tiba-tiba. Hemat penulis, barangkali ada tiga faktor yang bisa dianggap melatarbelakangi proses metaformosa pemikiran ini. *Pertama*, kehidupan pengacara yang dilakoninya banyak membuatnya bersentuhan langsung dengan penderitaan kaum tertindas hingga mengasah sensitivitas keprihatinannya dan keberpihakannya kepada rakyat kecil yang sudah ada sejak berada di bawah bimbingan Awdah dalam lingkup gerakan Ikhwan. Juga pergaulannya dengan beberapa tokoh berafiliasi kiri ikut mempengaruhi. Pada tahun 1976, Khalil ikut bergabung dengan kelompok pemikir dan tokoh masyarakat yang mendirikan "Mimbar Kiri", sebuah forum yang *intens* menyoroti berbagai kebijakan publik yang tidak berpihak pada kepentingan dan aspirasi rakyat banyak. Faktor kedua ini memberikan amunisi bacaan-bacaan berbeda; membekali pemikiran Khalil yang notabene merupakan seorang kutu buku yang tekun. Menurut istrinya, setiap hari Khalil berkutat dengan bacaan-bacaannya sambil diselingi dengan mengajar anak-anaknya agar berhasil dalam bidang akademis. Itu dilakukannya di luar aktivitas profesionalnya sebagai seorang pengacara yang masih aktif.

Sayyid Mahmud al-Qumni menceri-

takan bahwa Khalil memang mengalami fase-fase metaformosa yang paradoksal, dari seorang anggota dewan pendiri *Jum'iyah Syar'iyah* menjadi seorang Kiri yang berafiliasi ke partai *al-Tagammu'* (lengkapnya: *Hizb al-Tagammu' al-Wathanî al-Taqaddumî al-Wahdawi'* = Partai Komunalis, Nasionalis, Progressif Bersatu, sebuah partai beraliran *scientific Marksist* di Mesir); proses metaformosa ini mencapai klimaknya pada saat Khalil mencapai usia keyakinan dan kematangan, yaitu 60 (enam puluh) tahun. Sejak waktu itu berkonsentrasi pada aktivitas keilmuan dengan menerbitkan buku pertamanya yang berjudul *al-Judzûr al-Târikhîyah li al-Syarî'ah al-Islâmîyah*.

Khalil semakin erat bersahabat dengan Al-Qumni. Ketika yang disebut terakhir ini merilis buku kontroversialnya yang berjudul *al-Hizb al-Hâsyimî wa Ta'sîs al-Dawlah al-Islâmîyah*, mereka berdua bersepakat bahwa Khalil akan melanjutkan langkah pengkajian dengan menggunakan metode yang sama, karena mengingat kesehatan Al-Qumni yang sedang memburuk pada saat itu. Hingga lahirnya buku *Mujtama' Yatsrib: al-'Alâqah bayn al-Rajul wa al-Mar'ah fî al-'Ahdain al-Muhammadî wa al-Khalîfi*.⁶ Kemudian lahirnya sebuah buku sangat kontroversial hingga ditarik dari peredaran berdasarkan

⁶Buku ini diterbitkan oleh Sînâ Publisher, Kairo, bekerjasama dengan Mu'assasah al-Intisyâr al-'Arabî, Beirut, 1997. Lebih jauh, lihat liputan seminar pemikiran Khalil Abdul Karim dalam koran *Al-Ahâlî*, edisi Rabu, 3 Juli 2002, hlm. 17.

rekomendasi al-Azhar, yaitu *Fatrat al-Takwîn fî Hayat al-Shâdiq al-Amîn*.⁷

Pada tanggal 12 April 2002, Khalil meninggal dunia di tanah tumpah darahnya, sebuah desa terpencil di Aswan. Ia meninggalkan lima anak biologis yang dididiknya agar berkomitmen pada norma-norma tradisional yang hegemoni di masyarakat Mesir pedalaman. Inilah paradoks terakhir Khalil, meski ia berhasil mengantarkan mereka meraih gelar akademis di perguruan tinggi terkemuka.⁸

Khalil juga meninggalkan tiga belas anak pemikiran berupa buku-buku serius yang hampir semuanya menimbulkan

kontroversi.⁹ Tidak mengherankan kalau Farida al-Niqqasy menyatakan bahwa sikap kritis Khalil dimanifestasikan dalam kecenderungannya untuk menghidupkan jiwa yang suka menggugat; menolak jawaban-jawaban *instant* yang selama ini dipercaya oleh masyarakat banyak hingga menimbulkan gejolak yang menggerakkan dinamika pemikiran.¹⁰

Menari Bersama Mambang

Bagaimanapun, sebuah pemikiran tidak bisa dilepaskan dari latar belakang epistemologis yang berada di baliknya. Latarbelakang itu bersifat koheren, selalu membayangnya kemanapun, hingga

⁷Sebuah majalah berita mingguan semi resmi, *Al-Mushawwar*, memuat liputan khusus tentang pelarangan buku ini berdasarkan rekomendasi yang disetujui secara aklamasi oleh *Majma' Buhûts al-Azhar*, lembaga kajian yang menduduki hirarki tertinggi dalam struktur al-Azhar. Buku *Fatrat al-Takwîn* diterbitkan Dâr Merîf, Kairo pada tahun 2001, kemudian dibeli hak ciptanya oleh Mansyûrât al-Jamal, Cologne, Jerman dan diterbitkan pada tahun 2002.

⁸Anak pertamanya, Nabawiyah, mendapatkan gelar doktoralnya di *American University in Cairo*, dan menjadi dosen di almamaternya sampai sekarang. Begitu juga anak kedua yang paling dekat dan dianggap paling mengetahui kiprah pemikiran Khalil, yaitu Âisyah. Sekarang ia menetap di Muscat mengikuti suaminya yang berkewarganegaraan Oman. Anak ketiga, Fathma, sedang merampungkan gelar master tekniknya di Universitas Kairo. Sedangkan anak keempatnya, Abdul Karim, menjadi seorang pengacara mengikuti jejak ayahandanya. Anak terakhir adalah Muhammad yang memiliki biro wisata. Hampir semua data kehidupan Khalil didapatkan dari isteri tercintanya yang berhasil diwawancarai penulis meskipun hanya lewat telpon, berkat bantuan Dr. Athef Ahmad. [Kepada beliau penulis haturkan banyak terimakasih]. Ketika penulis minta kesempatan beraudiensi, isterinya langsung menolak tegas dengan alasan tidak akan membiarkan orang asing masuk ke rumahnya karena bertentangan dengan "norma-norma" tradisional.

⁹Di antaranya adalah: *al-Usus al-Fikrîyah li al-Yasâr al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ahâlî, 1995), *al-Islâm bayn al-Dawlah al-Dînîyah wa al-Dawlah al-Madanîyah* (Kairo: Sînâ Publisher, 1995), *Quraysy: Min al-Qabilah ilâ al-Dawlah al-Markazîyah* (Beirut: al-Intisyâr al-'Arabî, 1997), *Syadw al-Rabâbah fî Ahwâl al-Shahâbah* (Beirut: al-Intisyâr al-'Arabî, 3 volume, 1997), *Dawlat Yatsrib: Bashâ'ir fî 'Âm al-Wufûd wa fî Akhbârîh* (Kairo: Sînâ Publisher, 1999 dan Beirut: al-Intisyâr al-'Arabî, 1999), serta *al-Nashsh al-Muassis wa Mujtama'uh* (Cologne, Jerman: Mansyûrât al-Jamal, 2 volume, 2002 dan Kairo: Mishr al-Mahrûsah, 2 volume, 2002).

¹⁰Koran *Al-Ahâlî*, *Loc. cit.*

layak disebut sebagai “mambang” (*al-thayf, specter*).¹¹ Kalau aliran Islamis mempunyai metodologi yang baku dengan bersandar kepada model pendekatan, ide-ide dasar yang dianggap aksiomatik dan referensi-referensi yang dianggap *credible* hingga menghasilkan pemikiran-pemikiran dalam bentuk tertentu, maka aliran *scientific Marksist* juga mempunyai latar belakang tersendiri. Perbedaannya, pendekatan pertama cenderung dipagari oleh mambangnya, sedangkan yang kedua mengajak mambangnya “menari” bersama. Menari bersama “mambang” menunjukkan adanya ruang yang luas bagi kreatifitas tanpa dikungkung oleh apa yang dilabel “tabu”, berbeda dengan pendekatan ortodoks yang mewajibkan penerimaan tanpa *reserve* terhadap kaidah-kaidah dasar tertentu.¹²

Selama ratusan tahun, kecenderungan Islamis (=ortodoksi) telah menghegemoni, membuat lawan kategorisnya menyatakan bahwa “sejarah perlu ditulis ulang”¹³ dengan melakukan dekonstruksi

untuk rekonstruksi; menggunakan “metode ilmiah” dan melepaskannya dari bias-bias “ideologis”. Yang terakhir ini mengejawantah dalam bentuk peniruan repetitif, sentimen primordial-sektarian, subyektivitas dan eklektivitas.¹⁴

Pendirian inilah yang diadopsi oleh Khalil Abdul Karim, yaitu “metode ilmiah yang sangat ketat dan mampu melibas habis semua campur tangan perasaan dan fanatisme”.¹⁵ Cara pendekatan tidak ilmiah menimbulkan sejarah yang meleset dari fakta, tidak mampu memberikan tafsir yang tahan uji terhadap kecenderungan-kecenderungan yang muncul dalam sejarah. Apalagi kalau sentimen dan fanatisme itu ditambah dengan pendekatan a-historis yang memosisikan teks sebagai entitas abstrak yang terlepas dari konteks ruang dan waktunya.¹⁶ Menurut Khalil, kecenderungan kontraproduktif ini sudah menjadi epidemi umum di kalangan historiografer muslim kontemporer, berbeda dengan para sejarawan Islam pertama yang justeru mereka kultus

¹¹Melalui Ulil Abshar-Abdalla, penulis berhutang kepada Goenawan Mohammad dalam penggunaan istilah “mambang” sebagai padanan kata *al-thayf* (dalam bahasa Arab) dan *specter* (dalam bahasa Inggris). Meskipun demikian, artikulasinya dalam tulisan ini tetap menjadi tanggungjawab penulis sepenuhnya.

¹²Kaidah-kaidah itu bisa dikatakan sebagai hukum normatif sebagai lawan banding dari hukum material. Lebih jauh lihat buku Prof. Dr. Abdul Mun'im al-Qi'i, seorang guru besar al-Azhar terkemuka, yang berjudul *Qânûn al-Fikr al-Islâmî*, diterbitkan oleh Maktabah Muḥammadiyah, Kairo, t.t.

¹³Khalil Abdul Karim, *al-Usus al-Fikrîyah li al-Yasâr al-Islâmî*, Dâr al-Ahâli, hlm. 123 et seqq.

¹⁴Mahmud Isma'il, *Fikrat al-Târîkh bayn al-Islâm wa al-Marksîyah* (Kairo: Madbouli, 1988), hlm. 10 et seqq.

¹⁵Khalil Abdul Karim, *Mujtama' Yatsrib*, op. cit., hlm. 10-11.

¹⁶Khalil Abdul Karim, *Al-Usus al-Fikrîyah li al-Yasâr al-Islâmî*, op. cit., hlm. 65, lihat pula pendahuluan dari bukunya *Al-Judzûr al-Târîkhîyah*, op. cit., hlm. 7 et seqq.

kan. Akibatnya, sejarah Islam hanya diisi dengan mitos-mitos yang tidak realistis, mirip dengan idealisme Plato yang abstrak dan utopis.¹⁷ Padahal, menurut hemat Khalil, pemahaman yang benar terhadap sejarah merupakan kunci metodologis terpenting untuk bisa memahami Islam itu sendiri.¹⁸

Bagi Khalil, persoalan pertama bukan pada teksnya, dalam hal ini adalah khazanah (legasi) sejarah klasik itu sendiri, melainkan pada pola penyikapan (baca: metodologi) yang digunakan untuk menganalisisnya. Persoalan selanjutnya adalah bias ideologis yang memaksakan penerimaan terhadap sekumpulan ide dasar yang harus dianggap sebagai aksioma; tanpa cadangan (*reserves*) sedikit pun. Di sisi lain, bias ideologis itu hendak menutup-nutupi —atau paling tidak enggan mengangkat—beberapa fakta sejarah krusial yang terlarang.

Karenanya, Khalil tidak mempersoalkan referensi apa yang harus dijadikan sebagai landasan dan obyek kajian sejarah; ia sendiri memilih untuk menggunakan referensi-referensi yang diakui kredibilitasnya oleh ortodoksi Islam. Dengan cara itu, ia ingin menutup pintu bagi skeptisitas aliran kanan yang bakal memandang

sebelah mata pada tulisan-tulisannya karena dianggap berlandaskan pada sumber-sumber sekunder atau bahkan sumber-sumber yang tidak diterima validitasnya.¹⁹ Lebih dari itu, Khalil ingin membuktikan bahwa metodologi kritisnya bisa sampai kepada kesimpulan yang berbeda dan mampu menyingkap berbagai fakta yang tidak diungkapkan, meskipun tetap menggunakan referensi-referensi ortodoks tersebut.²⁰ Khalil percaya bahwa sejarah akan menunjukkan kesejatiannya sendiri, walaupun digerus dengan tindakan pengaburan sistemik.

Pertanyaannya sekarang, seperti apakah "metodologi ilmiah" yang dimaksudkan? Untuk memahaminya, kita harus merujuk kepada sumber literatur yang banyak digunakan tokoh ini, yaitu buku-buku terbitan Pustaka Progress yang ber-*homebase* di Moskwa. Buku-buku berbahasa Arab dan Inggris ini membanjiri Mesir sejak pertengahan pertama dekade 70-an sampai menjelang dekade 90-an.

"Sebuah metodologi dikatakan ilmiah kalau bisa merefleksikan hukum-hukum riil yang ada dalam dunia nyata". Dengan demikian, metodologi harus meliputi parameter-parameter material dan merupakan hasil perumusan hubungan dialekt-

¹⁷Khalil Abdul Karim, *Al-Islâm bayn al-Dawlah al-Dînîyah wa al-Dawlah al-Madanîyah*, op. cit., hlm. 177.

¹⁸Khalil Abdul Karim, *Al-Judzûr al-Târîkhîyah*, op. cit., hlm. 10.

¹⁹Khalil Abdul Karim, *Al-Islâm bayn al-Dawlah al-Dînîyah wa al-Dawlah al-Madanîyah*, op. cit., hlm., 162.

²⁰Khalil Abdul Karim, *Al-Nashsh al-Mu'assis*, op.cit., vol. 2, hlm. 365. Lihat juga: Athes Ahmad, *Khalil Abdul Karim: Qirâ'ah fi Ahad Tathbiqât al-Islâm al-Naqdî*, makalah seminar pemikiran Khalil Abdul Karim, tidak diterbitkan, hlm. 3.

tik antara manusia dengan manusia lainnya dalam sebuah masyarakat, di satu sisi, serta manusia dengan alam, di sisi lain.²¹

Selama ini para ilmuwan terus menerus berupaya untuk memperbaiki dan mengembangkan metode historiografinya. Khalil dan teman-temannya berpretensi bahwa sejarah adalah sebuah ilmu yang netral, dan sejarah Islam harus diposisikan sebagai bagian dari sejarah umat manusia secara keseluruhan. Karena itu, metodologi yang digunakan harus paralel dengan perkembangan yang berlangsung, di bagian dunia yang lain sekalipun. Tidak masanya lagi umat Islam dan para historiografernya mengangkat jargon-jargon “orisinalitas”, “kekhasan epistemologis” dan “eklektisme” yang sering dibahasakan dengan halus sebagai “filterisasi” karena kita harus memanfaatkan perkembangan ilmu metodologi yang paling mutakhir, tidak peduli dari mana pun sumbernya.²² Penggunaan metodologi modern dengan sendirinya akan mengharuskan seorang historiografer untuk keluar dari tabu-tabu dogmatis, politis dan ideologis agar tidak

terseret kepada tindakan rekayasa sejarah yang palsu. “Sejarah harus ditulis untuk sejarah itu sendiri; bukan untuk sebuah kepentingan atau pihak tertentu”.²³

Dari segi metodologis ini, Khalil berpandangan bahwa referensi-referensi klasik perlu dibaca ulang dan dianalisis dengan pendekatan sosiologis. Karena teks-teks itu tidak terlahir dari ruang hampa, maka pendekatan sosiologis bisa diartikan secara sederhana sebagai cara pandang yang melihat teks sebagai entitas historis; berkorelasi erat dengan sebab-sebab langsung penurunan atau kemunculannya, fase sejarah yang sedang berlangsung pada saat itu, lingkungan dan masyarakat di mana teks tersebut timbul, bahkan juga dengan situasi geografis, tingkat peradaban serta horison budaya masyarakatnya.²⁴

Lebih jauh lagi, pendekatan sosiologis berarti menolak asumsi bahwa sebuah fenomena besar bisa terjadi —begitu saja— karena faktor kebetulan belaka, atau peran individual —sehebat apa pun kedigdayaannya— atau apa yang disebut

²¹M. Rosenthal & P. Yudin, *A Dictionary of Philosophy* (Moskwa: Progress Publisher, 1967), hlm. 289-290. Perhatikan tema-tema besar yang diangkat Khalil dalam *Syadw al-Rabâbah*, yaitu: (1) Pola interaksi Muhammad SAW dengan para sahabatnya, (2) Pola interaksi antar sahabat, dan (3) Pola interaksi para sahabat dengan masyarakat luas. Seperti yang akan disinggung kemudian, perhatikan pula pengaruh alam dalam perilaku sebuah masyarakat seperti disinyalir oleh Khalil, antara lain, dalam *Mujtama' Yatsrib*.

²²Mahmud Isma'il, *op. cit.*, hlm. 12.

²³Sebuah semboyan yang dinisbahkan kepada historiografer dan sekaligus sastrawan besar Iraq, Ma'ruf al-Rashfi, penulis buku menggemparkan yang berjudul *al-Syakhshîyah al-Muhammadîyah: Kitâb Hill al-Laghz al-Muqaddas*. Buku ini diterbitkan secara terbatas oleh Universitas Harvard, dan kemudian diterbitkan ulang oleh Mansyurat Al-Jamal, Cologne, pada tahun 2002, atau tujuh puluh lima tahun setelah penulisnya wafat.

²⁴Khalil Abdul Karim, *Al-Usus al-Fikrîyah li al-Yasâr al-Islâmî*, *op. cit.*, hlm. 11, dan *Al-Nashsh al-Mu'assis*, *op. cit.*, vol. 2, hlm. 363 *et seqq.*

sebagai wahyu. Menurut ilmu sosiologi, sehebat apa pun seorang individu, dia tetap "anak masyarakatnya".²⁵ Dia terpengaruh, terbentuk dan relatif tunduk pada faktor-faktor sosio-ekonomi, politik dan kebudayaan yang melingkupinya. Dalam pemahaman Khalil yang banyak menyerap dari literatur-literatur Marxis itu,²⁶ faktor-faktor sosiologis merupakan basis-basis material yang bersifat determinatif dalam masyarakat, seperti: sistem relasi sosial (patriarki, paternal, patronik, *sexual slavery*),²⁷ *mode-mode* produksi,²⁸ kesadaran kelas,²⁹ pengaruh alam terhadap perilaku,³⁰ komunalisme *in-group* dalam etnik/suku,³¹ dan lain-lain.

Di sisi lain, Khalil tetap mengakui bahwa teks atau wahyu memang berperan penting dalam proses perubahan sosial. Tetapi, menurutnya, secara kronologis peran teks akan selalu datang belakangan setelah faktor-faktor sosio-politis yang tersebut di atas. Teks atau wahyu membutuhkan waktu yang sangat panjang untuk menebas habis adat kebiasaan dan tatanan nilai yang dianut sebuah masyarakat

selama ratusan tahun sebelumnya.³² Baginya, kejadian sebuah fenomena yang berlangsung tiba-tiba hanya karena faktor wahyu tak lain merupakan mitos yang tidak bisa diterima secara ilmiah, kecuali setelah dibuktikan adanya faktor-faktor sosio-ekonomi, politis dan kebudayaan yang mendukung kemunculannya.

Kemudian, Khalil juga menggunakan psikoanalisis Sigmund Freud sebagai pisau bedah terhadap kecenderungan umum dalam masyarakat Islam awal, khususnya dalam tataran hubungan antar individu laki-laki dan perempuan. Secara sosiologis, kehidupan Madinah memberikan ruang interaksi yang cukup luas, ditambah dengan kesenggangan waktu dan iklim yang panas ikut meningkatkan libido seksual. Di sisi lain, agama dengan tatanan nilai dan sistem hukumnya menjadi pengekangnya. Agama itu pula yang mengabsahkan poligami, hingga didapatkan banyaknya fenomena laki-laki kaya, tapi tua bangka, memperisteri beberapa perempuan muda yang hasrat seksualnya sedang meledak-ledak. Agama pula yang

²⁵Khalil Abdul Karim, *Al-Islâm bayn al-Dawlah al-Dînîyah wa al-Dawlah al-Madanîyah*, *op. cit.*, hlm. 177.

²⁶Sebagaimana terlihat dari *end-notes* keputusannya, Khalil mengambil dari para sosiolog Soviet yang buku-bukunya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Lihat Khalil Abdul Karim, *ibid.*, hlm. 186.

²⁷Khalil Abdul Karim, *Mujtama' Yatsrib*, *op. cit.*, hlm. 7.

²⁸*Ibid.*, hlm. 21.

²⁹Khalil Abdul Karim, *Al-Usus al-Fikrîyah li al-Yasâr al-Islâmî*, *op. cit.*, hlm. 125.

³⁰Khalil Abdul Karim, *Mujtama' Yatsrib*, *op. cit.*, hlm. 15.

³¹Masalah ini dibahas panjang lebar oleh Khalil dengan menggunakan suku Quraisy sebagai fokus kajian dalam bukunya *Quraysy: min al-Qabîlah ilâ al-Dawlah al-Markazîyah* (Kairo: Sinâ Publisher, 1992), Cet. I.

³²Khalil Abdul Karim, *Mujtama' Yatsrib*, *op. cit.*, hlm. 7.

mengharuskan kaum laki-laki pergi berjihad (perang) untuk mempertahankan eksistensinya, kadang sampai berbulan-bulan, hingga membuat para isteri tidak mempunyai jalan yang legitimatif untuk “melepaskan” hajat biologisnya. Di sini, Khalil mengutip pernyataan Freud bahwa hasrat yang terkekang akan membeludak keluar melalui mimpi. Meskipun ada *political will* dari otoritas politik yang sekaligus menjadi otoritas keagamaan (=Nabi atau Khalifah) untuk meminimalisir dampak negatifnya, tidak urung perselingkuhan terjadi juga, seperti tersebut dalam berbagai literatur hadits dan fikih yang mengafirmasi hukum rajam dan institusi sumpah *li`an*. Khalil percaya bahwa yang tampak di permukaan adalah puncak gunung es saja; ada beberapa indikator yang menunjukkan bahwa perilaku —yang sebenarnya sudah ada sejak pra-Islam— ini masih menjadi gejala umum —atau sering terjadi— di masa kenabian. Seperti dikatakan sebelumnya: seorang figur besar atau wahyu memang tidak bisa mengubah gejala umum sebuah masyarakat dalam sekejap mata.³³

Khalil juga menggunakan berbagai

pisau analisis lain yang diperlukan sesuai dengan kebutuhan obyek kajiannya. Ketika mengkaji masa muda Nabi Muhammad Saw, misalnya, ia menggunakan kristologi untuk mempertajam analisisnya.³⁴ Karena, menurut data sejarah yang sampai kepadanya, ada beberapa indikator menunjukkan adanya peran Kristen monotheistik dalam proses “rekayasa kenabian”.³⁵

Dus, menurut hemat penulis, Khalil bukan seorang filosof teori yang canggih. Dari setiap teori yang dimanfaatkannya, dia hanya mengambil pemikiran dasarnya saja. Bisa dimaklumi karena dia tidak bisa berbahasa asing hingga mengharuskannya untuk menyerap teori-teori mutakhir itu dari sumber kedua. Kehebatan Khalil justeru terlihat dalam aplikasi teori itu pada khazanah Islam klasik (*turâts*). Apalagi kalau dibandingkan dengan banyak teoritikus besar yang kurang menguasai “medan tempur”. Dengan disokong oleh ketekunan dan talenta menulisnya, penguasaan Khalil yang sangat kuat terhadap materi-materi sejarah klasik dan bahasa Arab kuno berhasil dikombinasikan menjadi sebuah “tarian”

³³*Ibid.*, *passim*.

³⁴Contohnya, lihat dalam Khalil Abdul Karim, *Fatrat al-Takwîn fî Hayât al-Shâdiq al-Amîn*, *op. cit.*, hlm. 176-177.

³⁵Rekayasa di sini penulis gunakan untuk pengertian yang positif (*engineering*). *Toh*, hasil kajian Khalil dalam *Fatrat al-Takwîn* tidak akan bisa diterima oleh penganut Kristen yang ada sekarang karena dianggap bersumber dari penganut Kristen Yahudian yang dianggap heretik. Penganut Kristen Heretik ini lari dari kejaran pengikut Paulus (Saul) hingga menetap di Jazirah Arab, perbatasan tanah Syam (Syiria) dan sekitarnya. Di antara mereka adalah tokoh historis Pendeta Buhayra yang banyak dikenal dalam sejarah Islam.

Kungfu yang canggih dan sekaligus aneh.

Pada buku-buku yang relatif awal, Khalil turun ke gelanggang diiringi "mambang"-nya, menunjukkan seni Kungfu yang lebih mirip tarian; lembut tetapi menusuk tajam. Berbarengan dengan serangan lawannya yang semakin gencar, kadang-kadang disertai dengan kecurangan, maka mambangnya pun hilang merasuk ke dalam dirinya. Jadilah Khalil bak mambang itu sendiri; menyulitkan penikmat awam untuk menikmati gerakan Khalil yang terlihat ingin mendemonstrasikan semua kebolehnya. Pada buku-buku terakhirnya, langgam tulisannya semakin pelik. Dia juga banyak menggunakan kosakata-kosakata aneh yang sudah lama ditinggalkan dalam bahasa Arab. Kadang-kadang diimbuhi dengan pengertian yang umum diketahui, seakan ingin berkata, "ini, lho, sinonimnya!" Padahal penggunaan kosakata antik itu tidak mempunyai urgenitas apa-apa, alih-alih untuk memperdalam analisis yang disampaikannya. Tulisan Khalil diperberat lagi dengan cara pamparan landasan pemikiran yang terasa berlebihan. Dia tidak hanya menyebut data sumbernya, atau melakukan kutipan tidak langsung, lebih dari itu dia selalu mengutip redaksinya secara lengkap. Khalil jadi terlihat seperti pendekar di

medan laga, tidak ingin memberi sedikit pun celah kelemahan yang bisa diserang lawan.

Barangkali, karena tuduhan "murtad" yang dihadapinya, gaya bahasa Khalil akhirnya menjadi "kegenitan" yang menantang. Dia tidak hanya melepaskan diri dari kebiasaan menggunakan bahasa sakral, seperti membaca shalawat setiap kali menyebut nama Rasulullah Saw, yang digantinya dengan gelar/penyebutan yang lebih profan, unik sekaligus aneh, hingga dikawatirkan mengundang anggapan negatif. Lebih dari itu, dia banyak menggunakan istilah biblikal dalam buku terakhir yang terbit dalam masa hidupnya.³⁶ Di antaranya, kata "juz" (yang lebih dekat dengan tradisi quranik) untuk setiap



volume bukunya diganti dengan kata "sifr" (yang dalam tradisi Arab biasa digunakan untuk setiap bagian Alkitab, seperti *sifr al-takwîn* atau kitab kejadian). Dan tarian Khalil mencapai puncak "trance"-nya dengan ledakan-ledakan aji kesaktian berbalut sastra (*balâghah*) yang tinggi, menyusahkan semua orang untuk tidak mengakui kedigdayaannya.

Desakralisasi; Menggugat Sejarah Terdistorsi

Sejarah seringkali dipandang linear dan mutlak. Dalam kasus sejarah Islam,

³⁶Menurut informasi yang penulis dengar, masih ada manuskrip buku Khalil yang siap diterbitkan tinggal menunggu kebijaksanaan ahli warisnya.

pemutlakan itu dilakukan secara sistemik untuk memberikan justifikasi bagi serangkaian klaim dogmatis dan selanjutnya dianggap “sakral”; tidak boleh diutak-utik karena dikhawatirkan berefek domino yang akan merobohkan surau sakralitas secara keseluruhan. Di sisi lain, sakralitas agama juga digunakan untuk menyokong kepentingan aliran agama “resmi” dan keuntungan sekelompok “klerik” Islam. Sakralitas juga dimanfaatkan untuk memberikan selubung sakralitas pada pribadi-pribadi klerik borjuis itu, hingga mendapat perivelese keduniaan untuk memperdagangkan agama itu sendiri.

Sayang sekali memang, sakralitas agama justeru digunakan untuk kepentingan-kepentingan duniawi yang profan. Lebih parah lagi, digunakan untuk membelenggu “kebebasan” nalar Islam-Arab untuk “menghirup udara segar” dan “merasakan sinar matahari” secara langsung. Menurut Khalil, sakralitas yang dirumuskan secara tidak ilmiah (= *a-historis*, menggunakan mitos dan landasan-landasan metafisik, yang diarahkan orientasinya oleh sebuah ideologi) merupakan penyebab utama keterbelakangan umat. Karena itu, tidak ada pilihan lain kecuali melakukan dekonstruksi dan desakralisasi; menghancurkan semua basis pemikiran “palsu” yang selama ini menjadi pilar ideologi kaum konservatif.³⁷ Khalil mengakui, inilah tujuan

utama yang melatarbelakangi semua tulisannya.

Dalam sejarah Islam, ada beberapa pilar sejarah yang bersifat *a-historis* karena mengalami distorsi, tapi digunakan untuk menopang bangunan ideologi yang dianggap sakral, yaitu: dogma akan kegelapan masa jahiliyah, orisinalitas Islam yang datang langsung jadi (*built-up*) dari langit, kesempurnaan utopis dari kepribadian Muhammad, konsep “keadilan” para sahabatnya dan mitos negara Islam Madinah. Tidak mengherankan kalau Khalil memprioritaskan tema-tema di atas untuk didekonstruksi dengan cara melakukan eksplorasi arkeologis di kedalaman khazanah Islam klasik.

Sejarah “resmi” selalu menggambarkan kemunculan Islam sebagai sebuah keterputusan/diskontinuitas (*la rupture, al-qathî`ah*) dengan masa sebelumnya; habis gelap terbitlah terang, meminjam bahasa RA Kartini. Tetapi klaim itu sangat *a-historis* karena penelitian ilmiah membuktikan bahwa orang Arab di Jazirah pada masa yang disebut jahiliyah telah memiliki pengetahuan dan kebudayaan yang dalam beberapa segi justeru lebih baik dari capaian-capaian yang terjadi pada jaman Islam awal. Lebih dari itu, beberapa ritus fundamental dalam syariah—seperti haji, poligami, *syûrâ*, puasa, shalat jum’at, dan lain-lain—sejatinya mempunyai akar yang tumbuh dan

³⁷Khalil Abdul Karim, *Mujtama’ Yatsrib, op. cit.*, hlm. 89-90.

berkembang sejak masa "jahiliyah" itu. Tidak heran kalau Khalil bersepakat dengan banyak pemikir lainnya untuk menolak istilah "jahiliyah" yang mengandung muatan distorsif dan menggantinya dengan sebutan yang lebih netral.³⁸

Islam sebenarnya mengakui bahwa ajaran-ajarannya merupakan kelanjutan dan sekaligus sebagai penutup semua ajaran para nabi sebelum Muhammad Saw. Karena itu, dalam ilmu *Ushûl Fiqh* ada sumber hukum yang disebut *syar' man qablanâ* (syariat sebelum Islam).³⁹ Permasalahannya, bagaimana sebenarnya proses transformasi ajaran tersebut berlangsung? Ada kecenderungan besar dalam "sejarah Islam resmi" yang menyatakan bahwa prosesnya berlangsung simbolik, lewat perantara "langit", bukan "bumi". Sementara, penelitian sejarah yang dilakukan Khalil sampai pada kesimpulan yang berbeda; mendudukan Khadijah yang dilingkupi oleh tradisi Nasrani monotheistik sebagai pemain di belakang layar yang membawa Muhammad Saw belajar agama kepada orang-orang Nasrani di sekelilingnya, khususnya kepada sepupunya, Waraqah ibn Nawfal. Berdasarkan nasehat dan petunjuk mereka pula, Khadijah sabar mengemong Muhammad Saw; mempersiapkan mentalitas dan kepribadian Muhammad agar sesuai

dengan setting kenabian yang akan diembannya.⁴⁰

Selain itu, prinsip dogmatis Islam tentang kesempurnaan figur Muhammad Saw cenderung dipahami dalam kapasitasnya sebagai makhluk transenden (*al-mu'ayyad*). Secara ideologis, prinsip ini digunakan untuk menggiring umat mundur kembali ke masa lampau; mengharuskan mereka untuk mengikuti semua tindakan beliau, sampai sekecil-kecilnya, sekalipun tidak sesuai lagi dengan zaman. Padahal, kesempurnaan Muhammad SAW seharusnya dipahami dalam kapasitasnya sebagai pribadi historis yang terpengaruh dan sekaligus mempengaruhi masyarakatnya; terlibat dalam relasi dialektik dengan dimensi materiil dan budaya yang terdapat dalam masyarakatnya. Di satu sisi, Muhammad adalah seorang *agent of change*; mengubah masyarakat ke arah yang lebih baik sesuai dengan syariat yang dibawanya. Di sisi lain, Muhammad adalah seorang manusia yang menyikapi fenomena alam sesuai dengan kebiasaan yang berlaku dalam lingkungannya. Ia juga manusia biasa yang mengenal rasa takut, khawatir, juga pernah salah dalam tindak-tanduk, pendapat pribadi dan atau kebijakan politik yang diambilnya.⁴¹ Cara pandang seperti ini, menurut Khalil, akan meng-

³⁸Khalil Abdul Karim, *al-Judzûr al-Târikhîyah*, *op. cit.*, *passim*.

³⁹Lebih jauh lihat Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1996), Cet. II, Vol. II, hlm. 842.

⁴⁰Khalil Abdul Karim, *Fatrat al-Takwîn*, *op. cit.*, *passim*.

⁴¹Khalil Abdul Karim, *Al-Islâm bayn al-Dawlah al-Dînîyah wa al-Dawlah al-Madanîyah*, *op. cit.*, hlm. 178-184.

hindarkan umat dari kesulitan besar karena memahami teks agama secara kering dan abstrak, terlepas dari konteks yang melingkupinya, hingga melepaskan umat dari banyak kesulitan besar yang menjadi dampak sampingnya. Pemahaman terhadap agama menjadi terbuka, lentur dan inklusif; tidak *rigid* dan tertutup hingga memberikan ruang yang luas bagi penyesuaian yang diperlukan, baik dalam beragama sebagai pribadi dan maupun dalam dakwah Islam secara luas.⁴² Inilah pengertian sejati kesempurnaan manusia: “puncak pengetahuan kita: beliau adalah manusia biasa”, meminjam bahasa penyair Burdah, “meski diakui terbaik di antara makhluk Allah seluruhnya”.

Sebagian besar buku Khalil difokuskan untuk mendestruksi konsep “keadilan” para sahabat,⁴³ karena diposisikan dalam tradisi Islam sebagai pagar penghalang sikap kritis terhadap beberapa pendapat atau periwayatan sahabat yang kebetulan menguntungkan kelompok ideologis tertentu.⁴⁴ Apalagi konsep ini menjadi satu sendi ajaran kelompok mayoritas karena menyangga kekuatan sanad hadits. Khalil menyanggah kalau

ajaran agama dibangun di atas pilar yang bertentangan dengan nalar sosiologis. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, perubahan total terhadap gaya hidup dan perilaku masyarakat membutuhkan waktu yang sangat lama. Dimulai dengan meneropong perilaku seksual para sahabat dalam *Mujtama` Yatsrib*, Khalil melanjutkan kajiannya ke dalam berbagai aspek kehidupan mereka dalam beberapa jilid buku *Syadw al-Rababah* dan *al-Nashs al-Mu'assis*. Dia berhasil membuktikan bahwa masyarakat sahabat bukan sebuah komunitas “putih-bersih” dalam pengertiannya yang ideal. Dengan sendirinya ia menghancurkan prototipe model yang utopis dan selama ini didengungkan oleh kelompok Islam Politik.

Terakhir, Khalil mengkritisi mitos “Negara Islam”. “Sejarah resmi” selalu menggambarkan bahwa negara Islam ini berdiri bersamaan dengan dakwah Islam dan menjadi wahana yang menaunginya. Negara dalam konsep ini adalah “alat untuk menjaga kemaslahatan agama”. Padahal, menurut penelitian Khalil, dalam kasus ini ambisi politiklah yang membonceng agama. Agama muncul belakangan

⁴²*Ibid.*, hlm. 185.

⁴³Keadilan para sahabat ini secara sederhana sebagai “sikap lurus terus menerus dalam tingkah laku dan beragama” atau “komitmen penuh kepada Islam dan keistiqamahan dalam meninggalkan kefasikan”. Dalam pengertian teknisnya dinyatakan sebagai “kebiasan yang sudah merasuk dalam pribadi seseorang sehingga menghindarkannya dari dosa-dosa besar, juga dosa-dosa kecil yang memalukan dan perbuatan jelek yang diperbolehkan”. Lihat Muhammad Ali al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq fî 'Ilm al-Ushûl* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1998), hlm. 181-182.

⁴⁴Mengenai privelese khusus para sahabat yang tidak boleh digugat lihat Abd al-Rahman Al-Iji, *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm* (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.t.), hlm. 413, dan al-Hafizh al-Iraqi, *al-Taqyîd wa al-Idhâh: Syarh Muqaddimah Ibn Shalâh*, tahkik: Abd al-Rahman M. Utsman (Kairo: Maktabah Anas ibn Malik, 1969), hlm. 301.

sebagai wahana untuk mewujudkan cita-cita Qushay ibn Kilab, bapak kaum Quraisy, untuk mendirikan sebuah imperium yang berkuasa di atas Jazirah Arab. Setelah semua faktor obyektif-realistisnya siap tersedia, akhirnya cita-cita itu terwujud di tangan cucu beliau bernama Muhammad ibn Abdullah Saw.⁴⁵

Penutup

Itulah paparan tentang pemikiran sejarah (historiografi) à la Khalil Abdul Karim. Membaca buku-bukunya kita akan merasakan bahwa ia berhasil membuat data sejarah menjadi teks yang hidup dan menari-nari; bukan teks yang dipahami secara dangkal, seperti koleksi museum yang hanya dipandang di permukaan. Kedigdayaannya terlihat dalam penggunaan pisau metodologis hingga sampai kepada penemuan-penemuan baru yang mencengangkan. Di tangan Khalil, metode sosiologis yang digunakan mampu menusuk lebih dalam. Satu contoh ia berhasil membuktikan bahwa cita-cita negara Quraisy telah dideklarasikan jauh sebelum Abdul Muthallib, seperti yang diasumsikan oleh Mahmud al-Qumni dalam *al-Hizb al-Hâsyimî*.

Tentu saja, kapasitas Khalil sebagai manusia historis juga tidak luput dari kelemahan, meski dengan sekuat kemampuannya ia berusaha menutup semua ruang bagi serangan lawan.

Dari landasan-landasan referensial

dari premis-premisnya, Khalil memang menggunakan buku-buku yang "mutabar" semacam *kutub sittah* dalam hadits Nabi Saw. Tapi Khalil tampak kurang menyadari bahwa sebuah hadits tidak begitu saja diterima kebenarannya hanya karena tercantum dalam salah satu kitab tadi. Masih perlu langkah lanjutan dengan melakukan kritik validitas hadits itu, baik dari sanad dengan mengkaji para perawinya satu persatu maupun dari segi *matan*-nya dengan membandingkannya dengan rasio dan berbagai teks yang lain.

Ditambah lagi, sifat khusus kajian sejarah mengharuskan Khalil untuk tetap bergerak di *ranah turâts* (khazanah klasik) yang nota bene mempunyai "hukum-hukum" atau aturan main tersendiri. Apapun yang disampaikan Khalil pada akhirnya akan bisa dijawab dengan pendekatan yang berbeda. Akhirnya, Khalil akan terjebak dalam paradoks-paradoks internal saat melontarkan antisipasi baliknya.

Meskipun demikian, penulis berharap bahwa karya-karya Khalil bisa menjadi modal dasar bagi orang lain untuk bergerak keluar dari lingkaran khazanah klasik menuju ke arah pertanyaan-pertanyaan baru yang tentunya akan mendapatkan jawaban yang baru pula; jawaban yang tidak datang dari masa lalu, melainkan dari masa kini dan bahkan masa depan. *Wa'llâh al-Muwaffiq ilâ aqwam al-tharîq.* ❖

⁴⁵Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah ilâ al-Dawlah al-Markazîyah*, op. cit., passim.