

POST-TRADISIONALISME ISLAM: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia

Oleh Marzuki Wahid

.... komentar beberapa tokoh modernis terhadap terobosan pemikiran kalangan muda nabdliyyin yang mereka sebut sebagai lebih modernis dari kaum modernis adalah sangat naif, sebab sejak awal kalangan nabdliyyin tidak menggunakan paradigma modernisasi sebagaimana kaum modernis, sehingga tidak tepat disebut sebagai lebih modernis, mengingat mereka ini lebih menggunakan paradigma Marxian dan beberapa varian paradigma lain. Hal ini semakin menemukan bentuknya ketika berjumpa dengan pemikiran Hasan Hanafi, Mubammad Arkoun, Nasr Hamid Abu-Zayd, dan Mubammad Abid al-Jabiri. Para pemikir tersebut tidak hanya appreciate terhadap tradisi, yang dibarengi kegairahan untuk memperbaharui, tetapi sekaligus juga memiliki komitmen sosial yang tinggi. Karena itu, komunitas ini menyebutkan kelompoknya sebagai kelompok Post-Tradisionalis Islam. 1

Abdul Mun'im DZ

Pemikiran Islam di Indonesia dalam seperempat abad terakhir—sebelum reformasi bergulir²—telah mengalami kemajuan yang berarti melalui pengkayaan tema yang tidak bisa dibilang konservatif. Tema itu tidak lagi berputar-putar pada mata rantai teosentrik dan melulu bersifat politis-ideologis, melainkan telah memasuki ruang yang betul-



Indo betul bersifat kultural, teologis-antroposentrik, dan filosofis-sosiologis, di mana pemikiran itu hadir. Ini tentu satu fase perkembangan baru yang membedakan dengan puluhan tahun sebelumnya yang memiliki kecenderungan kuat menjadikan Islam sebagai perjuangan politik-ideologis di negeri ini, yang memaksa Islam harus diperhadapkan dengan ideologi-

¹Dikutip dari Abdul Mun'im DZ, "Pembaruan Berbasis Tradisi Sebuah Pengantar", Pengantar dalam Muh. Hanif Dhakiri & Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*, (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000), hlm. xi

²Sengaja dikecualikan masa reformasi, sejak periode Presiden Habibie hingga kini, sebab sejak itu pemikiran Islam Indonesia tampak mengalami *setback* yang berarti. Di tengah-tengah derasnya arus demokratisasi dan apresiasi terhadap pluralisme pasca-tumbanganya Orde Baru, umat Islam malah kembali menampakkan wajah ideo-fundamentalistiknya. Bukan sekadar ditunjukkan lewat maraknya perjuangan "Piagam Jakarta" di Parlemen, melainkan juga diekspresikan dengan penetapan kembali "asas Islam" dalam AD/ART ormas dan orpol, serta pembentukan "laskar-laskar" yang bersimbolkan Islam. Bahkan "aspirasi negara Islam" dan pemberlakuan "Syariat Islam" di berbagai daerah pun dimunculkan kembali

ideologi lain seperti nasionalisme dan sosialisme.³

Dari tema-tema itu terlihat kegairahan berfikir kritis dan “orisinal” melalui penawaran pemikiran baru yang signifikan dan bermutu, yang tidak saja mendinamisasi kinerja intelektual di Indonesia, melainkan juga bisa disejajarkan dengan pemikir Islam lainnya di belahan bumi ini. Menariknya, hal yang patut dicatat, bahwa pemikiran (keislaman) tersebut lahir dan berkembang di dalam lingkungan iklim

politik dan sosial yang unik di masa negara Orde Baru.⁴ Padahal pada masa itu, kita tahu tak seorang pun mengakui bahwa Orde Baru itu demokratis dan menyediakan ruang publik (*public sphere*) yang cukup untuk tumbuh-kembangnya budaya perbedaan pendapat.⁵

Horizon Pemikiran Islam Indonesia

Adalah kenyataan yang sulit dipungkiri bahwa sepanjang tahun 1970-an, 1980-an, hingga medio 1990-an, Indonesia telah

oleh berbagai organisasi baru Islam yang fundamentalistik itu. Jika kita cermati, kemunculan fenomena ini hampir bisa disebut sebagai penjelmaan baru, “reinkarnasi”, atau metamorfosis dari mainstream Islam puluhan tahun sebelumnya, di mana Islam dijadikan sebagai sarana perjuangan politik. Lihatlah, nama-nama partai politik Islam sekarang dan bentukan organisasi-organisasi Islam yang baru, mengiringi derap reformasi dan transisi menuju demokrasi di bawah Presiden KH. Abdurrahman Wahid. Di situ, ada Partai Masyumi Baru, PSII, Partai NU, dan partai-partai Islam lainnya, ada Lasykar Jihad, Ikhwanul Muslimin, Mujahidin, NII, dan lain-lain.

³ Secara kasar, dalam pola ini, kita bisa mencatat perjuangan politik dan pemikiran tokoh Islam semacam Kahar Muzakkar, Agus Salim, Wahid Hasyim, Moh. Natsir, dan kelompok-kelompok lain yang senafas dengan mereka.

⁴ Dalam kaitan pemikiran Islam dengan negara Orde Baru dan modernisasi, M. Syafi'i Anwar telah melakukan studi yang menarik dalam penulisan tesisnya di Program Studi Ilmu Politik Pascasarjana Universitas Indonesia. Ia membagi format hubungan Islam dengan Orde Baru (dalam kurun waktu 1966-1993) ke dalam tiga periodisasi. Periode awal hingga 1970-an, dinyatakan sebagai hubungan yang “hegemonik”, di mana negara secara ideo-politik menguasai wacana pemikiran sosial politik masyarakat. Pada periode 1980-an, hubungan Islam dan negara bersifat “resiprokal”, yakni suatu hubungan yang mengarah pada tumbuhnya saling pengertian timbal balik serta pemahaman di antara kedua belah pihak. Sedangkan periode ketiga, dekade 1990-an, hubungan Islam dan Orde Baru berkembang menjadi saling “akomodatif”. *Labeling* demikian tentu dilakukan berdasarkan artikulasi sikap politik “Islam struktural”. Di sini, Anwar agaknya lupa bahwa di balik lanskap panggung politik Orde Baru hidup dan tumbuh-kembang “Islam kultural” yang sengaja menjaga jarak dengan kekuasaan negara, sehingga tidak bisa digeneralisasi ke dalam *labeling* atau kategori-kategori seperti itu.

Di dalam studinya, Anwar membagi pemikiran politik cendekiawan Muslim selama Orde Baru ke dalam enam tipologi pemikiran politik: [1] formalistik, [2] substantivistik, [3] transformatik, [4] totalistik, [5] idealistik, dan [6] realistik. Tipologi ini bergerak ke dalam enam tema pokok dan wacana pemikiran: [1] Islam dan negara nasional, [2] Islam dan ideologi Pancasila, [3] Integrasi keislaman dan keindonesiaan, [4] Integrasi keislaman dan kemodernan, [5] Islam dan demokrasi, dan [6] Islam dan pluralisme. Selengkapnya baca M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

⁵ Dari penelitian yang penulis lakukan memang tak ada yang menyebut negara Orde Baru itu demokratis. Di antaranya adalah (1) Ruth T. McVey, ia menilai model kepolitikan Orde Baru *equivalent*

mencatat sebuah kebangkitan Islam yang amat progresif dan begitu memiliki masa depan. Inilah fenomena luar biasa dan mengejutkan, apabila kenyataan itu dibandingkan dengan yang seringkali disebut sebagai “Islamic revival” (kebangunan kembali Islam) yang sempat dialami negara jiran Malaysia dan beberapa negara-negara Islam lain yang kharismanya secara tradisional dipertimbangkan lebih Islam daripada Indonesia.⁶

Sejumlah studi, baik dalam kaitan tugas akademis maupun riset-riset ilmiah lainnya menjelaskan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia berikut tokoh-tokohnya. Sekadar menyebut contoh, misalnya, adalah Clifford Geertz dalam *The Religion of Java* (1960),⁷ Kamal Hassan dalam *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia* (1980),⁸ B.J. Boland dalam *The Struggle of Islam in Indonesia* (1985),⁹ Fachry Ali dan Bahtiar Effendy dalam *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (1986),¹⁰ Howard Federspiel dalam *Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia* (1992),¹¹ M. Syafi’i Anwar dalam *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (1995),¹² Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim dalam *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik* (1998),¹³ dan yang terakhir Greg Barton dalam *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia [A Textual*

dengan masa akhir pemerintahan kolonial Belanda di Indonesia, yaitu *Beamtenstaat*, (2) Karl D. Jackson menyebut Orde Baru, *Bureaucratic Polity*, (3) Dwight Y. King mempersamakannya dengan *Bureaucratic Authoritarian Regime*, (4) R. William Liddle mengidentifikasinya dengan Sistem Otoriter yang dikembangkan lewat Koersi, (5) Harold Crouch mengidentikkan dengan *Bureaucratic Patrimonialism*, (6) Abdurrahman Wahid menyebut Orde Baru sebagai sistem otoriter yang tidak sampai pada tingkat tirani, (7) Arief Budiman mengistilahkannya dengan Negara Otoriter Birokratis Rente, dan (8) Moh. Mahfud MD menyebutnya Negara Non-Demokratis. Selengkapnya baca Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 145-146.

⁶Baca hasil penelitian Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, (Jakarta: Kerjasama Paramadina dengan Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI, dan The Ford Foundation, 1999), hlm. 3-4.

⁷*The Religion of Java*, (Glencoe, Ill: Free Press, 1960).

⁸*Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980).

⁹*The Struggle of Islam in Indonesia, diterjemahkan Sufroedin Babar, Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985).

¹⁰*Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986).

¹¹*Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia* (New York: Nova Science Publisher, 1992).

¹²*Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

¹³*Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998).

¹⁴*The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia [A Textual*

Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, and Abdurrahman Wahid, 1968-1980, (1999).¹⁴

Para pengkaji ini rata-rata meneliti perkembangan pemikiran Islam, pergolakan gerakan Islam, dan tema-tema pokok pemikiran para tokoh Islam yang muncul sekitar dekade 1970-an dan 1980-an, yang secara umum mereka sebut sebagai horizon modernisasi Islam di Indonesia dan kemunculan "Islam Modernis", atau lebih tegas-seperti dijuluki Barton—"Islam Neo-Modernis".¹⁵ Melalui kajian perbandingan dengan varian Islam tandingannya, mereka memang menyebutkan demikian.

Selama dua dasawarsa tersebut, dipandu tekanan suatu rezim politik yang sangat hegemonik terhadap umat Islam, harus diakui bahwa para pemikir Muslim memang tampak mengerahkan seluruh daya

keaktifitas dan kritisisme berfikirnya dalam rangka penguatan pembaruan pemikiran Islam, mengimbangi paksaan proyek modernisasi negara, bahkan rezim internasional terhadap Indonesia. Sepanjang masa itu, *entah* sebagai "jawaban", *counter*, atau kritik, bisa kita catat telah muncul beberapa tokoh utama yang menjadi "kebanggaan nasional" melalui "trade mark" pembaruan pemikiran Islam masing-masing sebagai tawaran baru. Sekadar menyebut contoh, Nurcholish Madjid, misalnya, dikenal dengan label pemikiran "sekularisasi Islam"nya,¹⁶ Abdurrahman Wahid dengan "pribumisasi Islam"nya,¹⁷ Jalaluddin Rakhmat dengan "Islam alternatif"nya,¹⁸ Amien Rais dengan "tauhid sosial"nya,¹⁹ Djohan Effendi dengan "teologi kerukunan"nya,²⁰ Moeslim Abdurrahman dengan "Islam transformatif"-nya,²¹

Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, and Abdurrahman Wahid, 1968-1980, Dissertation, Department of Asian Studies and Languages, Monash University, 17 Agustus 1995.

¹⁵Neo-Modernisme Islam di Indonesia memang pada umumnya diasosiasikan dengan Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Departemen Agama di Indonesia. Neo-Modernisme adalah paham teologi Islam yang khas di Indonesia, yang memahami teks-teks dan tradisi-tradisi Islam dalam perspektif ganda: etika sosial dan kesalehan personal, dan pada saat yang sama tidak menonjolkan perbedaan-perbedaan sektarian dalam masyarakat Islam serta konsep negara Islam. Baca Mark R. Woodward, "Indonesia, Islam, dan Orientalisme: Sebuah Wacana Yang Melintas", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Terjemahan Ihsan Ali-Fauzi dari *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 16.

¹⁶Baca Nurcholish Madjid, *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987); baca juga *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan* (Pikiran-pikiran Nurcholish 'Muda', (Bandung: Mizan, 1993).

¹⁷Baca Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989).

¹⁸Baca Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1986).

¹⁹Baca Amien Rais, *Tauhid Sosial*, (Bandung: Mizan, 1996).

²⁰Baca Djohan Effendi, "Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?", *Prisma*, No. 5, Jakarta, Juni 1978, hlm. 12-17; baca juga "Towards to Theology of Harmony", (Jakarta: Iqbal Society for the Development of Religious Thought, 1986).

²¹Baca Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

²²Baca Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991).

Kuntowijoyo dengan “Ilmu sosial transformatif”-nya,²² dan demikian juga lainnya.

Namun demikian, oleh para pengamat Barat (orientalis), kecenderungan studi keislaman Indonesia model di atas lebih disebut sebagai kerja Indonesianists (pemerhati masalah-masalah keindonesiaan) daripada *Islamicists* (pemerhati masalah-masalah keislaman). Hal ini disebabkan oleh karena perhatian mereka sendiri yang lebih tertuju pada persoalan-persoalan sosial, politik, atau ekonomi daripada aspek ajaran Islam itu sendiri. Anggapan ini tentu tidak terlalu salah, akibat fokus perhatian mereka sendiri yang memaksa demikian untuk mensikapi realitas sosial, politik, dan ekonomi ketika negara Orde Baru secara sistematis dan terus-menerus melakukan intervensi secara berlebihan terhadap umat Islam dan bentuk-bentuk pengamalan keagamaannya.²³ Oleh karena itu, aspek metodologis dan substansi ajaran Islam atau sumber-sumber pengambilannya yang selama ini disakralkan tidak terjamah oleh pembaruan mereka. Kalaupun masuk, mereka berhenti pada kritik bangunan

(sejarah) pemikiran Islam masa lalu tanpa memberikan tawaran baru yang berarti. Isu-isu yang menjadi label pemikiran mereka tidak dilengkapi dengan kerangka metodologi dan epistemologi yang cukup: alias belum tuntas. Mereka, sejauh ini, hanya mengadvokasi betapa pentingnya kontekstualisasi, reaktualisasi, reinterpretasi, pribumisasi, maupun tema sejenis, tanpa memberikan bukti contoh (rekonstruksi) pemikiran Islam baru seperti apa yang tepat untuk zaman ini.

Pada aras ini, Masdar Farid Mas’udi yang nanti dikategorikan generasi pemikiran 1990-an²⁴ dapat dikatakan lebih memiliki keunggulan dan mumpuni. Masdar lewat bukunya, *Agama Keadilan*,²⁵ bukan saja menawarkan suatu pemikiran yang jelas dan tegas tentang rekonstruksi ajaran zakat (pajak) di dalam kehidupan negara-bangsa dewasa ini, melainkan juga disertai dengan tafsiran ulang—yang oleh Abdurrahman Wahid dinyatakan cukup tuntas²⁶—terhadap metodologi hukumnya, *qath’i* dan *zhanni*, sesuatu yang tidak dilakukan oleh para intelektual kita sebelumnya.²⁷

²³Suatu contoh yang konkret dari bentuk intervensi negara Orde Baru terhadap ajaran Islam adalah pembentukan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Ada penelitian utuh tentang ini, baca Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001)

²⁴“Generasi pemikiran” dalam konteks ini menunjuk pada kurun waktu di mana pemikiran yang dilontarkan atau ditawarkan ke sidang publik itu survive, bukan menunjuk pada kurun waktu kelahiran atau kematian para tokoh itu.

²⁵Masdar F. Mas’udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

²⁶Baca Abdurrahman Wahid, “Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas”, Kata Pengantar dalam *Ibid.*, hlm. x.

²⁷Pemikiran Masdar ini memang sempat menjadi polemik dan kontroversi di wilayah publik. Di kalangan NU sendiri terdapat tarik-menarik. Pada halqah tahun 1992 yang mengangkat wacana zakat dan pajak, mayoritas kiai menolak pemikiran Masdar. Masdar juga pernah “diadili” para kiai Jawa Timur

Selain itu, Masdar juga memberikan analisis baru tentang studi sejarah zakat selama 12 abad berikut penjelasan filsafat sosialnya. Martin van Bruinessen menyebutnya sebagai buku paling orisinal dan provokatif di antara buku-buku yang ditulis orang NU dalam waktu yang sama.²⁸ Semua itu, meski tidak dinyatakannya, dilakukan Masdar melalui suatu metodologi ushul fiqih yang telah direkonstruksi melalui pendekatan dekonstruksi²⁹ dan hermeneutika,³⁰ dua *trend* pendekatan yang kerap digunakan kaum Post-Modernis, dengan mengangkat persoalan zakat-pajak dari timbunan puing-puing kesejarahannya.

Meski Masdar melupakan implikasi lain “bahaya” menyatunya agama dengan negara dari pemikirannya, Masdar agaknya ingin melepaskan diri dari kecenderungan utama pemikiran dua dasawarsa sebelumnya. Ia tengah mencoba dan telah mulai membongkar-bongkar kembali (dekonstruksi) substansi pemahaman “ajaran Islam” masa lalu. “Ajaran” itu ia tempatkan dalam bingkai ruang, waktu, dan argumen sosial saat itu, sembari memahami secara kritis konstruksi sosial budaya dan kepentingan politik dan ideologi yang menyertainya. Selesai menempatkan “ajaran” dalam bingkai historisitas yang sebenarnya,

di Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong, saat bedah bukunya, Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam. Sebagian besar Kiai, seperti Kiai Badri Masduki, Kiai Shidqi Muzhar, Kiai Cholil Bisri, Kiai Mas Subadar, tidak bisa menerima pendapat Masdar itu. Polemik pun sempat berlangsung di Koran Harian Republika, Kompas, dan Jawa Pos; Kiai Cholil Bisri tergolong kiai yang paling keras menolak pendapat tersebut. Akan tetapi, Kiai Wahid Zaini, mantan Ketua Umum RMI, saat itu mendukung pemikiran Masdar, bahwa pajak meskipun tidak identik dengan zakat, tapi merupakan sebuah bentuk kekayaan kolektif, dan karena itulah rakyat harus mempunyai kekuatan kontrol terhadap pembelanjannya. Baca Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 230-231.

²⁸*Ibid.*, hlm. 294.

²⁹*Deconstruction* atau pembongkaran adalah suatu proses penampakan aneka ragam aturan tersembunyi yang menentukan teks atau wacana, misalnya aturan mengenai “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikir”. *Deconstruction* adalah sebuah cara untuk memberikan penjelasan. Anggitan “pembongkaran” dikembangkan terutama oleh Jacques Derrida. Tentang *deconstruction* ini, Derrida mengatakan sebagai berikut:

“Saya yakin bahwa setiap kemajuan konseptual akan sama hakikinya dengan perubahan konsep ke usaha memperburuk hubungan yang diakui sah, antara sebuah kata dengan sebuah konsep, antara kiasan dengan sesuatu yang penggunaannya sudah tidak akan berubah lagi, selayaknya, apa adanya ataupun sudah lazim ditetapkan orang.... Semua pengelompokan ini ada di bawah pengertian *deconstruction*, gambar tentang *difference* (pemisahan karena berbeda), tentang kesan, unsur tambahan, dsb.”

Untuk menemukan makna yang tersembunyi, orang harus membuka selubungnya, melihat isi secara terpisah, membuang semua hubungan yang sudah ada antara kata dan konsep. Ini merupakan cara untuk menghapus prasangka, sumber utama timbulnya kesalahpahaman atau salah pengertian. Baca Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), hlm. 40-41. Baca pula Christopher Norris, *Deconstructions, Theory, and Practice*, (London: Methuen, 1985).

³⁰Hermeneutika (*hermeneutique*) adalah ilmu penafsiran. Istilah ini juga dipakai sebagai sebutan untuk aliran filsafat tertentu yang memusatkan uraiannya pada persoalan penafsiran. Hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai “proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti”. Tokoh-

Masdar kemudian melakukan adaptasi “ajaran” dengan tantangan kekinian yang nyata dihadapi kaum muslimin dewasa ini.

Sementara kalangan “Neo-Modernis Islam” generasi pemikiran 1970-an dan 1980-an masih berkuat pada penawaran sebuah pendekatan baru pada konsep ijtihad, di mana pola pendekatan yang dikembangkan merupakan kelanjutan lebih jauh dari yang pernah dilakukan para kaum “Modernis Islam” sebelumnya dan sekaligus—khususnya bila dilihat dari gaya yang dikenal dalam tradisi belajar klasik—lebih aktual, lebih menantang, serta lebih radikal. Pendekatan ijtihad oleh sarjana-sarjana Neo-Modernisme Indonesia ini lebih mendalam, karena mereka mengawinkan kesarjanaan Islam klasik dengan metode-metode analitik modern atau Barat.³¹

Di sinilah kegetiran di balik kemajuan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia dua puluh lima tahun terakhir. Mungkin akibat tidak tuntasnya tawaran pemikiran mereka, atau sebagai bentuk kegagalan

gerakan Neo-Modernisme Islam di Indonesia, pemikiran dan gerakan Islam fundamentalistik itu muncul kembali justru pada saat beberapa tokoh Neo-Modernis Muslim memegang tampuk kekuasaan negara. Ini adalah sebuah ironi terbesar dalam sejarah perjuangan Islam di negeri ini.

“Sekularisasi Islam”nya Cak Nur tahun 1970-an sekarang dijawab dengan perjuangan memasukkan “Piagam Jakarta” dalam UUD 1945 dan pemberlakuan “Syari’at Islam” di berbagai daerah.³² “Pribumisasi Islam”nya Gus Dur tahun 1980-an sekarang direspons dengan maraknya simbol-simbol kearaban dan Timur Tengah sebagai simbol Islam.³³ “Teologi kerukunan”nya Djohan Effendi tahun 1970-an sekarang dijawab dengan maraknya konflik antaragama di berbagai daerah.³⁴ Semua itu terjadi justru pada saat Gus Dur dan Djohan Effendi berada di istana negara, dan Cak Nur diposisikan sebagai “Guru Bangsa”. Atau, mungkin

tokoh hermeneutik di antaranya adalah F.D.E. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Jurgen Habermas, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, dan lain-lain. Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1969), hlm. 3; dan H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (ed.), (Berkeley: The University of California Press, 1977).

³¹Baca Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Op. Cit.*, hlm. 12.

³²Wacana “Piagam Jakarta” pernah muncul dan ramai diperjuangkan politisi Muslim sebelum dan saat Sidang Umum MPR 1999 dan Sidang Tahunan MPR 2000. Beberapa partai Islam, seperti PPP, PK, PBB, PDU, PUI, PKU, getol memperjuangkan hal ini. Sedangkan aspirasi pemberlakuan “Syari’at Islam” selain muncul dalam pembahasan RUU Otonomi Khusus Daerah Istimewa Aceh di DPR, juga beberapa kelompok umat Islam di daerah telah menyatakan keinginannya.

³³Simbol-simbol demikian digunakan oleh Lasykar Jihad, Ikhwanul Muslimin, Mujahidin, dan lain-lain.

³⁴Kasus Ambon adalah contoh yang paling jelas konflik antaragama gaya baru. Di Ambon, bukan lagi perseteruan berebut pengaruh posisi keagamaan model Orde Baru, tetapi antar pemeluk agama sudah saling bunuh bak perang saja. Kasus yang hampir sama juga terjadi di Pontianak, Sampit, Irian Jaya, dan Ketapang.

³⁵Kritik terhadap pemikiran “Agama Keadilan” Masdar secara panjang lebar dilakukan oleh Ahmad

akibat masuknya mereka ke dalam kekuasaan negara itulah arah perjalanan sejarah pemikiran keislaman itu berbelok. Di sinilah, betapa arah sejarah pemikiran itu tidak selalu berjalan linier.

Gairah Baru Pemikiran Generasi Muda Nahdliyyin

Tulisan ini sebetulnya tidak berpretensi memberikan evaluasi atas “kegagalan” gerakan pemikiran neo-modernisme Islam di Indonesia. Akan tetapi, ingin memberikan catatan khusus atas perkembangan baru dari horizon pemikiran Islam mutakhir, generasi pemikiran 1990-an, yang belum dilirik oleh para pengkaji dan pengamat pemikiran Islam Indonesia, baik dari dalam maupun manca negara, yang disebut di muka. *Entah* sebagai sebuah kritik atas elitisme pemikiran Modernisme dan Neo-Modernisme Islam masa lalu atau sebagai bentuk pengabaian dari arah pemikiran keislaman yang telah dirintis para pendahulu itu, yang jelas kecenderungan mereka sangat khas, baik dalam pilihan metodologi maupun pemihakan sosialnya. Masdar F. Mas’udi sebetulnya telah mengawali arah pemikiran ini, tetapi juga menjadi salah satu sasaran kritik mereka.³⁵

Kelompok yang ingin dikatakan di sini adalah generasi muda Nahdlatul Ulama, yang tergabung dalam kelompok atau lembaga studi dan penelitian, seperti komunitas LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) Yogyakarta, elSAD (Lembaga Studi Agama dan Demokrasi) Surabaya, Lakpesdam-NU (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia) Jakarta, LKPSM Yogyakarta, Kaum Muda NU, Syarikat (Masyarakat Santri untuk Kajian Sosial dan Advokasi Rakyat), dan lain-lain.

Kelompok-kelompok yang disebut di atas adalah komunitas-kecil ilmiah (*scientific small community*) *Nahdliyyin* yang secara intens tidak saja melakukan kajian dan penelitian atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat, dan teori-teori sosial, tetapi juga terjun ke lapangan melakukan pendampingan, advokasi, dan dalam urusan tertentu juga berdemonstrasi di hadapan penguasa.³⁶ Sebagian besar latar sosial pendidikan mereka, selain mahasiswa atau sarjana, adalah pondok pesantren *salafiyah* (tradisional).³⁷ Basis organisasi kemahasiswaannya selain di jajaran organisasi NU, juga di PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia). Pernyataan yang dikemu-

Baso. Baso menuliskan kritik ini pada Jurnal Pemikiran Agama dan Demokrasi *GERBANG* Nomor 09, Volume IV, April-Mei 2001, di bawah judul “Mengadili Agama Keadilan: Genealogi Pemikiran Masdar Farid Mas’udi”. Hal yang sama juga dilakukan oleh Rumadi dalam tulisannya di Jurnal *Tashwirul Afkar*, dan oleh Ulil Abshar-Abdalla di *KOMPAS*.

³⁶Untuk lebih detail membaca latar belakang sosial dan pemikiran sebagian anak muda NU, berikut gerakan mereka di lapangan, bisa dibantu oleh buku Hairus Salim HS & Muhammad Ridwan (Ed.), *Kultur Hibrida, Anak Muda di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

³⁷Saya kira, *streetyping* tentang pemahaman keagamaan orang pesantren pernah muncul; dan itu dibesarkan saat harus berhadapan dengan ideologi modernisme yang diidolakan negara. Sekadar *counter perception* atas *streetyping* tersebut, tiga dasa warsa lalu Snouck Hurgronje menulis bahwa:

“Islam tradisional Jawa, oleh sebagian kalangan, dianggap demikian statis dan demikian kuat terbelenggu oleh pikiran-pikiran ulama Abad Pertengahan. Sebenarnya tidak demikian. Mereka telah

kakan antropolog asal Belanda, Martin van Bruinessen, mungkin bisa melukiskan aktivitas mereka:

“..... dalam diskusi-diskusi informal di kalangan santri tua dan mahasiswa berlatar belakang NU, perdebatan dan pencarian wacana baru benar-benar hidup. Banyak di antara orang muda ini sudah berpengalaman dalam berbagai kegiatan pengembangan masyarakat, dan memiliki kepedulian kepada masalah-masalah keadilan sosial dan ekonomi. Organisasi mahasiswa yang berafiliasi ke NU, PMII, selama beberapa tahun ini telah menjadi salah satu organisasi mahasiswa paling dinamis dalam hal perdebatan intelektual. Kontras dengan mahasiswa Islam Modernis, anggota PMII biasanya mempunyai penguasaan lebih baik terhadap ilmu tradisional, tetapi bacaan mereka jauh lebih luas dari kurikulum tradisional semata. Sementara para mahasiswa modernis masih banyak dipengaruhi para pengarang seperti Maududi dan Sayyid Qutb. Mahasiswa PMII memperlihatkan minat yang besar kepada para pengarang yang lebih radikal, seperti Hasan Hanafi, filsuf Mesir itu. Diskusi-diskusi di lingkungan mereka akhir-akhir ini menjurus ke pokok persoalan keterbelakangan Dunia Ketiga, keadilan ekonomi, dan hak asasi termasuk pertanyaan yang sulit tentang hak-hak perempuan dalam Islam. Perdebatan di lingkungan mahasiswa ini akan semakin memberikan tekanan kepada ulama di

Syuriyah untuk menyoroti masalah-masalah yang sama dan memikirkan kembali banyak pandangan fiqih yang sudah mapan.”³⁸

Pernyataan ini memperlihatkan suatu pengamatan yang jeli dan pengakuan akan adanya gerak dinamika perubahan yang terjadi di lingkungan, dan peran yang dimainkan kaum muda NU. Secara perorangan memang tak seorang pun di antara mereka yang tercatat berhasil menawarkan gagasan dan bangunan pemikiran baru yang signifikan, sebagaimana tokoh-tokoh pemikir generasi 1970-an dan 1980-an, dan juga sebagaimana Masdar F. Mas’udi yang dengan gamblang mengusulkan “tafsir baru” dan “metodologi baru”. Mereka dalam konteks ini masih menjadi konsumen pemikiran yang lahap. Apa saja asal kritis, radikal, dan “nakal” dikonsumsi dan ditularkan ke teman-temannya. Akan tetapi, secara kolektif gerakan mereka harus diakui mempunyai pengaruh yang besar terhadap masyarakat luas, baik kalangan terpelajar maupun non-pelajar, kalangan muda maupun tua, terutama lewat produksi penerbitan buku-bukunya dan selebaran Jum’atnya yang visioner, provokatif, dan mencerdaskan.

Komunitas ini, masing-masing, memiliki caranya sendiri dalam mengemas pergu-

mengalami perubahan-perubahan yang sangat fundamental, tetapi perubahan-perubahan itu dilakukan melalui tahapan-tahapan yang rumit dan tersimpan. Lantaran itulah, para pengamat yang kurang mengenal pola pikiran Islam tradisional tidak bisa melihat perubahan-perubahan itu, walaupun sebenarnya hal itu terjadi di depan matanya sendiri, kecuali bagi mereka yang mengamatinya secara seksama.”

Dikutip dari Clifford Geertz, “Modernization in a Moslem Society: The Indonesian Case,” dalam *Quest*, vol. 39, (Bombay: 1963), hlm. 16.

³⁸Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa*, *Op. Cit.*, hlm. 233-234.

³⁹Bacaan sosiologis tentang gerakan kritis LKiS bisa baca Mochamad Sodik, *Gerakan Kritis Komunitas*

latan intelektualnya. LKiS selain menerbitkan buku-buku keislaman kritis (kiri) dan transformatif, juga melakukan penelitian, kajian reguler, pendampingan masyarakat, dan menerbitkan selebaran Jum'at, al-Ikhtilaf. Di antara buku-buku terbitan LKiS yang bisa dicatat dalam matra pemikiran keislaman adalah *Kiri Islam* (Hasan Hanafi), *Islam dan Pembebasan* (Asghar Ali Engineer), *Masyarakat Tak Bernegara* (Abdel Wahab el-Affendi), *Wahyu dan Revolusi* (Ziaul Haque), *Dekonstruksi Syari'ah* (Abdullahi Ahmed an-Na'im), *Tekstualitas al-Qur'an* (Nasr Hamid Abu-Zayd), *Post-Tradisionalisme Islam* (Muhammad Abid al-Jabiri), karya Fatima Mernissi, dan karya Mohammed Arkoun.³⁹ EÏSAD menerbitkan buku karya Mahmud Mohammad Thoha (*Syari'ah Demokratik*), dan Jurnal Ilmiah Agama dan Demokrasi *GERBANG*. LKPSM Yogyakarta menerbitkan buku-buku, kajian reguler, penelitian, dan pelatihan-pelatihan. Di antara buku yang bisa dicatat adalah *Teologi Pembangunan*, dan *Pergulatan Muslim Komunis* (Hasan Raid). Sedangkan Lakpesdam selain menerbitkan buku, mengadakan pelatihan dan penelitian, pendampingan masyarakat, juga menerbitkan Jurnal Ilmiah *Tasywirul Afkar*. Salah satu terbitan buku yang bisa dicatat adalah *Civil Society Versus Masyarakat Madani* (Ahmad Baso).

Secara umum, gerakan kaum muda NU ini bersifat plural, terbuka, apresiatif terhadap hal-hal baru, dan tetap merakyat

serta sosial. Kecenderungan revolusioner-radikalnya tetap tak berkurang, namun sekarang lebih dijabarkan dengan sikap toleransi yang tinggi, penghormatan pada hak asasi (dengan terus menerus belajar dan melakukan eksperimen) dan konsistensi pada penguatan masyarakat sipil (*civil society*).

Menurut Djohan Effendi, yang disertasi doktornya tentang perkembangan kaum muda NU, salah satu hal yang menarik dari gerakan ini adalah bahwa para kiai muda itu mengembangkan dan mengapresiasi gagasan-gagasan baru dengan berpijak pada tradisi intelektualnya yang kaya. Pengembangan gagasan tentang hak asasi, gender, demokratisasi, lingkungan dan sebagainya, mereka cari perbandingannya dari berbagai sumber. Mereka pertemukan dengan kekayaan inte-lektual mereka dan dalam penerapannya mereka gunakan idiom-idiom sendiri untuk memberikan warna pada gagasan baru itu. Dengan demikian, ada kontinuitas yang jelas dari gerakan intelektual tersebut dengan tradisi dan visi yang hendak dibangun.⁴⁰

Mereka melakukan kritik terus-menerus terhadap kemapanan doktrin dan kemandegan tradisi, berdasarkan nilai-nilai etis yang mereka peroleh dari pergulatan intelektualnya, lewat kajian dan penerbitan buku-buku kritis dan radikal itu. Apapun bentuk penafsiran agama, tradisi atau ideologi yang tidak lagi mengabdikan kepada

LKiS: *Suatu Kajian Sosiologis*. Tesis pada Studi Sosiologi, Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 1999.

³⁹Hairus Salim HS & Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan" dalam buku *Kultur Hibrida*, Op. Cit., hlm. 7.

⁴¹Lebih lengkap baca "Manifesto Perang Kebudayaan" KAUMMUDA_NU 2015 di Malang, 3

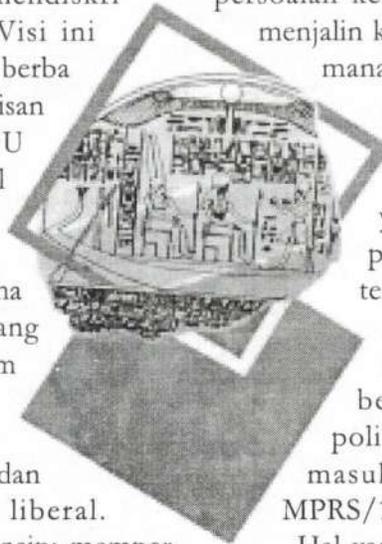
kepentingan kemanusiaan perlu digugat dan dipertanyakan kembali keabsahannya, baik karena kehilangan relevansi maupun karena sejak awal memang dikembangkan untuk manipulasi dan mendiskriminasi masyarakat. Visi ini setidaknya tercermin dari berbagai gerakan dan tulisan-tulisan mereka. Kaum muda NU sebagai gerakan kultural merumuskan rancangan ideologinya dengan melakukakan hibriditas atas wacana wacana ideologi. Di bidang ekonomi, mereka mengamalkan varian-varian teori ekonomi sosialis, di bidang politik: demokrasi, dan di bidang kebudayaan: liberal. Hibriditas ini tetap berprinsip: mempertahankan apa yang maslahat dalam wacana terdahulu dan mengambil apa yang maslahat dalam wacana kekinian. Ini dilakukan agar tidak mewarisi kegagalan-kegagalan ideologi lama. Kegagalan ideologi lama, menurut mereka, disebabkan oleh kepercayaan atas narasi besar bahwa ideologi tunggal bisa menyelesaikan semua persoalan.⁴¹

Sedangkan Syarikat sejauh ini mengkonsentrasikan pada penelitian kemanusiaan konflik NU dengan PKI tahun 1965/

1966 di berbagai daerah. Mereka mencita-citakan “rekonsiliasi masyarakat” demi terwujudnya masyarakat berkeadilan dan damai duduk bersama menyelesaikan persoalan kemanusiaan. Kelompok ini menjalin kerjasama dengan kelompok manapun untuk tujuan itu, termasuk dengan YPKP 65. Kelompok inilah dari kalangan kaum muda NU yang gigih memperjuangkan persamaan hak warga negara, termasuk eks PKI, di hadapan negara. Karena itu, kelompok ini mengusulkan segala bentuk aturan hukum dan politik yang diskriminatif, termasuk Tap MPRS No. XXV/MPRS/1966 harus segera dicabut.

Hal yang harus dicatat dari semua pemikiran dan gerakan itu, dilakukan kalangan muda Nahdliyyin berangkat dari pergulatan pemahaman ajaran-ajaran Islam yang harus berpihak pada kemanusiaan dan keadilan, sebagaimana mereka lakukan. Jadi jelas, obyek yang diperbaharui adalah tradisi pemikiran, dan jelas pula arahnya adalah pembebasan rakyat dari berbagai macam belenggu dan keterbelakangan, jelas pula tinjauannya, yakni demi kemaslahatan rakyat.⁴²

Anehnya, pembaruan pemikiran dan



Maret 2001. Adapun target gerakan kaum muda NU yang dapat dicatat adalah [1] rebut kepemimpinan moral dan intelektual di segala lini gerakan kemasyarakatan, [2] konsisten di jalur politik ekstra parlementer berbasis multikulturalisme dengan menghormati “orang lain” sebagai warga negara, lengkap dengan “tradisi dan kebudayaannya” sendiri, dan [3] menyiapkan secara serius paradigma *economical society*, membangun basis ekonomi mandiri, demi penciptaan *civil society*.

⁴²Bandingkan dengan Abdul Mun'im DZ, “Pembaruan Berbasis Tradisi Sebuah Pengantar”, Pengantar dalam Muh. Hanif Dhakiri & Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam, Op. Cit.*, hln. x.

⁴³Abdul Mun'im DZ, “Pembaruan Berbasis Tradisi Sebuah Pengantar”, Pengantar dalam Muh. Hanif

gerakan sosial demikian dilakukan kalangan muda *Nabdliyyin* bukan karena ada tuntutan akademis, melainkan semata-mata karena tuntutan realitas sosial yang sehari-hari mereka gumuli bersama masyarakat *grassroot*. Karena itu, pembebasan yang dilakukan tidak hanya pada level sosial dan praktis, tetapi juga pembebasan dalam kaitan dengan doktrin-doktrin keagamaan yang tidak lagi relevan dan dari tradisi nilai-nilai budaya yang sudah usang. Gagasan liberasi ini juga ditempuh dengan liberalisasi, yakni pembebasan cara berfikir.

Terobosan dan loncatan yang begitu beraninya dilakukan semata-mata untuk menegakkan harkat kemanusiaan dan keyakinan tradisi yang harus berubah. Bagaimanapun sebuah pemikiran ini tidak netral, tetapi berdasarkan komitmen sosial atau komitmen kemanusiaan yang mendalam, akan tampak tendensi kekiri-kirian: pemihakan pada yang tertindas dan terlemahkan.

Dalam kerangka pemikiran keislaman di atas, bisakah gerakan kaum muda NU ini dikategorikan ke dalam aras pemikiran tradisional [?] sementara mereka telah mengkritik dan melampaui tradisi itu lewat pergumulannya dengan realitas sosial dan teori-teori sosial kiri? Atau, dikategorikan ke dalam pemikiran Neo-Modernisme Islam [?] akibat keberhasilan mereka mempertautkan pergumulan tradisi dengan wawasan kemodernan?

Di sini Abdul Mun'im DZ benar belaka bahwa komentar beberapa tokoh modernis

terhadap terobosan pemikiran kalangan muda *Nabdliyyin* yang mereka sebut sebagai lebih modernis dari kaum modernis adalah sangat naif. Sebab sejak awal, kalangan *Nabdliyyin* tidak menggunakan paradigma modernisasi sebagaimana kaum modernis. Oleh karenanya, memang tidak tepat disebut sebagai lebih modernis, mengingat mereka ini lebih menggunakan paradigma Marxian dan beberapa varian paradigma lain yang kritis dan kekiri-kirian. Hal ini semakin menemukan bentuknya ketika berjumpa dengan pemikiran Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Nashr Hamid Abu-Zayd, Ziaul Haque, Asghar Ali Engineer, dan Mohammad Abid al-Jabiri. Para pemikir tersebut tidak hanya *appreciate* terhadap tradisi, yang dibarengi ke gairahan untuk memperbaharui, tetapi sekaligus juga memiliki komitmen sosial yang tinggi, karena itu lebih menjadi referensi kalangan kaum *Nabdliyyin* ketimbang arus pemikiran yang lain. Komunitas ini menyebutkan kelompoknya sebagai kelompok Post-Tradisional Islam.⁴³

Apakah Post-Tradisionalisme Islam itu?

Membaca Gerak Post-Tradisionalisme Islam

Sebagaimana diketahui bersama, Fazlur Rahman, intelektual Islam berkebangsaan Pakistan, berpandangan bahwa sejarah gerakan pembaruan Islam selama dua abad terakhir dapat dibagi ke dalam empat gerakan pemikiran, yaitu: [1] Gerakan

Dhakiri & Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*, (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000), hlm. xi.

⁴³Penjelasan lengkap tentang apa itu Neo-Modernisme Islam, termuat dalam Fazlur Rahman, "Is-

ke-19 (yaitu gerakan Wahhâbiyyah di Arab, Sanûsiyyah di Afrika Utara, dan Fulâniyyah di Afrika Barat), [2] Gerakan Modernis, yang dipelopori di India oleh Sayyid Ahmad Khan (w. 1898), dan di seluruh Timur Tengah oleh Jamal al-Din al-Afghani (w. 1897), dan di Mesir oleh Muhammad Abduh (w. 1905), [3] Neo-Revivalisme, yang ‘modern’ namun agak reaksioner, di mana al-Maududi beserta kelompok Jama’ati Islami-nya di Pakistan merupakan contoh terbaik, dan terakhir [4] Neo-Modernisme (Fazlur Rahman sendiri mengkatégorikan dirinya ke dalam wilayah terakhir ini dengan alasan karena Neo-Modernisme mempunyai sintesis progresif dari rasionalitas modernis dengan ijtihad dan tradisi klasik).

Rahman bahkan menganggap Neo-Modernisme sebagai prasyarat utama bagi Renaisan Islam. Perbedaan mendasar antara kaum “Modernis” dan “Neo-Modernis”, dengan demikian, terletak dalam perhatiannya pada tradisi. Kaum

“Neo-Modernis” berusaha membangun visi Islam di masa modern dengan sama sekali tak meninggalkan warisan intelektual Islam. Bahkan jika mungkin, mereka mencari akar-akar Islam untuk menda patkan kemodernan Islam itu sendiri. Sedangkan kaum “Modernis lama” lebih banyak bersifat apologetik terhadap modernitas.⁴⁴

Sejauh ini, kita memang belum menemukan-karena itu perlu diteliti lebih jauh-epistemologi Post-Tradisionalisme Islam.⁴⁵ Istilah ini muncul (digunakan) untuk menamai suatu gerakan yang memiliki ciri-ciri khusus, yang secara ketegorial tidak bisa disebut Modernis, Neo-Modernis, dan tidak bisa pula dikatakan Tradisionalis atau Neo-Tradisionalis, sebagaimana yang diekspresikan kalangan kaum muda *Nabdliyyin* tadi. Istilah ini memang masih *debatable*, belum memiliki gambaran epistemologis yang jelas. Akan tetapi secara simplistis, gerakan Post-Tradisionalisme dapat dipahami sebagai suatu gerakan “lompat

lam: Past Influence and Present Challenge”, dalam Alford T. Welch & Cachia Pirre (eds.), *Islam: Challenges and Opportunities* (Edinburgh: Edinburg Univ. Press, 1979), hlm. 315-325.

⁴⁵Jika kita baca Botomore et. al., *A Dictionary of Marxist Thought*, (Oxford: Blackwell Reference, 1983), atau Kuper & Kuper, *The Social Sciences Encyclopedia*, (London & New York: Routledge, 1985), atau Theodorson & Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1969), atau Abercrombie et. el., *Dictionary of Sociology*, (New York: The Penguin Books, 1984), atau yang baru Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, (New York an London: Routledge, 1994), maka kita tidak akan menemukan istilah “Post-Tradisionalism”, baik sebagai gerakan pemikiran maupun gerakan sosial. Sebagai sebuah nomenklatur untuk suatu gerakan pemikiran, Post-Tradisionalisme memang sangat baru. Di kamus-kamus sosiologi atau filsafat, kita paling akan menemukan istilah *tradition* atau *traditional society*. Jika dihubungkan dengan kata “post”, maka akan ditemukan “*Post-Modernism*” atau “*Post-Structuralism*”. Robert N. Bellah, sosiolog agama terkemuka, memang ketika memberi sub judul buku *Beyond Belief*, ia mencantumkan istilah “*A Post-Tradisionalist World*”. Akan tetapi, itu ia gunakan untuk menandai “negara-negara modern”, bukan dimaksudkan Post-Tradisionalist dalam pengertian pemikiran dalam keagamaan seperti digagas dalam wacana jurnal ini.

⁴⁶Sebagai perbandingan baca Abdul Mun’im Dz, “Gerakan Liberalisme dalam NU”, makalah tidak

tradisi". Gerakan ini, sebagaimana Neo-Tradisionalisme, berangkat dari suatu tradisi yang secara terus-menerus berusaha memperbarui tradisi tersebut dengan cara mendialogkan dengan modernitas. Karena intensifnya berdialog dengan kenyataan modernitas, maka terjadilah loncatan tradisi dalam kerangka pembentukan tradisi baru (*new traditions*) 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 Post-Tradisionalisme terjadi juga nuansa "liberalisasi pemikiran". Gerakan Post-Tradisionalisme yang terjadi dalam kultur NU, misalnya, memungkinkan NU melakukan loncatan tradisi, tidak hanya dalam berfikir, melainkan juga dalam bertindak dan bersikap dalam era global belakangan ini.⁴⁶



Mungkin contoh yang bisa disajikan sebagai "lompatan tradisi" ini adalah usulan Masdar F. Mas'udi untuk menambah pelaksanaan ibadah haji setahun lebih dari sekali. Sehingga tidak hanya pada bulan Dzulhijjah, ibadah haji juga bisa dilaksanakan pada bulan-bulan lain, sesuai dengan kesepakatan negara-negara terkait, semenjak 1 Syawal hingga 10 Dzulhijjah. Ini diusulkannya berkaitan dengan pertimbangan perkembangan keadaan, di mana jumlah umat Islam dari seluruh penjuru dunia yang akan menunaikan ibadah haji terus meningkat, sementara tempat untuk melaksanakan ibadah tersebut sangat terbatas. Akibatnya, selain tidak tertampung seluruh jama'ah, juga kerap kali terjadi kecelakaan akibat penuh berdesak-desakan, madlarat.⁴⁷ Usulan semacam ini tidak memiliki rujukan tradisi pemikiran sebelumnya, tetapi cara dan metodologi yang digunakan untuk

diterbitkan, 27 Maret 2000. Gagasan liberal ini juga pernah secara khusus dibicarakan dalam sebuah diskusi di Jakarta, dengan topik "Tendensi Liberalisme dalam NU", pada tanggal 14 Mei 1996. Masdar dalam seminar ini menjadi salah seorang pembicara, dengan makalah berjudul "Tendensi Liberalisme di Kalangan NU".

⁴⁶Usulan kontroversial ini dikemukakan kembali pada 30 Mei 2000 dalam suatu Seminar "Mencari Format Ideal Pelaksanaan Haji" di Hotel Menara Peninsula Jakarta. "Pelaksanaan ibadah haji itu mestinya bisa berkali-kali dalam setahun. Karena, sesuai dengan firman Allah: *al-hajju asyburun ma'lumât* itu artinya musim haji selama beberapa bulan, yakni antara 1 Syawal hingga 10 Dzulhijjah", katanya. Secara teknis, menurut Masdar, ibadah haji minimal bisa dua atau tiga kali diselenggarakan selama musim haji. Musim haji pertama yaitu akhir bulan Syawal, lantas pertengahan bulan berikutnya, dan ketiga, seperti selama ini berlangsung, mulai awal Dzulhijjah hingga selesai. Pelaksanaan ibadah haji beberapa kali dalam setahun itu tidak dilarang baik oleh nash al-Qur'an maupun hadits Rasulullah Saw.

Adapun hadits yang berbunyi; *al-hajju 'Arafah*, menurut Masdar, hanya menunjuk tempat bahwa

mengusulkan tetap berangkat dan tidak keluar dari pakem-pakem tradisi pemikiran masa lalu, yang secara genealogis tradisional.

Di sini, Barton benar bahwa menurutnya para intelektual Indonesia umumnya lebih terbuka dan jujur dalam menghadapi tantangan modernitas daripada kelompok-kelompok Muslim lainnya. Karena saking

terbukanya, usulannya juga relatif liberal, tidak jarang *nabrak* sana-sini dalam lontaran-lontaran pemikiran dan gagasannya, melampaui tradisi pemikiran yang telah mapan sekalipun.

Pertanyaannya kemudian, adakah hubungan Post-Tradisionalisme Islam dengan “Islam Liberal”?⁴⁸ Bukankah kedua gerakan ini tidak lahir dari tradisi

wukuf itu hanya di ‘Arafah. Sedangkan persoalan waktunya, tetap harus memegang ayat al-Qur’an, *al-hajju asyburun ‘ma’lûmât* (waktu pelaksanaan haji adalah beberapa bulan yang sudah maklum). Yang berarti, bahwa wukuf bisa dilaksanakan di luar tanggal 9 Dzulhijjah. Dengan demikian, yang adil menurut Masdar adalah bahwa hadits, *al-hajju ‘Arafah* cukup dipahami bahwa “puncak ibadah haji adalah wukuf di Arafah”. Sementara pada hari mana atau tanggal berapa haji dengan puncaknya berupa wukuf di Arafah itu bisa dilaksanakan adalah tersedia dalam kurun waktu tiga bulan musim haji: Syawal, Dzulqa’dah, dan Dzulhijjah. Usulan terakhir ini sempat menjadi bahan polemik di Harian *Media Indonesia* (30-31 Mei 2000). Lebih jelasnya, baca Masdar F. Mas’udi, “Keharusan Meninjau Kembali Waktu Pelaksanaan Ibadah Haji”. Makalah, tidak dipublikasikan.

KH. MA Sahal Mahfudh (Rais ‘Am Syuriyah PBNU-atasan Masdar di organisasi NU) dan KH Nur Iskandar SQ (pemimpin Pondok Pesantren Ash-Shiddiqiyah Jakarta) adalah dua orang NU yang pertama kali menentang usulan Masdar tersebut. Baca wawancaranya di Surat Kabar Harian *Media Indonesia*, 31 Mei 2000, dan Tabloid *Siar*, No. 20/Th. II, 15-21 Juni 2000.

⁴⁸Studi mendalam mengenai gerakan “Islam liberal” telah dilakukan oleh Leonard Binder dalam bukunya, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988). Buku Binder ini merupakan hasil proyek riset yang amat lama, berskala luas, dan kolaboratif di tahun 1970-an, yang dilakukan oleh Binder dan Fazlur Rahman (saat itu Binder mengajar ilmu politik di University of Chicago, sementara Rahman mengajar Islamic Studies). Buku Rahman seperti *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), juga merupakan hasil dari proyek riset yang lama tersebut. Buku Binder ini patut dipuji sebagai salah satu studi paling signifikan tentang liberalisme Islam sampai sekarang. *To liberate* sendiri secara etimologis berarti menjadikan bebas. Secara politik, *liberation* (pembebasan) menimbulkan gambaran seperti perjuangan yang revolusioner, runtuhnya kaum penindas dan tegaknya Orde Sosial yang baru. Dalam hubungannya yang khusus dengan “pembangunan”, liberasi mempunyai arti kemenangan atas hak-hak istimewa, atas kemacetan dan atas ketergantungan. Baca Denis Goulets, “Development as Liberation: Policy Lessons from Case Studies”, dalam I: IPDA-Dossier, Januari 1979. Karena itu, Abdul Mun’im Dz menjelaskan bahwa liberalisasi merupakan gerakan yang berusaha memperluas hak-hak dan menempatkan manusia sebagai perhatian utama. Gerakan ini berusaha membebaskan manusia dari berbagai ikatan dan belenggu, baik belenggu doktrin agama, belenggu tradisi dan beban sejarah. Gerakan liberalisme Islam berupaya merekonstruksi semua doktrin agama dan tradisi, termasuk sejarah, sejalan dengan pertumbuhan martabat manusia. Dasar berfikir mereka bukan lagi formalitas doktrin, melainkan berangkat dari kemaslahatan. Empirisme sendiri memang merupakan watak dari liberalisme. Baca Abdul Mun’im Dz, “Gerakan Liberalisme, *Op. Cit.* Secara detail, sesuai dengan karakternya, Binder menjelaskan liberalisme Islam dalam sepuluh butir:

1. Liberal government is the product of a continuous process of rational discourse.

pemikiran Modernisme Islam seperti mapan di Indonesia, melainkan hadir dari dilakukan generasi sebelumnya yang telah tradisi pemikiran pesantren yang *appreciate*

2. Rational discourse is possible even among those who do not share the same culture nor the same consciousness.
3. Rational discourse can produce mutual understanding and cultural consensus, as well as agreements on particulars.
4. Consensus permits stable political arrangements, and is the rational basis of the choice of coherent political strategies.
5. Rational strategic choice is the basis of improving the human condition through collective action.
6. Political liberalism, in this sense, is indivisible. It will either prevail worldwide, or it will have to be defended by nondiscursive action.
7. The rejection of liberalism in the Middle East or elsewhere is not a matter of moral or political indifference.
8. Political liberalism can exist only where and when its social and intellectual prerequisites exist.
9. These preconditions already exist in some parts of the Islamic Middle East.
10. By engaging in rational discourse with those whose consciousness has been shaped by Islamic culture it is possible to enhance the prospects for political liberalism in that region and others where it is not indigenous.

Baca Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), hlm. 2.

Sementara Charles Kurzman telah mengedit 32 tulisan yang ia kategorikan ke dalam *Liberal Islam*. Di antaranya adalah Ali Abd al-Raziq, Muhammad Khalaf Allah, Mahmud Taleqani, Muhammad Natsir, Benazir Bhutto, Fatima Mernissi, Amina Wadud Muhsin, Muhammad Shahrour, Ali Shari'ati, Yusuf al-Qardlawi, Muhamad Arkoun, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Muhammad Iqbal, Mahmoud Mohamed Taha, Nurcholish Madjid, dan Fazlur Rahman. Kurzman sendiri menulis *introduction* secara panjang berjudul "Liberal Islam and Its Islamic Context". Menurutnya, *Liberal Islam* beroperasi dalam dua konteks intelektual, yaitu orientasi Islam dan orientasi Barat. Karena itu, ada dua sebutan yang biasa digunakan untuk Liberal Islam, yakni *Islamic liberal* dan liberal Muslim. Sebutan ini merupakan refleksi dari pendekatan yang diambil. *Islamic liberal* digunakan bagi mereka yang memposisikan sebagai bagian dari liberalisme (yaitu liberalisme yang Islam), sedangkan liberal Muslim sebaliknya: menjadi bagian dari Islam (yaitu Islam yang liberal). Kebanyakan literatur akademik, tulis Kurzman, mengambil pendekatan yang pertama.

Berdasarkan tulisan-tulisan para pemikir Islam tersebut, Kurzman berdasarkan argumen yang terungkap mengidentifikasi liberal Islam menjadi tiga model prinsipil. *Pertama*, model *the liberal syari'ah*, yakni satu model yang menganggap bahwa syari'ah itu sendiri berwatak liberal, jika ditafsirkan secara tepat. Kedua, model *the silent syari'ah*, yakni bahwa Islam menjadi liberal karena shari'a mendiarkan topik-topik tertentu, sehingga umat Islam bebas mengadopsi watak liberalisme. Dan ketiga, model *the interpreted syari'ah*, yakni bahwa Islam menjadi liberal jika syari'ah ditafsirkan secara liberal, sebab pemaknaan syari'ah dikembalikan pada penafsiran manusia (*human interpretation*). Selengkapnya baca Charles Kurzman (editor), *Liberal Islam, Op. Cit.*, hlm. 3-26.

terhadap khazanah Islam klasik, suatu *genre* “Tradisional”⁴⁹ ❖
keislaman yang biasa disebut “Islam

⁴⁹ Dalam kalimat ini, penulis sengaja mengkontraskan pengertian “Islam tradisional” dengan “Islam modernis” atau “pembaharu Islam” hanya karena mengikuti sebagian pemahaman yang berkembang, yang cukup mendominasi wacana keislaman kita. Saya juga sebenarnya menyadari bahwa pemahaman ini sesungguhnya telah dibantah sendiri oleh kenyataan sosial yang berkembang dewasa ini. Bagi yang mengkontraskan, biasanya dikembangkan tesis bahwa “Islam tradisional” itu konservatif, sinkretis, dan berbaur dengan *khurafat* dan *tabayyul*, serta menutup pintu ijtihad rapat-rapat, sementara “Islam Modernis” atau “pembaharu Islam” dipahami sebaliknya; ia adalah suatu gerakan yang mengoreksi (memperbaharui) atas “Islam Tradisional”. “Islam Tradisional” umumnya diidentikkan dengan Nahdlatul Ulama, sedangkan “Islam Modernis” dengan gerakan Muhammadiyah. Fazlur Rahman, Deliar Noer, dan Mukti Ali mengambil karakteristik dominan dari “Islam Modernis” pada “keharusan ijtihād”, khususnya ijtihād dalam masalah-masalah mu’amalah (kemasyarakatan) dan penolakan mereka terhadap sikap jumūd (kebekuan berfikir) dan taqlid (mengikuti sesuatu tanpa pengertian). Baca Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: Chicago University Press, 1962), hlm. 215-217; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1990-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 323; A. Mukti Ali, “Islam dan Modernisme,” dalam bukunya *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm. 259. Penulis sendiri sebetulnya setuju dengan suatu pendapat yang memaksudkan “Islam Tradisional” sebagai salah satu paham Islam yang, menurut keyakinan penganutnya, secara konsisten mengikuti tradisi Nabi Saw, para sahabat, dan para ulama yang mewarisi tradisi (yang dicanangkan) beliau. Para penganut paham ini dan juga orang lain menamakannya sebagai paham Ahlussunnah Waljama’ah. Dengan demikian, kata “tradisional” di sini mengacu pada sunnah, bukan lawan kata dari “modern”. Oleh karena itu, saya pun sebetulnya sepakat untuk tidak mengkontraskan “Islam Tradisional” dengan “Islam Modern”. Sehingga lawan kata “Islam Tradisional” adalah “Islam Non-Tradisional”, bukan “Islam Modernis”. Contoh “Islam Non-Tradisional” dalam konteks ini adalah gerakan *inkâr al-sunnah*. Lihat A.G. Muhaimin, “Pesantren, Tarekat, dan Teka-teki Hodgson: Potret Buntet dalam Perspektif Transmisi dan Pelestarian Islam di Jawa”, dalam Marzuki Wahid, et.al., *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 87; Bandingkan pula dengan Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, (London dan New York: KPI, 1987).

