

GERAKAN POST-TRADISIONALISME ISLAM DI INDONESIA

Ahmad Ali Riyadi

I

Umumnya, dalam wacana perbincangan pemikiran Islam kontemporer, Islam di Indonesia hampir terlupakan, walaupun negeri ini paling banyak penduduk Islamnya. Di akhir abad ke 20 dan di awal abad ke 21, bersamaan dengan bertambahnya jumlah varian Islam, pemikiran Islam kontemporer di Indonesia mengalami pergeseran dan perubahan yang sangat drastis. Munculnya pergeseran corak pemikiran Islam kontemporer di Indonesia ini merupakan hasil logis dari hubungan yang dialektis dari pergumulan pemikir Islam itu sendiri; antara persoalan Islam dengan modernisasi, kebangsaan maupun budaya setempat.

Perlu ditegaskan di sini bahwa Islam dan pemikiran tentang Islam adalah dua hal yang berbeda. Islam adalah wahyu normatif sedangkan pemikiran Islam adalah kebenaran subyektif-historis hasil daya tangkap manusia terhadap pesan wahyu yang obyektif. Sebagai kebenaran subyektif, pemikiran Islam dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman sebagai pembacaan pesan Tuhan atas manusia, baik pada tingkat pengetahuan maupun pada tingkat pengalaman. Oleh karena itu setiap lontaran pemikiran Islam harus diberlakukan sebagai karya ijtihad dalam rangka menggapai kemauan Tuhan dan bukan sebagai firman Tuhan itu sendiri. Dari sinilah, setiap topik pemikiran Islam pada dasarnya merupakan ranah kajian, diskusi, keritik komentar, dan bukan ajang klaim kebenaran.

Tulisan berikut bermaksud mengkaji salah satu varian Islam yang berkembang di awal abad ke 21. Tema yang hendak dikaji adalah tentang sekelumit gagasan post-tradisionalisme Islam yang muncul di tengah hingar bingarnya kekacauan krisis multidimensional di negeri ini. Tema ini menarik untuk di kaji karena beberapa alasan. *Pertama*, ditengah hingar bingar munculnya kaukus politik Islam masih ditemukan sepercik gagasan Islam yang disebut Islam tradisional. *Kedua*, gagasan ini muncul sebagai akibat dirasakannya kebekuan pemikiran gagasan klasik yang tidak dapat menjawab tuntutan zaman, namun corak kajiannya tidak meninggalkan warisan klasik yang melimpah bahkan menggunakannya sebagai landasan berpikir. Dari beberapa alasan inilah kiranya tema post-tradisionalisme Islam layak

mendapat apresiasi dari berbagai kalangan. Namun tulisan ini hanyalah sebuah pengenalan awal kajian yang tentunya membutuhkan kajian lanjut yang lebih serius.

II

Masyarakat Post-tradisionalisme

Secara historis kemunculan Post-tradisionalisme Islam di Indonesia belum ada sumber yang jelas dan pasti kapan keberadaannya. Secara leksikal tidak di temukan pula pengertian yang memadai tentang Post-tradisionalisme Islam. Dalam diskursus keislaman di Indonesia, tema dan gagasan tersebut juga kurang mendapatkan apresiasi yang memadai sebagai sebuah gagasan yang besar. Ada beberapa indikasi yang dapat di jadikan pedoman. Di Jakarta, gagasan itu muncul dari kalangan aktivitas muda NU pinggiran yang kurang populis. Kehadiran mereka muncul dari kelompok kajian ilmiah yang tergabung dalam lakspedam NU.¹

Kalangan muda itu rata-rata gembelgen dari pesantren-pesantren tradisional yang beraliran salaf yang bertempat tinggal di kota pinggiran kemudian hijrah ke kota besar. Berbagai tokoh punokawan semisal, Ahmad Baso, Ulil Absar Abdalla, Khamami Zada, Marzuki Wahid, dan Zuhairini Miswari merupakan indikasi tokoh pergerakan ini. Di Yogyakarta, istilah tersebut muncul dari LKS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) yang memberikan informasi tentang label Post-tradisionalisme Islam ketika menerbitkan terjemahan dari beberapa artikel al-Jabiri.² Namun judul terjemahan buku ini tidak mencerminkan isi dari buku terjemahan itu karena pengarangnya sendiri tidak menyebutkan secara jelas apa itu Post-tradisionalisme Islam.

Ada kajian yang cukup serius dari sebuah penelitian yang memperkenalkan kepada kita tentang istilah Post-tradisionalisme Islam, yakni dilakukan oleh Muh.Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman. Mereka melakukan kajian secara historis kemunculan gagasan tersebut di kaitkan dengan corak pemikiran dan gerakan PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia).³ Menurutny, gerakan intelektualitas muda NU yang tergabung dalam wadah organisasi PMII, sejak dasawarsa 1980-an mengalami pengembangan wacana sampai menyentuh pada persoalan-persoalan yang tidak lazim di kalangan NU karena telah melampaui batas tradisionalismenya

yang sebelumnya merupakan *stereotype* komunitas NU. Bahkan kalangan muda tradisional boleh dibilang lebih mempunyai gagasan yang modernis dan liberal dibandingkan dengan kalangan yang modernis.⁴ Namun dari sini memunculkan beberapa keraguan apakah benar dari kalangan muda *nabdliyyin* gagasan post-tradisionalisme Islam itu muncul?

Istilah post-tradisionalisme memang belum ada referensinya dalam khazanah ilmu-ilmu sosial. Yang ada selama ini adalah post-modernisme, neo-modernisme, dan neo-sufisme. Paham ini di satu sisi dipahami sebagai kelanjutan dari modernisme, akan tetapi pada sisi yang lain juga merupakan antitesis terhadap modernisme itu sendiri. Dalam berbagai pengertian post-tradisionalisme dimengerti dari berbagai campuran pengertian; yakni bisa merupakan hasil dari modernisme, akibat dari modernisme, perkembangan dari modernisme atau bahkan penyangkalan dan penolakan terhadap modernisme. Kata kunci yang barang kali bisa dipakai sebagai patokan adalah bahwa post-tradisionalisme berangkat dari tradisi yang ditransformasikan secara meloncat melampaui batas tradisi itu sendiri. Dalam hal ini, walaupun ada sikap penolakan dan kritik terhadap tradisionalisme, lebih merupakan proses peramuan tradisi yang dianggap stagnan dengan pemikiran yang lebih progresif, sehingga menjadi pemikiran yang berakar kepada tradisi secara kuat, tetapi mempunyai jangkauan pemahaman yang luas.⁵

Menurut Marzuki Wahid, salah seorang aktivis muda post tradisionalisme, menyebutkan bahwa;

“istilah ini memang digunakan untuk menamai suatu gerakan yang memiliki cirri-ciri khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut modernis, neo-modernis dan tidak bisa di katakan tradisionalisme atau neo-tradisionalisme, sebagaimana yang diekspresikan kalangan muda *nabdliyyin*. Istilah ini memang masih diperdebatkan dan belum mempunyai epistemologis yang jelas. Akan tetapi secara simplistis, gerakan post-tradisionalisme dapat dipahami sebagai suatu gerakan lompat tradisi. Gerakan ini, sebagaimana neo-tradisionalisme berangkat dari suatu tradisi yang secara terus menerus berusaha memperbaharui tradisi tersebut dengan cara mendialogkan dengan modernitas. Karena intensifnya berdialog dengan kenyataan modernitas, maka terjadilah loncatan

tradisi dalam kerangka pembentukan tradisi baru yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Di satu sisi memang terdapat kontinuitas, tetapi dalam banyak bidang terdapat diskontinuitas dari bangunan tradisi lamanya. Umumnya, bersamaan dengan pengembangan pemikiran-pemikiran post-tradisionalisme menjadi nuansa liberalisasi pemikiran.”⁶

Kemunculan gagasan post-tradisionalisme di kalangan muda *nabdliyyin* tersebut, sebenarnya juga sangatlah dipengaruhi oleh para pembawa gagasan perlunya mempertahankan tradisi namun tidak mensakralkan tradisi. Tradisi perlu menjadi referensi akan tetapi cara pembacaannya perlu ditinjau ulang. Tokoh-tokoh yang mengusung gagasan itu justru berada pada jajaran elit NU, semisal Abdurrahman Wahid, Said Aqil Siradj dan KH. Sahal Mahfud. Mengingat para kalangan muda *nabdliyyin* mempunyai tradisi nyantri dan *Tawadlu'* pada kyai. Bahkan klaim tradisional, pinggiran dan kaum sarungan yang diamanatkan pada mereka tampaknya perlu didefinisikan ulang.⁷

Abdurrahman Wahid, dalam kancah pergolakan pemikiran Islam, sangatlah sulit untuk di kategorikan karena pola pikirnya zigzag. Penelitian terakhir yang dilakukan oleh Greg Barton menyebutnya sebagai salah seorang penggagas Islam Liberal (neo-modernisme) satu gerbong dengan Nurcholis Madjid, Djohn Effendi dan Ahmad Wahid.⁸ Namun tampaknya ide Greg Barton perlu mendapatkan kritikan ulang karena tidak melihat sisi historis tradisi yang dipegang Gus Dur. Ia hanyalah memahami sisi persamaan gagasan yang dikemukakan Cak Nur tanpa melihat sisi perbedaan visi pemikiran yang dilakukan oleh Gus Dur.⁹ Said Aqil Siradj, salah seorang tokoh jajaran elit NU, adalah seorang tradisional yang dilahirkan dan dibesarkan di kalangan pesantren yang berpikiran konservatif. Gagasan kontroversialnya muncul ketika ia mengkritik ideologi dan doktrin Aswaja (*ablussunnah waljama'ah*) KH. Hasyim Asy'ari di lingkungan Nuyang dinilainya statis, kaku dan pro status quo. Tentunya gagasan itu sangat mengejutkan di kalangan para *nabdliyyin* yang telah menganggap doktrin Aswaja adalah final dan absolut tidak boleh digugat.¹⁰ Sedangkan KH. Ahmad Sahal, juga seorang aktivis NU yang muncul dari kalangan tradisional yang kaya akan tradisi salaf, lebih melakukan kajian transformasi kitab salaf daripada melakukan kajian kritis. Alasan ini tampaknya dipengaruhi oleh tempat tinggal beliau di lingkungan pedesaan yang subur

akan nilai-nilai pesantren salaf. Al-Qurtuby, penulis buku *KH. MA Sahal Mahjudh: Era baru fiqh Indonesia*,¹¹ mengemukakan kategori pemikiran Kyai Sahal termasuk corak Post-tradisionalisme. Kyai Sahal telah berhasil memadukan dimensi kemodernan dan keotentikan kitab salaf dalam bentuk Fiqh sosial. Wacana yang dikembangkan Kyai Sahal tidak semata-mata sebagai produk hukum dari pengembaraan intelektual yang panjang tapi juga merupakan perangkat metodologi untuk mensikapi problem keumatan. Sehingga dalam dinamika penggerakan pemikiran yang berkembang kadang kala Kyai Sahal tidak hanya bertentangan dengan pendapat Kyai dikalangan NU tapi juga berseberangan dengan pendapat mazhabnya. Sandaran fatwa ulama-ulama salaf yang tertuangkan dalam kitab-kitab salaf tidak dilihatnya sebagai paradigma *ganlan* (sandaran fatwa-fatwa), akan tetapi lebih dilihat dan dipandang sebagai pradigma *manhajan* (sandaran metodologis). Usaha tampaknya merupakan usaha untuk mengaktualkan doktrin-doktrin maupun visi kultural yang selama ini digelutinya.

III

Corak pemikiran Post-Tradisionalisme Islam

Selama ini, persoalan mendasar yang menjadi titik tolak kajian kelompok-kelompok Islam yang muncul adalah bagaimana menyikapi tradisi (*turats*) yang ada. Corak pemahaman tradisi itu telah membawa dampak pada dikotomisasi kelompok dan karakter masing-masing kelompok. Ada kelompok yang mempertahankan tradisi akan tetapi tidak melihat kenyataan empiris yang berkembang, sehingga tradisi tidak dikembangkan dan akhirnya tradisi itu tidak mampu menjawab berbagai persoalan yang berkembang di masyarakat. Ada juga kelompok yang menafikan tradisi. Kelompok ini muncul atas respon kelompok pertama yang dianggap tidak bisa menjawab tantangan zaman. Kelompok ini sangat alergi dengan tradisi. Akhirnya kelompok ini menjadi tawanan tradisi baru tanpa bisa melakukan dialog dan tawar menawar. Kelompok ini tidak kalah fanatiknya dengan kelompok pertama dalam menggenggam apa yang disebut modernitas. Modernitas tidak diterima dengan rasional, tetapi secara emosional bahkan dipahami secara mitos, sehingga modernitas tidak dipahami secara substansi, akan tetapi hanya ditangkap gaya hidupnya. Sebagai akibatnya modernitas tidak hanya membuat mereka berpikir pragmatis tetapi juga dangkal. Dalam kancan pemikiran Islam di Indonesia, kelompok pertama lebih condong

dinisbahkan pada golongan Nahdlatul Ulama sedangkan kelompok yang kedua lebih dinisbahkan pada Muhammadiyah dengan berbagai *stereotype*-nya.

Bila dirujuk lebih jauh, istilah tradisional dan modernis dalam kancan pemikiran Islam di Indonesia, memang tidak lepas dari apa yang berkembang dalam diskursus pemikiran Arab kontemporer yang merujuk pada terma ideomatik yang bervariasi, terkadang digunakan *al-turats wa al-badatsab*, *al-turats wa al-tajdid*, *al-ashlah wa al-badatsab*, *al-turats wa al-mu'ashirah* dan *al-qadim wa al-jadid*.¹² Dari berbagai kata tersebut yang sering dimaknai tradisi dan modern adalah kata *turats* dan *al-badatsab* yang merupakan kata kunci untuk memahami pemikiran Arab kontemporer. Kata *turats* secara literal lebih dipahami sebagai kekayaan ilmiah yang di wariskan oleh orang-orang terdahulu.¹³ Sedangkan *al-badatsab* sebuah budaya yang muncul setelah pada era modern sejak masa kebangkitan bangsa Arab yang meminjam konsep dan ditransliterasikan dari bahasa Barat dan merupakan tantangan atas tradisi yang ada. Corak gerakan pemikiran tradisional dan modernis di Indonesia awal mulanya tidak lepas dari gagasan para intelektual Arab. Modernis muncul karena pengaruh pemikir-pemikir Muslim pembaharu semisal gerakan Muhammad Ibnu Abdul Wahhab di Jazirah Arabia (1703-1792 M) dan gagasannya berkembang di Indonesia yang dibawa oleh para pelajar Indonesia yang belajar di Makkah. Sedangkan tradisional adalah mereka yang berpegang teguh pada warisan lama tanpa mencoba melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi atas gagasan tersebut.¹⁴

Dari uraian tersebut, di manakah posisi post-tradisionalisme? Gagasan ini memang sulit dan tidak bisa dikategorikan secara kategorial. Sebagai kata kunci untuk memahami istilah post-tradisionalisme adalah *tradisi* itu sendiri. Sedangkan post-tradisionalisme adalah sebagai langkah epistemologis untuk memahami tradisi.¹⁵ Ahmad Baso, salah seorang penggagas muda Post-Tradisionalisme Islam, memberi penjelasan bahwa post-tradisionalisme Islam adalah sebuah konstruksi intelektualisme yang berpijak dari dinamika budaya lokal Indonesia, bukan tekanan dari luar, dan berinteraksi secara terbuka bukan hanya dengan berbagai jenis kelompok masyarakat yang tidak hanya berasal dari dalam kultur tradisionalisme. Gagasan ini mengekspresikan dan mengakomodasikan bukan hanya pemikir-pemikir liberal dan radikal semacam Hasan Hanafi, al-Jabiri, Mahmud Thoha, al-Na'im, Arkoun, Abu Zayd, Syahrour, dan Khalil Abd

al-Karim, namun juga pemikir-pemikir sosialis-marxsis, post-strukturalis, post-modernis, gerakan feminis dan civil society.¹⁶ Dari sinilah nampaknya post-tradisionalisme tidak punya corak yang berkesinambungan (berurutan), karena gagasan ini tidak mempunyai ranah teori yang ejej dan statis akan tetapi lebih bersifat dinamis. Banyak teori, ideologi yang dihasilkan oleh pemikiran kontemporer dipakai untuk membedah tradisi sebagai landasannya tanpa alergi menggunakan aliran dan ideologi yang menyelimutinya. Sekedar contoh tokoh yang sering dikutip dan digandrungi oleh para pengagas post-tradisionalisme Islam untuk membedah tradisi adalah Mohammad Abed al-Jabiri, seorang ilmuwan asal Maroko lahir dikota fajij pada tahun 1936 dan memperoleh gelar doktornya Muhammad V Rabat tahun 1976. ditahun 1982, terbitlah gagasan spektakuler yang terkenal dengan sebutan Proyek Kritik Nalar Arab.¹⁷ Assyauke, memasukkan gagasan pemikir Arab kontemporer ini ke dalam tipe reformistik.¹⁸ Tipe ini berkecenderungan memandang antara *turats* dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Masalahnya adalah bagaimana cara kita dalam menyikapi kedua persoalan tersebut? Proyek yang hendak digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntunan zaman. Ada dua tipe kecenderungan kajian yang mencolok dalam tipe ini, yakni secara rekonstruksi dan dekonstruksi. Metode *pertama*, metode yang dilakukan oleh para pemikir dengan melihat tradisi dengan perspektif membangun kembali agar tradisi suatu masyarakat tetap hidup dan terus bisa diterima dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. *Kedua*, metode kajian yang digunakan dari pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalisme Peranci dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan Barthers, Foucault, Derrida dan Gadamer.¹⁹ Dari penjelasan ini, tentunya kita bertanya-tanya; kenapa corak pemikiran al-Jabiri sebagai landasan metodologis? Apa korelasi metodologis kajian yang dilakukan al-Jabiri dengan kalangan *nabdllyyin* ?

Relevansinya terletak pada metode yang digunakan oleh al-Jabiri dengan proyek kebangkitan Islamnya yang lebih terkenal dengan metode “bacaan kontemporer” (*qira’ah al-mu’ashirah*) terhadap tradisi. Metode ini bertuangkan dalam proyek “kritik nalar arab” al-Jabiri. Metode ini muncul sebagai respon dan gugatan atas bacaan tradisi yang berkembang di kalangan pemikir Islam saat ini, yakni antara bacaan tradisi itu sendiri (*qira’ah turatsiyah li al-turats*) dan bacaan orientalis (*qira’ah istigraqiyah*). Kedua metode bacaan

ini ditolak oleh al-Jabiri karena bacaan yang pertama lebih mengenyampingkan modernitas dan hanyut terhadap masa silam sedangkan pada bacaan yang kedua adalah bacaan yang terjebak pada modernitas dan melupakan pada tradisi Islam itu sendiri.²⁰

Kemudian, bagaimanakah kritik itu diterapkan dalam kaitannya dengan metode telaah kontemporer? Kritik nalar di sini diartikan sebagai bentuk pemahaman atas sejumlah prinsip dan kaidah yang dikemukakan oleh kebudayaan Arab Islam sebagai dasar untuk memperoleh ilmu pengetahuan dan menjadikannya sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang memunculkan landasan pengetahuan secara epistemologis. Jadi landasan bangunan nalar yang dikembangkan dalam dunia Islam adalah nalar yang berkembang dari kultur dunia Arab dan Islam, maka dalam kajian pemahaman terhadap tradisi perlu merujuk kemunculan rancang bangun ilmu dan budaya sekaligus secara epistemologis.

Menurut al-Jabiri, tradisi yang kita warisi adalah merupakan hasil dari kebudayaan Arab-Islam yang merupakan warisan dari peradaban Islam pada abad pertengahan. Kebudayaan ini membentuk proyek konstruksi budaya pada abad ke-2 H dan pertengahan abad ke-3 H yang lebih terkenal dengan masa kodifikasi (*‘ashr tadwin*) dan merupakan rujukan bagi pemikiran Arab dengan segenap disiplin keilmuannya yang beragam. Masa *tadwin* bukanlah sekedar proses pembakuan dan pembakuan disiplin keilmuan, yang sebenarnya sudah muncul pada masa sebelumnya. Tapi sebagai sebuah rekonstruksi kebudayaan secara menyeluruh dengan segenap yang terkandung dalam proses tersebut, baik yang berupa eliminasi, suplemasi, dominasi, pembungkaman, manipulasi dan penafsiran yang kesemuanya itu dipengaruhi oleh faktor-faktor ideologis dan faktor-faktor sosio-kultural yang beragam. Di masa inilah bahasa Arab dibakukan, beberapa disiplin keilmuan Islam, seperti hadist, fiqih, dan tafsir, dibentuk dan dirumuskan, termasuk penerjemahan tradisi pemikiran filsafat Yunani-Hellenisme kedalam bahasa Arab. Keseluruhan proses itu berlangsung secara tumpang tindih, berinteraksi antara satu dengan yang lainnya.²¹

Dari masa *tadwin* ini diperlukanlah babak *tadwin* baru dalam rangka untuk memahami masa lalu dengan masa sekarang tanpa harus meninggalkan akar tradisi yang telah terbukukan dan merupakan warisan yang melimpah. Pendekatan baru sebagai pembacaan tradisi perlu

dikemukakan. Dari sini, kemudian al-Jabiri menawarkan berbagai macam pendekatan bacaan, yakni pendekatan historisitas (*tarikhkiyyah*), obyektivitas (*maudlu'yyah*) dan kontinuitas (*istimroriyyah*). Pendekatan yang pertama dan kedua dimaksudkan sebagai pemisahan pembaca dengan obyek yang dibaca. Sedangkan yang ketiga adalah menggabungkan pembaca dengan bacaan. Pemisahan antara pembaca dan obyek bacaan ini sangat penting dalam upaya membaca tradisi. Menurut al-Jabiri, metode ini sangat penting karena umat Islam dalam membaca tradisinya seringkali menampilkan tradisi masa lalunya sebagai pihak yang berbicara tentang kekiniannya, sebagai pihak yang seakan-akan hadir sebagai masa kininya dengan segenap kejayaannya yang tanpa cacat.²² Pembacaan tradisi bukan hanya untuk mencari apa yang diinginkan tapi untuk mencari apa yang mereka inginkan. Maka dalam pembacaan tradisi perlu adanya pemisahan nalar yang dibaca dengan teks yang dibaca.

Dari uraian tersebut, korelasinya terhadap post-tradisionalisme yang digagas kalangan *nabdhliyyin* adalah dari aspek pembacaan tradisi yang dimiliki oleh kalangan *nabdhliyyin*. Sebagaimana kita ketahui, bahwa kalangan *nabdhliyyin* mempunyai banyak koleksi khazanah pemikiran Islam salafi. Kekayaan ini perlu mendapat apresiasi dan pembacaan ulang supaya tidak terjadi keasyikan kajian masa lalu yang digagas pada masa ini. Maka, sebagai jawabannya adalah pengisian aspek kajian secara metodologis perlu dilakukan supaya adanya keobyektifan dan kesinambungan gagasan. Gagasan-gagasan yang muncul dari pemikiran ulama salafi tidak dipandang sebagai gagasan fatwa akan tetapi dilihat sebagai gagasan metodologis untuk menemukan relevansi antara salafi-modernis.

Dari sinilah gagasan metodologis al-Jabiri, oleh Abdurrahman Wahid, sebagai gerbong penggerak post-tradisionalisme, digunakan untuk mengkaji secara kritis tradisi yang selama ini dipegang oleh kalangan *nabdhliyyin*. Tradisi Aswaja (*ablisunnah waaljamaah*) yang selama ini dikenal dan dipegangi sebagai tradisi yang absolut mengalami *recovery*. Doktrin Aswaja tidak hanya dipandang sebagai doktrin yang normatif namun lebih dipandang sebagai doktrin amali. Walaupun dalam kenyataan sebenarnya dari kalangan *nabdhliyyin* sendiri masih mengalami perdebatan pro-kontra penggalan metodologis tersebut.

IV

Post-Tradisionalisme Islam dalam Peta Pemikiran Islam di Indonesia

Untuk mengkaji dan memetakan secara konstan corak pemikiran Islam kontemporer di Indonesia sangatlah relevan. Karena pemikiran Islam di Indonesia diakui lebih modernis dan perkembangannya sangatlah cepat serta tidak terduga dari pada pemikiran Islam di Negara Muslim lainnya. Banyak kajian dari berbagai disiplin ilmu telah menyorot corak dan karakteristik pemikiran Islam di Indonesia. Kenyataannya telah dibuktikan lewat berbagai karya yang telah dipublikasikan yang menimbulkan wacana yang kontroversial. Maka pada kesempatan ini akan dilihat bagaimana gejolak pemikiran itu telah mengimbas sebagai respon intelektual yang melahirkan gagasan-gagasan dengan corak wacana yang baru. Gagasan baru itu tidak hanya menunjukkan adanya kontinuitas atau akumulasi dari pemikiran yang dibangun sebelumnya. Tapi tidak jarang malah menjadi semacam gugatan, kritikan atau gagasan-gagasan yang sama sekali berbeda sehingga ketika digelindingkan ia telah memancing polemik diantara para intelektual Muslim itu sendiri.

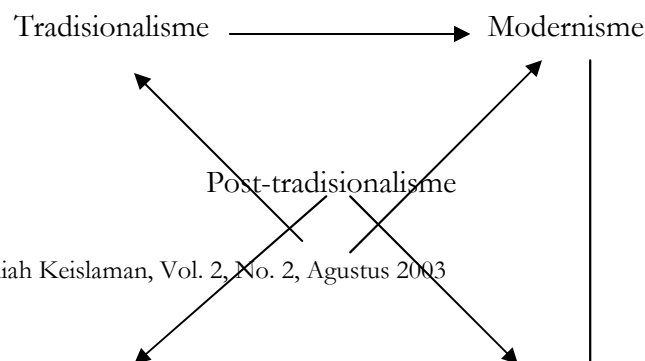
Kajian di awal di tahun 1970-an, Deliar menerbitkan buku penelitiannya, *the Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Oxford University Press). Tulisan ini merupakan hasil kajian penelitian serius untuk memperoleh gelar doktor pada universitas Cornell di Ithaca, N.Y., Amerika Serikat. Yang menarik dari hasil kesimpulan penelitian disertasi tersebut, adalah bahwa Islam di Indonesia pada dasarnya terbagi dalam dua varian, modernis dan tradisional. Dua tipe varian Islam yang di kemukakan Deliar Noer itu sampai sekarang hampir pasti tidak terhapuskan. Bahkan kesan dikotomi modernis versus tradisional tetap menjadi patokan dalam studi Islam selanjutnya sebagai penggambaran peta Islam di Indonesia.

Hampir bersamaan, di tahun 1976, Clifford Geertz seorang antropolog kolonial, mempublikasikan penelitian kontroversialnya dengan judul *the Religion of Java*.²³ Varian Islam yang dikemukakan Clifford Geertz berbeda dengan Deliar Noer. Geertz membagi Islam ke dalam tiga varian, yakni Islam abangan, Islam santri dan Islam priyayi. Islam yang berkembang di Indonesia bukanlah Islam yang sebenarnya karena telah berkembang dan menyimpang dengan Islam yang berkembang di Negara Asalnya, yakni Timur Tengah. Kemudian, tesis Geertz ini di tahun 1989 ditolak oleh Mark

R. Woodward lewat penelitiannya, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*.²⁴ Menurutnya, Islam Jawa pada dasarnya juga Islam, bukan Hindu atau Hindu-Budha sebagaimana dituduhkan kalangan muslim puritan dan banyak sejarawan antropolog kolonial (baca; Geertz). Islam Jawa bukanlah penyimpangan dari Islam, sebagaimana ditemukan ada Islam India, Islam Maroko, Islam Syiria dan lainnya.

Di tahun 1995, Moeslim Abdurrahman seorang intelektual muslim Indonesia, membukakan karyanya *Islam Transformatif*.²⁵ Ia memetakan corak pemikiran Islam kedalam beberapa varian; *Pertama*, Islam liberal. Tokoh yang masuk dalam kategoeci ini, misalkan Abdurrahman Wahid, Munawir Syazali, Nurcholis Majid dan Harun Nasution. *Kedua*, Islam alternatif. Tokoh yang termasuk dalam tipe ini semisal Dawam Rahardjo, Syafi'i Ma'arif, Amien Rais dan Jalaluddin Rahmat. Pemetaan pemikiran Islam ini didasarkan pada latar belakang pendidikan masing-masing tokoh maupun isu-isu yang digulirkannya.

Lantas, dari pemetaan pemikiran Islam yang telah dikemukakan oleh para pangkaji tersebut, di manakah letak posisi gagasan post-tradisionalisme Islam? Nampaknya gagasan ini belum mendapat perhatian serius mengingat gagasan ini muncul disekitar awal abad ke 21. Gagasan yang baru bergulir di sini boleh dikata tidak termasuk dalam corak kajian dari gagasan sebelumnya secara berurutan. Kalau neo-modernisme, post-modernisme, muncul dari ketidakpuasannya terhadap modernisme maka post-tradisionalisme Islam tidaklah berasal dari tradisionalisme sebagaimana yang diklaim oleh Delier Noer yang mengidentikkan dengan kalangan *nabdhliyyin* (baca: NU). Memang betul bahwa gagasan post-tradisionalisme muncul dari kalangan senior elit *nabdhliyyin* dan kalangan mudanya, namun mereka tidaklah pernah menyebut dirinya kalangan tradisional. Maka, boleh dikata gagasan ini tidak mempunyai ranah pemetaan Islam secara berkotak-kotak bahkan secara dikotomis. Secara grafis gagasan kemunculan post-tradisionalisme Islam bisa dilihat sebagai berikut;



Post-tradisionalisme ← Post-modernisme

Gambar tersebut menunjukkan arah siklus rujukan perkembangan pemikiran. Kata kunci dalam mamahami post-tradisionalisme, adalah *turast* itu sendiri sebagai rujukan. Sebagaiman dijelaskan, *turats* bisa merupakan *turast jadid* dan *turast qadim*. Pola gerak berpikirnya menggunakan metodologi pembacaan terhadap teks-teks baik teks klasik maupun teks modern yang tentunya tidak mengenal aliran pemikiran dan klaim gerakan tertentu. Dari sini, tampaknya tidak relevan kalau post-tradisionalisme digolongkan dalam satu gerakan dan corak pemikiran tertentu dalam artian varian Islam tertentu.

Pada dataran ini, tampaknya pola pikir yang dikembangkan oleh post tradisionalisme Islam mengajarkan kepada pemikiran yang bercorak *talfiq* dalam artian tidak terkungkung pada madzhab tertentu. Ironis memang, satu sisi kalangan *nabdhliyyin* memegang madzhab tertentu yang terdoktrinkan kedalam doktrin Aswaja (*ablisunnah waljama'ah*) namun di sisi lain mereka mencoba mengembangkan pemikiran yang bercorak liberal. Sebagai dampak diterapkan metodologi ini, kemungkinan berimplikasi pada tidak diterapkannya fatwa-fatwa baku yang tertera dalam kitab-kitab klasik (baca: fiqh) karena perkembangan sosio-kultural yang kian terus berubah. Seperti diketahui, bahwa perubahan-perubahan tersebut, membutuhkan jawaban-jawaban baru dengan wacana intelektual yang baru pula. Satu catatan penting yang perlu digaris bawahi bahwa corak berpikir yang diajarkan dalam post tradisionalisme adalah mencoba menghilangkan pola kofrontatif antara berbagai golongan pemikiran yang digantungkan dengan pola *partnership*. Gejala ini akan menjadikan petanda munculnya perubahan wawasan akibat tantangan zaman yang berubah. Meskipun pola-pola interaksi positif belum sampai pada tingkat dialog doctrinal, namun gagasan ini sudah membentuk suatu kesadaran baru, bahwa gagasan-gagasan yang berbeda bukan untuk saling dikonfrontasikan melainkan dipahami sebagai kekuatan-kekuatan umat yang bisa saling mengisi dalam rangka *ukhunnwah Islamiyyah*.

¹ Mereka tergabung dalam kajian ilmiah yang menerbitkan jurnal *Tashwirul Afkar* yang di terbitkan oleh Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (LAKPESDAM) dan The Asia Foundation (TAF) Untuk lebih jelasnya gagasan mereka tentang Post Tradisionalisme Islam: Ideologi dan metodologi lihat dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 9 tahun 2000

² Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, penerj. Ahmad Baso (Yogyakarta; LKS, 2000).

³ Lihat Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran Dan Gerakan PMII* (Jakarta; ISISINDO MEDIATAMA, 2000).

⁴ *Ibid.* hal. 3.

⁵ *Ibid.* hal. 11.

⁶ Lihat Marzuki Wahid, “Post-tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia,” dalam Jurnal *Tashwarul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, hal. 20.

⁷ Lihat kajian yang dilakukan oleh Deliar Noer yang mendeskripsikan Umat Islam menjadi dikotomis antara tradisional dan modernis dan sampai sekarang di akui sebagai bentuk aliran yang sudah paten dengan berbagai *stereotype*-nya. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta; LP3ES, 1980).

⁸ Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran NeoModernisme Nurhobis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta; Paramdina, 1999).

⁹ Ahmad Baso, “PMII, dari Islam Liberal ke Post-Tradisionalisme Islam: dari Communal Society ke Civil Society,” dalam Muh. Hanafi Dhakiri dan Zaini Rachman, *Op. Cit* hal, 96.

¹⁰ Yang menarik menurut Ahmad Baso, salah seorang aktivis muda post-tradisionalisme, adalah model kritik yang di kemukakan oleh Sa’id Aqil Siradj dengan menggunakan paradigma “kritik nalar arab” nya al-Jabiri. Lihat Ahmad Baso, “Abed al-Jabiri,” dalam Muhammed Abed al-Jabiri, *Post...* hal. Xii.

¹¹ Lihat Sumanto Al-Qurtuby, *KH MA Sabal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta; Cermin, 1999).

¹² Lihat berbagai karya yang dihasilkan pemikir Arab kontemporer yang menyebutkan tema modernitas dan tradisional, misalkan Mohammad Abed al-jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsab*, Beirut, 1991. Hasan Hanafi, *al-turats wa al-Tajdid: Mawqifunamin al-turats al-qadim*, Beirut, 1981. A.H. Jidah, *al-Asbalah wa al-Hadatsab fi Takwin al-Fikr al-‘Arab al-Naqd al-hadiis*, Lebanon, 1985. Sebagaimana dikutip oleh A.Luthfi Assyaukanie, “Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer,” dalam jurnal *PARAMADINA*, Volume 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998. Hal. 62.

¹³ Bandingkan pengertian istilah tradisi yang dikemukakan oleh Muhammad Arkoun. Tradisi menurut Arkoun terdiri dari dua bentuk makna. *Pertama*, tradisi dengan menggunakan “T” besar, yakni tradisi transenden yang selalu dipahami dan dipersepsikan sebagai tradisi yang ideal, yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah-ubah. *Kedua*, tradisi yang menggunakan t kecil, yakni tradisi yang dibentuk oleh sejarah dan budaya manusia, atau penafsiran manusia atas wahyu Tuhan melalui teks-teks suci. Lihat Mohammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira’at al-Islamiyah* (Beirut; Markaz al-‘Arabi, 1987),

hal. 17. Bandingkan dengan Hassan Hanafi, *Turas dan tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, penerj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta; Titian Ilahi Press, 2001), hal. 9.

¹⁴ Deliar Noer, *Op. Cit.* hal. 317.

¹⁵ Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam,” dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001. hal. 31.

¹⁶ *Ibid.* hal. 33.

¹⁷ Berbagai karya al-Jabiri yang bertemakan nalar arab secara berurutan. *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut; Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabi, 1991). *Bunyab al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tablilyyah li Nuṣṣum al-Ma’rifah fi Tsaqafah al-‘Arabiyyah* (Beirut; Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1992). *al-‘Aql al-siyasi al-‘Arabi: Mubaddidah wa Tajalliyah* (Beirut; Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabi, 1992) *al-‘Aql al-Akhalah al-‘Arabi: Dirasah Tablilyyah Naqdiyyah li Nuṣṣum al-Qiyam fi al-Tsaqafah al-‘Arabiyyah* (Beirut; Markaz Dirasah al-Wihdah, 2001). *Al-Din wa al-Daulah wa Tathbiq al-Syari’ah* (Beirut; Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabi, 1996)

¹⁸ A. Luthfi Assaukanie, *Op. Cit.* hal. 71. Menurutnya, tipologi pemikiran Arab Kontemporer dibagi ke dalam tiga komponen. *Pertama*, tipologi transformatik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab kontemporer yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. *Kedua*, kelompok reformistik. Kelompok ini menggarap proyek reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman, baik secara rekonstruktif maupun dekonstruktif. *Ketiga*, tipologi pemikiran ideal-totalistik.

¹⁹ *Ibid.* hal. 64.

²⁰ Lihat al-Jabiri, *Nabnuwa al-Turast: Qira’at Mu’ashirah fi Turastina al-Falsafi* (Beirut; Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1986), hal. 55. Sebagaimana dikutip oleh Mujiburrahman, “Muhammad ‘Abid al-Jabiri dan Proyek Kebangkitan Islam,” dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Islam, Negara dan Penerapan Syari’ah*, penerj. Mujiburrahman (Yogyakarta; Fajar Pustaka Baru, 2001), hal. x-xi.

²¹ Al-Jabiri, *Post...*, hal. 60.

²² Lihat sebagaimana dikutip Ahmad Baso. “Post Modernisme ...” hal xxii.

²³ Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago; the university of Chicago Press, 1976).

²⁴ Lihat Mark R. Woodward, *Islam in Java: normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Arizona; the university of Arizona Press, 1989). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia berjudul *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, penerj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta; LKiS, 1999).

²⁵ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta; Pustaka Firdaus, 1995), hal. 112.