

PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DALAM LANSKAP POST TRADISIONALISME ISLAM

*Edi Susanto**

Abstract: *This paper is interested in exploring the most recent current of thought belonging to the younger generation of Indonesian intelligentsia. This current of thought is known by many as post-traditionalism. While discussing some of its most notable traits, this paper tries to show that the school of thought –while being intellectual and discursive- is also concerned with the state of education in the country. The paper argues first and foremost that the advent of this school was due to the poor quality of religious discourse in the country. By means of critical approach and “leftist” epistemology, this group tries to subvert the existing discourses, which it considers irrelevant. Since these irrelevant doctrines were encapsulated in the educational institutions, the practical and strategic way to dismantle these doctrines is by deconstructing their educational system on the one hand, and by reconstructing the new one; the one that reflects the universal and humanitarian values of Islam such tolerance and understanding.*

Keywords: *Islamic Post-traditionalism, education, curriculum*

Pendahuluan

Dalam konteks diskursus Islam Indonesia, tradisionalisme Islam diidentifikasi sebagai paham yang, *pertama*, sangat terikat dengan pemikiran Islam tradisional, yaitu pemikiran Islam yang masih terikat kuat dengan pikiran ulama fiqih, hadith, tasawuf, tafsir dan tauhid yang hidup antara abad ke tujuh hingga abad ke tiga belas¹. *Kedua*, sebagian besar mereka tinggal di pedesaan dengan pesantren sebagai basis pendidikannya. Pada mulanya mereka menjadi kelompok eksklusif, cenderung mengabaikan masalah dunia karena keterlibatannya dalam dunia sufisme dan tarekat bertahan terhadap arus modernisasi dan arus pemikiran santri kota, cenderung mempertahankan apa yang mereka miliki dan ketundukan kepada kyai yang hampir-hampir tanpa batas. *Ketiga*, keterikatan terhadap paham *Ah} al-Sunnah wa al-Jama’ah* yang dipahami secara khusus.

Dengan karakter demikian, tradisionalisme Islam menjadi sasaran kritik gerakan modernisme Islam² yang menolak sama sekali produk-produk intelektual yang menjadi landasan konstruksi tradisionalisme, sehingga–sampai tahapan tertentu–tradisi pemikiran

*Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Pamekasan.

¹Kaum tradisional lebih senang mengikuti pendapat ulama-ulama besar di masa silam daripada mengambil kesimpulan sendiri berdasar al-Qur’an dan hadith. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 1.

²Modernisme dalam bahasa Arab sering diistilahkan dengan *tajdid* yang artinya pembaruan. Dalam konteks gerakan, kata pembaruan mengacu pada gerakan pemurnian yang berlangsung sebelum abad ke-19. Sedangkan modernisme digunakan untuk menjelaskan gerakan pembaruan yang muncul sejak abad ke-19 yang bertujuan untuk menyesuaikan ajaran Islam dengan pemikiran modern. Dengan demikian, gerakan modernisme Islam dapat dipahami sebagai gerakan yang muncul pada periode sejarah Islam modern dengan mengadaptasi ajaran Islam kepada pemikiran dan kelembagaan modern. Di Indonesia, modernisme Islam berawal dari pembaruan pemikiran keagamaan (teologi), kelembagaan atau institusi, aspek sosial, pendidikan dan politik. Lihat Nia Kurnia dan Amelia Fauzia, “Gerakan Modernisme,” dalam ed. Taufik Abdullah et al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Asia Tenggara)*, jil. 5 (Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 2003), 349-350. Dalam bahasa Fazlur Rahman, gerakan pemikiran keagamaan modernisme ini disebut dengan istilah modernisme Islam klasik.

klasik ditinggalkan, dan yang dominan adalah keterpesonaan terhadap berbagai aliran pemikiran Barat. Tendensi kaum modernis yang menolak produk dialektika Islam dengan tradisi lokal belakangan ini mengalami titik jenuh yang sebabnya antara lain karena sempitnya wahana intelektual yang hanya berorientasi pada al-Qur'an dan Sunnah³ serta irrelevansi yang semakin nyata-kentara dengan kultur keislaman di Indonesia.

Dalam konteks demikian, pada pertengahan tahun 1990-an berkembang wacana pemikiran keislaman yang kembali menghargai khazanah pemikiran Islam klasik. Mula-mula yang menjadi rujukan arus baru dinamika pemikiran keislaman ini adalah pemikiran Fazlur Rahman⁴ yang diidentifikasi sebagai *neo-modernisme Islam*⁵, yang berusaha mencari sintesis progresif dari rasionalitas modernis dengan tradisi Islam klasik.

Meskipun neo-modernisme berusaha untuk memadukan modernisme dengan tradisionalisme, namun—oleh kalangan tertentu—dinilai gagal keluar dari hegemoni modernisme dan menjadikan tradisionalisme sekadar ornamen sejarah dan bukan spirit transformasi sosial.⁶ Dalam konteks demikian, lahir *genre* baru pemikiran Islam yakni post tradisionalisme Islam⁷ yang secara teoretik berusaha menjadikan unsur tradisional tidak sekadar sebagai ornamen sejarah dan menjadikan tradisionalisme sebagai basis untuk melakukan transformasi sosial.⁸

Untuk dapat memelihara dan melestarikan semangat post tradisionalisme Islam, kalangan ini tentu memiliki perspektif transformasi keilmuan tersendiri, terutama dalam mengemas format pemahaman pendidikan agama Islam sebagai wahana utama dalam mentransformasikan nilai-nilai keislaman *ala* post-tradisionalisme Islam yang mungkin saja sangat berbeda—atau berbeda sedikit saja, atau jika tidak, mungkin sama—dengan format pemahaman pendidikan agama Islam kalangan tradisionalisme klasik, revivalis, modernisme klasik atau pun yang lainnya.

³Azyumardi Azra menyebutkan bahwa titik jenuh itu terjadi karena mengalami keterputusan intelektual karena membuang khazanah intelektual yang muncul pada periode *taqlid*. Khazanah intelektual kaum modernis—dalam pandangan Azra—terbatas pada generasi sahabat (*salaf al-salih*), melompat ke (sedikit) Ibn Taymiyah, kemudian mengadopsi pemikiran pembaru mulai abad ke-17 seperti Shah Wali-Allah, Muhammad bin 'Abd al-Wahhab, Jamab al-Din al-Afghani>Muhammad 'Abduh dan Rashid Ridab>Lihat Azyumardi Azra, "Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah," *Kompas*, 9 Nopember 1990.

⁴Dalam perspektif Fazlur Rahman, meskipun semangat modernisme klasik telah benar, namun mereka setidaknya memiliki dua kelemahan mendasar. *Pertama*, tidak mengurai secara tuntas metode yang secara semi implisit terletak dalam menangani masalah-masalah khusus dan implikasi prinsip-prinsip dasarnya. *Kedua*, tidak dapat dihindari mereka mengesankan sebagai agen westernisasi. Lihat Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Ditjen Diktis, 2007), 14.

⁵Bahasan lebih jauh mengenai neo-modernisme Islam periksa Fazlur Rahman, *Neo-Modernisme Islam: Metode dan Alternatif*, ed. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1989). Lihat juga Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, 1999).

⁶Rumadi, *Post Tradisionalisme*, 15.

⁷Dalam diskursus akademik, istilah *post tradisionalisme* ini dipandang tidak lazim, karena belum dijumpai dalam kamus, juga belum ada ilmuwan yang menggunakan istilah ini. Bahkan menurut Khamami Zada, justru lahir di Indonesia, yang disuarakan oleh gerakan kritis generasi muda dari kalangan Islam tradisional. Periksa Khamami Zada, "Mencari Wajah Post Tradisionalisme Islam", *Tashwirul Afkar*, No. 9 (2000), 2-5.

⁸Post-Tradisionalisme Islam ini, sebagaimana diidentifikasi dalam disertasi Rumadi, tumbuh subur pada pemahaman keagamaan generasi muda kritis kalangan Nahdlatul Ulama (NU), yang pada satu sisi berusaha agar akses mereka terhadap dinamika kehidupan modern terbuka lebar, namun pada sisi lain, mereka tetap berobsesi untuk tidak tercerabut pada dinamika akar tradisionalitasnya

Karakter Dasar Post Tradisionalisme Islam

Post-tradisionalisme Islam diakui sebagai tradisi pemikiran Islam yang khas Indonesia, khususnya dalam komunitas Nahdlatul Ulama (NU). Dalam konteks ini dapat dinyatakan bahwa post-tradisionalisme merupakan konstruk intelektualisme yang berpijak pada (dan dari) kebudayaan lokal Indonesia, bukan tekanan dari luar (proyek “asing”) yang berinteraksi secara terbuka dengan berbagai jenis elemen masyarakat. Post-tradisionalisme Islam tidak hanya mengakomodasi pemikiran liberal dan radikal⁹ tetapi juga tradisi pemikiran sosialis-Marxis, post-strukturalis, postmodernis, gerakan feminisme, dan *civil society*. Secara khusus disebutkan bahwa metodologi pemikiran dan politik post-tradisionalisme Islam dikonstruksi melalui pemikiran Muhammad Abed al-Jabiri. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran al-Jabiri melalui proyek *Naqd al-'Aql al-'Arabi* mempunyai posisi yang sangat penting, di samping tokoh-tokoh yang telah disebutkan.¹⁰

Lebih jauh, dapat ditegaskan bahwa spirit aktivitas intelektual komunitas post-tradisionalisme Islam adalah semangat untuk terus-menerus mempertanyakan keamanan doktrin dan tradisi berdasar nilai-nilai etis yang diperoleh setelah bergumul dengan berbagai tradisi keilmuan, baik melalui kajian, penelitian, maupun penerbitan buku dan jurnal. Berbagai bentuk penafsiran atas teks suci, tradisi, dan ideologi yang tidak mengabdikan kepada kepentingan kemanusiaan, apalagi menistakan kemanusiaan digugat keabsahannya, baik pada tingkat relevansi maupun kemungkinan adanya manipulasi dan politisasi.¹¹

Satu hal yang perlu dicatat bahwa gerakan intelektual post tradisionalisme Islam berangkat dari kesadaran untuk melakukan revitalisasi tradisi, yaitu sebuah upaya untuk menjadikan tradisi (*turath*) sebagai basis untuk melakukan transformasi. Dari sinilah komunitas

⁹Seperti pemikiran Hassan Hanafi, Mahmoud Mohammed Thaha, Abdullahi Ahmed al-Na'im, Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Syahrour dan Khalil Abd al-Karim.

¹⁰Terdapat argumentasi yang dapat digunakan untuk mempertanggungjawabkan hal ini: Pertama-tama Muhammad Abid al-Jabiri dikenal dengan proyek metodologis “Kritik Nalar Arab”-nya. Ada dua hal yang ditawarkan proyek kritik tersebut: kritik nalar epistemologis dan kritik nalar politik. Kritik nalar epistemologis disebut juga “nalar spekulatif”, mengambil bentuk arkeologi yang meneliti persoalan cara-cara dan mekanis mereproduksi pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam hingga kini. Yang ditelaah misalnya bagaimana *usul al-fiqh* membentuk pola pikir umat Islam dengan metodologi *qiyas*-nya (analogi) yang cenderung mengarah pada sakralisasi, bukan hanya pada soal hukum-hukum agama, tapi juga dalam segenap spektrum kebudayaan manusia, mulai dari bahasa, sastra, teologi, filsafat, hingga politik (misalnya kalau berbicara tentang sosialisme yang “Islami”). Sementara kritik nalar politik, yang dikenal dalam kategori “nalar praktis”, menekankan sebuah praksis, dengan fokus kritik kepada cara-cara berkuasa dan menguasai. Yang dibedah misalnya adalah persoalan keterkaitan munculnya disiplin *siyasa shar'iyah* atau *fiqh al-siyasah* dengan strategi militeristik kekuasaan khalifah untuk menundukkan masyarakatnya”. Ahmad Baso, “Pengantar penerjemah: Post Tradisionalisme sebagai Kritik Islam, Kontribusi Metodologis Kritik Nalar Muhammed Abed al-Jabiri,” dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2000), 33.

¹¹Atas dasar itu mereka selalu menaruh curiga atas berbagai narasi besar, baik yang diproduksi melalui tradisi, ideologi, maupun teks suci. Bagi komunitas ini, narasi besar hanya ingin melakukan monopoli atas kebenaran. Ideologi-ideologi besar dunia, bahkan juga tafsir dominan atas agama sebenarnya juga ingin memonopoli kebenaran. Atas dasar itu, mereka menolak segala bentuk penunggalan itu, karena “penunggalan” tidak akan mampu menyelesaikan persoalan. Sampai di sini, catatan Marzuki Wahid atas “Manifesto Perang Kebudayaan” Kaum Muda NU 2015 di Malang 2001 sangat menarik untuk disimak. Dalam dokumen tersebut, disebutkan target gerakan kaum muda NU antara lain: 1) rebut kepemimpinan moral dan intelektual di segala lini gerakan kemasyarakatan, 2) konsisten di jalur politik ekstra parlementer berbasis multikulturalisme dengan tetap menghormati “orang lain” sebagai warga negara, lengkap dengan tradisi dan kebudayaannya sendiri, dan 3) menyiapkan secara serius paradigma *economical society* dan membangun basis ekonomi mandiri demi penciptaan *civil society*. Lihat Marzuki Wahid, “Post-Tradisionalisme Islam,” 17.

post-tradisionalisme Islam bertemu dengan pemikir Arab modern seperti Muhammad Abed al-Jabiri dan Hassan Hanafi yang mempunyai apresiasi tinggi atas tradisi sebagai basis transformasi.

Komunitas post-tradisionalisme Islam mencoba untuk melihat tradisi secara kritis, historis, dan objektif.¹² Dalam konteks demikian, wacana post-tradisionalisme Islam sangat dipengaruhi oleh semangat perkembangan pemikiran Arab modern yang diadopsi sebagai optik untuk membaca tradisi NU dan pemikiran Islam.¹³

Dengan menggunakan optik tradisi sebagaimana telah diuraikan, maka problem post-tradisionalisme Islam sebenarnya adalah bagaimana melakukan pembaharuan pemikiran keagamaan yang harus mengkritisi tradisi di satu pihak, namun pada pihak lain memiliki kebutuhan untuk “tergantung” pada tradisi sebagai basis transformasi.¹⁴

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Post-Tradisionalisme

Islam, bagi post-tradisionalisme diposisikan sebagai nilai yang bersifat sakral-universal. Namun ketika nilai-nilai Islam itu bersentuhan dengan realitas sosial budaya, maka perwujudan nilai-nilai yang kemudian menjadi institusi—suatu nilai yang telah melembaga—tersebut menjadi bersifat partikular-lokal-profan. Dengan pemahaman demikian, post-tradisionalisme sesungguhnya telah melakukan “kritik nalar” terhadap konstruksi pemahaman keislaman yang selama ini ada dan berkembang dominan dalam kehidupan umat Islam.

Sehubungan dengan kritik nalar, terdapat dua istilah yang dirangkaikan dengan istilah tersebut, yakni Kritik Nalar Islam yang merupakan produk pemikiran Mohamed Arkoun dan Kritik Nalar Arab, yang ditelorkan oleh Muhammad Abed al-Jabiri.¹⁵ Kedua kritik nalar tersebut, sekalipun mempunyai konsentrasi dan pernik pemikiran yang berbeda, secara garis

¹²Mereka tidak segan-segan mengkritik tradisinya, bahkan doktrin keagamaan yang selama ini diterima secara *taken for granted*. Doktrin teologi Aswaja yang bertahun-tahun mulai mereka pertanyakan, baik doktrinnya itu sendiri maupun kemampuan dan relevansinya dengan perkembangan zaman, sehingga digagas teologi kemanusiaan yang lebih transformatif. Dalam bidang fikih mereka juga menggagas kontekstualisasi fikih dan kitab kuning, sehingga melahirkan fikih rakyat, fikih perburuan, fikih *ijtimayah* (sosial), fikih politik yang berorientasi rakyat, dan sebagainya.

¹³Semangat yang diusung adalah kesadaran kritis untuk mempertanyakan tradisi dan pengetahuan. Semangat yang demikian akan sangat mudah dicarikan referensi historisnya, seperti Ibn Khaldun melalui *al-Muqaddimah* yang merasa sangat prihatin dengan penulisan sejarah yang telah kehilangan objektivitas, bahkan sejarah ditulis secara kronologis sehingga kehilangan aspek sosiologisnya. Demikian juga yang dilakukan Imam al-Ghazali ketika mengkritik filsafat Ibn Sina dalam karyanya *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan [pikiran] para Filosof), Ibn Rusyd ketika mengkritisi karya al-Ghazali dalam bukunya *Tahafut al-Tahafut* (Kerancuan [buku] Kerancuan para Filosof), dan seterusnya.

¹⁴Para ulama zaman dulu memang telah merumuskan kaidah yang sangat baik: *al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdh bi al-jadid al-ashab* (memelihara tradisi lama yang baik, dan mengadopsi tradisi baru yang lebih baik), namun problemnya ternyata tidak sesederhana rumusan kaidah tersebut. Kerumitan problem itu terjadi karena adanya tarik-menarik yang terkadang sangat kuat antara “modernisme” dan “tradisionalisme” yang secara natural memang sulit disandingkan.

¹⁵Peneliti tidak tahu persis, apakah di balik distingsi istilah terdapat semacam perbedaan kekuatan ideologi yang mengerakkannya, atau itu hanya sekedar perbedaan istilah yang sebenarnya memiliki basis ontologis yang sama. Dalam kaitan ini, penjelasan Ahmad Baso cukup membantu mengklarifikasi masalah tersebut, sekalipun belum cukup memuaskan. Menurutny, Arkoun menggunakan kritik nalar Islam untuk memperluas cakupan kritiknya hingga sampai pada tradisi pemikiran non bahasa Arab. Sedangkan kritik nalar Arab-nya al-Jabiri untuk membatasi jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan bahasa Arab dalam geografis kultur tertentu. Kritik nalar Arab tidak diproyeksikan untuk membangun sebuah ilmu baru, tetapi lebih dititikberatkan pada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam kurun waktu tertentu. Sedangkan

besar memiliki agenda yang sama, yaitu agenda untuk melepaskan diri dari keterbelengguan tradisi dan teks mengingat keterbelengguan kepada kedua hal tersebut (tradisi dan teks) yang selama ini menjadi sumber kebekuan pemikiran Islam.

Kritik nalar dalam istilah filsafat ilmu diidentifikasi sebagai kritik epistemologi,¹⁶ yaitu kritik terhadap metodologi yang melahirkan sebuah ilmu. Oleh karena itu, munculnya kritik nalar pada kalangan post-tradisionalisme Islam merupakan respon ketidakpuasan yang dirasakan kalangan ini atas metodologi kajian Islam yang berkembang selama ini. Istilah kritik epistemologi dalam konteks ini ditujukan pada seluruh bangunan keilmuan Islam yang dilihat sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan yang dianggap relatif. Analisis epistemologis dengan mengedepankan dimensi kritik harus diterapkan kepada teks-sakral maupun profan, historis maupun filosofis, teologis maupun yuridis, sosiologis ataupun antropologis—terlepas dari kedudukannya atau status kognitifnya dalam sebuah tradisi keyakinan, pemikiran maupun pemahaman.¹⁷ Dengan demikian, menjadi jelas post-tradisionalisme Islam mengedepankan dimensi kritik nalar (*naqd al-'aql*) dalam memandang studi Islam dengan segala derivasinya.

Implikasi dari penggunaan kritik nalar dengan topangan pemikiran epistemologi “anti kemapanan” dari para filosof di atas menjadi wajar, lumrah—bahkan harus—jika pemikiran post-tradisionalisme Islam mencurigai setiap produk pemikiran serta menelisik kepentingan-kepentingan di balik sebuah pemikiran. Dalam konteks demikian, kritik nalar pada dasarnya merupakan perlawanan terhadap kuasa pengetahuan yang menyelip di alam bawah sadar dan menghilangkan kesadaran bahwa setiap pengetahuan yang seolah netral, esensialis dan substansialis *sebenarnya mengandung kepentingan-kepentingan*. Dalam konteks ini, tradisi pada satu sisi dapat menjadi objek kritisisme, namun pada saat lain dapat menjadi subjek dan alat kritisisme.

Kritisisme mengandaikan dua hal sekaligus, *pertama*, dekonstruksi, yaitu melakukan pemutusan hubungan epistemologis terhadap segala otoritas yang membentuk tradisi pengetahuan, dalam mana hal ini dilakukan dengan merombak sistem relasi yang baku dan beku, menjadi sistem relasi yang cair dan berubah-ubah, dari yang mutlak menjadi relatif, dari ahistoris menjadi historis, *kedua*, rekonstruksi yaitu sebuah pertanggungjawaban untuk memberi sisi-sisi masuk akal (*reasonable*) dalam segenap persoalan.¹⁸ Dalam konteks dekonstruksi dan rekonstruksi inilah, kesadaran bahwa setiap tradisi adalah dibentuk (*invented*) dan distrukturkan (*constructed*) menjadi relevan dan penting.¹⁹

kritik nalar Islam Arkoun lebih ditujukan kepada konsep-konsep seperti ortodoksi, wahyu, mitos, imaginasi simbol dan seterusnya. Lihat Ahmad Baso, “Pengantar Penerjemah Post Tradisionalisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis Kritik Nalar Muhammed Abed al-Jabiri,” dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), xxix-xxx.

¹⁶Epistemologi merupakan salah satu cabang filsafat yang berbicara tentang metode untuk memperoleh dan menyusun struktur ilmu, sehingga epistemologi berbicara tentang struktur nalar yang membentuk ilmu.

¹⁷Mohammed Arkoun, “Kritik Konsep Reformasi Islam,” dalam Abdullahi Ahmed an-Na’im et al., *Dekonstruksi Syaari’ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1996), 13.

¹⁸Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam*, 196.

¹⁹Dalam konteks pemikiran Islam, kita tidak bisa dengan mata telanjang merujuk kepada tradisi Nabi Muhammad saw, termasuk dengan kembali kepada al-Qur’an dan hadith dan segala yang terjadi pada periode kodifikasi dan pembakuan (*asf al-tadwin*) dengan tanpa melalui optik atau sudut pandang yang dibentuk pada *’asf al-tadwin* tersebut. Bukankah sejarah Nabi Muhammad baru dapat diketahui setelah membaca buku-buku sejarah Nabi. Bukankah pemahaman terhadap al-Qur’an juga harus melalui kitab-kitab tafsir otoritatif? Sejak itu berarti ada

Kesadaran demikian, oleh kalangan post-tradisionalisme, berusaha untuk ditubuhkan (dikonkretisasi) melalui basis kurikulum pendidikan agama Islam dalam konstruksi kurikulum yang sama sekali lain (beda) dengan konstruksi pendidikan agama Islam yang selama ini dikembangkan di lembaga-lembaga pendidikan formal resmi selama ini. Perbedaan tersebut dapat disimak pada konstruksi kurikulum yang digagas oleh LKiS, P3M dan Desantara sebagai eksponen utama post-tradisionalisme Islam.

LKiS sejak tahun 1997 sampai sekarang menyelenggarakan suatu program yang diidentifikasi dengan “Belajar Bersama Islam Transformatif dan Toleran.” Program ini merupakan program pendidikan alternatif bagi kalangan anak muda kritis sebagai salah satu upaya penguatan *civil society* dengan mengembangkan wacana kritisisme baik kepada teks keagamaan, tradisi dan sebagainya. Dengan model belajar bersama ini, terbentuk suatu jaringan kaum intelektual muda progresif yang menjadikan gagasan dan wawasan Islam transformatif dan toleran menjadi tersebar luas ke berbagai daerah dan kampus-kampus. Sedangkan P3M mengembangkan wacana kerakyatan dengan menggunakan tradisi keagamaan sebagai basis transformasinya. Tema-tema yang diangkat misalnya *fiqh al-nisa* > *fiqh al-siyasah*, Islam dan demokrasi, *halaqah* ideologi-ideologi besar dunia, demokrasi pesantren dan yang paling populer kini adalah program Islam emansipatoris.²⁰

Komunitas Desantara menyelenggarakan paket belajar dengan nama Madrasah Emansipatoris dengan konstruksi kurikulum sebagai berikut.²¹

1. Kelas “kritik wacana agama”:
 - a. *Overview* tentang agama, meliputi (a) konstruk-konstruk tentang agama, (b) agama dan konstruk kebudayaan, (c) Agama: kekuasaan dan *cultural citizenship* (d) historisitas teks suci dan tafsir.
 - b. Pembentukan teks-teks agama dan kebenaran agama
 - c. Agama sebagai resistensi, meliputi (a) siasat-siasat agama lokal, (b) NU sebagai agama “Post-kolonial,” (c) agama dan multikulturalisme.
2. Kelas kritik wacana gender:
 - a. Evaluasi dan *review* tentang perempuan dan modernitas, meliputi (a) gender dalam

otoritas yang turut bergerak dan menggerakkan pengetahuan. Ketika berbicara tentang fikih misalnya, orang tidak mungkin melepaskan dari otoritas Imam Hānafi > Malīk, Shafī’i > Ahmad bin Hānbal dan seterusnya. Demikian juga yang berkaitan dengan al-Qur’an tidak dapat semata-mata dipandang sebagai sesuatu yang transenden tanpa campur tangan sejarah dan budaya, tetapi juga merupakan konstruk yang dibentuk tradisi dan budaya. Adanya unsur tradisi dan budaya dalam al-Qur’an tidak bisa selalu diartikan sebagai tindakan yang merendahkan al-Qur’an karena wahyu jika sudah bersentuhan dengan sesuatu di luar Tuhan, maka pada saat yang sama ia sudah menjadi historis.

²⁰Program Islam emansipatoris mempunyai tiga garapan utama, yaitu; 1) pendidikan, 2) *talk show* di radio dan televisi, dan (3) penerbitan bulletin Jum’at al-Nadhar dan website. Program Islam emansipatoris ini sangat dipengaruhi oleh teori-teori kritis ilmu sosial mazhab Frankfurt, sehingga dalam programnya, eksponen Islam emansipatoris mengusung obsesi mendekatkan agama dengan problem kemanusiaan melalui tiga hal. *Pertama*, Islam emansipatoris ingin memberikan perspektif baru terhadap teks, yakni mencoba melihat teks dari kacamata konteks dan problem kemanusiaan, karena teks lahir dari konteks dan sosio-kultur masyarakat pada zamannya. *Kedua*, Islam emansipatoris menempatkan manusia sebagai subjek penafsiran keagamaan. Hal ini dalam rangka memperpendek jarak yang terlalu jauh antara teks dan realitas, sehingga teks tidak kehilangan élan transformatifnya. *Ketiga*, Islam emansipatoris mempunyai *concern* kepada persoalan kemanusiaan ketimbang persoalan teologis. Lihat Profil Jaringan Islam Emansipatoris.

²¹Booklet, “Madrasah Emansipatoris: Agama, Gender dan Kebudayaan,” *Desantara Institute for Cultural Studies*, 2002.

perspektif *cultural studies*, (b) konstruk agama tentang perempuan, (c) konstruk kapital tentang perempuan (d) konstruk negara tentang perempuan, (e) sejarah pemikiran dan gerakan perempuan di Indonesia.

- Perempuan dan multikulturalisme, meliputi (a) perempuan dan seni tradisi, (b) perempuan dan ritus-ritus tradisional, (c) perempuan dan kegiatan ekonomi
 - Perempuan dan resistensi
3. Kelas kritik wacana kebudayaan, meliputi:
- Konstruk tentang kebudayaan, meliputi (a) teori-teori kebudayaan, (b) konstruk tentang kebudayaan nasional. (c) aktor-aktor konstruk keagamaan (pasar, agama resmi dan negara) (d) strategi, negosiasi dan resistensi budaya
 - Konsep-konsep *cultural studies*: Konstruk, resistensi, relasi kuasa dan kontestasi
 - Resistensi budaya dan metodologi *cultural studies* (etnografi dan semiotika).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa agenda-agenda intelektual yang dirumuskan dalam silabus pendidikan komunitas post-tradisionalisme Islam adalah “wacana subversif”, yang sangat diilhami oleh denyut post-modernisme yang menolak adanya sentralisme (*decentering*) dan segala bentuk hegemoni.²² Dengan semangat “subversi akademik” dan kritik nalar inilah, kalangan post-tradisionalisme melancarkan pembaruan pemikirannya yang sangat menentukan terhadap konstruksi dan muatan materi pendidikan agama Islam yang meliputi pemaknaan baru Aswaja, Islam dan politik kewarganegaraan, Islam dan feminisme, dialog agama untuk keadilan, Islam dan budaya lokal serta pembaruan fikih dan *qawā'id al-usūl*.²³

Pemaknaan baru Aswaja (*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*) dilakukan melalui pembongkaran sisi metodologi berpikirnya (*manhaj al-fikr*) setelah melalui penelusuran sejarah sehingga ditemukan bahwa Aswaja merupakan *manhaj al-fikr* yang memegang prinsip moderat (*tawassut*), seimbang (*tawazun*), dan berkeadilan (*i'tidāl*), sehingga dapat mengantarkan pada sikap keberagaman non ekstrem (*ghayr al-tatarruf*).²⁴ Tentang problem Islam dan politik kewarganegaraan, post-tradisionalisme Islam berusaha melakukan penguatan dan pemberdayaan *civil society* melalui penegasan bahwa persoalan politik dipandang bukan sebagai masalah sekuler melainkan merupakan salah satu persoalan pokok agama (*asā' min usūl al-dīn*), dan bukan sebagai salah satu cabang fikih (*far' min furu' al-fiqh*).

Adapun tentang Islam dan feminisme, post-tradisionalisme mengkritisi ajaran yang dipahami selama ini. Dalam perspektifnya, agama sering kali dijadikan sebagai alasan dalam proses subordinasi kaum perempuan dalam pelbagai segi kehidupan. Penyifatan-penyifatan *peyoratif* terkadang dirujuk kepada perempuan oleh tafsir agama yang membenteng dari persoalan seksualitas sampai peran politik perempuan.²⁵ Post-tradisionalisme Islam

²²Bahasan tentang kritik post modernisme terhadap hegemoni dan metanarasi modernisme lihat Edi Susanto, “Postmodernisme: Kritik atas *Meta Narrative* Epistemologi Modernisme,” *al-Afkar Jurnal Dialogis Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Ed. 3 (Juli-Desember 2003), 1-11.

²³Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam*, 231-310.

²⁴Lihat Said Aqiel Siradj, “Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja,” dalam ed. Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKIS, 2000), 4.

²⁵Misalnya, dalam konsep *hijab*, di mana tempat ideal perempuan adalah di rumah. Dalam konsep *imamah*, perempuan tidak boleh berpolitik. Dalam hal waris, bagian perempuan separuh dari bagian laki-laki. Perempuan juga tidak boleh menjadi imam salat yang makmumnya adalah laki-laki. Ini hanya sekadar contoh bagaimana doktrin agama telah ikut berperan dalam penomorduuan kaum perempuan.

menganggap doktrin dan tafsir agama semacam itu sangat merugikan dan mendiskreditkan perempuan, dan karenanya, sangat bertentangan dengan semangat dasar Islam yang mengakui kesetaraan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan. Karena itu, post-tradisionalisme Islam mengintrodusir pentingnya dilakukan pembacaan ulang terhadap doktrin, pemikiran dan teks-teks keagamaan secara kritis.

Pandangan post-tradisionalisme Islam tentang dialog agama untuk keadilan juga sangat mendasar. Setiap manusia, dalam pandangan post-tradisionalisme Islam, memiliki hak asasi sama yang harus dihormati oleh semua orang. Islam diyakini sebagai agama yang menjamin penghormatan atas hak-hak dasar tersebut. Al-Qur'an tidak pernah memberikan keterangan mengenai perlakuan diskriminatif terhadap non muslim. Sebaliknya, Islam menuntut agar umatnya saling mengenal, menghargai dan menjalin kerja sama.

Untuk mengatasi persoalan tersebut, ada beberapa agenda yang direkomendasikan post-tradisionalisme Islam. *Pertama*, perlu ada reinterpretasi ajaran agama menuju sebuah teologi yang lebih toleran dan terbuka, mengingat pemahaman teologis mempunyai andil besar dalam menentukan model dan corak keberagamaan,²⁶ *kedua*, perlu membuka forum-forum dialog antara muslim dan non muslim dengan mengedepankan kejujuran, *ketiga*, penting adanya kerja sama riil dan intens antara muslim dan non muslim dalam kerja-kerja pelayanan publik, dan *keempat*, sistem politik dan produk hukum yang diskriminatif harus diubah menjadi toleran dan terbuka.

Pandangan post-tradisionalisme Islam tentang posisi Islam terhadap budaya lokal adalah adanya gagasan tentang pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam berusaha untuk menjadikan agama (Islam) dan budaya lokal tidak saling mengalahkan melainkan mewujud dalam pola nalar religiositas yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dan murni (*pure*) dari agama dan berusaha menjadi jembatan yang selama ini memisahkan antara keduanya (agama dan budaya).²⁷

Upaya pribumisasi Islam tersebut didasarkan pada logika bahwa dalam setiap universalisasi selalu berangkat dari sesuatu yang bersifat partikular. Proses universalisasi tersebut mengandaikan dua hal sekaligus: *pertama*, proses distilasi dan abstraksi nilai-nilai abstrak yang bersifat universal dalam Islam, *kedua*, mengkonkretkan konteksnya kembali nilai-nilai tersebut dalam konteks kekinian. Dengan demikian, terdapat tiga proses yang harus dilalui, yaitu: *embedded*, *disembedded* dan *reembedded*.²⁸

²⁶Pada tingkat praktik diskursif keagamaan, perlu dibaca kembali pengalaman kenabian Nabi Muhammad sebagai muslim di tengah beberapa ajaran (agama) yang sudah ada sebelumnya. Dalam hubungan ini, paling tidak, terdapat lima prinsip yang dapat diambil dari pengalaman Nabi Muhammad dalam mengelola kehidupan beragama yang dapat dicermati dari beberapa ayat al-Qur'an. *Pertama*, pluralitas, bahwa berbagai varian agama tetap diberi kebebasan hidup, bahkan para pemeluk agama dari berbagai varian agama tersebut diidentifikasi oleh Nabi Muhammad sebagai orang yang memiliki keyakinan sama dengan apa yang dibawanya. *Kedua*, inklusivitas, pengakuan adanya kebenaran di luar komunitas sendiri. *Ketiga*, identitas lokal menjadi ikon bagi suatu aspek identifikasi masyarakat. Tanpa lokalitas itu, bangsa Arab tidak akan menemukan harga diri. *Keempat*, visioner, yaitu membentuk masyarakat dengan moralitas dan semangat yang baru. *Kelima*, hegemoni dalam artian suatu bangsa (masyarakat) harus memiliki harga diri.

²⁷Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," *Tashwirul Afkar*, No. 14 (2003), 9.

²⁸Posting di milis emansipatoris_yahoo.com pada 11 Pebruari 2003. Ketiga proses tersebut dapat diilustrasikan sebagai: Islam datang ke tanah Arab, lekat dengan kultur Arab (*embedment*). Islam itu kemudian diambil dan dilepaskan unsur-unsur Arabnya untuk selanjutnya diambil inti sarinya (*disembedment*), yang inti sari itu ditanam lagi ke dalam bumi kita sendiri (*reembedment*). Dalam pandangan post-tradisionalisme Islam, universalisasi Islam

Sedangkan pembaruan fikih dan *qawā'id al-usūl* diupayakan oleh kalangan post-tradisionalisme Islam, karena fikih yang ada selama ini (fikih konvensional) dipandang bersifat eksklusif, rasial, patriarkhal, agraris tradisional dan fikih lokal Arab.²⁹ Karena fikih didasarkan kepada sandaran logika berpikir tertentu, yakni *usūl al-fiqh*, maka kalangan post-tradisionalisme Islam berupaya menawarkan pembaruan kaidah *usūl al-fiqh* sebagai alternatif dari kaidah *usūl al-fiqh* konvensional, misalnya *al-'ibrah bi al-maqasid la'bi al-alfadh*,³⁰ *jawaz naskh al-nusus bi al-maslahah*³¹ dan *tanqih al-nusus bi al-'aql al-mujtama' yajuz*.³²

Penutup

Dengan melihat gagasan-gagasan post-tradisionalisme Islam sebagaimana diajukan di atas, maka jelas sangat dibutuhkan restrukturisasi paradigma filosofis dan muatan pendidikan agama Islam yang sudah berlangsung selama ini. Proyek pembaruan pemikiran Islam yang didengungkan oleh kalangan post-tradisionalisme Islam, sampai batasan tertentu, jelas merupakan masukan terhadap dekonstruksi-rekonstruksi paradigmatis dan muatan kurikulum pendidikan agama Islam yang selama ini telah dipraktikkan.

Secara pelan tetapi pasti, apa yang telah dicoba dengungkan oleh kalangan post-tradisionalisme Islam dan kelompok pembaruan pemikiran Islam lainnya sesungguhnya mesti dipandang sebagai obat penawar terhadap "toksin" paradigma dan struktur muatan kurikulum pendidikan agama Islam yang sampai batas tertentu masih bercorak problem agraris

bisa diterima jika ia bergerak dalam kerangka siklus tersebut dan universalisasi itu ditolak jika universalisasi itu "loncat" dari Arab ke Jawa, Medan, Madura dan lainnya dengan tanpa melewati proses pelepasan unsur-unsur Arabnya.

²⁹Bahasan elaboratif tentang sifat-sifat fikih konvensional tersebut periksa Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, 303-307. Sifat eksklusivisme fikih konvensional misalnya terlihat pandangan fikih terhadap kaum non muslim yang selalu dipandang sebagai ancaman, sehingga mereka tidak bisa diposisikan setara dengan orang Islam. Rasialitas fikih konvensional misalnya terlihat dari perbedaan antara Imam Shafi'i yang berasal dari Arab dan Imam Hanafi yang berasal dari Persia tentang bacaan surat al-Fatihah. Imam Shafi'i mengharuskan Fatihah berbahasa Arab ketika salat, sementara Hanafi Fatihah boleh diucapkan dalam bahasa Persia bagi yang tidak dapat berbahasa Arab. Patriarkhialitas fikih konvensional terlihat dari ajaran fikih yang sangat memomorsatukan laki-laki dan meletakkan perempuan pada posisi subordinat. Adapun dimensi Agraris tradisional fikih konvensional terletak dalam topik masalah yang dikaji seperti tentang zakat yang didominasi oleh zakat hasil pertanian dan sama sekali tidak menyentuh masalah yang berkaitan dengan perkembangan bisnis mutakhir. Dimensi lokal Arab fikih konvensional sangat tampak pada penentuan kehalalan dan keharaman sesuatu sangatlah bersifat Arab sentris

³⁰*al-'Ibrah bi al-maqasid la'bi al-alfaz* artinya bahwa yang menjadi pegangan seorang Mujtahid dalam ber*intinbat* hukum bukanlah huruf atau lafaz dalam al-Qur'an maupun Sunnah, tetapi *maqasid shari'ah* yang dikandungnya. Cita-cita moral dan nilai etik dari al-Qur'an harus lebih diutamakan dari pada ketentuan legal spesifiknya. Kaidah ini merupakan antitesis dari kaidah yang berbunyi *al-'ibrah bi 'umum al-lafz la'bi khusush al-sabab*.

³¹*Jawaz naskh al-nusus bi al-maslahah*, artinya maslahat diperbolehkan untuk menghapus ketentuan spesifik sebuah *nasy*. Kaidah ini muncul dari asumsi bahwa shari'at Islam diturunkan tidak lain adalah untuk kemaslahatan kemanusiaan universal. Jadi, untuk mewujudkan kemaslahatan universal itu, ketentuan legal spesifik *nasy* bisa diabaikan. Ketentuan legal spesifik *nasy* dapat diabaikan karena maslahat merupakan spirit tertinggi *nasy* sehingga maslahat dimungkinkan untuk beberapa ketentuan spesifik *nasy* yang dipandang tidak lagi relevan

³²*Tanqih al-nusus bi al-'aql al-mujtama' yajuz*, artinya akal publik (*public reason*) mempunyai kewenangan untuk "mengamandemen" ketentuan dogmatik agama yang menyangkut masalah publik [baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah]. Jika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks, maka publik mempunyai otoritas untuk mengedit, menyempurnakan dan memodifikasi ketentuan tersebut. Contohnya terhadap ayat *hidud*, *qisas* dan waris misalnya dapat "dikoreksi" melalui prosedur *tanqih* yang berupa *taqyid bi al-'aql* (pembatasan dengan akal), *takhsis bi al-'aql* (pengkhususan dengan akal) dan *tabyin bi al-'aql* (penjelasan dengan akal), dengan alasan ayat-ayat tentang hal tersebut (*hidud*, waris, *uqubat* dan sebagainya) termasuk kategori ayat *fusus* sehingga memungkinkan untuk *ditaqyid*, *ditakhsis* dan *ditabyin* dengan akal.

konvensional, patriarkhal, bias gender, eksklusif, cenderung berpihak pada ideologi *mainstream* dan sangat “berbau” Arab.

Dalam konteks demikian, ijtihad kalangan post-tradisionalisme Islam mesti disikapi dengan arif. Apa yang dicobatawarkan kalangan post-tradisionalisme Islam, merupakan “vitamin” yang dapat meningkatkan kadar dinamika pemikiran Islam yang hingga tahapan tertentu telah mengalami stagnasi, sehingga akhirnya pemikiran-pemikiran mereka yang terkadang “subversif” itu tidak disikapi dengan bantahan secara apologis, apalagi sampai dengan “menuding kafir dan halal darahnya.” Jika terakhir ini yang terjadi, maka akan terjadi proses pemiskinan dan akhirnya stagnasi intelektual.

Pada sisi lain, kritik-kritik³³ terhadap pemikiran post-tradisionalisme Islam, meskipun disikapi secara bijak oleh kalangan post-tradisionalisme Islam sendiri melalui semangat untuk secara *continous*, mengkritisi kembali produk pemikirannya sendiri (*self criticism*) baik yang berkaitan dengan tafsir atas teks suci, tradisi ataupun ideologi berdasarkan pada nilai-nilai etis yang telah diperolehnya setelah bergumul dengan berbagai tradisi keilmuan dan dinamika kehidupan sosial yang terus berubah, sehingga produk-produk pemikirannya tetap mengabdikan kepada kepentingan kemanusiaan sesuai dengan perkembangan konteks situasionalnya.

Implikasinya adalah, sesuai dengan karakter dasarnya, pemikiran post-tradisionalisme Islam tidak akan pernah mengenal finalisasi melainkan terus bergulir seiring dengan bergulirnya waktu. Semangat demikian, jika ditubuhkan pada struktur dan muatan kurikulum pendidikan agama Islam, jelas senantiasa memerlukan restrukturisasi, dekonstruksi-rekonstruksi paradigma maupun muatannya sesuai dengan dinamika situasi yang berkembang.

Dalam konteks demikian, kalangan post-tradisionalisme Islam mesti; *pertama*, intensif dan ekstensif dalam membedah produk dan konstruksi pemikiran Islam dengan berusaha melakukan apa yang disebut sebagai *embedment*, *disembedment* dan *reembedment* terhadap pemikiran Islam, *kedua*, mereka mesti menyadari bahwa seberapapun canggihnya suatu produk pemikiran pasti memiliki kelemahan, sehingga dengan semangat demikian, senantiasa terjadi proses *relativisme internal*, dan tidak menganggap produk pemikiran sendiri sebagai yang terbaik. Artinya, sedari awal mesti ditanamkan heterogenitas produk pemikiran guna menghindari terbentuknya sikap monolitik.

Daftar Rujukan:

- Arkoun, Mohammed. “Kritik Konsep Reformasi Islam,” dalam Abdullahi Ahmed an-Na’im et al., *Dekonstruksi Syaari’ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Azra, Azyumardi. “Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah,” *Kompas*, 9 Nopember 1990.

³³Misalnya kritik dari UII Abshar Abdalla yang menyatakan bahwa munculnya komunitas post-tradisionalisme Islam merupakan kegagalan anak-anak muda NU berdialog dengan realitas di luarnya, kecewa dan cemburu dengan komunitas lain. Post Tradisionalisme Islam, dalam pandangan UII, merupakan metode lebih canggih untuk melestarikan konflik PMII versus HMI, NU versus Muhammadiyah, modernis versus tradisional. Post-tradisionalisme Islam lebih sebagai upaya untuk mempertegas identitas kelompok daripada untuk mengembangkan wacana pemikiran. Robin L. Bush dalam disertasinya mengemukakan hal sama bahwa post tradisionalisme Islam tidak lebih sebagai pelestarian konflik tradisional-modernis dengan “baju baru.”

- Baso, Ahmad. "Pengantar penerjemah: Post Tradisionalisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis Kritik Nalar Muhammed Abed al-Jabiri," dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- 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.
- Booklet. "Madrasah Emansipatoris: Agama, Gender dan Kebudayaan," *Desantara Institute for Cultural Studies*, 2002.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Kurnia, Nia dan Amelia Fauzia. "Gerakan Modernisme," dalam ed. Taufik Abdullah et al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Asia Tenggara)*, jil. 5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003.
- Rahman, Fazlur. *Neo-Modernisme Islam: Metode dan Alternatif*, ed. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1989.
- Rahmat, Imdadun. "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," *Tashwirul Afkar*, No. 14 (2003).
- Rumadi. *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Ditjen Diktis, 2007.
- Siradj, Said Aqiel. "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja," dalam ed. Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Susanto, Edi. "Postmodernisme: Kritik atas *Meta Narrative* Epistemologi Modernisme," *al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, No. 8 (Juli-Desember 2003).
- Zada, Khamani. "Mencari Wajah Post Tradisionalisme Islam," *Tashwirul Afkar*, No. 9 (2000).