

POST-TRADISIONALISME: MEMBINCANG BASIS EPISTEMOLOGI DAN TRANSFORMASI GERAKAN MODERASI BERAGAMA NAHDLATUL ULAMA

Muhamad Bindaniji

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: muhamadbindaniji@gmail.com

Moh. Ashif Fuadi

UIN Raden Mas Said Surakarta

Email: moh.ashiffuadi@iain-surakarta.ac.id

Abstract: Islamic post-traditionalism is one of the discourses of Islamic thought that is developing in Indonesia. It emerged from the historical development of Islamic thought in Indonesia that continues to grow to find a compatible and comprehensive format of Islam that is relevant to the problem faced by the Muslim Community. This study aims to explain the development of post-traditionalism discourse and its epistemology and the transformation of the religious moderation movement among the Nahdlatul Ulama organization. This study uses a literature study consisting of books, articles, and other relevant sources. Through a sociological-historical approach, this study concludes that post-traditionalism within Nahdlatul Ulama (NU) is not a modernist group seen from its movement and characteristics of its thoughts because they still adhere to salaf traditions. In addition, through cultural movements, Nahdlatul Ulama plays a very important role in internalizing *wasathiyah* through the acceptance of madzhab, Asy'ariyah creed, integration of Islam into nationality, and interfaith dialogue movements.

Abstrak: Wacana post-tradisionalismeisme Islam adalah sebuah produk pemikiran yang terbingkai dalam korpus wacana pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia. Sebagai sebuah produk pemikiran, post-tradisionalismeisme sejatinya terlahir dari perkembangan sejarah pembentukan wacana pemikiran Islam di Indonesia yang terus berdialektika sambil menemukan bentuk atau format yang kompatibel dan komprehensif dengan perkembangan zaman. Adapun bentuk dialektika tersebut dapat tercermin melalui pergulatan 'tradisi' yang menghasilkan istilah post-tradisionalismeisme, dalam hal ini Nahdlatul Ulama (NU), melalui persentuhan dengan pemikiran atau realitas lain di luar tradisi asal NU. Penelitian ini menggunakan studi literatur baik melalui buku, artikel jurnal, dan berbagai sumber relevan lainnya. Melalui pendekatan sosiologis-historis, penelitian ini menyimpulkan bahwa post-tradisionalismeisme dalam tubuh NU bukanlah kelompok modernis baik dari sisi gerakan maupun corak pemikiran, karena masih berpegang teguh terhadap tradisi-tradisi salaf, hanya saja kalangan post-tradisionalismeisme memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan radikal melampaui tradisi itu sendiri. Selain itu, melalui gerakan kultural yang dipelopori Gus Dur, NU sangat berperan dalam menginternalisasikan *wasathiyah* melalui penerimaan mazhab, Aqidah Asy'ariyah, integrasi keislaman dengan kebangsaan, dan gerakan dialog antar agama.

Kata Kunci: *Post-tradisionalismeisme, Epistemologi, Gerakan Moderasi Beragama, Nahdlatul Ulama*

Pendahuluan

Secara sosiologis-historis, munculnya arus intelektualisme progresif di belahan dunia Arab turut mendorong dan memberikan inspirasi semangat intelektual dan pluralisme terhadap kalangan pemuda Nahdlatul Ulama (NU) yang kemudian disebut dengan gerakan post-tradisionalisme Islam. Wacana yang dikembangkan sedikit banyak merupakan tema-tema yang diangkat dan menjadi perbincangan intelektual di kalangan tokoh-tokoh seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, dan Muhammad Abid Al Jabiri.

Gerakan post-tradisionalisme Islam berada di dalam tubuh Nahdlatul Ulama (NU) yang sebelumnya tidak pernah ada. K.H. Abdurrahman Wahid, yang dikenal dengan nama Gus Dur, merupakan tokoh dibalik munculnya wacana ini di kalangan NU. Modal intelektual dan keturunan darah biru yang dimiliki oleh Gus Dur, seolah memberi perlindungan terhadap kelompok post-tradisionalisme tersebut. Munculnya tokoh-tokoh muda NU seperti Abdul Mun'im DZ, Ulil Abshar Abdalla, Rumadi, Moqsith Ghazali, Ahmad Baso, dan lain-lain, seolah memberikan ruang berkembangnya post-tradisionalisme di tubuh NU. Kalangan post-tradisionalisme Islam yang memang fokus terhadap gerakan sosial dan gerakan kultural intelektual pada akhirnya terjun ke dalam dunia politik praktis. Padahal sebelumnya mereka adalah orang yang paling *istiqomah* bergerak di bidang kultural dan sosial intelektual terutama ketika Gus Dur berhasil terpilih menjadi presiden.

Dalam menanggapi tradisi, mereka tetap berpegang teguh terhadap tradisi menolak modernisme atau menjadi antitesis dari modernisme. Namun kelompok post-tradisionalisme memberikan penalaran yang lebih dalam dan lebih jauh terhadap sebuah tradisi yang sudah ada itu makanya ini disebut dengan post-tradisionalisme Islam yang melampaui tradisi-tradisi yang disebut dengan tradisional sekaligus menjadi antitesis terhadap gerakan modernis. Menariknya, walaupun masuk dalam pertarungan yang progresif, kalangan post-tradisionalisme menolak kelompok modernis dan tidak menjadikan tokoh-tokoh modernis sebagai acuan. Misalnya seperti Muhammad Abduh, Nurcholish Madjid, Rasyid Ridha, Sayyid Qutb, dan Muhammad Nasir, yang tidak begitu populer di kalangan penerus pemikiran Gus Dur tersebut. Bahkan dalam menganalisis tradisi Islam, pemikiran dari kalangan modernis tidak digunakan oleh pemuda-pemuda itu sehingga akhirnya mereka disebut dengan gerakan tradisionalisme Islam.

Basis metodologis yang digunakan untuk melakukan analisis dalam tulisan ini didasarkan pada perspektif sosiologis yang dikemukakan oleh Susan J. Hekman dalam *Hermeneutics and The Sociology of Knowledge*. Susan mengidentifikasi bahwa suatu bentuk subjektivitas pemikiran dapat dianalisis melalui dua bentuk analisis, yaitu analisis *common-sense reality of social actor* dan analisis adanya keterkaitan antara produk pemikiran dan faktor sosial yang melingkupinya.¹ Ini dimaksud sebagai *counter* atas asumsi bahwa post-tradisionalisme lahir dari proses 'secara tidak direncanakan dari suatu realitas yang mewacanakan dikotomisasi antara modernis dan tradisional. Sebagai suatu antitesis dari dua arus besar tersebut, muncul arus ketiga yang disebut post-tradisionalisme yang distingtif secara epistemologi dan metodologi maupun basis gerakannya dari dua arus besar tadi. Tetapi, post-tradisionalisme lahir sebagai konsekuensi logis adanya perkembangan tradisi intelektual di tubuh NU. Konsekuensi logis inilah sejatinya yang melatarbelakangi terbentuknya varian baru dari suatu produk pemikiran Islam di Indonesia yang bernama post-tradisionalisme.

Post-tradisionalisme sebagai sebuah produk pemikiran meniscayakan adanya intervensi, baik dalam bentuk muatan ideologi maupun orientasi pemikiran dan praksis dari sang subyek yang melahirkannya. Oleh karenanya penting memposisikan post-tradisionalisme

¹ Susan J. Hekman dalam *Hermeneutics and The Sociology of Knowledge* (Oxford: Polity Press, 1986), h. 24-47.

sebagai suatu teks yang terbuka dari pelbagai bentuk penafsiran yang dapat dikonstruksi sehingga menghasilkan makna baru tergantung siapa yang menjadi penafsir. Dalam diskursus tentang penafsiran sebuah teks, dengan tidak ada tendensi simplifikasi di dalamnya, terdapat dua arus paradigmatis yang berkembang. Pertama, paradigma yang menyatakan bahwa makna suatu teks merupakan *an sich* milik 'subyek' sang pengarang, sehingga cenderung akan melihat realitas secara tekstual. Kedua, paradigma yang menyatakan bahwa makna suatu teks berelasi kuat dengan konteks. Sehingga memungkinkan adanya bentuk penafsiran baru yang konstruktif terhadap makna teks. Makna baru inilah yang menjadi domain dari sang penafsir.²

Konstruksi makna baru ini dimaksud untuk memberikan pelabelan yang memadai dan sesuai kepada produk pemikiran yang berkembang dan dihasilkan dari perkembangan tradisi intelektual di tubuh anak muda NU. Bahwa sebenarnya post-tradisionalisme, jika didekati dengan paradigma positivistik dalam bingkai evolusi pengetahuan, tidak akan menemukan relevansi di dalamnya. Auguste Comte dalam *The Positive Philosophy* memberikan fase-fase perkembangan pengetahuan secara evolutif. Ia mengatakan bahwa fase tersebut berjalan secara linear, yaitu dari bentuk pemikiran yang sederhana (*simple thought*) sampai pada pemikiran yang rumit (*complex thought*).³

Urutan fase tersebut dimulai dari pemikiran teologis, beranjak ke metafisik dan berujung pada pemikiran positivisme. Pembagian urutan tersebut dalam perkembangan pemikiran Islam bertransformasi dalam bentuk pemikiran tradisional, berubah menjadi pemikiran konservatif dan ortodoks menuju pemikiran yang lebih sempurna yaitu modern. Pembagian fase-fase di atas kemudian dijadikan sebagai *framework* bagi pemikir seperti Fazlur Rahman, Charles Kurzman dan Deliar Noer. Rahman membagi fase perkembangan pemikiran Islam ke dalam empat fase,⁴ yaitu revivalis, modernis, neo-revivalist, dan neo-modernisme, sedangkan Kurzman membagi empat fase,⁵ yaitu tradisional, revivalis, modernis, dan liberal dan Noer membagi menjadi dua dikotomi besar,⁶ yaitu Islam modernis dan tradisional.

Post-tradisionalisme secara metodologis dan genealogis tidak teridentifikasi ke dalam sub pembagian arus perkembangan pemikiran di atas. Post-tradisional bukan pula sebagai kontinuitas atau bagian dari pemikiran neo-modernis, sebagaimana sering didengungkan oleh banyak peneliti. Atau post-tradisionalisme merupakan penegasan basis ideologi suatu kelompok, tetapi post-tradisionalisme diletakkan dalam gugus pemikiran dan cara pandang terhadap modernisme, tradisi, teks suci, dan sebagainya.⁷ Di sini kiranya penting melihat fenomena post-tradisionalisme dari sudut pandang bahwa ia merupakan produk pemikiran yang dilahirkan dari proses historisitas dalam bingkai dialektika yang kompleks di dalamnya.

Menurut Danandjaja, sumber rujukan dalam *library research* (penelitian kepustakaan) bisa dilakukan dengan menganalisis artikel, buku dan sumber tulisan yang masih relevan dengan tema.⁸ Kemudian untuk mendapatkan hasil analisis yang akurat bisa dilakukan analisis interpretasi untuk mengungkap tujuan dan jawaban atas permasalahan penelitian yang dimunculkan. Tulisan ini menggunakan *library research* dengan pendekatan analisis studi

² Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2010).

³ Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte* (New York: AMS Press, 1974), h. 453.

⁴ Fazlur Rahman, "Islam: Past Influent and Present Challenge", dalam Alford T. Welch dan Cachia Pierre (ed.), *Islam: Challenges and Opportunities* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 315-30.

⁵ Charles Kurzman, *Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), h. 13.

⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

⁷ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 143.

⁸ James Danandjaja, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, Dan Lain-Lain* (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1997), 87.

sosiologis-historis, dengan cara menganalisis alur pergerakan pemikiran intelektual NU yang berkelindan dengan Islam *Wasathiyah*. Untuk membahas mengenai kajian historis dapat menggunakan pendekatan studi pustaka, di mana setiap sumber baik berupa buku, artikel atau kitab kuning. Ada baiknya dalam melihat wacana post-tradisionalisme yang berkembang dari nilai-nilai intelektual NU dilihat dengan kacamata atau pendekatan teori sosial yaitu tentang ‘kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*)’ yang dikembangkan oleh John O Voll dalam *Islam Continuity and Change in the Modern World*.

Asumsi dasar dari teori ini adalah bahwa segala sesuatu yang terjadi pada masa tertentu bukanlah sesuatu yang terpisah sama sekali dengan masa-masa sebelumnya. Tidak ada sebuah wacana atau gerakan yang datang secara tiba-tiba. Yang terjadi sebenarnya adalah kelanjutan dari masa sebelumnya yang di dalamnya terdapat unsur-unsur perubahan. Sendi-sendi perubahan itulah yang mengantarkan masyarakat untuk tetap hidup harmonis.⁹

Wacana Post-tradisionalisme dalam Bingkai Sejarah

Pos-tradisionalisme sebagai wacana perkembangan pemikiran Islam di Indonesia bukan merupakan proses yang langsung menjadi, tetapi didahului oleh suatu proses pembentukan pemikiran yang panjang. Pos-tradisionalisme lahir dari proses pergulatan intelektual kalangan NU dengan basis penguasaan khazanah klasik (*turāts*) cukup memadai dengan melalui kesadaran akan tradisi yang mereka pegang, kemudian mereka mencoba melakukan transformasi dan revitalisasi terhadap tradisi tersebut. Jika nalar atau pembacaan terhadap fenomena post-tradisionalisme dilakukan dengan kacamata teori sosial ‘kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*)’ maka akan mengontar pelbagai bentuk pernyataan yang mempertanyakan validasi dari istilah post-tradisionalisme yang dianggap tidak lazim dan memandang post-tradisionalisme dengan stigma yang tidak baik.

Proses pergulatan tradisi intelektual di kalangan anak muda NU secara perlahan tapi pasti menjadi suatu gerakan yang ikut meramaikan wacana perkembangan pemikiran Islam dewasa ini yang bisa jadi disejajarkan dengan gerakan lain seperti gerakan modernisme, neo-modernisme, atau bahkan tradisionalisme. Tentunya sebagai suatu gerakan, ia hadir dari bentuk dialektika wacana yang berkembang, bukan berasal dari ruang hampa. Adanya unsur-unsur yang melatarbelakangi munculnya post-tradisionalisme selanjutnya akan menghasilkan bentuk perubahan sebagai konsekuensi dari dialogisasi dengan realitas untuk tetap survive. Oleh karenanya perlu dikemukakan terlebih dahulu beberapa faktor, baik internal maupun eksternal, yang turut berperan dalam gerakan intelektual muda NU yang pada perkembangan selanjutnya mengkristal menjadi komunitas post-tradisionalisme. Laode Ida mencatat terdapat 4 (empat) faktor yang mempengaruhi munculnya gerakan post-tradisionalisme yang ia sebut sebagai kelompok NU progresif.¹⁰

Pertama, adanya dinamika intern dan benturan tradisi NU. Benturan itu dimungkinkan terjadi akibat semakin banyak kalangan muda NU (alumni pesantren NU) yang memasuki dunia pendidikan dan perguruan tinggi modern. Hal ini menjadikan mobilitas vertikal dan horizontal mereka semakin tinggi. Akibatnya terjadi variasi dan perkembangan pemikiran yang harus berhadapan dengan tradisi dan komunitasnya sendiri. Pertemuan antara tradisi baru dengan tradisi lama ini membuat pergumulan luar biasa yang pada tingkat tertentu komunitas NU terbelah. Di satu pihak ada kelompok yang terus mengkritik dan ingin merombak tradisinya,

⁹ Lihat uraian secara lebih jelas dalam Harry J Benda, ‘Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia’, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 26-46., sebagaimana Benda juga mengutip ilmuwan Jhon O Voll dalam *Islam Continuity and Change in the Modern World* (New York: Westview Press, 1982).

¹⁰ Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif* (Jakarta: Disertasi Universitas Indonesia, 2002), h. 60.

sementara di pihak lain ada kelompok yang berupaya mati-matian untuk mempertahankan apa yang selama ini diwarisi dari pendahulunya.

Kedua, pengaruh dan tuntutan modernisasi sebagai konsekuensi dari perkembangan global. Modernisasi yang merambah dalam semua aspek kehidupan masyarakat, dengan segala kelebihan dan kekurangannya, mengharuskan NU dan warganya sadar adanya perkembangan tersebut agar tidak tertinggal. Perkembangan ini dalam banyak hal berbenturan dengan tradisi yang berkembang dalam NU, baik tradisi dalam arti perilaku, doktrin maupun pemikiran. Dalam dunia pendidikan misalnya, arus modernisasi telah memaksa komunitas NU membuat penyesuaian-penyesuaian dengan arus modernisasi pendidikan yang berkembang luas. Akibatnya, meskipun masih ada pesantren yang mempertahankan tradisi *salafi*-nya, namun tidak sedikit di antara mereka yang membentuk lembaga-lembaga pendidikan klasikal dengan kurikulum yang lebih terstruktur. Demikian juga dalam bidang manajemen organisasi, NU dituntut untuk menata organisasi dengan prinsip-prinsip manajemen modern.

Ketiga, kerisauan terhadap perkembangan sosial politik. Kerisauan ini muncul karena keberadaan NU sangat dipengaruhi oleh perkembangan politik. Bahkan, perubahan-perubahan sikap NU terhadap negara dan sistem yang dibentuk merupakan refleksi dari perubahan politik. Dalam kaitan ini ada beberapa problem, 1) kiprah NU dalam politik telah mengabaikan fungsi utamanya sebagai organisasi massa keagamaan yang bertugas untuk mengembangkan sumber daya manusia, pendidikan NU menjadi terbengkalai dan sebagainya. 2) Akibat dari itu, NU menjadi ormas yang dikuasai oleh para politisi, di mana warganya dieksploitasi untuk kepentingan politik para elitnya.

Keempat, perkembangan gerakan HAM dan demokrasi di berbagai belahan dunia. gerakan HAM dan demokrasi yang telah menjadi 'agama baru' di dunia internasional, tak bisa dipandang sebelah mata oleh NU, sehingga mereka harus melihat kembali secara kritis atas doktrin dan tradisinya terkait dengan perkembangan pemikiran baru tersebut. Dari sini bisa dipahami atas sejumlah program LSM-LSM berkultur NU yang memberi perhatian serius tema-tema di sekitar demokrasi, gender, HAM, dan *civil society*. Hal ini menunjukkan bahwa komunitas ini berupaya secara serius untuk melakukan akselerasi atas doktrin, tradisi dan pemikiran yang selama ini berkembang, baik dalam komunitas NU maupun umat Islam secara umum.¹¹

Sementara Rumadi mencatat, paling tidak ada 3 (tiga) faktor utama perihal kelahiran tradisi intelektual muda NU, yaitu: 1) faktor perkembangan politik; 2) faktor adanya persaingan antara kelompok modernis dan tradisionalis; dan 3) faktor adanya arus intelektualisme progresif di belahan dunia Arab.¹²

Pertama, faktor perkembangan politik. Faktor ini menjadi penting karena dinamika sejarah NU, baik secara struktural maupun kultural banyak dipengaruhi dan ditentukan oleh faktor perkembangan politik. Keputusan kembali ke Khittah 1926 pada tahun 1984 yang sangat dipengaruhi oleh proyek restrukturisasi politik Orde Baru ternyata mempunyai makna signifikansi bagi gerakan sosial-intelektual NU di lingkungan NU. Perubahan peta politik nasional yang terjadi pada tahun 1998 juga mempunyai imbas pada komunitas NU. Di satu pihak ada gerakan politik demikian kuat yang antara lain ditandai dengan berdirinya PKB dan beberapa parpol yang berbasis massa NU, namun di pihak lain sebagian kecil anak muda, terutama yang menjadi aktivis LSM, tetap menjaga jarak dengan kekuatan politik sembari tetap melakukan gerakan sosial-intelektual.

Kedua, faktor adanya persaingan antara kelompok modernis dan tradisionalis. Namun persaingan tersebut tidak sama dengan persaingan generasi awal. Apabila persaingan generasi

¹¹ Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif*, h. 202.

¹² Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 119-20.

awal lebih bernuansa teologis yang kemudian berimbas ke persaingan politis, persaingan generasi berikutnya lebih berwarna intelektual, meskipun persaingan jenis pertama tidak sepenuhnya hilang. Dari wacana pemikiran yang dimunculkan, persaingan itu terasa sekali.

Ketiga, munculnya arus intelektualisme progresif di belahan dunia Arab turut mendorong dan memberi inspirasi semangat intelektualisme post-tradisionalisme. Bahkan wacana yang dikembangkan sedikit banyak merupakan tema-tema yang diangkat dan menjadi perbincangan intelektual di kalangan mereka adalah tema-tema sebagaimana terdapat dalam karya tokoh-tokoh seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrur, Muhammad Abid al-Jabiri, dan sebagainya.

Di samping faktor-faktor internal tersebut, ada beberapa kondisi eksternal yang turut mendorong munculnya komunitas post-tradisionalisme. Pertama, respons terhadap perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia yang mulai marak pada awal 1970-an. Respons ini menjadikan komunitas post-tradisionalisme bersikap kritis terhadap modernitas dan tradisi. Kedua, respons terhadap upaya pemberdayaan masyarakat NU yang dimotori oleh Gus Dur. Kelompok anak muda kritis ini seolah menjadi penyangga dari ide-ide besar yang dikemukakan Gus Dur. Ketiga, respons kritis terhadap fenomena gerakan transformasi LSM di pentas gerakan sosial, politik, ekonomi, budaya, dan pembaruan pemikiran Islam. Keempat, respons atas program developmentalisme (pembangunanisme) yang digelar pemerintah Orde Baru. proyek tersebut bukan hanya menutup ruang kritisisme dan kebebasan berekspresi, tetapi juga menutup hampir seluruh kesadaran kemanusiaan, sehingga setiap relung pemikiran kita harus diabadikan untuk proyek negara tersebut.¹³

Posisi Post-tradisionalisme Islam dalam Konstelasi Pemikiran Islam di Indonesia

Pada bagian pendahuluan sudah disinggung bahwa ada kecenderungan dari sebagian peneliti yang mempolarisasi wacana pemikiran Islam di Indonesia ke dalam dua arus *mainstream*, Islam modernis dan Islam tradisional.¹⁴ Kedua arus tersebut mempunyai ciri, karakteristik, pemikiran, basis masa, orientasi, dan tujuan masing-masing. Secara simplistik, Islam modernis diidentikkan dengan cara pandang tertentu dalam suatu kelompok yang hendak melakukan pembaruan pemikiran dalam Islam yang dipicu oleh arus modernisasi. Dalam melakukan pembaruan tersebut, kelompok modernis mempunyai semboyan perjuangan bahwa pintu ijtihad masih terbuka lebar bahkan menjadi suatu hal yang niscaya dilakukan oleh setiap orang yang memiliki kualifikasi tertentu di bidang tersebut. Sedangkan Islam tradisional diidentikkan dengan cara pandang tertentu dalam suatu kelompok yang berpegang teguh pada tradisi klasik (*turāts*).¹⁵ Tradisi klasik (*turāts*) dalam persepsi kelompok ini merupakan substansi nilai-nilai keberagamaan dari setiap Muslim yang diwariskan dari para pendahulu (*al-qudamā'*) yang notabene adalah para generasi emas Islam (*khayr ummat*). Oleh karenanya pemeliharaan akan tradisi merupakan suatu keniscayaan karena merupakan bagian dari khazanah pemikiran umat Islam dari zaman Nabi Saw.

Kerangka pikir yang berlandaskan atas pandangan dikotomisasi modernis-tradisionalis pada perkembangan gerakan pemikiran Islam akan memunculkan variasi-variasi gerakan baru. Kelompok tradisionalis kemudian berkembang menjadi neo-tradisionalis yang mencoba melakukan pembaruan atas tradisi seperti yang dilakukan Abdurrahman Wahid, dan post-tradisionalisme yang melakukan kritisisme atas tradisi, mengadopsi metode pemikiran modern dengan tetap menggunakan tradisi sebagai basis transformasi. Sementara dari kelompok

¹³ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 129.

¹⁴ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, h.

¹⁵ Martin van Bruinessen, "Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 139.

modernis lahir neo-modernisme yang diwakili tokoh seperti Nurcholish Madjid dan Syafi'i Ma'arif yang kemudian bermetamorfosis menjadi gerakan Islam liberal. Namun, kelompok ini juga memunculkan varian fundamentalis dan neo-fundamentalis yang cenderung memahami ajaran Islam secara tekstual.¹⁶ Kecenderungan para peneliti dalam melakukan pemetaan dikotomisasi modernis-tradisionalis dalam memandang pergulatan gerakan pemikiran di Indonesia berakar, menurut asumsi saya, didahului oleh Deliar Noer dari kalangan peneliti pribumi, dan Greg Barton dari kalangan peneliti asing. Konklusi Noer ini kemudian dijadikan pijakan oleh para generasi peneliti setelahnya seperti Bachtiar Effendy dan Fachry Ali.¹⁷

Kemunculan wacana post-tradisionalismeisme dalam diskursus perkembangan pemikiran di Indonesia tidak terlepas dari pergulatan pemikiran anak muda NU yang memunculkan corak intelektual yang unik. Unik dalam arti produk pemikiran yang dihasilkan menyentuh pada pelbagai persoalan yang dinilai tabu dan tidak lazim di kalangan NU karena adanya pengembangan wacana yang dimotori anak muda NU yang dinilai menembus batas-batas nilai tradisionalisme Islam. Tidak sebatas itu, produk pemikiran tersebut juga dinilai melahirkan gagasan-gagasan sangat liberal bahkan sampai pada taraf menembus batas-batas liberalisme kelompok modernis. Ini menunjukkan bahwa post-tradisionalismeisme dengan segala macam pengembangan wacana yang ada di dalamnya merupakan suatu cara pandang yang dilandasi atas sikap kritisisme atas modernitas dan tradisi yang dianggap paradoks baik dalam doktrin dan praktik. Tradisi dalam post-tradisionalismeisme dijadikan sebagai basis epistemologi untuk melakukan transformasi pergerakan. Sikap kritis atas tradisi bukan semata untuk membongkar tradisi yang sudah mapan atau bahkan memudahkan tradisi, tetapi hendak menghidupkan kembali semangat keberagaman yang dicapai lewat tradisi lama (*ihyā' al-turāts*) dengan melakukan kontekstualisasi ajarannya. Sehingga wajar jika apa yang dilakukan oleh kelompok post-tradisionalismeisme sebenarnya masih berpijak pada upaya menyambung dari tradisi ke modernisasi (*al-tawaṣul min al-turāts ilā al-tajdīd*).¹⁸

Kerangka pikir post-tradisionalismeisme yang seperti itu menjadikan setiap pemikiran yang dihasilkan bukan merupakan derivasi atau kontinuitas dari corak pemikiran kelompok neo-modernis yang juga memiliki kecenderungan dan semangat untuk memperpadukan antara semangat modernis dan khazanah klasik. Greg Barton dalam *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* menyebut tokoh seperti Cak Nur, Djohan Effendi, A. Wahib dan Gus Dur ke dalam kategorisasi kelompok neo-modernis. Menurut persepsi Barton, keempat tokoh di atas berusaha untuk memadukan dan menyintesis antara nilai-nilai yang terdapat dalam tradisi klasik dengan semangat modernisme.¹⁹

Sejarah mencatat bahwa arus pemikiran progresif dari kalangan muda NU menemukan momentum ketika Gus Dur menjadi pimpinan Tanfidziyah NU dan acapkali menelurkan pemikiran-pemikiran progresif yang membuka wacana pemikiran, bukan hanya di kalangan internal masyarakat NU, tetapi juga masyarakat secara luas. Pelbagai wacana pemikiran yang dimotori Gus Dur seperti ide tentang demokratisasi, sekularisasi, bahkan pribumisasi sanggup menggairahkan dan menumbuhkan kembali elan progresivitas kalangan muda NU yang akan menghasilkan 'corak intelektual baru' di tengah belantara gerakan pemikiran yang berkembang di Indonesia. Sekarang pertanyaannya akan menjadi rumit ketika ide-ide progresivitas dari kalangan muda NU dihubungkan dengan ide—meminjam istilah G. Barton—neo-modernisme

¹⁶ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 141.

¹⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996)., dan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

¹⁸ Said Aqil Siradj, 'NU, Tradisi, dan Kebebasan Berpikir', dalam Zuhairi Misrawi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU* (Jakarta: Kompas, 2004), h. 39-40.

¹⁹ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, h. 12-6.

Gus Dur. Istilah neo-modernis dalam pembagian gerakan pemikiran Islam yang dicetuskan oleh Fazlur Rahman sebagai pengembangan atas gerakan modernisme yang dinilai belum sempurna secara metodologis. Neo-modernisme bertitik tolak pada usaha mencari sintesis progresif dari rasionalitas modernis dengan ijtihad tradisi klasik (*turāts*).²⁰ Karena pemikiran yang mereka usung tidak lebih dari manifestasi keberlanjutan pemikiran Gus Dur, sedangkan ia masuk dalam barisan kelompok neo-modernis, maka apakah dengan demikian secara otomatis, ide-ide yang diusung oleh kaum muda NU juga dapat digolongkan ke dalam barisan kelompok neo-modernis?

Menisbahkan corak intelektualitas di kalangan muda NU kepada barisan kelompok neo-modernis tampaknya menjadi problem bagi sebagian kalangan yang merasa gusar akan pelabelan status tersebut. Jika dikatakan bahwa corak intelektual tersebut terinspirasi oleh pemikiran Gus Dur memang benar dan tidak menjadi problem. Namun jika corak intelektual tersebut dipaksa masuk dalam kategori pembagian yang diwacanakan oleh G. Barton ke dalam kelompok neo-modernis, agaknya tidak mempunyai landasan argumentasi yang kuat. Ahmad Baso dan Rumadi mempertanyakan statemen di atas dengan mempertanyakan benarkah tradisi intelektual baru di kalangan NU mempunyai pijakan modernisme Islam yang disintesiskan dengan khazanah klasik (*turāts*)? Jika benar, apa indikasi dan referensi yang dipakai oleh Barton? Sebab dalam kenyataannya, baik dalam ceramah dan tulisan-tulisannya, mereka jarang, atau bahkan tidak pernah, bereferensi kepada pemikiran tokoh modernis.²¹ Pandangan demikian, menurut Ahmad Baso, akan terbantah dengan sendirinya dengan melihat genealogi pemikiran sebagai basis konteks sejarah yang melatarbelakangi antara neo-modernisme dan tradisi intelektual NU. Secara genealogis, pemikiran modernis dan neo-modernis merupakan kesinambungan pemikiran yang diwariskan oleh kelompok Wahabi. Sementara kelompok Wahabi secara jelas menjadikan Ibn Taymiyah sebagai rujukan utama mereka dalam hal ideologi dan basis pergerakan yang notabene mencerca tradisionalis.²²

Sedangkan genealogi intelektual NU (post-tradisionalismeisme) menyambung mata rantai pemikirannya kepada tokoh-tokoh yang berdialog dengan tradisi pencerahan Barat, dari generasi Abdullah Ahmed al-Na'im, Nawal Sadawi, Thariq al-Bisyri, Abdullah Laroui, dan Muhammad Khalafullah, hingga generasi semacam Michel Aflaq, Ali Abd al-Raziq, dan sampai akhir ke Ibn Rusyd. Kalau neo-modernisme Islam mengusung semangat 'purifikasi Islam', pencarian pada 'Islam yang murni dan asli', anti bid'ah dan dikenal dengan slogan 'kembali pada al-Qur'an dan al-Sunnah', maka post-tradisionalismeisme Islam mencari sintesa-sintesa baru dalam dialog kritisnya antara tradisi Islam dengan tradisi Barat dan budaya lokal.²³ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa menisbahkan gairah intelektual progresif NU kepada kelompok neo-modernis tidak mempunyai relevansi mendasar dan hubungan yang kuat.

Bantahan terhadap pelabelan neo-modernisme kepada tradisi intelektual NU dikemukakan oleh Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman dalam *Post-Tradisionalisme Islam*. Secara utuh saya kutip dua argumentasi dasar yang mereka kemukakan sebagai berikut:²⁴ *Pertama*, dari segi genealogi pemikiran dan pemahaman keagamaan, kalangan NU lebih menekankan kepada keberlanjutan tradisinya. Mereka justru mempunyai resistensi yang kuat terhadap gerakan modernis. Kalaupun muncul corak liberal dalam pemikiran mereka, tidak

²⁰ Fazlur Rahman, *Neo-Modernisme Islam: Metode dan Alternatif*, peny. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1989), h. 17-22.

²¹ Ahmad Baso, 'Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam' dalam *Tashwirul Afkar*, No. 9 Tahun 2000 (Jakarta: Lakpesdam NU, 2000), h. 32., Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 163.

²² Ahmad Baso, 'Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam', h. 163.

²³ Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolatan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 166.

²⁴ Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000), h. 5-8.

lebih dari upaya mentransformasikan dan meramu tradisinya dengan pemikiran yang lebih progresif, sehingga menjadi pemikiran yang berakar kepada tradisi secara kuat, tapi mempunyai jangkauan pemahaman yang luas.

Kedua, dari segi topik dan pilihan wacananya, terlihat adanya kegusaran terhadap fenomena gerakan simbolis dan formalisme Islam yang nilainya tidak produktif bagi gerakan Islam. Sementara pada saat yang bersamaan, kalangan modernis justru mengusung isu formalisme Islam yang ingin dimasukkan pada kehidupan kenegaraan. Kalangan NU menempatkan agama sebagai subkultur di tengah kultur besar yang bernama bangsa. Islam dalam hal ini haruslah berada pada wilayah masyarakat dan menjadi roh bagi masyarakat dan bangsa ini tanpa harus dimasukkan ke dalam institusi negara. Dalam kehidupan bernegara, kalangan NU lebih memilih mengusung tema-tema demokrasi, pluralisme, civil society dan toleransi antar umat beragama.

Dua argumentasi di atas menjadi indikasi kuat bahwa tradisi intelektual NU bukan merupakan keberlanjutan dari pemikiran modernis dan neo-modernis yang berkembang dewasa ini. Bahkan tradisi intelektual NU memiliki sikap resisten terhadap pemikiran modern sehingga tidak memungkinkan untuk mengikuti tradisi pemikiran kelompok modern. Adapun mengenai munculnya indikasi yang mengarah pada corak pemikiran liberal dari sikap tradisi intelektual NU lebih dikarenakan adanya dorongan untuk mentransformasikan tradisi yang mereka miliki dan memadukan dengan pemikiran progresif lainnya. Sehingga di kalangan NU terkesan melakukan loncatan tradisi melampaui batas yang dilakukan oleh kalangan modernis.²⁵ Adanya sikap resistensi dan kritisisme terhadap pemikiran modern inilah yang akhirnya memunculkan paradigma baru dalam kancah gerakan pemikiran di Indonesia yang dinamakan dengan post-tradisionalismeisme.

Selain dua argumentasi di atas, terdapat indikasi lain mengapa pelabelan pemikiran neo-modernis tidak pas disematkan untuk tradisi intelektual NU. Ini berdasarkan atas survei literatur sumber bacaan di kalangan anak muda NU yang sangat jarang mengutip atau mengadopsi sumber pemikiran yang berafiliasi pada corak pemikiran modern²⁶ seperti karya-karya yang ditulis oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad ‘Abduh, Rasyid Ridha, Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Natsir atau bahkan Nurcholish Madjid. Jika ditelusuri pola pemikiran yang diusung oleh tokoh-tokoh di atas yang dicap sebagai kelompok modernis, maka jarang ditemukan—jika tidak ingin mengatakan tidak ada sama sekali—kalangan intelektual NU merujuk pada pemikiran mereka sebagai basis paradigma pemikiran. Sebagai gantinya kalangan muda NU lebih *interest* dengan para pemikir Arab kontemporer seperti Muhammad ‘Abid al-Jabiri, Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, dan pemikir lain yang menjadikan tradisi sebagai titik tolak basis pemikirannya. Para pemikir tersebut kerap kali menyerukan untuk melakukan pembacaan ulang terhadap tradisi dan memberikan pemaknaan ulang terhadap perkembangan zaman (*mu‘āṣirah*) sampai pada taraf melakukan aksi pembaruan.²⁷

Membincang Epistemologi Post-tradisionalismeisme Islam

Gerakan intelektual yang dilakukan anak muda NU berangkat dari kesadaran untuk melakukan revitalisasi tradisi, yaitu sebuah upaya untuk menjadikan tradisi (*turāts*) sebagai basis untuk melakukan transformasi. Karena dalam post-tradisionalismeisme tradisi dijadikan sebagai basis transformasi gerakan maka hakikatnya spirit utama yang memacu post-

²⁵ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 128.

²⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), Lihat juga Harun Nasution, ‘Antara Pembaharuan dan Pemurnian’, dalam *Pesantren*, No. 1, Vol. V tahun 1988.

²⁷ Hasan Hanafi, *Min al-‘Aqīdah Ilā al-Thawra: al-Muqaddimāt al-Nazariyyāh* (Beirut: Dār al-Tanwīr, t.tn).

tradisionalismeisme dalam melakukan aktivitas intelektual adalah adanya sikap untuk terus mempertanyakan *keajegan* doktrin dan tradisi. Mempertanyakan tradisi, dalam bentuk sikap kritisisme, mereka lakukan setelah melalui proses pengumpulan dengan berbagai tradisi keilmuan yang berkembang dengan melalui pendekatan pelbagai disiplin ilmu baik ilmu keagamaan tradisional maupun ilmu sosial modern. Maka post-tradisionalismeisme menjadikan tradisi sebagai basis epistemologinya, yang ditransformasikan secara meloncat, yakni pembentukan tradisi baru yang berakar pada tradisi miliknya dengan jangkauan yang sangat jauh untuk memperoleh etos progresif dalam transformasi dirinya.²⁸

Tradisi yang dimaksud di sini adalah keseluruhan khazanah masa lalu yang hadir dalam dan bersama kehidupan kita. Tradisi mempunyai cakupan yang cukup luas. Ia meliputi yang bersifat maknawi (*al-turāts al-maknawī*) seperti pemikiran, yang berbentuk material (*al-turāts al-maddī*) seperti norma dan kebudayaan, tradisi nasional kebangsaan (*al-turāts al-qawmī*) yang datang dari pendahulu kita, serta tradisi kemanusiaan pada umumnya (*al-turāts al-insānī*) yang kita terima dari khazanah masa lalu orang lain.²⁹

Al-Jābirī mengungkapkan bahwa tradisi (*turāts*) pada satu aspek memiliki sisi-sisi positif, namun di sisi lain memiliki sisi-sisi negatif. Satu sisi tradisi dapat mendorong manusia pada semangat kebangkitan (*nahḍah*), di sisi lain tradisi dapat mendorong manusia pada segala bentuk keterbelakangan.³⁰ Senada dengan Al-Jābirī, Ḥassan Ḥanafī juga memandang ada sisi positif dan negatif dalam suatu tradisi. Menurutnya sisi positif tradisi terletak ijtihad dan kemaslahatan yang bisa dijadikan sebagai basis transformasi sosial, dan sisi negatifnya adalah taklid, kepasrahan pada *qadā'* dan *qadar*.³¹ Tradisi dalam konteks post-tradisionalisme dipandang sebagai pendorong kemajuan apabila dikelola secara positif dan kreatif. Dengan tradisi, suatu masyarakat akan mampu membentuk *cosmos* (keteraturan dan ketertiban), dan tanpanya akan terjadi *chaos* (kekacauan) yang akhirnya membuat suatu masyarakat mengalami disorientasi.³²

Hal di atas berbeda dengan kalangan modernis yang sedari awal lahir untuk melawan tradisi yang nilainya sebagai hambatan kemajuan. Padahal dengan menafikan tradisi, mereka justru gagap dalam merespons setiap perkembangan karena tidak mempunyai referensi kebudayaan. Akhirnya, kelompok ini menjadi tawanan tradisi baru tanpa bisa melakukan dialog atau tawar-menawar. Mereka ini tidak kalah fanatiknya dengan kalangan tradisionalis dalam menggenggam apa yang disebut sebagai modernisasi itu sendiri. Akhirnya modernisme tidak dipahami secara substansial melainkan sebagai mitos. Modern bukan lagi merupakan etos berpikir dan sikap terhadap realitas melainkan sebagai identitas kelompok. Karena itu, modernisme lalu menjadi ideologi.³³

Di sinilah pentingnya membaca dan memahami kembali makna dari tradisi yang selama ini menjadi pijakan dalam beragama dan memahami teks keagamaan. Tradisi seharusnya terus direvitalisasi sehingga setiap ajaran yang termuat di dalamnya relevan dengan kondisi zaman

²⁸ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 130., Lihat pula Zaini Rahman, 'Post-Tradisionalisme Islam: Epistemologi Peloncat Tangga', dalam Buletin Wacana *Post-tradisionalisme*, November 2001, h. 59.

²⁹ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1991), h. 45., Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, penterj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), h. 24-5.

³⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 8.

³¹ Hassan Hanafī, 'Mengkaji Tradisi untuk Transformasi dan Revolusi', dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi No. 10, 2001, h. 78-83.

³² Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam: Antara Epistemologi dan Praksis Sosial*, h. 7., Makalah tidak diterbitkan.

³³ Abdul Mun'im Dz, "Pembaharuan Berbasis Tradisi", Pengantar dalam Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. viii.

sekarang. Maka diperlukan cara pandang yang benar dari setiap Muslim dalam melihat dan memahami tradisi tersebut.

Menurut al-Jābirī, dalam berinteraksi dengan tradisi, cara pembacaan Muslim selama ini terpetakan pada: *al-fahm al-turātsī li al-turāts* dan *al-fahm al-khārijī li al-turāts*. Pola pertama, *al-fahm al-turātsī li al-turāts* atau disebut dengan pola *taqlīdiyyah* adalah bentuk pembacaan tradisi dengan menggunakan metode tradisional yang menerima tradisi apa adanya tanpa ada kritik dan analisis historis. Sedangkan pola kedua *al-fahm al-khārijī li al-turāts* atau disebut dengan pola *'asyriyyah*, yaitu membaca tradisi dengan kaca mata pemikiran modern yang eurosentris.³⁴ Pembacaan terhadap tradisi, menurut al-Jābirī, harus meniscayakan objektivitas (*mawḍū'iyah*) dan rasionalitas (*ma'qūliyyah*) secara simultan.³⁵ Objektivitas akan diperoleh jika subjek mengambil jarak terhadap obyek (*turāts*) dan memposisikannya pada masanya (*mu'āṣir li nafsih*).

Adapun langkah-langkah konkretnya sebagai berikut, Pertama, meletakkan tradisi tersebut apa adanya dan melepaskannya dari berbagai bentuk pengetahuan yang telah dimiliki sebelumnya oleh pembaca. Kedua, analisis historis untuk menelusuri genealogi pengetahuan yang melahirkan tradisi. Ketiga, kritik ideologi untuk mengetahui sejauh mana peran ideologi dan kondisi sosial politik telah mempengaruhinya.³⁶ Konstruksi pemikiran dan pengetahuan dalam pandangan tradisi intelektual Muda NU tetap harus mengacu pada nilai-nilai tradisi (*turāts*). Oleh karenanya dalam pandangan post-tradisionalisme tidak akan ada pembaruan tanpa ada landasan tradisi sebelumnya sebagai presiden.

Menurut Hassan Hanafi, pembaruan hanyalah rekonstruksi interpretasi terhadap tradisi sesuai dengan kebutuhan zaman. Dengan demikian, tradisi merupakan pijakan sekaligus perantara (*waṣīlah*) menuju pembaruan.³⁷ Setiap tradisi, di samping menjadi pijakan, ia juga harus mempunyai jangkauan ke depan dalam rangka membangun tradisi baru yang berkelanjutan. Sebab, setiap generasi dapat membangun tradisinya sendiri sesuai dengan kebutuhan zaman.³⁸ Penegasan terhadap urgensi mengacu pada nilai-nilai tradisi (*turāts*) memberikan referensi bagaimana tradisi harus terus hidup, terpelihara serta dapat ditransformasikan dan diinterpretasi sesuai dengan kebutuhan zamannya untuk membentuk tradisi baru.

Kesimpulan

Pada bagian akhir dalam tulisan ini akan memberikan suatu konklusi terkait dengan wacana post-tradisionalisme yang dilihat dari perspektif dan asumsi bahwa ia merupakan bagian dari produk pemikiran dan gerakan yang berkembang di Indonesia. Munculnya pemikiran post-tradisionalisme sangat terkait dengan keterlibatan intelektual muda NU dalam menyikapi wacana keagamaan dan gerakan yang berkembang di tengah masyarakat. Wacana tersebut selanjutnya menjadikan intelektual muda NU 'terpaksa' harus berinteraksi dengan wacana-wacana yang berkembang terutama yang berkaitan dengan unsur dan pemahaman kemodernan seperti masalah demokrasi, sekularisasi, liberalisasi, HAM, hubungan agama dan negara, dan sebagainya. Post-tradisionalisme pada dasarnya merupakan *counter*, dengan mengedepankan nilai-nilai kritisisme, terhadap nilai dan doktrin yang dikembangkan kelompok modernisme. Namun, post-tradisionalisme tidak semata mengkritik modernisme saja, tetapi ia juga melakukan hal senada kepada tradisi. Post-

³⁴ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah*, h. 26.

³⁵ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah*, h. 47.

³⁶ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah*, h. 32.

³⁷ Hassan Hanafi, *Al-Turāts wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāts al-Qadīm* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jamī'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992), h. 13.

³⁸ Hassan Hanafi, *Al-Turāts wa al-Tajdīd*, h. 15., Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam*, h. 8.

tradisionalisme melakukan auto-kritik terhadap tradisi. Dengan mengacu pada pemikiran seperti al-Jābirī, Arkoun dan lainnya, yang notabene mereka menjadikan tradisi sebagai dasar transformasi gerakan, dan memadukan dengan disiplin ilmu sosial modern, kelompok post-tradisionalisme berusaha untuk kembali menghidupkan, merevitalisasi, dan melakukan kontekstualisasi ajaran yang berasal dari tradisi (*turāts*) untuk melakukan apa yang disebut dengan transformasi gerakan. Pada kasus terakhir ini, kelompok post-tradisionalisme kerap memunculkan ide-ide yang dianggap sebagai liberal *ala* kelompok modernis. Status liberal pada kelompok post-tradisionalisme ini menjadi hal yang unik dalam dinamika gerakan pemikiran di Indonesia, di mana post-tradisionalisme yang selalu berlandaskan pada tradisi tidak segan melakukan kritik terhadap tradisi atas nama tradisi dan modernitas. Selain itu gerakan post tradisionalisme NU juga berpengaruh terhadap corak keislaman yang inklusif yang sekarang disebut dengan Islam *Wasathiyah* atau istilah lainnya adalah moderasi beragama. Adapun gerakan moderasi beragama di tubuh NU terintegrasi dalam beberapa hal yakni dengan penerimaan salah satu empat mazhab, mengikuti pemikiran Aqidah asy'ariyah, finalisasi pola hubungan antara keislaman dan kebangsaan, serta pembiasaan dialog antar agama.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolatan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006
- Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. New York: AMS Press, 1974
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999
- Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1997
- Harry J Benda, 'Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia', dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Hasan Ḥanafī, *Min al- 'Aqīdah Ilā al-Tsawrah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyāh*. Beirut: Dār al-Tanwīr, t.tn.
- James Danandjaja, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, Dan Lain-Lain*. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1997
- Kurzman, Charles, *Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif*. Jakarta: Disertasi Universitas Indonesia, 2002
- Martin van Bruinessen, "Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1997
- Misrawi, Zuhairi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Mohamad Fahri dan Ahmad Zainuri, "Moderasi Beragama Di Indonesia." *Intizar* 25, No. 2 (2019)
- Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian*, Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2010.
- Muh Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-tradisionalismeisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*. Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000
- Muhammad 'Ābid Jābirī, *Al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1991
- Muhammad Hakiki Kiki. "Pemikiran Kalam Syaikh Muhammad Sanusi." *Jurnal TAPIS* 7, No. 12 (2011)

- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Rahman, Fazlur, "Islam: Past Influent and Present Challenge", dalam Alford T. Welch dan Cachia Pierre (ed.), *Islam: Challenges and Opportunities*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Rahman, Zaini, 'Post-tradisionalisme Islam: Epistemologi Peloncat Tangga', dalam Buletin Wacana *Post-tradisionalisme*, November 2001.
- Rumadi, *Post-tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Cirebon: Fahmina Institute, 2008.
- Siradj, Said Aqil, 'NU, Tradisi, dan Kebebasan Berpikir', dalam Zuhairi Misrawi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Susan J Hekman, *Hermeneutics and The Sociology of Knowledge*. Oxford: Polity Press, 1986
- Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Umma Farida, "Kontribusi Dan Peran KH. Hasyim Asy'ari Dalam Membingkai Moderasi Beragama Berlandaskan Al Quran Dan Hadis Di Indonesia." *Fikrah* 8, No. 2 (2020)
- Usman, Usman. "Pendidikan Aqidah Dalam Kemurnian I'Tiqad Ahlussunnah Wal Jamaah," *Al-Ihda': Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran* 13, No. 2, 2018.
- Voll, Jhon O, *Islam Continuity and Change in the Modern World*. New York: Westview Press, 1982.
- Zaenal Abidin, "Wahabisme, Transnasionalisme Dan Gerakan-Gerakan Radikal Islam di Indonesia." *Jurnal Tasamuh* 12, No. 2 (2015)