Gerakan Pembaharuan Islam
Kaum Muda Nahdlatul Ulama

Ahmad Ali Riyadi

Abstract

This article tries to analyze the discourse and movement of Islamic reforms of Nahdlatul Ulama/NU's youths in Indonesia. There are some matters investigated in this article, i.e.; their criticism on ahlussunnah waljama'ah doctrine, the emergence of a new methodology of Islamic study discourses, and model of Islamic thought growing in the NU's youths. They develop a model of Islamic liberal thought. This type of thought attempts to integrate Islamic thought of contemporary Arab and western philosophy methods. Accordingly, in the discourse of NU's youths the thought is not known a specific madzhab trend, it is known that the way of thinking developed by this genre is patterned as talfiq. *The use of this method has an implication not to apply all of the standard fatwas on the classical fiqh books, because of its consideration on socio-cultural changes.*

Keywords: pembaharuan pemikiran, kaum muda NU, Indonesia kontemporer

Pendahuluan

Setiap kali kita membaca cerita tentang Nahdlatul Ulama/NU maka yang ada di benak kita langsung teropini adanya cap NU tradisional, dengan *stereotype*; kelompok konservatif, berpegang teguh pada madzhab tertentu, kentalnya tradisi lokal, kaum bersarung, kaum *ndeso*, dan *seabrek* pandangan negatif lainnya. Munculnya kabar miring ini tentunya tidak lepas dari berbagai karya terdahulu tentang NU yang telah turun-temurun dan terlanjur didokumentasikan dalam karya ilmiah maupun non-ilmiah.[1] Walaupun demikian, munculnya sejumlah anggapan tersebut perlu kita apresiasi sebagai hasil karya yang sudah barang tentu harus kita baca sesuai dalam konteks zaman munculnya karya-karya tersebut.

Secara historis, munculnya cap Islam tradisional tersebut merupakan fakta sejarah yang tidak bisa dipungkiri. Masalahnya adalah kategorisasi yang dilakukan selama ini sering terkesan menyederhanakan persoalan sehingga berdampak pada munculnya kesalahan cara memandang terhadap proses perkembangan pemikiran Islam itu sendiri, yakni adanya pengabaian dari beberapa kalangan terhadap kemungkinan terjadinya proses perkembangan intelektualitas di kalangan NU. Terlebih dalam perkembangannya ternyata telah terjadi pergeseran terhadap corak bepikir selama dasa warsa terakhir, dengan munculnya fenomena gerakan pembaharuan studi Islam era 1990-an di kalangan muda NU yang mungkin hampir tidak terjadi dalam sejarahnya, sebuah gerakan pembaharuan Islam yang dilakukan

---

[1] Disebut karya ilmiah karena karya itu menceritakan NU yang ditulis dengan standar ilmiah sebagai hasil penelitian serius dengan mengunakan standar penulisan ilmiah. Sedangkan disebut non-ilimiah karena karya itu hanya ditulis sekedar refleksi penulis tanpa harus mengikuti tata cara standar penulisan ilmiah. Adapun karya klasik yang bertanggung jawab terhadap munculnya klaim negatif terhadap NU yang diikuti oleh para peneliti secara turun temurun, baca karya Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago; The University of Chicago Press, 1978).

anak-anak muda NU.

Munculnya gerakan pemaharuan Islam di era 1990-an yang menawarkan pemikiran baru sebagai respons terhadap wacana lama sehingga terjadi perubahan paradigma berpikir merupakan hal yang menarik untuk diamati dan dikaji. Fenomena baru tersebut memang belum banyak mendapat perhatian di kalangan pemerhati Islam di Indonesia. Untuk itulah, kajian ini diharapkan bisa menghasilkan pemahaman terhadap wacana baru, pola perubahan dan bentuk respon yang dilakukan kalangan NU gaya baru terhadap wacana yang berkembang saat ini, lebih-lebih dapat menjadi sumbangan ilmu pengetahuan dalam bidang kajian Islam gaya baru di kalangan "Islam tradisionalis".

Persemaian Intelektual Anak Muda NU

Kemunculan generasi baru NU dalam sejarah perkembangannya sangatlah fenomenal. Selama satu dasawarsa terakhir angkatan baru sangat responsif terhadap berbagai peristiwa baik pada aras pemikiran maupun riil dalam kehidupan bermasyarakat. Ia adalah kelompok yang termarjinalisasi sepanjang kiprahnya, sekaligus hidup dalam hegemoni ulama ortodoks maupun penguasa bahkan tersingkir dalam arena gelar formal akademik di era 1990-an.

Pada awalnya basis intelektual kaum muda NU kebanyakan mempunyai latar belakang pesantren yang tumbuh subur di daerah pedesaan, daerah urban dan sedikit perkotaan. Sebagai komunitas pesantren tentunya mereka berkutat dengan tradisi khas pesantren. Antara mereka dan pesantren mempunyai ikatan yang kuat dan merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan.

Berkat kemajuan pembangunan, khususnya dalam bidang pendidikan, telah mendorong perkembangan dan perubahan yang massif dalam dunia pendidikan dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi, dan menyerap secara besar-besaran para pelajar dan mahasiswa dari masyarakat khususnya kalangan santri generasi muda NU. Meningkatnya para santri memasuki lembaga pendidikan sekuler yang memberikan tanda ijazah secara formal menjadikan para santri mengalihkan perhatiannya ke lembaga sekuler dari pada lembaga pendidikan pesantren.[2] Walaupun mereka juga masih *ngugemi* pendidikan pesantren sebagai basis pendidikan agama mereka. Kini makin banyak kelas terpelajar di kalangan muda NU hijrah di berbagai kota besar seperti Jakarta, Yogyakarta, Surabaya dan kota-kota lainnya untuk mencari pendidikan formal yang tidak diajarkan di pesantren. Pada akhirnya, persoalan tersebut membawa dampak pada penambahan cakrawala pengetahuan mereka terhadap ilmu-ilmu sekuler di samping ilmu-ilmu pesantren. Akan tetapi, secara organisasi ke-NU-an pada akhirnya mereka kurang mendapatkan tempat di kalangan NU secara struktural.

Secara kelembagaan NU juga belum siap merespons banjirnya kelas santri terpelajar itu, sehingga struktur, mekanisme dan visi kelembagaan NU dianggap tidak mampu merespons dan mengantisipasi kebutuhan zaman. Kelas terpelajar itu kini banyak aktif di berbagai klub-klub studi maupun lembaga kajian dan Lembaga Swadaya Masyarakat yang secara organisatoris kebanyakan lepas dari NU. Ataupun

---

[2] Mochamad Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktivitas Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta; *LK*iS,2000), hal. 70.

jika mereka berada di dalam struktur NU mereka tidak berfungsi optimal, bahkan terkadang *mbalelo* dan membentuk madzhab sendiri.[3] Di samping itu, juga ada beberapa person yang aktif di lembaga di bawah payung NU sebagai gemblengan kader muda NU.

Intelektualitas mereka muncul dari hasil pergulatan mereka terhadap pemikiran-pemikiran Barat maupun pemikiran Arab kontemporer. Entah sebagai sebuah kritik pemikiran-pemikiran klasik atau sebagai bentuk pengabaian arah pemikiran keislaman yang telah dirintis para pendahulu, yang jelas kecenderungan mereka sangatlah khas, baik dalam metodologi maupun dalam kiprah sosial mereka. Dalam aspek praksis, mereka membentuk kelompok-kelompok kajian berupa komunitas kecil ilmiah 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 dan advokasi. Sebagian besar latar belakang sosial mereka selain kalangan santri lulusan pondok pesantren salaf juga rata-rata seorang mahasiswa atau sarjana.[4]

Kelompok generasi baru itu, membentuk kelompok atau studi dan penelitian, seperti *LK*iS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) di Jogjakarta, elSAD (Lembaga Studi Agama dan Demokrasi) di Surabaya, Lakpesdam NU (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia) di Jakarta, LKPSM (Lajnah Kajian Pengembangan Sumberdaya Manusia) di Jogjakarta, dan lain-lain. persoalan yang paling menarik untuk dicermati, adalah komunitas ini dalam mengimplementasikan gagasannya masing-masing memiliki caranya sendiri-sendiri dalam mengemas pergumulan intelektualnya. *LK*iS selain menerbitkan buku-buku keislaman kritis kekiri-kirian dan transformatif, juga melakukan penelitian, kajian reguler, pendampingan masyarakat dan menerbitkan sejumlah buku dan jurnal. Hal yang sama juga dilakukan oleh kelompok-kelompok diskusi lainnya.

Pada sisi yang lain, secara metodologis pemikiran mereka sangat dipengaruhi oleh gagasan-gagasan pemikiran pendahulu mereka, yakni para ulama NU yang bercorak liberal. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) adalah tokoh dan kyai NU yang mempunyai peran aktif dalam membangun dan menanamkan pemikiran yang bercorak liberal di kalangan anak-anak muda.[5] Hal ini diakui sendiri oleh Ahmad Baso salah seorang pengagum pemikiran Kyai Gus Dur. Lewat Kyai Gus Durlah beberapa gagasan segar diusung.[6] Sedangkan gagasan segar Kyai Gus Dur sendiri terinspirasi dari membaca pemikiran Arab Kontemporer. Selanjutnya, pemikiran-pemikiran Arab Kontemporer menjadi landasan teori dalam berpikir di kalangan

---

[3] M. Imam Aziz, "Melampaui al-Firqah an-Najiyah Menuju Teologi Sosial NU," dalam Zenal Arifin Thoha dkk. (edt.), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU* (Yogyakarta; Titihan Ilahi Press, 1997), hal. 217.

[4] Marzuki Wahid,"Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indnesia," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10, tahun 2001, hal. 14.

[5] Greg Barton memasukkan kyai Gus Dur sebagai salah satu tokoh penggagas pemikiran Islam Liberal di Indonesia. Lebih jelasnya baca karya fenomenal dari Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme, Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, penerj. Nanang Tahqiq (Jakarta; Paramadina, 1999).

[6] Ahmad Baso,"Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam," dalam *Tasywirul Afkar* Edisi No. 10 Tahun 2001, hal. 25.

anak-anak muda NU. Sekedar menyebut contoh beberapa pemikiran yang saat ini sering digandrungi oleh kalangan anak-anak muda NU, misalkan dalam belantika pemikiran Arab kontemporer, muncul sederatan nama intelektual yang mencerminkan revolusi pemikiran Islam sebagai perlawanan terhadap pemikiran klasik yang telah membentuk kemapanan pemikiran. Untuk menyebut beberapa pionir pemikir kondang yang berkembang di jazirah Arab; di Mesir seperti Hassan Hanafi, Milad Hanna, Sa'id Asymawi, Jamal Banna, Thariq Bsyri, Youhanna Qaitah, Nashr Hamid Abu Zayd, Nawal Sa'dani, Shalah Qanshumah, Ali Mabruk, Anwar Muqhits, Mahmud Amien al-'Alim, Yusuf al-Qardlawi, Sayikh Muhammad al-Ghazali, Sayyed Th, Abdurrahman Badawi, Zaki Naquib Mahmud, Jabir Ushfur; di Aljazair seperti Muhammad Arkoun; di Syuriah misalkan Odenes, Thayeb Tazani, Ali Harb, Jabir al-Anshari; di Maroko seperti Muhammad Abed al-Jabiri, Salim Yafuth dan Thaha Abdurrahman; di Kuwait seperti Muhammad Ramaihi dan Sulaiman al-'Ansyari, dan berbagai intelektual yang kurang dikenal.

Gugatan Mereka atas *Ahlussunnah Waljama'ah*

Salah satu faktor penting yang mendorong langkah pembaharuan Islam kaum muda di kalangan NU adalah adanya kebekuan ortodoksi tradisional *Ahlusunnah waljama'ah* (Aswaja) yang selama ini dianut kebenarannya. Sebagaimana diketahui bahwa basis kultural dan keagamaan kaum muda NU adalah masyarakat NU dan pesantren. Terma tradisionalis dalam pengertian yang lazim dalam pengertian sosial keagamaan adalah tetap bertahan pada khasanah intelektual dan tradisi peninggalan karya-karya para pendahulu mereka, tidak hanya imam mazhab yang muktabar dalam bidang fiqh akan tetapi juga peninggalan para pendakwah Islam awal di Jawa, utamanya yang tergabung dalam Islam Jawa. Para ulama terdahulu dianggap mempunyai otoritas yang lebih dari pada umat yang sekarang dalam hal pemikiran dan praktek keagamaan. Termasuk juga dalam hal warisan tradisi, yaitu tradisi masyarakat lokal dalam praktek-praktek keagamaan.

Para kelompok tradisionalis menyebut dirinya sebagai penganut Islam *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja). Sudah umum diketahui, prakteknya dalam bidang fiqh dan doktrin, kelompok ini lebih memilih mengikuti produk pemikiran ulama-ulama besar di masa lalu ketimbang melakukan derivasi kesimpulan-kesimpulan dari al-Qur'an dan al-Hadits secara langsung. Dengan kata lain, mereka lebih berpangkal pada tiga pilar panutan inti, yaitu; mengikuti faham al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam berteologi, mengikuti salah satu mazhab fiqh empat (Hanafi, Hambali, Maliki dan Syafi'i) dan mengikuti cara yang ditetapkan al-Junaid al-Bagdadi dalam bertarekat atau bertasawuf. Semua doktrin ini dianggap sebagai acuan yang baku dan standar (*mu'tabarah*) yang mempunyai otoritas dalam pelaksanaan beribadah.[7]

Secara tradisional, masyarakat NU juga tidak hanya didasarkan kepada aspek pemahaman keagamaan melainkan juga aspek sosial dan budaya lokal. Karakter masyarakat NU yang mempunyai resistensi terhadap arus modernisasi untuk

---

[7] Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hal. 61.

mempertahankan norma sosial dan unsur modernisasi pembangunan untuk mempertahankan norma sosial dan budayanya, juga merupakan bagian dari corak tradisionalis. Begitu juga dengan komunitas masyarakatnya yang masih kental dengan warna Jam'iyyah/paguyuban, tentang penghayatan terhadap budaya dan tradisi lokal mereka.

Secara sosio-politik, yang merupakan ciri khas tradisi kalangan NU, adalah adanya bagian dari formulasi terbentuknya kelas-kelas dalam sebuah masyarakat. Karena seseorang yang menekuni dan menguasai tradisi dianggap sebagai tokoh yang patut dijadikan panutan dalam menyelesaikan persoalan keduniaan dan keukhrawiaan, sehingga menduduki papan atas dan masyarakat awam sebagai kelas bawah. Hal ini dalam realitas kehidupan berdampak pada sikap dan perilaku yang menghambat kesetaraan, keadilan dan demokrasi.[8]

Akan tetapi sebagaimana layaknya kaum muda yang kritis dan dinamis kelompok ini mencoba keluar dari ring keterkungkungan doktrin NU, baik bergerak secara individu maupun membangun organisasi. Kaum muda NU memainkan peranannya sendiri tanpa terikat kepada penafsiran tekstual. Kaum muda NU mulai gelisah dengan realitas diri dalam masyarakatnya, keadaan NU, pesantren dan ulama yang menuntunnya tidak beranjak dari "keterbelakangan". Kalangan muda NU merasa sudah cukup dengan pengetahuan keislaman klasik dan kesalehan internal yang pernah mereka pelajari di pesantren. Yang lebih diinginkan adalah mengentas keterbelakangan dan ketidakberdayaan. Maka pilihannya adalah menempa diri dengan bergulat dengan pemikir-pemikir lain yang lebih mempunyai etos kerja transformatif dan revolusioner serta mematangkan dirinya lewat gerakan-gerakan kerakyatan bersama kelompok-kelompok lain.[9]

Walaupun demikian, para gererasi muda NU dalam melakukan pembaharuan Islam tetap menyatakan dirinya dengan bangga komunitas NU. Mereka tidak lantas meninggalkan organisasi NU sebagai basis induk keorganisasian, baik secara organisasi maupun secara kultural.[10] Mereka kebanyakan aktif di lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang bervisikan sosial kemasyarakatan. Yang mereka lakukan adalah pembacaan ulang atas tradisi dengan model pemikiran intelektual Islam Arab

---

[8] Setidaknya ada tiga konsekuensi yang lahir dari tradisionalisme. *Pertama*, hipokritas. Tradisionalisme membentuk bongkahan pemikiran eksklusif yang hanya dimiliki segelintir orang dalam rangka memapankan posisi tertentu, serta memberikan amunisi terhadap lambannya kesetaraan dalam masyarakat, dan sebaliknya memberikan angin segar bagi eksklusifisme dan ketidakadilan. *Kedua*, ketertindasan dan keterpurukan. Tradisionalisme akan menciptakan sikap nrima terhadap kondisi morat-marit, ketidakadilan dan ketidakjelasan. *Ketiga*, narsisme. Tradisionalisme akan menciptakan ketidakberdayaan dan membentuk subyektivitas, keberpihakan pada diri sendiri. Lihat Zuhairini dan Noviantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Ciputat; LSIP, 2004), hal. 150-151.

[9] Shonhadji Sholeh, *Arus Baru NU: Perubahan Pemikiran Kaum Muda dari Tradisionalisme ke Post-Tradisionalisme* (Surabaya; JB BOOKS, 2004), hal. 50.

[10] Machasin,"Dlahirah Harakah al-Syubban al-Nahdliyyin al-Fikriyyah: Dirasah an Majma' al-Dirasah al-Islamiyah wa al-Ijtima'iyah (*LK*iS) bi Jugjakarta," dalam *al-Jami'ah*. No., 60/1997, hal. 166-181.

kontemporer sebagai hasil dari pembacaan mereka atas karya-karya mereka.

Pertanyaannya adalah kenapa mereka melakukan peminjaman model pembaharuan pemikiran intelektual Islam Arab kontemporer sebagai landasan pembaharuan? Ahmad Baso, salah seorang penggagas pembaharu, mensinyalir adanya pengisian metodologis terutama menyangkut aspek berpikir.[11] Hal yang lebih penting untuk digarisbawahi dalam konteks kebekuan Aswaja adalah relevansi metodologis kalangan intelektual Islam Arab Kontemporer dalam kaitannya dengan tradisi NU secara keseluruhan.

Dihadapkan dengan keterkaitannya secara kultural NU dengan aspek metodologis intelektual Islam Arab Kontemporer, kalangan kaum muda NU menyaksikan masih kentalnya dogmatisme Aswaja NU sebagai suatu yang final, afsah dalam paradigma berpikir. Aswaja menjadi bahan pelatihan dan kaderisasi mulai dari tingkat bahwa sampai tigkat elit NU, tanpa adanya kritik dengan sikap cerdas dan tanpa gugatan menyangkut soal relevansinya. NU mewarisi tradisi yang begitu melimpah akan tetapi yang menonjol justru proses pemiskinan intelektual atas warisan tersebut. Sehingga hanya tampak sebagai barang musium yang layak dipajang bagi para pengunjung. Bahan model tradisionalisme Aswaja ini direproduksi secara berulang-ulang hingga kini di kalangan tokoh-tokoh NU dan dibaca dengan bacaan yang menjemukan. Dengan demikian, menurut Ashmad Baso perlu dilakukan kritik terhadap tradisi.[12]

Post-Tradisionalisme Islam: Sebagai Epistemologi

Secara historis kemunculan post-tradisionalisme Islam di Indonesia belum ada sumber yang jelas dan pasti kapan keberadaannya. Secara leksikal juga tidak ditemukan pengertian yang memadai tentang istilah post-tradisionalisme Islam. Dalam diskursus keislaman di Indonesia tema dan gagasan tersebut juga kurang mendapatkan apresiasi yang memadai sebagai sebuah gagasan yang besar. Mungkin karena gagasan tersebut diusung oleh kalangan proletar yang tidak mempunyai landasan dan ruang akademik yang mumpuni menjadikan gagasan itu tenggelam ditelan atmosfir titel akademik.

Informasi awal yang memberikan pemahaman kepada kita tentang titel Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia yang diusung anak-anak muda NU sebagai rujukan untuk mengenal gagasan tersebut, adalah adanya beberapa buku yang diterbitkan dan hasil kajian-kajian yang muncul dari kelompok-kelompok pemikir Islam proletar (pinggiran).[13] Ada beberapa indikasi yang dapat dijadikan pedoman, di Jakarta gagasan itu muncul dari kalangan aktivis muda NU pinggiran yang kurang populis. Kehadiran mereka muncul dari kelompok kajian ilmiah yang tergabung

---

[11] Ahmad Baso,"Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam," dalam Jurnal *Tasywirul Afkar*, Edisi No. 10, Tahun 2001, hal. 33.

[12] *Ibid*. hal. 34.

[13] Disebut para pemikir Islam proletar karena para pemikir dalam kelompok ini muncul dari kalangan anak-anak muda yang gagasannya dituangkan dalam bentuk tulisan lepas, baik berupa jurnal maupun buku dan mereka muncul dari orang-orang yang tidak terdapat dalam lingkungan akademik perguruan tinggi.

dalam Lakpesdam NU.[14] Kalangan muda itu rata-rata gemblengan dari pesantren-pesantren tradisional yang beraliran salaf yang bertempat tinggal di kota pinggiran atau pesantren *ndeso* yang kemudian hijrah ke kota besar. Berbagai tokoh punokawan semisal, Ahmad Baso, Ulil Absar Abdalla, Khamami Zada, Marzuki Wahid, dan Zuhairi Misrawi merupakan indikasi tokoh yang mengusung tema besar tersebut.

Di Yogyakarta, istilah tersebut juga muncul dari lembaga swadaya masyarakat *LK*iS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) yang memberikan informasi tentang label post-tradisionalisme Islam ketika menerbitkan terjemahan dari beberapa artikel al-Jabiri berjudul *Post- Tradisionalisme Islam* yang diterjemahkan oleh Amad Baso.[15] Walaupun secara detail judul terjemahan buku itu tidak mencerminkan isi dari buku terjemahan itu, karena pengarangnya sendiri tidak menyebutkan secara jelas apa itu post-tradisionalisme Islam. Label dari buku itu muncul justru atas inisiatif penerjemahnya yang kemungkinan supaya dapat respons dari khalayak pembaca. Tentunya hal ini juga didorong atas dasar bisnis penerbitan buku. Akan dalam aspek praksis pemikiran-pemikiran yang ada dalam buku tersebut banyak dikutip sebagai landasan berpikir gerakan pembaharuan Islam anak-anak muda NU.

Ada kajian yang cukup serius dari sebuah penelitian yang memperkenalkan tentang istilah post-tradisionalisme Islam, yakni dilakukan oleh Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman. Mereka melakukan kajian secara historis kemunculan gagasan tersebut dikaitkan dengan corak pemikiran dan gerakan PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia).[16] Menurutnya, gerakan intelektual muda NU yang tergabung dalam wadah organisasi PMII, sejak dasawarsa 1980-an mengalami perkembangan 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 sekalipun.[17] Namun dari sini memunculkan beberapa keraguan apakah memang benar dari kalangan muda *nahdliyyin* gagasan post-tradisionalisme Islam itu muncul?

Begitu pula dalam kancah khasanah ilmu-imu sosial istilah post-tradisionalisme Islam memang belum ada referensinya. Yang ada selama ini adalah post-modernisme, neo-modernisme dan neo-sufisme. Paham ini di satu sisi dipahami

---

[14] Anak-anak muda yang nakal itu bergabung di bawah bendera Nahdlatul Ulama. Mereka menuangkan gagasan nakalnya dalam kajian ilmiyah dengan menerbitkan jurnal *Tashwirul Afkar* bekerjasama dengan 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 Khusus No. 9 tahun 2000.

[15] Muhammed Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam,* penerj. Ahmad Baso (Yogyakarta; LkiS, 2000). Terjemahan buku tersebut seperti diakui oleh penerjemah diambil dari kumpulan berbagai artikel al-Jabiri yang tersebar di berbagai media massa.

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

[17] *Ibid.,* hal. 3.

sebagai kelanjutan dari modernisme, akan tetapi pada sisi yang lain juga merupakan antitesis terhadap modernisme itu sendiri. Dalam berbagai pengertian post-modernisme 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 barangkali bisa dipakai patokan adalah bahwa post-tradisionalisme berangkat dari tradisi yang ditransformasikan secara meloncat melampaui batas tradisi itu sendiri. Dalam hal ini, kalaupun 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.[18]

Menurut Marzuki Wahid, salah seorang aktivis muda NU penggerak gagasan post-tradisionalisme Islam, menyebutkan bahwa istilah ini memang digunakan untuk menamai suatu gerakan yang memiliki ciri-ciri khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut modernis, neo-modernis dan tidak bisa dikatakan tradisionalisme atau neo-tradisionalisme, sebagaimana yang diekspresikan kalangan muda *nahdliyyin*. 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.[19]

Lebih jauh, Ahmad Baso memberikan penjelasan epistemologis post tradisionalisme Islam. Menurutnya, secara historis post-tradisionalisme Islam adalah sebuah konstruk intelektualisme yang berpijak pada dinamika budaya lokal Indonesia dan bukan merupakan tekanan dari luar, yang berinteraksi secara terbuka bukan hanya dengan berbagai jenis kelompok masyarakat, tapi kemudian mengkondisikan mereka berkenalan dengan pemikiran-pemikiran luar yang bukan bersal dari dalam kultur tradisional NU. Post-tradisionalisme Islam juga mengapresiasi dan mengakomodasi bukan cuma pemikiran-pemikiran liberal dan radikal semacam Hassan Hanafi, Mahmoud Toha, al-Na'im, Arkoun, Abu Zayd, Syahrour dan Khalil Abd Karim, tapi juga tradisi pemikiran sosialis Marxis, Post-Strukturalis, Post-Modernisme, gerakan feminisme dan *civil society*.[20] Dari pemaparan ini memberi gambaran pengambilan metodologi berpikir sebagai kritik epistemologis atas tradisi,

---

[18] Ahmad Ali Riyadi, "Menelusuri Gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia," dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6, No. 1. Januari 2004, hal. 73.

[19] Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, hal. 20.

[20] Ahmad Baso,"Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, hal. 33.

pada sisi lain juga menjelaskan peminjaman metodologi dengan kerangka teori para pemikir kontemporer untuk membedah tradisi.

Metodologi Studi Islam yang Dikembangkan

Sebagaimana disebutkan bahwa landasan utama metodologi studi Islam dalam kancah pembaharuan pemikiran di kalangan kaum muda NU, adalah prestasi pembacaan mereka atas tradisi. Tradisi merupakan pijakan awal untuk membuka lembaran baru pemikiran Islam. Bagaimana mereka memandang tradisi dan bagaimana pula tradisi yang mereka anut serta bagaimana cara membaca tradisi sebagai landasan pembaharuan kajian Islam gaya baru?

Tradisi merupakan pedoman dan piranti dalam membentuk masyarakat. Implikasinya, tradisi menjadi kitab suci yang harus dipedomani dalam perilaku kehidupan. Ada penghargaan, pembelaan dan sekaligus pemberhalaan yang berlebihan terhadap tradisi. Karenanya, tradisi menjadi problematika yang cukup fenomenal dan signifikan. Di satu sisi tradisi merupakan khasanah pemikiran yang bersifat material dan immaterial yang harus dikembangkan untuk melahirkan pemikiran transformatif namun di sisi yang lain tradisi menjadi ancaman dan hambatan dalam mewujudkan perubahan di tengah masyarakat.

Karena itu, untuk menanggulanginya tidak ada pilihan lain kecuali membaca tradisi dengan menggunakan tradisi untuk melahirkan tradisi baru yang senafas dengan tututan kekinian. Di samping itu, juga dalam rangka untuk mencari jalan baru untuk melapangkan dan membebaskan manusia dalam membangun masyarakat yang menghargai perbedaan, dan mengembangkan masyarakat yang pluralis dan demokratis. Membaca tradisi juga berarti menelaah tradisi secara kritis untuk membangun kebudayaan dan tradisi pemikiran yang akan mendorong transformasi sosial dan perubahan pada tataran praksis. Dari uraian ini kemudian muncul persoalan apa itu tradisi dan kapan munculnya tradisi Islam?

Pengertian tradisi (*turats*), dipahami sebagai sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, apakah itu masa lalu kita atau masa lalu orang lain, apakah masa lalu itu dekat atau jauh. Dari definisi ini dapat dipahami bahwa tradisi adalah sesuatu yang menyertai kekinian kita, yang tetap hadir dalam kesadaran atau ketidaksadaran kita. Kehadirannya tidak sekedar kehadiran masa lalu melainkan sebagai masa lalu dan masa kini yang menyatu dengan tinjauan dan cara berpikir kita. Maka tradisi tidak sekedar tradisi yang tertulis akan tetapi realitas sosial kekinian kita.[21] Lebih spesifik Mohammad Arkoun membedakan makna tradisi dipahami dari dua sisi. *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.[22]

---

[21] Mohammed Abid al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam,* penerj. Ahmad Baso (Yogyakarta; LKiS, 2000), hal. 45.

[22] Lihat Mohammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira'at al-Islamiyah* (Beirut; Markaz al-'Arabi, 1987), hal. 19-39. Sebagaimana dikutip oleh Lukman S. Thahir, *Harun Nasution (1919-1998): Interpretasi Nalar Theologis dalam Islam* (Yogyakarta; Disertasi PPs. IAIN

Lalu kapan muncul dan terbakukannya tradisi, khususnya tradisi Islam? Mengutip pendapatnya al-Jabiri, adanya tradisi merupakan hasil dari kebudayaan Arab Islam yang merupakan warisan dari peradaban Islam pada abad pertengahan. Kebudayan ini membentuk proyek konstruksi bu 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 pembukuan dan pembakuan disiplin keilmuan, yang sebenarnya sudah muncul pada masa sebelumnya. Akan tetapi, 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 ke dalam bahasa Arab. Keseluruhan proses itu berlangsung secara tumpang tindih, berinteraksi antara satu dengan yang lainnya.[23]

Dari masa *tadwin* inilah diperlukan 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. Metode dengan pendekatan baru 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. Pembacaan tradisi bukan hanya untuk mencari apa yang diinginkan tapi untuk mencari apa yang mereka (pembaca) inginkan. Maka dalam pembacaan tradisi perlu adanya pemisahan nalar yang dibaca dengan teks yang dibaca.[24]

Dari uraian tersebut, korelasinya terhadap gagasan metode gaya baru yang digagas kalangan muda *nahdliyyin* adalah dari aspek pembacaan tradisi yang dimiliki oleh kalangan *nahdliyyin*. Sebagaimana diketahui, bahwa kalangan *nahdliyyin* 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 kini. Maka, sebagai jawabannya adalah pengisian aspek kajian secara metodologis perlu dilakukan supaya adanya keobyektifan dan

---

Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003). hal. 12. Kata tradisi terjemahan dari kata *turats*. Kata turats berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari unsur-unsur huruf *wa ra sta*, yang dalam kamus klasik disepadankan dengan kata-kata *irts*, *wirts*, dan *mirats*. Semuanya berasal dari bentuk masdar ysng mempunyai arti segala yang diwarisi manusia dari kedua orang tuanya baik berupa harta maupun pangkat dan keningkratan. Sebagian linguis klasik membedakan antara *wirts* dan *mirats*, yang pengertiannya terkait dengan kekayaan, sedangkan kata *irts* mempunyai arti keningratan. Mohammed Abid al-Jabiri, *Post-tradisionalisme…*, hal. 2.

[23] Muhammad Abid al-Jabiri, *Post..*, hal. 60.

[24] Lihat sebagaimana dikutip Ahmad Baso, "Post Modernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologi Kritik Nalar Muhammad Abed al-Jabiri," dalam Al-Jabiri, *Post-tradisionalisme…,* hal. xxii.

kesinambungan gagasan. Seperti, tradisi Aswaja (*ahlisunnah waaljama'ah*) yang selama ini dikenal dan dipegangi sebagai tradisi yang absolut harus di-*recovery*. Doktrin Aswaja tidak hanya dipandang sebagai doktrin yang normatif namun lebih dipandang sebagai doktrin amali.

Maka, membangun tradisi kritis adalah upaya untuk menumbuhkan tradisi baru yang senafas dengan tuntutan kekinian. Di samping itu, dengan cara kritis mereka mencoba mencari jalan baru untuk melapangkan dan membebaskan manusia dalam membangun masyarakat yang menghargai perbedaan, menegakkan hukum, mengembangkan masyarakat yang pluralsitik. Oleh karena itu, mereka menyakini bahwa menelaah tradisi secara kritis merupakan jalan terbaik untuk membangun kebudayaan dan tradisi pemikiran yang akan mendorong transformasi sosial dan perubahan pada tataran praksis.

Pembaharuan kajian Islam yang selama ini didengungkan merupakan cara untuk membongkar tradisi mereka dan mengacak-acak tradisi dalam rangka merekonstruksi tradisi baru yang sesuai dengan nafas kemodernan. Secara riil ada tiga metode yang berkembang. *Pertama*, metode pembacaan eklektis (*al-qira'ah al-intiqaiyah*). Metode ini menghendaki adanya kolaborasi antara antara orisinalitas (*al-ashalah*) dan modernitas (*al-mu'asharah*) dalam rangka membangun teori analisa tradisi (*nazhariyat al-turats*) sehingga keduanya dapat dipertemukan dalam rangnka melakukan pembaharuan pemikiran Islam guna menyingkap rasionalitas dan irrasionalitas (*al-ma'qul wa al-lama'qul*). Kolaborasi yang dimaksud bukan berarti menjadikan tradisi sebagai optik, akan tetapi mencoba membuang unsur-unsur negatif dalam tradisi atau yang tidak layak digunakan serta mengambil sisi positif tradisi dalam menyelesaikan persoalan kekinian. Hal tersebut lahir setelah diyakininya tradisi merupakan produk yang diolah manusia dalam kapasitasnya sebagai manusia, ilmuan, produsen dan pelaku. Karenanya, tradisi bersifat relatif, tidak final dan *debatable* sehingga mendesak untuk dilakukan pembaruan dan pembacaan baru.

Kedua, metode pembacaan revolusioner (*al-qira'ah at-tasywiriyah*). Dengan metode ini bertujuan untuk mengajukan proyek pemikiran baru yang mencerminkan revolusi dan liberasi pemikiran keagaman. Tradisi dijadikan *starting point* untuk menghidupkan elan revolusi. Metode ini menghendaki adanya rekonstruksi pemikiran klasik. Untuk merealisasikan metode ini adalah dengan cara menggali nilai-nilai hubungan humanistis dan mengubur nilai-nilai transenden yang selama ini menyelimuti tradisi klasik. Akidah yang selama ini diidentikkan sekedar upaya untuk mengesakan Tuhan akan tetapi harus diperluas menjadi pedoman untuk mewujudkan keadilan transformasi sosial dan revolusi. Karena, secara substanstif akidah tidak hanya mengupas masalah keesaan Tuhan semata, tapi juga menguak masalah keadilan, sebagaimana dikembangkan Mu'tazilah dalam pesan-pesan tauhid dan keadilan (*rasa'il al-'adl wa al-tauhid*). Semangat revolusi dan liberasi semacam ini yang mesti dikembangkan dalam wacana keagamaan modern untuk mengeliminasi rasa keterpurukan dan ketertindasan.

Ketiga, metode pembacaan dekonstruksi (*al-qira'ah al-tafkikiyah*). Metode ini merupakan metode yang paling banyak menimbulkan polemik dan kontroversial, karena selain keberaniannya dalam membongkar pasang tradisi secara komprehensif, metode ini mengembangkan epistemologi yang berkembang di Eropa, seperti Post-

Sruktralisme, Post-modernisme, semiotika dan hermeneutika.

Dalam hal ini, meminjam konsep pembaharuan yang dikemukakan al-Jabiri ada tiga metodologi mendasar dalam mengkaji tradisi. *Petama*, metode strukturalis, yaitu mengkaji tradisi berangkat dari teks-teks yang dilihat sebgaimana adanya dan meletakkannya sebagai sebuah korpus, satu kesatuan sebuah sistem. Pertama-tama yang perlu dilakukan adalah melokalisir pemikiran produsen teks –baik itu penulis, pembaca, sekte atau aliran tertentu- pada satu fokus. Dalam kerangka problematika ini mencakup berbagai perubahan yang menggerakkan dan membatasi pemikiran produsen teks. Oleh karena itu, makna harus ditangkap sebelum membaca ungkapan yang merepresentasikan sebuah makna, dan itu hanya dapat ditangkap dengan pembacaan teks. Serta perlu pembacaan teks kapasitasnya sebagai sistem dan sejauhmana perubahan-perubahan terjadi di dalamnya dalam rangka melihat sisi konsistensi dan inkonsistensi sebuah teks dalam mengungkapkan pemikiran.

Kedua, analisis sejarah. Pendekatan ini berupaya untuk menghubungkan pemikiran pemilik teks dalam lingkup sejarahnya, ruang lingkup budaya, politik dan sebagainya. Hal ini penting paling tidak karena dua hal; keharusan memahami historisitas dan genealogi pemikiran; keharusan menguji validitas dan kebenaran logis konklusi pendekatan strukturalis. Validitas dimaksudkan sebagai kemungkinan-kemungkinan yang mendorong pembaca teks untuk mengetahui apa yang terungkap dalam teks, apa yang tidak terkatakan dan apa saja yang dikatakan naumn tidak pernah terungkapkan.

Ketiga, kritik ideologis. Pendekatan ini dimaksudkan untuk mengungkapkan fungsi ideologis termasuk fungdsi sosial politik yang dikandung sebuah teks atau yang disengaja dibebankan kepada sebuah teks dalam sebuah sistem pemikiran tertentu. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan jalan untuk menjadikan teks itu kontekstual dan dapat secara jelas diposisikan dalam konteks secara terntentu.[25]

Dari berbagai pendekatan tersebut saling terkait satu sama lainnya, selain itu yang lebih penting dalam membaca tradisi dapat dilakukan secara berurutan. Sesuatu yang harus dijaga dalam penerapan metodologi tersebut adalah kontinuitas. Karena, persoalan ini terkait dengan tradisi sebagai bagian yang harus dibuang bukan untuk dicampakkan, menjadi barang musium dan bukan sebagai bahan kontemplasi. Kontinuitas itu diperlukan karena beberapa hal. *Pertama*, untuk merekonstruksi tradisi dalam bentuk yang baru dengan pola hubungan yang baru pula. *Kedua*, untuk menjadikannya lebih kontekstual, terutama pada tingkat pemahaman rasional. Dengan demikian, tanpa berbasis pada tradisi secanggih apa pun kerangka ilmu akan tetap rapuh dan tidak mempunyai pijakan

Penutup: Beberapa Catatan Kritis

Wacana pemikiran yang berkembang di Indonesia dalam sepuluh tahun terakhir telah banyak kajian yang merekam perkembangan model dan corak

---

[25] Zuhairi Msrawi,"Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam: Geliat Pemikiran Baru Islam Arab," dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 tahun 2001, hal. 37-38. Lihat pula Rumadi,"Kritik Nalar: Arah Baru Studi Islam," dalam *Ibid*. hal. 76.

pemikiran Islam. Berbagai kata kunci gerbong pemikiran gaya baru telah bermunculan. Sepanjang masa itu pula dapat kita catat telah muncul beberapa tokoh utama yang menjadi kebanggaan melalui *trade mark* pembaruan pemikiran Islam yang masing-masing mempunyai tawaran-tawaran segar. Sekedar menyebut beberapa contoh Nurcholish Madjid dengan gaya pemikiran sekularisasi Islamnya, Abdurrahman Wahid lebih bercorak pemikiran gaya pribumisasi Islam, Jalaluddin Rakhmat dengan corak pemikiran Islam alternatif, Amien Rais dengan corak tauhid sosialnya, Kuntowijoyo dengan tawaran ilmu sosial transformatifnya serta berbagai ragam pemikir lainnya.

Lantas, dari model pemikiran Islam yang telah dikemukakan oleh para pemikir tersebut, di manakah posisi gagasan metodologi gaya baru anak muda NU? Apakah kemunculannya merupakan kritik dari gagasan sebelumnya ataukah mengambil dari paradigma gagasan tersebut? Nampaknya gagasan ini belum mendapat perhatian serius mengingat gagasan ini muncul di sekitar awal abad ke-21. Gagasan yang baru bergulir di sini boleh dikata tidak termasuk dalam corak kajian dari gagasan sebelumya secara berurutan. Kalau gagasan sebelumnya rata-rata tidak puasnya mereka terhadap munculnya modernisme, neo-modernisme dan post-modernisme, yang nota bene merupakan gagasan impor dan tentunya tidak sepaham dengan tradisi keindonesiaan, maka model kajian studi Islam gaya baru anak muda NU tidaklah berasal dari evolusi secara berurutan dari gagasan tokoh-tokoh tersebut. Memang betul bahwa gagasan anak muda NU muncul dari kalangan senior elit *nahdliyyin* dan pemikiran Arab kontemporer serta pergulatannya dengan penikiran Barat kontemporer, namun mereka tidaklah pernah menyebut dirinya penjiplak dari pemikiran-peikiran sebelumnya, bahkan mereka enggan disebut dengan tradisionalis. Maka, boleh dikata gagasan ini tidak mempunyai ranah pemetaan Islam secara terkotak-kotak bahkan secara dikotomis.

Meminjam teori yang disampaikan Prof. Dr. Amien Abdullah, guru besar Filsafat Islam Universitas Islam Negeri Jogjakarta, model pemikiran Islam yang harus dikembangkan dalam mengkaji Islam dengan model pemikiran sirkuler. Dengan pendekatan model ini akan menggunakan dan mempertimbangkan semua model pendekatan secara multidimensi dalam mempelajari ilmu keislaman sebagai entitas yang utuh. Memadukan model pendekatan ini akan menjadikan seorang lebih tanggap terhadap dimensi sosial antropologis, pada saat yang sama memperhatikan pula aspek filosofis dan fenomenologis serta problem linguistik filologis dalam membedah tradisi Islam.

Sebagaimana disebutkan bahwa kata kunci dalam memahami geliat pemikiran model gaya baru anak muda NU adalah *turats* (tradisi) itu sendiri sebagai rujukan. 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. Sehingga dari sini, tampaknya tidak relevan kalau gagasan anak muda NU digolongkan dalam satu gerakan dan corak pemikiran tertentu dalam artian varian Islam tertentu.

Pada dataran ini, nampaknya pola pikir yang dikembangkan oleh kalangan muda NU mengajarkan kepada pemikiran yang bercorak *talfiq* dalam artian tidak terkungkung pada madzhab tertentu. Ironis memang, satu sisi kalangan *nahdliyyin* memegang madzhab tertentu yang terdoktrinkan ke dalam doktrin Aswaja

(*ahlisunnah wal-jama'ah*) namun di sisi lain mereka mencoba mengembangkan pemikiran yang bercorak liberal. Sebagai dampak diterapkannya 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 cacatan penting yang perlu digarisbawahi bahwa corak berpikir yang digagas anak muda NU adalah mencoba menghilangkan pola konfrontatif antara berbagai golongan pemikiran yang digantungkan dengan pola *partnership*. Gejala ini akan menjadikan pertanda munculnya perubahan wawasan akibat tantangan zaman yang berubah. Meskipun pola-pola interaksi positif belum sampai pada tingkat dialog doktrinal, 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 mengembangkan *ukhuwwah Islamiyyah* (persatuan masyarakat).

DAFTAR PUSTAKA

Al-Jabiri, Mohammed Abid, *Post-tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso, Yogyakarta; LKiS, 2000.

Arkoun, Mohammad, *al-Fikr al-Islami: Qira'at al-Islamiyah,* Beirut; Markaz al-'Arabi, 1987.

Aziz, M. Imam, "Melampaui al-Firqah an-Najiyah Menuju Teologi Sosial NU," dalam Zenal Arifin Thoha dkk. (edt.), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU,* Yogyakarta; Titihan Ilahi Press, 1997.

Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme, Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq, Jakarta; Paramadina, 1999.

Baso, Ahmad, "Post Modernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologi Kritik Nalar Muhammad Abed al-Jabiri," dalam Mohammed Abid al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso, Yogyakarta; LKiS, 2000.

--------,"Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam," dalam *Tasywirul Afkar* Edisi No. 10 Tahun 2001.

--------, "Ahmad,"Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam," dalam Jurnal *Tasywirul Afkar*, Edisi No. 10, Tahun 2001.

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

Geertz, Clifford, *The Religion of Java,* Chicago; The University of Chicago Press, 1978.

Machasin,"Dlahirah Harakah al-Syubban al-Nahdliyyin al-Fikriyyah: Dirasah an Majma' al-Dirasah al-Islamiyah wa al-Ijtima'iyah (*LK*iS) bi Jogjakarta," dalam *al-Jami'ah*. No., 60/1997.

Misrawi, Zuhairi,"Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam: Geliat Pemikiran Baru Islam Arab," dalam *Tasywirul Afkar*,Edisi No. 10 tahun 2001.

---------, Zuhairini dan Noviantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat,* Ciputat; LSIP, 2004.

Qomar, Mujamil, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam,* Bandung: Mizan, 2002.

Riyadi, Ahmad Ali, "Menelusuri Gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia," dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6, No. 1. Januari 2004.

Rumadi,"Kritik Nalar: Arah Baru Studi Islam," dalam *Tasywirul Afkar*,Edisi No. 10 tahun 2001.

Sholeh, Shonhadji, *Arus Baru NU: Perubahan Pemikiran Kaum Muda dari Tradisionalisme ke Post-Tradisionalisme,* Surabaya; JB BOOKS, 2000.

Sodik, Mochamad, *Gejolak Santri Kota: Aktivitas Muda NU Merambah Jalan Lain,* Yogyakarta; *LK*iS,2000.

Thahir, Lukman S., *Harun Nasution (1919-1998): Interpretasi Nalar Theologis dalam Islam,* Yogyakarta; Disertasi PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.

Wahid, Marzuki, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001.

Ahmad Ali Riyadi, mahasiswa kandidat Doktor pada Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta