Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)
ISSN(e) 2527-4511 | Vol. 8 No. 1 (2020) | 75-96
DOI: http://dx.doi.org/10.15642/jpai.2020.8.1.75-96

Dimensi Post-Tradisionalisme Islam dalam Madrasah: Konvergensi Turāth Islam dan Modernitas Barat

Ishom Fuadi Fikri[a)]

a) Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang

ABSTRAK

Pemikiran Islam kontemporer banyak disibukkan oleh konflik antara tradisi (*al-turāth)* dan modernitas (*al-hadāthah*). Di tengah polemik ini, terdapat arus pemikiran Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia di era pasca-reformasi yang menawarkan transformasi tradisi tanpa meninggalkan nilai dasar tradisi itu sendiri. Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan format Post-Tradisionalisme Islam dalam kultur pendidikan agama Islam di Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang dan implikasinya terhadap formulasi kurikulum madrasahnya. Metode penelitiannya menggunakan pendekatan kualitatif-fenomenologis dengan pengumpulan data melalui wawancara semi-terstruktur, pengamatan berperan-serta, dan dokumentasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kultur pendidikan agama Islam di madrasah ini terdapat unsur otentisitas (*al-aṣālah*) dan kekinian (*al-mu'āṣirah*) yang mana keduanya mengindikasikan adanya aspek kontinuitas dan transformasi tradisi. Hal ini berimplikasi pada perumusan kurikulum madrasah yang didasarkan pada prinsip konservasi dan hibridasi, sehingga para siswa dapat mengikuti perkembangan dunia modern tanpa tercerabut dari akar tradisi mereka sendiri.

ABSTRACT

The contemporary Islamic thought was preoccupied with the conflict between the tradition (*al-turāth*) and the modernity (*al-hadāthah*). In the midst of this polemic, there is a stream of Islamic Post-Traditionalism in post-reformation Indonesia that offers a cultural transformation without leaving behind the culture itself. This article aims to describe the format of Islamic Post-Traditionalism in the the school culture of Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang and its implications for the madrasa curriculum formulation. The research method uses a qualitative-phenomenological approach by collecting data through semi-structured interviews, participatory observations, and documentations. The results of this study shows that there are elements of the authenticity (*al-aṣālah*) and the present (*al-mu'āṣirah*) in the madrasah culture indicating the continuity of tradition within transformation. This has implications for the formulation of the madrasa curriculum that based on the principle of the conservation and the hybridization, so students can follow the development in the modern world without leaving behind their own traditions.

KATA KUNCI
Post-Modernisme Islam; *Turāth* Islam; Hibridasi Kurikulum.

KEYWORDS
Islamic Post-Modernism; Islamic *Turāth*; Curriculum Hybridization.

A. Pendahuluan

Tradisi (*al-turāth*) dan modernitas (*al-hadāthah*) merupakan dua diskursus yang mengemuka dalam pemikiran Islam kontemporer sejak kekalahan bangsa Arab oleh Israel dalam Perang Enam Hari pada 1967. Perdebatan yang sering muncul adalah bagaimana seharusnya sikap umat Islam terhadap

CONTACT Ishom Fuadi Fikri ✉ishomfuadifikri@gmail.com ✉ Rejoso, Peterongan, Jombang, JawaTimur, Indonesia, 61481
(CC BY-NC-SA 4.0) 2020 JurnalPendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)

kedua diskurus tersebut.[1] Kalangan Tradisionalis menyikapi tradisi secara apriori demi konservasi terhadapnya, sementara kalangan Modernis memandang tradisi sebagai sesuatu yang perlu direduksi ke dalam agenda-agenda pembaruan dan kemajuan.[2]

Selain kedua cara pandang tersebut, terdapat poros pemikiran Neo-Modernisme Islam yang berkembang sejak pertengahan 1990-an yang berusaha memadukan secara progresif antara rasionalitas modern dan tradisi Islam klasik. Namun, Neo-Modernisme Islam belum dikatakan berhasil untuk keluar dari hegemoni modernisme dan menjadikan tradisi hanya sebagai ornamen sejarah. Pada titik ini kemudian muncul varian baru pemikiran Islam yang mengidentifikasi diri sebagai "Post-Tradisionalisme Islam", yakni pemikiran yang memandang *turāth* tidak sebagai warisan sejarah belaka namun sebagai spirit dan basis transformasi sosial.[3]

Post-tradisionalisme Islam (selanjutnya ditulis; Postra) merupakan *genre* pemikiran Islam di Indonesia yang digagas oleh kaum muda Nahdlatul Ulama' (NU) yang mengambil jalur kultural-intelektual sebagai basis perjuangan mereka.[4] Sebagai sebuah model berpikir, Postra merupakan lompatan pemikiran yang berbasis pada tradisi dan mentransformasikannya ke dalam jangkauan yang cukup jauh untuk memperoleh etos progresif.[5] Dengan kata lain, Postra merupakan langkah epistemologis dalam memahami tradisi atau *turāth*. Secara lebih spesifik, Postra adalah sebuah konstruksi intelektualisme yang berpijak dari dinamika budaya lokal Indonesia, bukan tekanan dari

---

[1] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State University of New York Press, 1990), 2-3. Lihat Juga, John L. Esposito, "Contemporary Islam: Reformation Or Revolution?", in John L. Esposito (eds.), *The Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), 655.

[2] Mohammad Muslih, "Pemikiran Islam Kontemporer, Antara Mode Pemikiran dan Model Pembacaan," *Jurnal TSAQAFAH*. Vol. 8, No. 2, (Oktober 2012): 348-349. Lihat juga, Happy Susanto, "Democracy in Islam: Comparative Study of Muhammad Abid al-Jabiri and Abdolkarim Soroush's Thoughts," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2, (December 2011): 255.

[3] Edi Susanto, "Pendidikan Agama Islam dalam Lanskap Post Tradisionalisme Islam," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 2, (Maret 2012): 253.
Empat kategori di atas merupakan klasifikasi sederhana dari fenomena gerakan keislaman pasca-reformasi di Indonesia yang sesungguhnya lebih beragam, kompleks, dan relatif sulit ditarik demarkasinya. Lihat, Muhammad Ansor, "Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-reform Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 23, No. 3, (2016): 481. Lihat juga, Abdul Basit, "The Ideological Fragmentation of Indonesian Muslim Students and *Da'wa* Movements in the Postreformed Era," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 6, No. 2, (December 2016): 193.

[4] Para inisiator Postra diantaranya: Ahmad Baso, Rumadi, Ahmad Ali Riyadi, Marzuki Wahid, dan lain-lain. Selain berangkat dari tradisi intelektual Pesantren, mereka juga dipengaruhi oleh teori Post-Modernisme dan Post-Kolonialisme melalui para pemikir Arab kontemporer, antara lain: Muhammad 'Âbid Al-Jâbirī, Ḥassan Ḥanafī, Nasr Hamīd Abū Zaid, dan lain-lain. Lihat, Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (New York: Oxford University Press, 2015), 65-67. Lihat juga, Carool Kersten, "Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia," *Sophia*, Vol. 54, No. 4, (2015): 474. Lihat juga, Rumadi, dkk., "Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU," *ISTiQRO': Jurnal Penelitian Islam Indonesia*, Vol. 02, No. 01, (2003): 215-216.

[5] Abdul Basid, "Islam Nusantara; Sebuah Kajian Post Tradisionalisme dan Neo Modernisme," *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 5, No. 1, (Juni 2017), 7.

luar, dan berinteraksi secara terbuka dengan berbagai jenis kelompok masyarakat yang tidak hanya berasal dari dalam kultur tradisionalisme.[6]

Dalam hal ini, jika *turāth* disikapi secara kritis, maka ia dapat dijadikan sebagai alat bantu untuk mencari solusi alternatif terhadap berbagai probematika umat Islam.[7] Muhammad 'Ābid Al-Jābirī (dalam Siti A'isyah) menjelaskan bahwa *turāth* dapat dimaknai sebagai warisan yang bersifat kebudayaan, pemikiran, keagamaan, sastra, dan seni. Dengan demikian, kata '*al-turāth*' dapat dipahami sebagai kehadiran para pendahulu dalam diri penerus, kehadiran masa lalu dalam kekinian yang mewujud dalam bentuk jiwa dan pemikiran.[8]

Menurut pemaknaan di atas, dapat dikatakan bahwa "kitab kuning" yang biasa dikaji di Pesantren merupakan bagian dari "*turāth* Islam", karena kitab kuning adalah bagian dari warisan intelektual muslim klasik yang hadir dalam kekinian kaum pesantren. Sehingga kitab kuning telah menjadi ciri khas pesantren yang membedakannya dengan bentuk lembaga pendidikan Islam lainnya. Selain itu, pembelajaran kitab kuning di Indonesia saat ini telah diakui sebagai bagian dari Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas).[9]

Terkait dengan hal tersebut, Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang (MAU DU Jombang) telah menetapkan pembelajaran kitab kuning sebagai bagian dari kurikulum madrasahnya. Dalam hal ini, madrasah ini merupakan kelanjutan dari bentuk awalnya, yakni Madrasah Aliyah Program Khusus (MA PK) dan Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK), yang berdiri sejak tahun 1991 di lingkungan Pondok Pesantren Darul 'Ulum Jombang (PPDU Jombang). Dan sejak semula, madrasah ini memang diorientasikan pada kajian kitab kuning atau *turāth* Islam.[10]

Berdasarkan hasil observasi pendahuluan yang Penulis dilakukan pada awal ajaran baru tahun 2018-2019 (juli 2018) bahwa pembelajaran kitab kuning di MAU DU Jombang dapat dikatakan efektif manakala dilihat dari aspek *input*, proses, *output*, maupun *outcome*-nya.[11] Meskipun menurut ustadz Suhairi Zuhri bahwa kualitas pembelajaran kitab kuning di MAU DU Jombang masih perlu ditingkatkan lagi, karena kemampuan para siswa dalam bidang ini belum bisa dikatakan baik sepenuhnya.[12]

---

[6] Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 166-167. Lihat Juga, Ahmad Ali Riyadi, "Gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 2, No. 2, (Agustus 2003): 115-116.

[7] Fahrurrozi, "Tradisi Pengajian Kitab *Turâts* Melayu-Arab di Pulau Seribu Masjid dan Seribu Pesantren, Lombok, Indonesia," *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 15, No. 2, (Oktober 2017): 238.

[8] Siti A'isyah, "Membaca Al-Jâbirī: Menggali Inspirasi Dari Post-tradisionalisme Islam," *Jurnal Pusaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2, (2015): 21.

[9] *Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 55 Tahun 2007 Tentang Pendidikan Agama Dan Pendidikan Keagamaan* (Jakarta, 2007).

[10] https://www.maudu.sch.id/read/2/profil, diakses pada 29 April 2020. Dokumentasi, Profil Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang, data diperoleh dari Brosur Madrasah pada 20 Mei 2019.

[11] Observasi di Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang, 23-25 Juli 2018.

[12] Suhairi Zuhri, *Wawancara*, Jombang 26 Juli 2018.

Berdasarkan konteks penelitian di atas, artikel ini bertolak dari dua pertanyaan, yaitu; 1) bagaimana format Post-Tradisionalisme Islam dalam kultur pendidikan agama Islam di Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang, dan 2) bagaimana implikasinya terhadap formulasi kurikulum di Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang. Dalam menjawab dua pertanyaan tersebut, Penulis menggunakan pendekatan kualitatif-fenomenologis. Adapun pengumpulan datanya digunakan tiga teknik, yaitu; wawancara semi-terstruktur, pengamatan berperan-serta, dan dokumentasi.

B. *Turāth* Islam dan Kitab Kuning dalam Tinjauan Terminologis

Muhammad 'Ābid Al-Jābirī menjelaskan bahwa *turāth* secara umum didefinisikan sebagai segala sesuatu yang berasal dari masa lalu, baik itu masa lalu kita sendiri (muslim) maupun masa lalu orang lain (non muslim), dan baik masa lalu itu jauh maupun dekat, yang hadir dan menyertai kekinian kita. Berdasarkan pengertian ini, al-Jābirī kemudian membagi *turāth* ke dalam empat bagian, yaitu; 1) tradisi maknawi, berupa tradisi pemikiran dan budaya, 2) tradisi material, seperti monumen atau benda-benda masa lalu, 3) tradisi kebudayaan nasional, yakni segala yang kita miliki dari masa lalu kita sendiri, dan 4) tradisi kemanusiaan yang universal, yakni sesuatu yang hadir di tengah kita namun berasal dari masa lalu orang lain.[13]

Menurut pandangan al-Jābirī, *turāth* Islam itu merupakan himpunan doktrin-doktrin, aturan-aturan hukum dan syari'at, berbagai jenis pengetahuan dan pandangan dunia (*world views*), serta korpus bahasa yang melingkupinya.[14] Sedangkan menurut Hassan Hanafi bahwa *turāth* Islam merupakan tradisi yang diciptakan secara kreatif oleh orang Arab maupun non-Arab yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab dan bahasa Islam. Sehingga *turāth* Islam itu lebih universal dan komprehensif dari pada *turāth* Arab.[15]

Dalam hal ini, kajian *turāth* Islam yang terdapat di MAU DU Jombang pada dasarnya mengacu pada literatur kitab kuning yang disebut oleh sivitas akademiknya sebagai "sumber asli".[16] Menurut Martin Van Bruinessen bahwa kitab-kitab yang ditulis pada abad pertengahan (skolastik), yakni abad ke-10 hingga ke-15 Masehi, merupakan penopang utama bagi tradisi keilmuan Islam. Dan dalam konteks Indonesia, kitab-kitab klasik-skolastik ini kemudian disebut sebagai "kitab kuning" karena kertas bukunya memang berwarna kuning, berhuruf Arab, berasal dari Timur tengah, dan digunakan

---

[13] Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: *LKiS*, 2000) 24-25. Lihat juga, Muhammad 'Âbid Al-Jâbirī, *al-Turâth wa al-hadâthah: Dirâsat wa Munâqashat* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1991), 45.

[14] Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam*, 16-17. Lihat juga, Muhammad 'Âbid..., *al-Turâth wa al-hadâthah...*, 30; 25; 45.

[15] Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2015), 67. Lihat juga, Ḥassan Ḥanaf{ī, *Dirâsat Falsafīyah* (Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣrīyah, t.th), 52.

[16] Suhairi Zuhri, *Wawancara*, Jombang 20 Mei 2019.

sebagai sarana untuk mentransmisikan keilmuan Islam tradisional di dunia pesantren.[17] Abdurrahman Mas'ud juga mengungkapkan hal sama bahwa "kitab kuning" adalah materi yang ditawarkan dalam lembaga pesantren dan biasanya dimaksudkan sebagai kitab yang menguning warnanya karena kondisinya yang demikian tua dan tidak dirawat dengan baik.[18]

Senada dengan penjelasan Bruinessen dan Mas'ud, menurut Azyumardi Azra bahwa "kitab kuning" pada umumnya dipahami sebagai kitab-kitab keagamaan berbahasa Arab, menggunakan aksara Arab, dan dihasilkan oleh para 'ulama dan pemikir muslim lainnya di masa lampau, khususnya yang berasal dari Timur Tengah.[19] Demikian juga menurut Mujamil Qomar bahwa kitab kuning dalam terminologi masyarakat Timur Tengah dikenal sebagai *al-Kutūb al-Qadīmah* (kitab-kitab klasik), sebagai pembeda dari *al-Kutūb al-'Aṣrīyah* (kitab-kitab modern).[20]

Pada titik ini, menurut Penulis bahwa pengertian "kitab kuning" sebagaimana dikemukakan oleh Bruinessen, Mas'ud, Azra, dan Qomar di atas tampaknya mengalami perluasan makna dalam konteks MAU DU Jombang, di mana menurut persepsi sivitas akademiknya bahwa literatur-literatur yang ditulis oleh para ulama' modern (*khalaf*) disebut pula sebagai "kitab kuning" bila muatan keilmuan yang terdapat di dalamnya secara substansial masih memiliki linieritas dan kontinuitas (*ittiṣāl*) dengan tradisi intelektual para ulama' pada abad klasik-skolastik.[21]

Selain itu, istilah "kitab kuning" sebagaimana dideskripsikan bentuknya oleh Bruinessen dan Mas'ud sebagai buku yang kertasnya memang "berwarna kuning" atau "menguning" karena termakan waktu itu tampaknya mengalami pergeseran makna pula dalam konteks MAU DU Jombang, di mana istilah "kitab kuning" itu sendiri lebih dilihat dalam bentuknya yang metaforis, yakni teks-teks keislaman yang ditulis pada masa klasik-skolastik.

Dengan demikian, istilah "kitab kuning" dan "*turāth* Islam" di sini merujuk pada acuan yang sama, yakni tradisi intelektual yang diwariskan oleh para ulama' tradisional (*salaf*) pada abad klasik-skolastik yang hadir di tengah kekinian dunia pesantren. Sehingga dalam kerangka terminologis ini, artikel ini akan menggunakan dua istilah tersebut secara bergantian.

---

[17] Martin Van Bruinessen, *Kitab kuning, Pesantren dan Tarekat* Cetakan II, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), 85; 99; 147-149.

[18] Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 2-3.

[19] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Millenium III*, Cetakan ke-2 (Jakarta: Kencana, 2014), 111.

[20] Mujamil Qomar, *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokrasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2004), 127.

[21] Muhammad Izzudin, *Wawancara*, Jombang 27 Mei 2019.

C. Model Pembacaan *Turāth* Islam dalam Lanskap Post-Tradisionalisme Islam

Menurut temuan Penulis, kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang didasarkan pada kaidah *al-Muḥāfaẓah 'alā al-Qadīm al-Ṣāliḥ wa al-Akhdhu bi al-Jadīd al-Aṣlah* ("melestarikan tradisi lama yang baik dan mengadopsi hal-hal baru yang lebih baik").[22]

Dalam hal ini, kaidah tersebut merupakan prinsip yang sangat populer di dalam tradisi Nahdlatul Ulama (NU).[23] Di mana dalam diskursus Postra, kaidah tersebut dipahami sebagai bentuk keberlanjutan (kontinuitas) dan sekaligus perubahan (transformatif). Aspek kontinuitasnya terletak pada "*al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣālih*", sedangkan aspek transformasinya terletak pada "*al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlah*". Atau dengan kata lain, tradisi dijadikan sebagai spirit untuk melakukan transformasi dan revitalisasi terhadap tradisi itu sendiri, namun bukan untuk meninggalkan tradisi. Sehingga bagi wacana Postra, kaidah tersebut dimaksudkan sebagai simbol lompatan tradisi dalam arti menggunakan tradisi sebagai basis untuk melakukan transformasi, di mana keteguhan dalam memegang tradisi itu difungsikan sebagai modal sosial dalam mengembangkan pemikiran dan menggerakkan perubahan melalui kritisisme atas tradisi milik sendiri (*the ego*, *al-āna*) dan juga tradisi milik orang lain (*the other*, *al-ākhar*), agar tradisi itu sendiri bisa menjadi lebih berdaya guna.[24]

Dalam hal ini, *the ego* merupakan personifikasi umat Islam beserta tradisi klasiknya, sedangkan *the other* adalah personifikasi tradisi Barat beserta modernitasnya. Menurut Rumadi bahwa kritisisme terhadap tradisi *the ego* maupun *the other* dalam wacana Postra tersebut berangkat dari semangat untuk senantiasa mempertanyakan kemapanan doktrin dan tradisi sebagai sebuah narasi besar yang ditengarai hendak memonopoli kebenaran, sehingga berbagai bentuk penafsiran yang tidak mengabdi kepada kepentingan kemanusiaan akan dikritisi, baik pada tingkat relevansi maupun kemungkinan adanya bias manipulasi dan politisasi. Semangat ini berawal dari kesadaran akan perlunya proses revitalisasi tradisi, yaitu sebuah upaya untuk menjadikan *turāth* sebagai basis epistemologi dan mentransformasikannya secara meloncat untuk memperoleh etos progresif. Pada gilirannya, proses ini akan membentuk tradisi baru yang berakar dari tradisi itu sendiri. Konsekuensi dari proses ini berwajah ganda, yaitu adanya kontinuitas dan sekaligus diskontinuitas tradisi, karena proses ini biasanya dibarengi oleh liberalisasi pemikiran yang cenderung menggugat tradisi *the ego* maupun tradisi *the other*.[25]

---

[22] Sholihan, *Wawancara*, Jombang 22 Mei 2019.

[23] Meski pada kenyataannya, kaidah ini dikenal dan dipegang pula oleh kalangan yang tidak mendaku diri sebagai NU atau lainnya, misalnya hal ini ditunjukkan oleh Nur Hidayat dalam penelitiannya. Lihat, Nur Hidayat, "The Implementation of Character Education Model at Islamic Boarding School of Pabelan, Magelang, Central Java," *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. 5, No 2, (December 2016): 446.

[24] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Famina Institute, 2008), 12.

[25] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam*, 128-130.

Gugatan terhadap tradisi *the ego* maupun *the other* tersebut merupakan konsekuensi logis dari pembacaan kritis atas problem *turāth* yang cenderung ambivalen dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer. Menurut al-Jābirī, ambivalensi *turāth* ini dapat dilihat dari dua mekanisme, yaitu; *pertama*, mekanisme kebangkitan melalui proyek revivalisme, yakni seruan untuk kembali dan berpegang teguh pada tradisi dan orisinalitas, di mana tradisi itu digunakan untuk melakukan kritik terhadap masa kini dan masa lalu yang dekat, kemudian melakukan lompatan-lompatan menuju masa depan yang lebih cerah. *Kedua*, proyek revivalisme tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan eksternal yang ditampilkan oleh modernnitas Barat yang dianggap sebagai ancaman bagi eksistensi kehidupan umat Islam, sehingga keadaan ini pada gilirannya menjadikan mekanisme kebangkitan itu berubah menjadi bentuk mekanisme apologis-defensif belaka.[26]

Mekanisme yang kedua ini dalam prosesnya kemudian berimplikasi pada tumbuhnya gairah untuk berpegang teguh pada otentisitas dan orisinalitas serta menghidupkan kembali tradisi klasik yang dalam konteks kebangkitan bangsa Arab berpapasan dengan kehendak untuk berlindung di bawah keagungan masa lampau, sembari meneguhkan identitas diri yang beriringan dengan eskalasi tekanan-tekanan eksternal (modernitas Barat). Pada gilirannya, muncul suatu fenomena pembengkakan yang bermuatan emosional dan ideologis, di samping muatan yang bernuansa serba hebat dan magis yang menyelimuti tradisi tersebut. Sehingga dalam kondisi demikian, tradisi tidak lagi dikaji secara objektif.[27]

Demikian juga menurut Hassan Hanafi bahwa sikap kritis terhadap tradisi dan realitas diperlukan untuk mengatasi problem krisis sikap peradaban (*azmah al-mawqif al-ḥaḍarī*) akibat tidak seimbangnya sikap peradaban ini di dalam tiga aspek, yaitu; tradisi klasik (*al-turāth al-qadīm*), tradisi barat (*al- turāth al-gharbī*), dan realitas kehidupan (*al-wāqi' al-ma'āshī*). *Pertama*, tercerabutnya akar tradisi klasik dalam diri umat Islam. *Kedua*, tercerabutnya akar tradisi Barat dari lingkungannya seiring dengan kencenderungan kita untuk mempelajari filsafat Barat dengan mengabaikan akar domestiknya. *Ketiga*, filsafat di kalangan kita menjadi gagap dan tidak berdaya karena terabaikannya sikap terhadap realitas.[28]

Sebagai solusi atas problem tersebut, Hanafi menggagas proyek "*al- turāth wa al-Tajdīd*" yang bertujuan untuk merekonstruksi tradisi klasik (Islam) dan tradisi Barat (modern) melalui sikap kritis dan transformatif, sehingga pembacaan atas keduanya pada gilirannya dapat memperlihatkan esensi realitas. Dalam hal ini, proyek tersebut terdiri atas tiga agenda, yaitu; 1) "sikap kita terhadap tradisi klasik" (*mawqifunā min al-turāth al-qadīm*), 2) "sikap kita terhadap tradisi Barat" (*mawqifunā min al-turāth al-gharbī*), dan 3) "sikap kita terhadap realitas" (*mawqifunā min al-wāqi'*). Ketiga agenda ini

[26] Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme,* 7-8.
[27] Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme*, 8-9.
[28] Hassan, *Studi Filsafat 1,* 3-7;10-14; 16; 86. Lihat juga, Hassan, *Dirâsat,* 12-13; 19.

tidak terpisahkan, sehingga hubungan dari ketiganya mengisyaratkan adanya proses dialektika antara *the ego* (tradisi Islam klasik) dan *the other* (tradisi Barat).[29]

Pertama, agenda "sikap kita terhadap tradisi klasik", yakni meletakkan *the ego* pada sejarah dan warisan kebudayaan masa lalunya. Upaya ini merupakan rekonstruksi (*i'adah binā'*) secara kritis terhadap disiplin keilmuan klasik untuk menyingkap absennya manusia, sejarah, akal, dan alam dalam diskursus tradisi klasik.[30] *Kedua*, agenda "sikap kita terhadap tradisi Barat", atau Pengantar Menuju Oksidentalisme (*muqaddimah fī 'ilm al-istighrāb*), yakni meletakkan *the ego* pada posisi yang berhadapan dengan kebudayaan *the other* kontemporer. Agenda ini bertujuan untuk antara lain; 1) merespon fenomena westernisasi, orientalisme, dan eurosentrisme, dan 2) mengurai simpul sejarah yang mendua antara *the ego* dan *the other*, dan dialektika antara kompleksitas inferioritas (*murakkab al-nāqiṣ*) pada pihak *the ego* dengan kompleksitas superioritas (*murakkab al-'uẓmā*) pada pihak *the other*.[31]

Ketiga, agenda "sikap kita terhadap realitas", atau Teori Interpretasi (*naẓarīyah al-tafsīr*), yakni menempatkan *the ego* pada posisi tertentu di mana ia mengadakan observasi langsung terhadap realitas kekiniannya untuk menemukan teks yang menjadi bagian dari realitas tersebut, baik teks agama yang terkodifikasikan di dalam kitab-kitab suci maupun teks oral tradisional.[32]

Sementara itu menurut al-Jābirī bahwa problem ambivalensi tradisi dalam wacana pemikiran Islam kontemporer itu diakibatkan oleh fenomena keterbelahan kesadaran yang dipengaruhi oleh faktor subjektifitas dan objektifitas, yakni terjadinya kontradiksi antara beban ideologis di dalam kesadaran dengan kenyataan historis-objektif yang semakin jauh dari momen kemajuan peradaban. Sehingga dalam kondisi demikian, tradisi tidak bersifat kontekstual, baik terhadap diri tradisi itu sendiri maupun terhadap diri pemilik tradisi. Pada gilirannya, faktor subjektifitas dan objektifits tersebut memunculkan dua pokok persoalan metodologis dalam kajian *turāth*, yaitu; objektifitas (*al-mawḍū'īyah*) dan kontinuitas (*al-istimrārīyah*). Objektifitas terkait dengan relasi sirkuler antara subyek pengkaji dengan obyek yang dikaji, sedangkan kontinuitas berkaitan dengan status tradisi sebagai obyek kajian dan sekaligus menjadi bagian dari eksistensi subyek pengkaji tradisi itu sendiri.[33]

Sebagai solusinya, al-Jābirī menawarkan model "Pembacaan kontemporer atas tradisi" (*qirā'ah 'aṣrīyah lī al-turāth*) melalui dua pendekatan metode ilmiah, yakni objektifikasi (*al-mawḍū'īyah*) dan

---

[29] Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), 1; 5-7; 84. Lihat juga, Ḥassan Ḥanafī, *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrâb* (Kairo: al-Dâr al-Fannīyah, 1991), 9; 12-14. Lihat juga, Hassan Hanafi, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), 102-103; 170-171.

[30] Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, 3-5; 86. Lihat juga, Hassan Hanafi, *Islamologi 3,* 102-103; 170-171.

[31] Hassan Hanafi, *Islamologi 3,* 1; 5; 9; 25-26; 34-37;86.

[32] Hassan Hanafi, *Islamologi 3,* 4-5.

[33] Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme,* 18; 21-22. Lihat juga, Muhammad 'Âbid, *al-Turâth wa al-Hadâthah,* 31; 33.

rasionalisasi (*al-ma'qūlīyah*). *Pertama*, objektifikasi berarti menjadikan tradisi itu lebih kontekstual dengan dirinya sendiri (*mu'āṣir lī nafsih*), dan juga berarti memisahkan tradisi dari kondisi kekinian kita. *Kedua,* rasionalisasi berarti menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita (*mu'āṣir lanā*), yakni upaya untuk mempertautkan antara tradisi dengan keberadaan kita saat ini dengan memposisikan tradisi tersebut sebagai sebuah obyek yang diproyeksikan melalui rasionalisme yang relevan dengan kekinian kita.[34]

Dalam hal ini, model *qirā'ah 'aṣrīyah lī al-turāth* itu memiliki sifat objektifitas yang dominan sehingga membedakan dirinya dengan dua model pembacaan konvensional lainnya yang lebih cenderung pada muatan subjektif-ideologis, yakni; "Pembacaan tradisionalisme-literal atas tradisi" (*qirā'ah turāthīyah lī al-turāth*) dan "Pembacaan luar-orientalisme atas tradisi (*qirā'ah khārijīyah istishrāqīyah lī al-turāth*). *Pertama*, *qirā'ah turāthīyah lī al-turāth* adalah model pembacaan tradisi dengan pola repetitif (*taqlīdīyah*) yang menerima tradisi sebagaimana adanya tanpa disertai sikap kritis dan minimnya kesadaran historis. *Kedua, qirā'ah khārijīyah istishrāqīyah lī al-turāth* adalah model pembacaan tradisi melalui kacamata orientalisme yang melihat tradisi sebagai kebudayaan pinggiran dengan semangat dan kerangka acuan eurosentrisme yang menempatkan kebudayaan Eropa sebagai model sejarah universal dan resmi.[35]

Model *qirā'ah 'aṣrīyah lī al-turāth* yang ditawarkan oleh al-Jābirī tersebut dimaksudkan untuk menghindari jeratan otoritas (*al-sult{ah*) dan kekuasaan tradisi yang dapat menggiring pembacanya pada model *qirā'ah turāthīyah lī al-turāth*. Sehingga model pembacaan semacam ini harus dilampaui, karena jika tidak demikian maka pada gilirannya akan berdampak pada model pembacaan yang lebih berbahaya, yakni *qirā'ah turāthīyah lī al-'aṣr* (pembacaan tradisionalisme-literal atas kondisi kekinian), yaitu usaha membaca kondisi kekinian kita melalui optik tradisi ego-klasik maupun optik tradisi *the other*, di mana kedua optik ini dapat menggiring pembacanya pada sikap menggantungkan diri kepada tradisi tanpa dibarengi oleh sikap kekinian sehingga ia disebut sebagai peniru (*muqallid*), juga dapat menjerumuskan pembacanya pada sikap mendambakan kekinian namun tanpa tradisi sehingga ia disebut sebagai pengikut (*tābi'*) belaka.[36]

D. Kontinuitas dan Transformasi dalam Kajian *Turāth* Islam di Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa kaidah yang menjadi basis kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang itu menurut wacana Postra mengandung kontinuitas dan transformasi sekaligus, di mana konservasi tradisi dibarengi pula oleh adaptasi tradisi terhadap kondisi kekinian, yakni seleksi terhadap

[34] Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme,* 19; 28. Lihat juga, Muhammad 'Âbid, *al-Turâth wa al-Hadâthah*, 31; 47.
[35] Siti A'isyah, "Membaca al-Jâbirī", 21. Lihat juga, Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme,* 9-11; 16; 26-27. Lihat juga, Muhammad 'Âbid, *al-Turâth wa al-Hadâthah*, 26-29; 49-50.
[36] Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme*, 34; 55. Lihat juga, Muhammad 'Âbid, *al-Turâth wa al-Haḍâthah,* 50; 60.

capaian modernitas melalui suatu model pembacaan kontemporer atas tradisi sebagai langkah kontekstualisasi tradisi terhadap dirinya sendiri (*mu'āṣir lī nafsih*) maupun terhadap realitas umat Islam masa kini (*mu'āṣir lanā*).

Dalam konteks MAU DU Jombang, unsur kontinuitas dan transformatif yang terdapat di dalam kaidah di atas itu terletak pada dua aspek, yakni; *pertama*, unsur kontinuitas yang berupa penjagaan mata rantai transmisi (*isnād*) keilmuan dan pelestarian tradisi intelektual yang diwariskan oleh para ulama' klasik (*salaf*) yang terdapat di dalam kitab-kitab kuning dari abad klasik-skolastik.[37] *Kedua*, unsur transformatif yang berupa pengintegrasian materi *turāth* Islam ke dalam struktur kurikulum madrasah dan berdampingan dengan literatur-literatur modern yang dirilis oleh Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI). Indikasi-indikasi ini akan terlihat pada uraian di bawah nanti.

Dalam hal ini, pihak MAU DU Jombang di satu sisi memiliki kehendak kuat untuk berpegang teguh pada tradisi kepesantrenan (Islam klasik), dan di sisi yang lain mereka memiliki kesadaran untuk ikut terlibat dalam perkembangan modernitas. Sehingga dengan demikian, para siswa yang mayoritas adalah kaum pesantren itu tidak tercerabut dari akar tradisi mereka sendiri. Di waktu yang sama, keteguhan terhadap tradisi ini sekaligus dapat menjadi modal intelektual dan sosial bagi para siswa untuk menggali etos progresif dan transformatif yang terdapat di dalam tradisi itu sendiri.

Hal tersebut relevan dengan salah satu tujuan pembelajaran *turāth* Islam di MAU DU Jombang, yakni untuk menjaga historisitas MAU DU Jombang sejak periode MAPK DU dan MAK DU yang memang diproyeksikan untuk menjadi madrasah yang berbasis pada *turāth* Islam.[38]

Dalam hal ini, kemunculan MAPK dan MAK secara umum tidak terlepas dari sejarah awal modenisasi madrasah pada tahun 1975 berdasarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) tiga menteri, yaitu Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Menteri Pendidikan dan kebudayaan. Akan tetapi dalam perkembangannya, kualitas lulusan madrasah dinilai serba tanggung, baik itu dalam pengetahuan umum maupun pengetahuan agama. Sehingga hal ini berdampak pula terhadap pada terhentinya kaderisasi ulama yang menguasai keilmuan agama (*tafaqquh fī al-dīn*).[39]

Sebagai solusi atas problem tersebut, pemerintah membuka MAPK berdasarkan Keputusan Menteri Agama Nomor 73 Tahun 1987 sebagai upaya penyempurnaan kurikulum SKB tiga menteri

---

[37] Dalam disiplin Ilmu Hadīth, kontinuitas mata rantai transmisi keilmuan ini dikenal sebagai *ittiṣâl al-sanad* yang menjadi salah satu faktor bagi validitas suatu Hadits Nabi. Lihat, Ishom Fuadi Fikri, "Takhrīj dan Fahm al-Hadīs "Khuffat al-Jannah" dalam Kitab Adabul-'Ālim wal al-Muta'allim," *JURNAL LIVING HADIS*, Vol. IV, No. 1, (Mei 2019): 93. *Ittiṣâl al-sanad* ini merupakan bagian penting dalam tradisi pesantren. Lihat, Martin Van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia", in Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008), 221.

[38] Suhairi Zuhri, *Wawancara*, Jombang 20 Mei 2019.

[39] Munif Rofi'atur Rohmah dan Zainal Arifin, "Eksistensi dan Pengembangan Kurikulum Madrasah Aliyah Program Keagamaan (MAPK) MAN 1 Surakarta," *Jurnal Pendidikan Madrasah*, Vol. 2, No. 2, (November 2017): 372.

1975. Pada perkembangan selanjutnya, MAPK mengalami perubahan menjadi MAK berdasarkan Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 371 tahun 1993, di mana perubahan ini dalam rangka penyesuaian dengan Undang-undang (UU) No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas). Akan tetapi, status kelembagaan MAK kemudian menjadi problematis ketika terbit UU No. 20 Tahun 2003 Tentang Sisdiknas, karena beberapa klausulnya tidak memberikan indikasi yang jelas tentang legalitas MAK. Sehinggga hal ini berakibat pada diberhentikannya MAK pada tahun 2006.[40]

Demikian juga, periode MAPK DU (1991) dan MAK DU (1993) sejak tahun 2006 telah mengalami perubahan nomenklatur menjadi MAU DU Jombang. Meski demikian, MAU DU Jombang hingga saat ini masih mempertahankan aspek historisitasnya melalui kajian *turāth* Islam, dan di saat yang sama aspek kesejarahan ini digunakan oleh MAU DU Jombang untuk menciptakan atmosfer pendidikan dengan nuansa keagamaan tersendiri.

Menurut Abuddin Nata bahwa atmosfer pendidikan itu merupakan suasana khas yang timbul sebagai akibat dari pelaksanaan tradisi ilmiah, di mana tradisi ilmiah itu sendiri dapat diartikan sebagai kebiasaan yang terkait dengan kegiatan ilmu pengetahuan yang sudah dibiasakan dan dipraktikkan secara terus-menerus. Atmosfer pendidikan dan tradisi ilmiah ini selanjutnya membentuk semacam budaya kerja atau budaya lembaga (*corporate culture*) yang membedakan antara satu dengan lainnya.[41]

Dalam kerangka tersebut, MAU DU Jombang berupaya menciptakan atmosfer pendidikan dengan cara menggali tradisi ilmiahnya sendiri, yakni kajian *turāth* Islam, yang mana hal ini kemudian menimbulkan *corporate culture* dengan nuansa keagamaan tersendiri. Pada gilirannya, budaya kelembagaan ini diharapkan dapat menangkal efek negatif yang ditimbulkan oleh perkembangan zaman, di antaranya adalah melemahnya semangat belajar di kalangan generasi muda untuk mendalami ajaran agama melalui mata rantai transmisi (*isnād*) keilmuan ulama' klasik.[42]

Nuansa keagamaan yang diciptakan MAU DU Jombang tersebut berupa penguatan dasar-dasar keilmuan agama melalui "sumber yang otoritatif" seiring dengan bergulirnya proses modernisasi pendidikan Islam. Di mana dalam hal ini, sumber otoritatif ini merujuk pada literatur *turāth* Islam yang disebut oleh sivitas akademik MAU DU Jombang sebagai "sumber asli".[43] Dari sini kemudian muncul

---

[40] Munif Rofi'atur Rohmah dan Zainal Arifin, "Eksistensi dan Pengembangan Kurikulum Madrasah Aliyah,": 373-374. Umumnya, pesantren tradisional tidak menentang dan tidak begitu tertarik pula pada SKB Tiga Menteri tersebut. Dan di era sekarang, terdapat beberapa pesantren yang tetap mempertahankan ciri khas tradisionalnya sembari menyediakan unit pendidikan modern (sekolah), misalnya Pesantren Ploso Kediri dan Pesantren Lirboyo Kediri. Lihat, Robert W. Hefner, "Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia", in Robert W. Hefner (eds.), *Making Modern Muslim: the Politics of Islamic Education* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), 67. Lihat juga, Masdar Hilmy, "Kepemimpinan Modern berbasis Karakter Pesantren", *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 7, No. 2, (2019): 97.

[41] Abuddin Nata, *Ilmu Pendidikan Islam*, Cetakan ke-2 (Jakarta: KENCANA, 2012), 235.

[42] Suhairi Zuhri, *Wawancara*, Jombang 20 Mei 2019.

[43] Suhairi Zuhri, *Wawancara*, Jombang 20 Mei 2019.

tujuan pembelajaran *turāth* Islam di madrasah ini, yaitu membiasakan para siswa dalam berinteraksi secara intens dengan literatur asing berbahasa Arab dan melatih mereka untuk merujuk secara langsung dari literatur tersebut.[44] Selain itu juga bertujuan untuk mengintensifkan ikatan emosional dalam diri siswa dengan warisan intelektual para ulama' klasik-skolastik, agar sikap keagamaan sebagaimana telah dipraktikkan oleh para ulama' ini tertanam pada diri siswa.[45]

Tujuan tersebut linier dengan salah satu tujuan pendidikan MAU DU Jombang, yaitu "Membentuk siswa yang memiliki wawasan moderat yang bertumpu pada akhlakul karimah".[46] Dengan demikian, maksud sikap keagamaan di atas di antaranya adalah sikap moderatisme agama dan akhla>q al kari>mah dengan mengambil praktik keagamaan ulama klasik-skolastik sebagai model dan patronnya.[47]

Hal ini dapat dimengerti karena institusi pesantren, di mana MAU DU Jombang berakar, merupakan kelanjutan dari tradisi Walisongo di Nusantara pada abad ke-15 hingga 16 Masehi yang mana model dakwahnya bercorak sufistik dengan mengambil jalur kultural, yakni menunjukkan jalan dan alternatif baru yang tidak mengusik tradisi dan kebiasaan lokal, serta mudah ditangkap oleh orang awam.[48] Dakwah Islam kultural dengan cara merangkul tradisi lokal tersebut kemudian menjadi karakteristik bagi Islam di Nusantara yang lebih bercorak moderat, toleran, cinta damai, dan menghargai keragaman. Karakteristik ini merupakan persenyawaan antara normatifitas Islam dengan tradisi lokal ke dalam bentuk Islam kultural yang ramah, karena penekanannya pada substansi Islam.[49]

---

[44] Amrullah, *Wawancara*, Jombang 01 Juni 2019.

[45] Suhairi Zuhri, *Wawancara*, Jombang 20 Mei 2019.

[46] Dokumentasi, Tujuan Pendidikan Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang. Data diperoleh dari papan Visi, Misi, dan Tujuan Pendidikan Madrasah pada 20 Juli 2018.

[47] Moderatisme agama dan akhlak karimah merupakan dua aspek yang penting dalam pendidikan Islam, karena aspek moderat (*tawassut{*) itu sendiri merupakan karakteristik mendasar dalam agama Islam, sementara akhlak karimah adalah tujuan utama dalam pendidikan Islam. Pada gilirannya, dua aspek ini akan menimbulkan kesadaran akan perlunya pendidikan multikultural dan interkultural di tengah keragaman berbagai entitas di Indonesia. Lihat, Ishom Fuadi Fikri, 'Diseminasi Islam *Wasathiyah* di Tengah Arus Radikalisme Agama di Indonesia', *PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (KMP UIN Sunan Kalijaga, 2019)*, Vol. III, Cetakan I (Februari 2019): 558. Lihat juga, Idrus al Hamid, "Pedagogi Identitas Keagamaan: *Official Knowledge* dan Interkulturalisme Pendidikan Islam di Papua", *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 7, No. 1, (2019): 48. Lihat, Usman, "Pendidikan Islam dalam Perspektif Masyarakat Petani Madura", *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 6, No. 2, (2018): 259. Lihat juga, Abdul Muhid, Asnawi, Rangga Sa'adillah S.A.P., "Pendidikan Moral Melalui Pembelajaran Kitab Alfīyah Ibn Mâlik di Pondok Pesantren Langitan Tuban", *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 6, No. 1, (2018): 114. Lihat juga, Achmad Asrori, "Contemporary Religious Education Model on the Challenge of Indonesian Multiculturalism," *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, Vol. 10, No. 02, (December 2016): 272. Lihat juga, Muhammad Miftah, "Multicultural Education in the Diversity of National Cultures," *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2, (August 2016): 169.

[48] Abdurrahman, *Intelektual Pesantren,* 49; 58. Lihat juga, Syamsun Ni'am, "Pesantren: the Miniature of Moderate Islam in Indonesia," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* Vol. 5, No. 1, (June 2015): 119.

[49] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* (Tangerang: pustaka compas, 2016), 5.
Karakteristik keberislaman di Nusantara ini secara konseptual dielaborasi lebih lanjut dalam beberapa diskursus kontemporer, antara lain; Fiqh Indonesia, Pribumisasi Islam, dan Islam Nusantara. Lihat, Ishom Fuadi Fikri,

Dalam perkembangan selanjutnya, pelestarian dan perkembangan Islam tradisional tersebut tidak terlepas dari jejaring dan kontribusi besar para ulama' Nusantara pada akhir abad ke-19 yang ditandai dengan tampilnya ulama' Nusantara dengan kaliber dunia, antara lain; Syekh Ahmad Khatib Sambas, Syekh Nawawi Banten, dan Syekh Mahfudz al-Tarmasi.[50] Sehingga dari sini dapat dimengerti mengapa kajian *turāth* Islam di MAU DU itu lebih diaksentuasikan pada jaringan intelektual ulama' abad klasik-skolastik, yakni karena adanya keterikatan MAU DU Jombang dengan tradisi pesantren yang memiliki geneologi intelektual hingga abad pertengahan dan sekaligus menjadikannya sebagai kerangka rujukan (*al-it{ār al-marji'ī*) dalam memahami agama.

Geneologi intelektual abad pertengahan tersebut merupakan bentuk keislaman dengan sistem madzhab, sehingga kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang dirumuskan dalam sistem ini pula. Meski demikian, tujuan pembelajaran *turāth* Islam di MAU DU Jombang itu diarahkan untuk membentuk pribadi siswa yang berkarakter *tābi'* (pengikut) dalam bermadzhab, dan bukan sekadar menjadi *muqallid* (peniru) belaka.[51] Di mana hal ini merupakan upaya untuk melatih siswa agar mengetahui dalil-dalil hukum yang menjadi dasar suatu madzhab.[52] Sehingga melalui kerangka sistem madzhab ini, pembelajaran *turāth* Islam di MAU DU Jombang itu didasarkan pada landasan filosofis perenial-esensialis madzhabi, yakni pendidikan yang mengaksentuasikan pada model ajaran Islam klasik atau abad pertengahan sebagai acuan segala kebenaran dan berusaha melestarikan atau mewariskan ajaran dan budaya masa tersebut dari satu generasi kepada generasi lainnya.[53]

Pada taraf ini, kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang itu terbingkai di dalam model pembacaan tradisionalisme atas tradisi. Meskipun menurut al-Jābirī bahwa model ini dapat menggiring pembacanya pada model pembacaan yang lebih berbahaya, yakni pembacaan tradisionalisme-literal atas kondisi kekinian, akan tetapi menurut Penulis bahwa model pembacaan tradisional ini tetap relevan dengan kondisi siswa yang memang masih dalam tahap dasar pemahaman agama. Selain itu, sebuah upaya revitalisasi tradisi secara transformatif tentu meniscayakan adanya pemahaman yang mendasar dan luas pula terhadap tradisi itu sendiri.

"Universalitas Islam dan Lokalitas Budaya dalam Bingkai Islam Nusantara," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, (Juni 2018): 74.

[50] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Cetakan ke-9 (Jakarta: LP3ES, 2015), 129-135.

[51] Muhammad Wahib, *Wawancara*, Jombang 03 Juni 2019.

[52] *Taqlīd* adalah menerima pendapat seseorang namun tidak mengetahui *ḥujjah*-nya. Sedangkan *itbâ'* adalah menerima pendapat seseorang dan mengetahui *hujjah*-nya. Lihat, 'Abd al-Hamīd Hakīm, *al-Sullam*, Vol. 2 (Jakarta: Maktabah al-Sa'adiyah Putra, 2007), 58.
Menurut penjelasan 'Abd al-Wahhâb Khallâf bahwa orang awam yang tidak memiliki kapasitas berijtihad dan tidak mampu untuk mengeluarkan hukum dari *nash* itu boleh mengikuti dan bertaklid kepada para mujtahid. Lihat, 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushūl al-Fiqh wa Khalâṣah al-Tasyrī' al-Islâmī* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabī, 1996), 206.

[53] Muhaimin, *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam*, Cetakan ke-2 (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2012), 5-6.

Dengan demikian, aspek kontinuitas dan transformatif dalam kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang itu ditunjukkan oleh adanya unsur otentisitas (*al-aṣālah*) tradisi dan unsur kekinian (*al-mu'āṣirah*) dari perkembangan modernitas. Di mana menurut al-Jabiri bahwa kedua unsur ini tidak dapat terpisahkan dalam pembacaan kontemporer atas tradisi, di samping harus terpenuhinya prasyarat niscaya dalam agenda pembaruan pemikiran, yaitu sikap kritis yang kontinyu, baik terhadap identitas *the ego* maupuan *the other*.[54]

Meskipun model pembacaan *turāth* Islam di MAU DU Jombang belum bisa dikatakan sampai pada level kritisisme epistemologis, seperti digunakan di dalam wacana Postra. Akan tetapi, selain karena kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang memang diperuntukkan bagi siswa yang masih dalam tahap dasar pembentukan intelektualisme, adanya semangat untuk mempertahankan tradisi yang dibarengi oleh kesadaran terhadap tantangan modernitas Barat itu menunjukkan bahwa kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang dalam limitasi tertentu setidaknya dapat mengurangi jeratan otoritas tradisi yang dibingkai oleh keagungan masa lampau yang mana hal ini dapat menggiring pemilik tradisi pada sikap konservatif-apologis-defensif terhadap tradisi itu sendiri dan sikap ofensif-agresif terhadap segala bentuk modernitas Barat. Begitu pula, penerimaan terhadap modernitas Barat itu tidak sampai pada level yang berlebihan sehingga mengecilkan signifikansi *turāth* Islam dalam kaitannya dengan dialog antar peradaban.

Pada titik ini, kajian *turāth* di MAU DU Jombang bukan diarahkan pada pusaran benturan peradaban (*clash of civilizations*),[55] namun ia lebih dikerangkakan pada dialog peradaban untuk menemukan titik konvergensi bagi dua tradisi yang memiliki akar domestik dan karakteristik yang berbeda. Apabila memang benar demikian, maka tidak berlebihan ketika dikatakan bahwa MAU DU Jombang itu tidak ubahnya panci lebur (*melting pot*),[56] meminjam istilah Azyumardi Azra namun dengan pemaknaan yang berbeda, bagi perjumpaan antara tradisi Islam klasik-skolastik dengan tradisi Barat modern yang membentuk tradisi baru "Madrasah Post-Tradisionalisme Islam".

Berdasarkan kerangka tersebut, di sini Penulis tidak berpretensi untuk segera menyimpulkan secara tepat bahwa MAU DU Jombang dengan kajian *turāth* Islam-nya telah memenuhi kriteria kecukupan secara konseptual untuk disebut sebagai Madrasah Post-Tradisionalisme Islam, sebagaimana konsep yang dikembangkan dalam wacana Postra. Akan tetapi, istilah tersebut Penulis

---

[54] Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme,* 35; 55-56. Lihat juga, Muhammad 'Âbid, *al-Turâth wa al-Hadâthah,* 50; 60.

[55] Istilah "*clash of civilizations*" diperkenalkan oleh Samuel P. Huntington di dalam bukunya, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, di mana istilah tersebut mengacu pada konteks politik global yang memasuki fase baru pasca-perang dingin. Lihat, Ali Muhammad, "The Clash of Civilizations: a Myth?," *Jurnal Hubungan Internasional*, Vol. 1, No. 2 (Oktober 2012): 131.

[56] Term "*melting pot*" digunakan oleh Azyumardi Azra untuk menggambarkan aktifitas intelektual di Haramayn yang menjadi titik pertemuan berbagai tradisi kecil Islam (*islamic little tradition*) yang kemudian membentuk suatu "sintesa baru" yang mengarah pada sebuah "tradisi besar" (*great tradition*) pada abad ke-17 dan ke-18. Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Cetakan ke-3 (Jakarta: Kencana, 2007), xviii; 117-118.

kemukakan lebih pada tujuan praktis agar MAU DU Jombang dengan latar historisnya dapat diidentifikasi perbedaannya dengan Madrasah Diniyah tradisional ala Pesantren dan Madrasah Aliyah modern pada umumnya.[57] Di mana dalam konsep wacana Postra, paradigma yang digunakan adalah kritis-dekonstruktif, sehingga ia mengandaikan transformasi tradisi dalam bentuk yang sama sekali baru, sedangkan dalam konsteks MAU DU Jombang itu konsepnya lebih cenderung pada paradigma kritis-eklektif yang mana transformasi tradisinya lebih berbentuk hibrida,[58] yakni percampuran antara bentuk-bentuk yang dianggap paling baik.

E. Posisi *Turāth* Islam dalam Struktur Kurikulum di Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang

Kurikulum pendidikan di MAU DU Jombang itu terstruktur oleh tiga kelompok mata pelajaran, yaitu; 1) mata pelajaran kelompok wajib A dan B, 2) mata pelajaran kelompok peminatan dan lintas minat, dan 3) mata pelajaran kelompok muatan lokal. Struktur kurikulum ini mengacu pada Permendikbud RI Nomor 36 Tahun 2018 Tentang Perubahan atas Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 59 Tahun 2014 Tentang Kurikulum 2013 Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah dan Keputusan Menteri Agama RI Nomor 117 Tahun 2014 Tentang Implementasi Kurikulum 2013 di Madrasah.[59]

---

[57] Dalam hal ini, Madrasah Diniyah itu berstatus non-formal, sedangkan Madrasah Modern berstatus formal (disebut juga Sekolah Umum Berciri Khas Agama Islam). Meskipun saat ini telah ada madrasah diniyah dengan model Pendidikan Diniyah Formal (PDF) dan *Mu'âdalah* (persamaan), namun yang berbeda adalah bahwa MAU DU Jombang bertujuan untuk penguatan sains alam maupun sosial namun tanpa meninggalkan kajian kitab kuning, sementara PDF dan *Mu'âdalah* memfokuskan diri pada pendalaman kitab kuning pada jalur formal. Lihat, *Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6036 Tahun 2015 Tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Ulya*, Jakarta: Direktur Jenderal Pendidikan Islam, 2015. Lihat Juga, *Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2014 Tentang Satuan Pendidikan Muadalah Pada Pondok Pesantren*, Jakarta: Menteri Agama Republik Indonesia, 2014. Lihat juga, Ara Hidayat dan Eko Wahib, "Kebijakan Pesantren Mu'adalah dan Implementasi Kurikulum di Madrasah Aliyah Salafiyah Pondok Tremas Pacitan," *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. III, No. 1, (Juni 2014): 186. Lihat juga, Supa'at, "Model Kebijakan Pendidikan Karakter di Madrasah," *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. III, No. 1, (Juni 2014): 213-214.

[58] Dalam disiplin Sosiologi, istilah hibridasi, atau kreolisasi, digunakan untuk menggambarkan proses percampuran dan pembauran budaya lokal yang diintensifkan oleh faktor globalisasi. Lihat, John Boli and Frank J. Lechner, "Globalization Theory", in Bryan S. Turner (eds.), *The New Blackwell Companion to Social Theory* (Malden, MA and West Sussex and Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 324. Lihat juga, Paul Dean and George Ritzer, "Globalization", in George Ritzer (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology* (Malden, MA and West Sussex and Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 548.
Tampaknya, konsep "hibridasi" ini telah cukup mewarnai penelitian pendidikan Islam di Indonesia, misalnya penelitian yang dilakukan oleh Wahyono, Hadi, dan Ardiansyah. Lihat, Andi Wahyono, "Kebijakan Pendidikan Islam: Hibridasi Lembaga Pendidikan Tinggi," *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. III, No. 1, (Juni 2014). Lihat juga, Syamsul Hadi, "Education Hybridization of Pesantren and its Challenges in Rural Industrialization," *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. 5, No. 2, (December 2016). Lihat juga, Mochammad Zaka Ardiansyah, "*Pesantren Hybrid Worldview:* Moderatisasi Paradigma Penalaran Keislaman dan Pemenangan Kontestasi Wacana Daring", *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 7, No. 1, (2019).

[59] Lihat, *Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 2018 Tentang Perubahan atas Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 59 Tahun 2014 Tentang Kurikulum 2013 Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah*, Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018. Lihat juga, *Keputusan*

Menurut Wina Sanjaya bahwa kurikulum itu dipersiapkan dan dikembangkan untuk mencapai tujuan pendidikan, yakni mempersiapkan peserta didik agar mereka dapat hidup di tengah masyarakat. Dalam kaitan ini, kurikulum memiliki tiga peran, antara lain; a) peran konservatif, yaitu melestarikan berbagai nilai budaya sebagai warisan masa lalu, b) peran kreatif, yakni kurikulum harus mengandung hal-hal baru sehingga dapat membantu siswa untuk dapat mengembangkan setiap potensi yang dimilikinya agar dapat berperan aktif dalam kehidupan sosial masyarakat yang senantiasa bergerak maju secara dinamis, dan c) peran kritis dan evaluatif, yakni menyeleksi nilai dan budaya mana yang perlu dipertahankan dan nilai dan budaya baru mana yang harus dimiliki oleh anak didik.[60]

Dalam hal ini, materi *turāth* Islam yang ada di dalam kurikulum MAU DU Jombang itu selain memiliki peran konservasi tradisi, juga berperan secara kreatif dan kritis-evaluatif karena di dalamnya terdapat adopsi unsur-unsur modernitas yang dapat menggambarkan sesuatu yang baru. Kebaruan kurikulum ini dapat dilihat dari terintegrasinya materi-materi *turāth* Islam ke dalam struktur kurikulum dan tersebar ke dalam tiga kelompok mata pelajaran, baik itu kelompok wajib, peminatan, maupun muatan lokal, dan berdampingan dengan materi-materi pelajaran yang dirilis oleh Pemerintah.

Materi *turāth* Islam yang terintegrasi ke dalam struktur kurikulum pendidikan di MAU DU Jombang itu terdiri atas beberapa disiplin keilmuan klasik, yaitu; fiqih, ushul fiqih, hadits-ilmu hadits, tafsir-ilmu tafsir/ilmu al-Qur'an, ilmu kalam, mantiq/logika, nahwu, dan sharaf. Namun, terdapat satu disiplin dalam *turats* Islam yang absen, yakni ilmu tasawuf. Kemungkinan hal ini karena pertimbangan teknis untuk lebih memadatkan konten kurikulum, sehingga ilmu tasawuf *include* ke dalam mata pelajaran Akhlak dari Kemenag.

Ketika semua disiplin keilmuan *turāth* Islam di atas dikuantifikasi dengan disiplin keilmuan dari Kemenag dan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan (IPA dan IPS), maka kurikulum pendidikan di MAU DU Jombang itu tampak "gemuk", sehingga sedikit banyak berpengaruh terhadap kualitas keilmuan siswa yang cenderung setengah-setengah. Namun ketika hal tersebut dilihat dari segi totalitas makna dalam "memandang dunia", maka kurikulum MAU DU Jombang itu menunjukkan adanya ketersediaan cara pandang yang multi-perspektif, sehingga memungkinkan terlihatnya dunia dalam spektrum yang lebih luas.

Dalam hal ini, materi *turāth* Islam yang rumuskan oleh pihak MAU DU Jombang dan materi pelajaran dari Pemerintah itu saling menopang satu sama lain. Di satu pihak, materi *turāth* Islam berperan sebagai dasar pemahaman keilmuan agama, dan di pihak lain materi pelajaran Pemerintah itu berperan untuk memandu arah pembelajaran, karena memang beberapa materi pelajaran

---

Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 117 Tahun 2014 Tentang Implementasi Kurikulum 2013 di Madrasah, Jakarta: Menteri Agama RI, 2014.

[60] Wina Sanjaya, *Kurikulum dan Pembelajaran: Teori dan Praktik Pengembangan Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP)* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 10-11.

keagamaan kelompok peminatan pada jurusan Ilmu Agama Islam itu dievaluasi di dalam Ujian Nasional, yaitu; Tafsir, atau Hadits, atau Fikih, dengan mengacu pada Standar Kompetensi Lulusan (SKL) yang ditetapkan oleh pemerintah.[61]

Pengintegrasian ini tampaknya sebagai upaya pihak MAU DU Jombang untuk memaksimalkan tujuan pendidikan yang, sebagaimana dijelaskan oleh Mohamad Ansyar, terdiri atas tiga hierarki, yaitu; tujuan pendidikan nasional (*aims*), tujuan institusional (*goals*), dan tujuan mata pelajaran (*objectives*). Di mana ketiga hierarki tujuan pendidikan ini berlaku sebagai peta jalan (*educational road map*) bagi pendidikan, sehingga sinkronisasi dari ketiganya perlu dipelihara dengan baik, karena keberhasilan dari tujuan pendidikan nasional itu banyak bergantung pada ketercapaian tujuan institusional (sekolah). Begitu juga, ketercapaian tujuan institusional itu ditentukan oleh tercapainya tujuan semua mata pelajaran di setiap ruang kelas sekolah.[62]

Dengan demikian, materi *turāth* Islam di dalam struktur kurikulum pendidikan MAU DU Jombang menempati posisi yang vital, karena ia menjadi medium untuk mencapai tujuan pendidikan nasional dan institusional. Sehingga kurikulum pendidikan agama Islam di MAU DU Jombang itu didasarkan pada prinsip konservasi dan hibridasi yang mana mata rantai transmisi keilmuan ulama' klasik-skolastik itu dipelihara dengan teguh dan dipadukan dengan perkembangan dunia modern.

F. Kesimpulan

Kajian *turāth* Islam di MAU DU Jombang didasarkan pada basis konservasi tradisi dan adopsi modernitas. Hal ini dapat dilihat dari adanya unsur otentisitas (tradisi intelektual pesantren) dan kekinian (produk modernitas) di dalamnya. Otentisitas dan kekinian ini sekaligus mengindikasikan adanya aspek kontinuitas tradisi di satu sisi dan transformasi tradisi di sisi yang lain. Aspek kontinuitasnya terletak pada pelestarian mata rantai transmisi intelektual ulama klasik-skolastik, sedangkan transformasinya terdapat pada terintegrasinya materi kitab kuning ke dalam struktur kurikulum madrasah dan berdampingan dengan materi pelajaran yang ditetapkan oleh Pemerintah. Kontinuitas tradisi ini bercorak moderatisme agama sebagaimana diperkenalkan oleh dakwah Walisongo di Nusantara, sementara transformasi tradisinya bercorak hibrida dengan paradigma kritis-eklektif. Sehingga pada titik ini, kultur pendidikan agama Islam di MAU DU Jombang itu lebih bernuansa Post-Tradisionalisme Islam. Karena perjumpaan antara *turāth* Islam dan modernitas Barat bukan dalam mekanisme apologis-defensif ataupun agresif-ofensif semata, namun lebih dikerangkakan dalam dialog antar peradaban. Pada gilirannya, kesadaran dialogis ini berimplikasi pada

[61] Lihat, *Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2018 Tentang Penilaian Hasil Belajar Oleh Satuan Pendidikan dan Penilaian Hasil Belajar Oleh Pemerintah*, Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018. Lihat juga, *Peraturan Badan Standar Nasional Pendidikan Nomor: 0044/P/BSNP/XI/2017 Tentang Prosedur Operasional Standar Penyelenggaraan Ujian Nasional Tahun Pelajaran 2017/2018*, Jakarta: Badan Standar Nasional Pendidikan, 2017.

[62] Mohamad Ansyar, *Kurikulum: Hakikat, Fondasi, Desain, dan Pengembangan* (Jakarta: Kencana, 2015), 338-339.

perumusan kurikulum di MAU DU Jombang yang didasarkan pada prinsip konservasi dan hibridasi, yakni kurikulum yang berakar dari tradisi pesantren dan dipersilangkan dengan kurikulum Pemerintah. Sehingga para siswa dapat mengikuti perkembangan dunia modern tanpa tercerabut dari akar tradisi mereka sendiri.

G. Referensi

Ardiansyah, Mochammad Zaka. "*Pesantren Hybrid Worldview:* Moderatisasi Paradigma Penalaran Keislaman dan Pemenangan Kontestasi Wacana Daring." *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 7, No. 1, (2019): 1-18.

Asrori, Achmad. "Contemporary Religious Education Model on the Challenge of Indonesian Multiculturalism." *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, Vol. 10, No. 02, (December 2016): 261-284.

Ansor, Muhammad. "Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-reform Indonesia." *Studia Islamika*, Vol. 23, No. 3, (2016): 471-515.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Millenium III*. Cetakan ke-2. Jakarta: Kencana, 2014.

_____. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Cetakan ke-3. Jakarta: Kencana, 2007.

A'isyah, Siti. "Membaca Al-Jabiri: Menggali Inspirasi Dari Post-tradisionalisme Islam." *Jurnal Pusaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2, (2015): 18-29.

Ansyar, Mohamad. *Kurikulum: Hakikat, Fondasi, Desain, dan Pengembangan*. Jakarta: Kencana, 2015.

Basit, Abdul. "The Ideological Fragmentation of Indonesian Muslim Students and *Da'wa* Movements in the Postreformed Era." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 6, No. 2, (December 2016): 185-208.

Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*. Tangerang: pustaka compas, 2016.

Boli, John, and Frank J. Lechner. "Globalization Theory." in Bryan S. Turner (eds.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Malden, MA and West Sussex and Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University of New York Press, 1990.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab kuning, Pesantren dan Tarekat*. Cetakan II. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.

_____. "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia." in Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Basid, Abdul. "Islam Nusantara; Sebuah Kajian Post Tradisionalisme dan Neo Modernisme." *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 5, No. 1, (Juni 2017): 1-14.

Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.

Dean, Paul, and George Ritzer. "Globalization." in George Ritzer (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology*. Malden, MA and West Sussex and Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

BSNP. Peraturan Badan Standar Nasional Pendidikan Nomor: 0044/P/BSNP/XI/2017 Tentang Prosedur Operasional Standar Penyelenggaraan Ujian Nasional Tahun Pelajaran 2017/2018. (2017).

Dirjen Pendis. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6036 Tahun 2015 Tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Ulya. (2015).

Esposito, John L. "Contemporary Islam: Reformation Or Revolution ?." in John L. Esposito (eds.),*The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.

Fikri, Ishom Fuadi. "Universalitas Islam dan Lokalitas Budaya dalam Bingkai Islam Nusantara." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, (Juni 2018): 113-133.

_____. "Takhrīj dan Fahm al-Hadīs "Khuffat al-Jannah" dalam Kitab Adabul-ʿĀlim wal al-Muta'allim." *JURNAL LIVING HADIS*, Vol. IV, No. 1, (Mei 2019): 67-101.

_____. 'Diseminasi Islam *Wasathiyah* di Tengah Arus Radikalisme Agama di Indonesia'. *PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (KMP UIN Sunan Kalijaga, 2019)* III, Cetakan I (Februari 2019): 542-569.

Fahrurrozi. "Tradisi Pengajian Kitab *Turāts* Melayu-Arab di Pulau Seribu Masjid dan Seribu Pesantren, Lombok, Indonesia." *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 15, No. 2, (Oktober 2017): 235-258.

Hilmy, Masdar. "Kepemimpinan Modern berbasis Karakter Pesantren." *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 7, No. 2, (2019): 89-106.

Hamid, Idrus al. "Pedagogi Identitas Keagamaan: *Official Knowledge* dan Interkulturalisme Pendidikan Islam di Papua." *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 7, No. 1, (2019): 37-54.

Hidayat, Nur. "The Implementation of Character Education Model at Islamic Boarding School of Pabelan, Magelang, Central Java." *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. 5, No. 2, (December 2016): 431-455.

Hadi, Syamsul. "Education Hybridization of Pesantren and its Challenges in Rural Industrialization." *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. 5, No. 2, (December 2016): 261-285.

Hidayat, Ara, dan Eko Wahib. "Kebijakan Pesantren Mu'adalah dan Implementasi Kurikulum di Madrasah Aliyah Salafiyah Pondok Tremas Pacitan." *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. III, No. 1, (Juni 2014): 183-201.

Ḥanafī, Ḥassan. *Dirāsat Falsafīyah*. Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣrīyah, t.th.

_____. *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb*. Kairo: al-Dār al-Fannīyah, 1991.

_____. *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*. terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2015.

_____. *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*. terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2004.

_____. *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. terj. M. Najib Buchori. Jakarta: Paramadina, 2000.

Hefner, Robert W. 'Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia.' In Robert W. Hefner (eds.), *Making Modern Muslim: the Politics of Islamic Education*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Hakīm, 'Abd al-Hamīd. *al-Sullam*,. Vol. 2. Jakarta: Maktabah al-Sa'adiyah Putra, 2007.

https://www.maudu.sch.id/read/2/profil. Diakses pada 29 April 2020.

Jābirī (al), Muhammad ‘Ābid. *al-Turāth wa al-hadāthah: Dirāsat wa Munāqashat*. Beirut: Markaz Dirāsat al-Waḥdah al-’Arabīyah, 1991.

_____. *Post-tradisionalisme Islam*. terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: *LKiS*, 2000.

Kersten, Carool. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. New York: Oxford University Press, 2015.

_____. “Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia.” *Sophia*, Vol. 54, No. 4, (2015): 473-489.

Kemdikbud. Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 2018 Tentang Perubahan atas Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 59 Tahun 2014 Tentang Kurikulum 2013 Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah. (2018).

_____. Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2018 Tentang Penilaian Hasil Belajar Oleh Satuan Pendidikan dan Penilaian Hasil Belajar Oleh Pemerintah. (2018).

Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Ushūl al-Fiqh wa Khalāṣah al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.

Muhid, Abdul, Asnawi, dan Rangga Sa’adillah S.A.P.. “Pendidikan Moral Melalui Pembelajaran Kitab Alfīyah Ibn Mālik di Pondok Pesantren Langitan Tuban.” *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 6, No. 1, (2018): 106-126.

Miftah, Muhammad. “Multicultural Education in the Diversity of National Cultures.” *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)*, Vol. 4, No. 2, (August 2016): 167-185.

Muslih, Mohammad. “Pemikiran Islam Kontemporer, Antara Mode Pemikiran dan Model Pembacaan.” *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 8, No. 2, (Oktober 2012): 347-368.

Muhammad, Ali. “The Clash of Civilizations: a Myth?.” *JURNAL HUBUNGAN INTERNASIONAL*, Vol. 1, No. 2, (Oktober 2012): 131-138.

Muhaimin. *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam*. Cetakan ke-2. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2012.

Mas’ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Menag RI. Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2014 Tentang Satuan Pendidikan Muadalah Pada Pondok Pesantren. (2014).

_____. Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 117 Tahun 2014 Tentang Implementasi Kurikulum 2013 di Madrasah. (2014).

Ni’am, Syamsun. “Pesantren: the Miniature of Moderate Islam in Indonesia.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 5, No. 1, (June 2015): 111-134.

Nata, Abuddin. *Ilmu Pendidikan Islam*. Cetakan ke-2. Jakarta: KENCANA, 2012.

Presiden RI. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 55 Tahun 2007 Tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan. (2007).

Qomar, Mujamil. *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokrasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2004.

Rumadi. *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Cirebon: Famina Institute, 2008.

_____. “Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU.” *ISTiQRO': Jurnal Penelitian Islam Indonesia*, Vol. 02, No. 01, (2003): 200-227.

Riyadi, Ahmad Ali. "Gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 2, No. 2, (Agustus 2003): 110-123.

Rohmah, Munif Rofi'atur, dan Zainal Arifin. "Eksistensi dan Pengembangan Kurikulum Madrasah Aliyah Program Keagamaan (MAPK) MAN 1 Surakarta." *Jurnal Pendidikan Madrasah*, Vol. 2, No. 2, (November 2017): 369-384.

Supa'at. "Model Kebijakan Pendidikan Karakter di Madrasah." *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. III, No. 1, (Juni 2014): 203-225.

Susanto, Happy. "Democracy in Islam: Comparative Study of Muhammad Abid al-Jabiri and Abdolkarim Soroush's Thoughts." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2, (December 2011): 253-272.

Susanto, Edi. "Pendidikan Agama Islam dalam Lanskap Post Tradisionalisme Islam." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 2, (Maret 2012): 252-262.

Sanjaya, Wina. *Kurikulum dan Pembelajaran: Teori dan Praktik Pengembangan Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP)*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.

Usman, "Pendidikan Islam dalam Perspektif Masyarakat Petani Madura." *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 6, No. 2, (2018): 253-271.

Wahyono, Andi. "Kebijakan Pendidikan Islam: Hibridasi Lembaga Pendidikan Tinggi." *Jurnal Pendidikan Islam (JPI)*, Vol. III, No. 1, (Juni 2014): 115-134.

Dokumen

Profil Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang. Data diperoleh dari Brosur Madrasah pada 20 Mei 2019.

Tujuan Pendidikan Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang. Data diperoleh dari papan Visi, Misi, dan Tujuan Pendidikan Madrasah pada 20 Juli 2018.

Observasi

Observasi di Madrasah Aliyah Unggulan Darul 'Ulum STEP-2 Kemenag RI-IDB Jombang, 23-25 Juli 2018.

Wawancara

Amrullah. *Wawancara*. Jombang, 01 Juni 2019.

Muhammad Izzudin. *Wawancara*. Jombang, 27 Mei 2019.

Muhammad Wahib. *Wawancara*. Jombang, 03 Juni 2019.

Sholihan. *Wawancara*. Jombang, 22 Mei 2019.

Suhairi Zuhri. *Wawancara*. Jombang, 26 Juli 2018.

_____. *Wawancara*. Jombang, 20 Mei 2019.