

Teologi Islam Moderat Berbasis *Intellectual Humility* Kiai Sholeh Bahrudin: Perspektif Psikologi Positif

Achmad Muhibin Zuhri
UIN Sunan Ampel Surabaya
amizuhri@uinsby.ac.id

Abstract

This study explores moderate Islamic theology with a focus on applying the concept of intellectual humility by Kiai Haji Sholeh Bahrudin. *Intellectual humility* is a humble attitude that acknowledges human knowledge's limitations. The purpose of this study is to explore how the principle of intellectual humility can influence Kiai Haji Sholeh Bahrudin's view of religion and society, as well as its positive impact from a positive psychology perspective. The research method used is a qualitative approach with a phenomenological approach. Data were obtained through in-depth interviews with Kiai Haji Sholeh Bahrudin, as well as analysis of documents related to his views on moderate Islamic theology. Data analysis was carried out in the following steps: first, identifying the beliefs and values of moderate Islamic theology as applied by Kiai Haji Sholeh Bahrudin; second, describing how intellectual humility is reflected in the approach and views of Kiai Haji Sholeh Bahrudin; third, analyze the positive impact of the application of intellectual humility in forming an inter-religious dialogue, tolerance, and harmonious relations in society. The results of this study reveal that Kiai Haji Sholeh Bahrudin applies intellectual humility in his interpretation and communication of Islamic teachings, which opens up space for more open interreligious dialogue and acceptance of different views. This research aims to support the importance of a moderate approach to religion and show that intellectual humility can be an important instrument in building an inclusive and harmonious society.

Keywords: *Intellectual Humility, Moderate Islam, Positive Psychology*

Abstrak

Penelitian ini mengeksplorasi teologi Islam moderat dengan fokus pada penerapan konsep *intellectual humility* oleh Kiai Haji Sholeh Bahrudin. *Intellectual humility* merupakan sikap rendah hati dalam berpikir yang mengakui keterbatasan pengetahuan manusia. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menggali bagaimana prinsip *intellectual humility* dapat mempengaruhi pandangan Kiai Haji Sholeh Bahrudin terhadap agama dan masyarakat, serta dampak positifnya dalam perspektif psikologi positif. Metode penelitian yang digunakan adalah pendekatan kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Data diperoleh melalui wawancara mendalam dengan Kiai Haji Sholeh Bahrudin, serta analisis dokumen yang terkait

dengan pandangannya tentang teologi Islam moderat. Analisis data dilakukan dengan langkah-langkah berikut: pertama, mengidentifikasi keyakinan dan nilai-nilai teologi Islam moderat yang diterapkan oleh Kiai Haji Sholeh Bahrudin; kedua, menggambarkan bagaimana *intellectual humility* tercermin dalam pendekatan dan pandangan Kiai Haji Sholeh Bahrudin; ketiga, menganalisis dampak positif dari penerapan *intellectual humility* dalam membentuk dialog antaragama, toleransi, dan hubungan harmonis dalam masyarakat. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa Kiai Haji Sholeh Bahrudin menerapkan *intellectual humility* dalam interpretasi dan komunikasinya tentang ajaran Islam, yang pada gilirannya membuka ruang bagi dialog antaragama yang lebih terbuka dan penerimaan terhadap perbedaan pandangan. Implikasi dari penelitian ini adalah mendukung pentingnya pendekatan moderat dalam beragama dan menunjukkan bahwa *intellectual humility* dapat menjadi instrumen penting dalam membangun masyarakat inklusif dan harmonis.

Kata Kunci: Islam Moderat, Kerendahan Intelektual, Psikologi Positif

Pendahuluan

Teologi lazim diidentikan dengan keimanan. Sedangkan di dalam tradisi ajaran Islam, keimanan sangat lekat dengan keadaban dan moralitas atau yang sering disebut sebagai amal saleh. Maka membahas diskursus teologi dalam Islam sama halnya mengungkap dua sisi mata uang yang tak bisa dilepaskan: yaitu keimanan sebagai manifestasi *hablu minallah*, dan perilaku keagamaan yang merujuk pada interaksi sosial (*hablu minan an-Nas*). Merujuk konsep teologi ini, maka merasakan dinamika Islam di Indonesia dewasa ini memperlihatkan gelagat yang menggelisahkan. Fenomena ini setidaknya dilatarbelakangi oleh dua alasan: menguatnya populisme Islam melalui politik identitas serta meningkatnya angka intoleransi di Indonesia.¹

Realitas ini berimplikasi pada terpuruknya citra Islam di Indonesia yang dikenal sebagai Islam yang penuh warna dan kedamaian (*the smiling and colorfull Islam*).² Performa keislaman yang cenderung menampakkan konservatisme keagamaan dan intoleran tersebut mengindikasikan lahirnya superioritas intelektual beberapa kelompok agamawan. Munculnya supremasi ideologi keislaman tertentu, pada gilirannya turut menyumbang sikap monopoli (tafsir) kebenaran yang berdampak tertutupnya kran toleransi. Pada posisi demikian, para sarjana Islam tradisional yang jamak diistilahkan dengan "Kiai" perlu menyuarakan

¹ Burhanudin Muhtadi, *Populisme Politik Identitas Dan Dinamika Elektoral: Mengurai Jalan Panjang Demokrasi Prosedural* (Malang: Intrans Publishing, 2019), 21.

² Azyumardi Azra, "Indonesian Islam, Mainstream Muslims and Politics" (Taipei: Taiwanese and Indonesian Islamic Leaders Exchange Project, 2006), 2.

gagasan-gagasan keislamannya yang inklusif.³

Kiai yang lazim dikenal dalam kelompok Islam tradisional di Indonesia jamak menganut paham sunni yang lebih moderat. Alasannya karena pemilihan mereka terhadap tradisi Asy'ari dan Maturidi dalam sistem teologi mengindikasikan sikap keagamaan mereka yang tidak skripturalis-tekstualis di satu sisi, serta menolak supremasi akal secara berlebih pada pihak yang lain. Konsep teologis Sunni yang mengedepankan moderatisme (*tawasuth*) dan inklusivisme (*tasamuh*) yang jamak diyakini oleh Kiai merupakan artikulasi kerendahatian intelektual (*intellectual humility*).⁴

Korelasi antara kerendahatian intelektual dengan toleransi keagamaan ini, sebenarnya secara eksplisit pernah dikaji oleh Joshua N. Hook melalui risetnya yang berjudul *Intellectual Humility and Religious Tolerance*. Hook berhasil menemukan bahwa *Intellectual Humility* dapat menjadi salah satu faktor yang dapat membantu individu menciptakan rasa saling menghormati dan menghargai terlepas dari latar belakang agama atau paham keagamaan

seseorang.⁵ Selain itu, riset yang dilakukan pada tahun 2016 silam juga menemukan bahwa kerendahan hati intelektual merupakan instrumen positif dalam menyemai toleransi beragama, bahkan potensial dalam mengendalikan konservatisme beragama yang cenderung intoleran.

Dalam konteks Indonesia, dua organisasi Islam; Muhammadiyah dan NU banyak diklaim sebagai juara moderatisme Islam. Dikatakan demikian karena kedua organisasi itu tidak pernah didapati dalam pola dakwah dan ekspresi keagamaannya menggunakan cara-cara yang arogan, intoleran, dan eksklusif. Adalah Masdar Hilmy yang mengkaji pola moderatisme dua organisasi tersebut dalam rangka meneguhkan moderasi keislaman di Indonesia. Baik Muhammadiyah dengan konsep reformasinya (*tajdid*) dan NU melalui istilah-istilah kunci sikap kemasyarakatannya (*tasamuh, tawasun, i'tidal*). Dalam pandangan Hilmy, merupakan pondasi yang baik dalam membangun proyek moderasi Islam di Indonesia. Namun demikian, kajian Hilmy menyisakan "ruang kosong" tentang genealogi dan corak intelektual

³ Terminologi Kiai di Indonesia sebagaimana tipologi yang dikenalkan oleh Zamakhsyari Dhofier sedikitnya ditafsiri pada tiga aspek: 1) Kiai sebagai gelar kehormatan terhadap barang atau hewan, misalnya untuk menyebut keris atau Kerbau; 2) gelar kehormatan untuk orang yang dianggap tua; 3) gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang ahli agama Islam, memimpin sebuah pesantren dan fasih mengajarkan dan menyampaikan literatur-literatur keislaman. Pada kajian ini, term Kiai yang digunakan adalah tipe yang ketiga. Selengkapnyanya dalam Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi*

Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai (Jakarta: LP3S, 2010), 93.

⁴ Sikap keberagamaan Kiai, bisa dilacak dalam Sumanto al-Qurtuby, *Nahdlatul Ulama: dari Politik Kekuasaan sampai Pemikiran Keagamaan*, (Semarang: eLsa Press, 2014), p. 109; Ahmad Shiddiq, *Khittah Nahdliyah* (Surabaya: Balai Buku, 1980), p. 57.

⁵ Joshua N. Hook, Jennifer E. Farrell, Kathryn A. Johnson, Daryl R. Van Tongeren, Don E. Davis & Jamie D. Aten, "Intellectual Humility And Religious Tolerance", *The Journal of Positive Psychology*, (2016)

seperti apa yang dibangun oleh kedua organisasi tersebut, sehingga mampu menjadi penopang keislaman yang penuh kerendahan hati.⁶

Figur Kiai yang menjadi agen intelektual Islam secara signifikan mampu memberikan sumbangsih corak pemikiran keislaman Indonesia yang dikenal toleran. Hal ini disebabkan sarjana Muslim banyak mengikuti pola berpikir imam madzhab yang memiliki credo “pendapatku benar namun ada kemungkinan salah, pendapat orang lain salah tetapi bisa mengandung kebenaran”.

Relativitas kebenaran yang menjadi karakter berpikir di atas, menjadikan Kiai memiliki dua cara pandang, yakni berpikir “ke dalam” dan “ke luar”. Tipologi berpikir ini identik dengan karakteristik kerendahan hati intelektual yang oleh Hook dikategorikan ke dalam dua subdomain: intrapersonal dan interpersonal. Jika domain pertama mengandaikan pada kesadaran atas keterbatasan diri, maka domain terakhir memberikan ruang negosiasi, penghormatan serta penghargaan terhadap perbedaan pemikiran orang lain.⁷

Artikel ini hendak membahas figur Kiai Sholeh Bahrudin yang dikenal sebagai sosok yang toleran, pluralis, dan inklusif. Pengasuh Pondok Pesantren Ngalah, Pasuruan, Jawa Timur ini setiap harinya didatangi berbagai kelompok yang ingin mendapat keberkahan doa sekaligus perlindungan darinya. Di antara mereka adalah tunasusila, pengamen jalanan, para Pastur yang meminta perlindungan karena gereja mereka diancam akan dirusak oleh kelompok tertentu, sekumpulan Biksu (pemimpin agama Budha) yang meminta perlindungan agar Vihara-nya aman, kelompok etnis Tionghoa non-Muslim serta masih banyak lagi lapisan masyarakat yang mengadu atau bahkan sekadar menjalin interaksi dengannya.⁸

Corak pemikiran Kiai Sholeh yang cenderung terbuka diperolehnya dari dua akar intelektual, yakni: kearifan akademik leluhurnya yang juga Kiai agar merangkul semua orang,⁹ serta berasal dari khazanah keilmuan Islam klasik yang lazim disebut sebagai “kitab kuning” dalam tradisi pesantren. Misalnya sebagaimana pandangannya yang direkam oleh para santrinya dalam buku yang berjudul “*Ensiklopedi Fiqh: Jawabul Masail Bermadzhab Empat*” yang

⁶ Masdar Hilmy, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU”, *Journal of Indonesian Islam*, 7, 1 (Juni, 2013), pp. 24-48

⁷ Joshua N. Hook & Don E. Davis, “Intellectual Humility and Religion: A Psychological Perspective”, *Journal of Psychology and Theology*, (2018), DOI: 10.1177/0091647118807188, pp. 1-24; Joshua N. Hook, et al. “Intellectual humility and forgiveness

of religious leaders”, *The Journal of Positive Psychology*, (2015), pp. 1-8.

⁸ M. Anang Sholikhudin, “Praktik Pluralisme di Pondok Pesantren Ngalah”, *Dirāsāt: Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam*, 2, 2 (Juni 2017), pp. 274-286.

⁹ Kutipan original, “*Sak temene dek pasar, dek masjid, dek dalam, kabeh iku dulurmu*” (indeed in the market, in the mosque, on the road all are your brothers)

men-*display* corak pemikirannya yang toleran dan menghargai perbedaan. Di antaranya terkait landasan akademik keislaman tentang relasi Islam dan negara, pluralitas sosial, penghormatan dan perlindungan terhadap non-Muslim, serta etika sosial yang lain.¹⁰

Tidak heran apabila Kiai Sholeh termasuk pemimpin agama Islam yang berani menandatangani berdirinya gereja dan vihara di daerahnya. Ia bahkan tak segan terjun langsung untuk membela tempat ibadah serta pemeluk agama non-Muslim dari anarkisme maupun pengusuran oleh kelompok-kelompok keagamaan intoleran. Hal ini dilakukan demi mewujudkan rasa aman dan damai bagi sesama manusia. Perlu ditekankan di sini bahwa, sikap kerendahan hati intelektual Kiai tak hanya dimanifestasikan pada sikap toleransi dan penghormatannya kepada mereka yang berbeda agama, namun juga ditunjukkan pada mereka yang berbeda paham keagamaan, etnis sekaligus kelas sosial yang ditunjukkan melalui tindakan-tindakan nyata.

Dengan demikian, artikel ini hendak menemukan bagaimana konstruksi kerendahan hati intelektual di atas dibangun oleh Kiai. Misalnya berkaitan dengan pengembaraan akademik, sentuhan dengan kitab-kitab klasik Islam, dan pergaulannya sosialnya. *Paper* ini jelas memiliki kontribusi

terhadap eksplanasi corak berpikir Kiai yang menjadi pendulum dalam membangun karakter inklusivisme dan moderatisme Islam di Indonesia. Selain itu, kajian ini juga menelisik tentang bagaimana artikulasi kerendahan hati intelektual dalam konteks relasi sosial Kiai, sehingga menjadikan Indonesia sebagai negara demokrasi berpenduduk Muslim terbesar di Indonesia tetap eksis sampai hari ini.

Metode

Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi.¹¹ Sebagai suatu pendekatan, fenomenologi digunakan karena kajian ini hendak mengungkap satu pandangan, pemahaman dan pemikiran Kiai Sholeh Bahruddin. Terutama berkaitan dengan nalarnya tentang tema-tema moderasi beragama, interaksi sosial yang didasarkan atas paham keagamaan dan basis teologis yang diyakininya. Data diperoleh dari wawancara, observasi, dan penelusuran dokumen yang relevan dengan kiprah pemikiran dan sosial Kiai Sholeh tentang multikulturalisme dan pluralisme dalam perspektifnya sebagai seorang yang bertauhid.¹² Data yang diperoleh dianalisis dengan perspektif psikologi positif. Hal ini digunakan sebagai upaya untuk mengungkap nalar kognitif, karakter mental, dan kondisi psikisnya

¹⁰ Santri Pondok Pesantren Ngalah, *Ensiklopedia Fiqih Jawabul Masail Bermadzhab Empat: Menjawab Masalah Lokal, Nasional dan Internasional* (Pasuruan: PP Ngalah, t.th), pp. 1-571.

¹¹ Mami Hajaroh, "Paradigma, Pendekatan Dan Metode Penelitian Fenomenologi," 2007, 1-21.

¹² Peter Woods, *Successful Writing for Qualitative Research* (London: Routledge, 2006), 77.

sebagai seorang pemimpin keagamaan sekaligus pemimpin lembaga pendidikan Islam yang memiliki pergaulan lintas iman dan lintas budaya.¹³

Hasil dan Pembahasan *NU, Kiai, dan Khazanah Teologi Islam Moderat*

Di Indonesia organisasi Islam yang memiliki jumlah pengikut paling banyak adalah *Nahdlatul Ulama* (NU). Istilah Kiai muncul salah satunya dari tradisi intelektual yang dikembangkan di pesantren yang menjadi basis gerakan sosial-keagamaan NU. Kiai merupakan pemimpin pesantren yang memiliki pengaruh sangat besar terhadap santri dan masyarakat di sekitar pesantren. Indonesia sendiri, terutama di Jawa, merupakan basis penting dari eksistensi pesantren yang menjadi lembaga pendidikan yang *genuine* di Indonesia. Bahkan tak heran jika kebesaran NU ditopang oleh eksistensi pesantren, di mana Kiai tersebut menetap dan menjadi pemimpin keagamaan.¹⁴ Besarnya pengikut organisasi sosial-keagamaan ini banyak dianggap sebagai salah satu keberhasilan strategi dakwah yang memiliki paham keislaman dialogis-akomodatif. Kesimpulan ini bisa dikonfirmasi setidaknya pada dua hal mendasar.

Pertama, NU memiliki modal sosial di bidang akademik melalui pesantren

yang memiliki fungsi kaderisasi intelektual. Secara historis, memang NU didirikan dari para ulama pesantren, sehingga muncul adigium “NU adalah pesantren besar, dan pesantren adalah NU kecil”. Melalui lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia ini, Muslim nusantara diajarkan kitab-kitab Islam klasik yang multidisiplin, tak hanya di bidang fikih (jurisprudensi Islam), namun juga di bidang linguistik (*nahwu-sharaf*), perilaku keagamaan (tasawuf), sejarah peradaban Islam (*tarikh*), serta logika hukum Islam melalui ilmu *ushul fiqh* dan *Qowaid Fiqh*. Disiplin keilmuan yang kompleks ini, berkonsekuensi melahirkan konstruksi berpikir kosmopolitan, tidak gampang mengeneralisir dan menjustifikasi.

Kedua, sebagai sebuah institusi keagamaan, NU memiliki sikap organisasi sosial yang mengembangkan nilai-nilai inklusivisme (*tasamuh*), harmoni (*tawazun*), moderasi (*tawasuth*) dan kearifan serta keadilan (*ta’adul*). Nilai-nilai sosial itu turut membentuk sikap intelektual ulama NU yang kedap terhadap eksklusivitas beragama. Hal ini bisa dilacak dari cara pandang keagamaan yang akomodatif-opsional. Sebagai organisasi Islam, NU melegitimasi tidak hanya satu madzhab tertentu, namun empat madzhab yang dinilai kredibel dan akuntabel.¹⁵

¹³ J Lofland and L H Lofland, “Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Analysis,” Belmont, CA: Wadsworth, 1984, 81.

¹⁴ Burhanudin Muhtadi, *Populisme Politik Identitas Dan Dinamika Elektoral: Mengurai Jalan Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman Volume 9, Nomor 3, Desember 2019*

Panjang Demokrasi Prosedural (Malang: Intrans Publishing, 2019), 67.

¹⁵ Faisal Ismail, “The Nahdlatul Ulama: Its Early History and Contribution to the Establishment of Indonesian State,” *Journal of*

Di samping itu, untuk memilih pendapat yang dijadikan sebagai rujukan keagamaan, NU mempertimbangkan hal-hal yang tak hanya sebatas ajaran dogmatis, namun juga sesuatu yang bersifat kemaslahatan publik. Realitas bahwa Islam menjadi agama mayoritas di Indonesia merupakan indikasi paling konkret bahwa bangunan peradaban Islam di Indonesia banyak ditopang oleh fondasi kearifan intelektual Islam yang sampai hari ini banyak dipraktikkan oleh ulama NU. Sebuah corak keislaman yang terbentuk melalui proses panjang semenjak kurun waktu abad ke-7 hingga ke-21 M. Dalam rentang waktu inilah terjadi dialektika antara ajaran Islam dengan kebudayaan, sebagai tradisi dan pola hidup masyarakat Indonesia. Sebuah varian keislaman yang bertemu, selaras dan mendasari pembangunan negara-bangsa, Gus Dur mengistilahkan fenomena ini sebagai pribumisasi Islam.

Dalam konteks ini, ulama-ulama NU berhasil membuat produk keilmuan yang lebih menitikberatkan pada pemahaman *Maa haula an-Nass* (*around the text*), dan bukan berhenti pada pemahaman *maa fii al-Nass* (*in the text*). Pola keberagaman itu tercermin dari *religious experience* para ulama NU yang senantiasa memahami teks-teks keilmuan Islam (Al-Qur'an dan Hadis) lengkap dengan *setting* sosial, politik, dan budaya yang melingkupinya. Konstruksi berpikir inilah yang pada gilirannya melahirkan

satu karakter teologi Islam moderat. Implikasinya, nalar keagamaannya tidak terjebak dalam verbalitas dan rigiditas teks yang justru lebih banyak melahirkan paham keislaman yang eksklusif, bahkan pada posisi tertentu menjadi radikal.¹⁶

Melalui fondasi inilah, maka nalar teologi ulama-ulama NU melahirkan karakter keimanan yang mampu merangkul dan dirangkul dengan semua karakter, baik kebudayaan, politik, kebangsaan bahkan lintas iman. Sebuah sistem intelektual yang dibentuk oleh pertemuan antara kekayaan akademik yang dipadu dengan realitas sosial.

Pada titik ini, para Kiai yang menjadi lambang supremasi intelektual kelompok NU menjadi lokomotif pembentukan kultur Islam khas Indonesia yang dikenal moderat. Para ulama NU yang merupakan manusia *par excellence* mempunyai modalitas tak hanya keilmuan dalam bidang syariah (jurisprudensi Islam), namun juga dibekali dengan kepiawaiannya dalam bidang tasawuf, ekonomi, sosial, politik, dan kebudayaan. Kenyataan inilah yang pada akhirnya menjadikan NU bergerak pada aspek *sosio-religius cultural*, bukan gerakan politik. Sifat kultural ini bisa terbentuk, karena penekanan atas substansi Islam yang akhirnya bisa membumi ke dalam bentuk kebudayaan serta sistem sosial di tengah masyarakat.

Madzhab teologi yang bertumpu pada nalar moderasi inilah, yang menjadi

Indonesian Islam 5, no. 2 (2011): 247-82, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2011.5.2.247-282>.

¹⁶ Agus Maftuh Abegebriel, "Madzhab Islam Kosmopolitan Gus Dur", dalam

Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), xxv.

bukti kecerdasan para kiai dalam menghadapi tantangan fenomena sosial yang terus berubah (*al-waqi'i ghair al-mutanahiyah*) yang dibenturkan dengan teks-teks yang pada faktanya bersifat terbatas (*al-Nusus al-Mutanahiyah*) sebagaimana adigium Ibn Rusyd dalam preambule kitab *Bidayat al-Mujtahid wa Nihaya al-Mustafid*.

Sikap terbuka dan akomodatif sebagaimana di atas menjadi sangat masuk akal, mengingat NU secara kelembagaan telah mengklaim dirinya sebagai penganut madzhab teologi Islam yang dikenal moderat, yakni *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* –atau dalam kajian Barat disebut Sunni, yang kemudian diproklamirkan secara resmi melalui muktamar yang diselenggarakan pada tahun 1926.¹⁷ Konsep teologi Sunnisme yang dikembangkan oleh NU, kemudian menjadi suatu “*intellectual guidance*” para kiai dalam mengartikulasikan ajaran Islam yang lebih moderat, dialogis, dan demokratis. Dengan makna lain, di dalam teologi Sunni sendiri, terkandung nalar dan sifat yang moderat. Tidak terpaku pada satu madzhab atau aliran. Misalnya dalam bidang tauhid mengikuti Imam Asy'ary dan (atau) al-Maturidy, dalam bidang *fiqh* secara opsional bisa memilih di antara madzhab empat: Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Shafi'I dan Imam Ahmad Ibn Hanmbal. Sedangkan

dalam rumusan tasawuf, secara opsional juga bisa memilih antara gagasan yang dikenalkan oleh Imam al-Junaidi al-Baghdadi atau Imam Abu Hamid al-Ghazali.¹⁸

Legasi keagamaan ini, berkonsekuensi pada konstruksi intelektualisme NU yang lebih kaya, substantif, dan akomodatif terhadap perbedaan madzhab pemikiran dalam Islam itu sendiri. Dengan demikian, Islam dalam pandangan NU tidak dipandang sebagai sistem *syari'at* dan akidah saja, namun Islam merupakan agama kebudayaan dan produk keilmuan (*dinul hadharah wa al-ilmy*), serta agama peradaban dan keadaban (*dinul adab wa ats-tsaqofah*) yang dibangun di atas sistem sosial dan karakter kultural yang berbeda-beda, sehingga melahirkan beragam varian madzhab dalam pemikiran Islam.¹⁹

Kosmopolitanisme intelektual NU sebagaimana pengamatan penulis, juga dikonstruksi atas dasar konsep-konsep kunci yang berlaku dalam tradisi akademik para ulamanya. Di antaranya adalah konsep *qowaid al-fiqh*, *maqasid as-syari'ah* dan aktivisme *bahs al-masa'il*. Ketiganya berjalan dialektis-integral dalam membangun nalar berpikir inklusif para Kiai dan NU yang dilahirkan dalam paham peradaban intelektual pesantren. Secara lebih detail,

¹⁷ Nur Khalik Ridwan, *NU Dan Bangsa 1914-2010: Pergulatan Politik Dan Kekuasaan* (Yogyakarta: Arruz Media, 2010), 49.

¹⁸ Mat Solikhin, “Gerakan Pemikiran Dan Peran Tiga Ulama Nu (K.H. Hasyim Asy'ari, K.H.R. Asnawi Kudus, K. H. Wahhab Hasbullah) Dalam Menegakkan Ahl Al-Sunnah Wal-Jama'ah *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Kelslaman* Volume 9, Nomor 3, Desember 2019

Annahdliyah Di Jawa Tahun 1926 - 1971,” *Jurnal THEOLOGIA* 27, no. 2 (2016): 331, <https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.2.1071>.

¹⁹ Said Agil Siraj, *Ahlussunnah Waljama'ah Dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998), ix.

tradisi yang dikembangkan oleh para kiai dan komunitas NU dalam membangun intelektualismenya, antara lain:

Pertama, posisi *qowaid al-fiqh* dalam nalar intelektual ulama NU memegang peranan penting dalam mengonstruksi hukum Islam, atau setidaknya pandangan keagamaannya. Kitab-kitab tentang ilmu ini, misalkan *al-asybah wa al-Nadhair* karya Jalaludin al-Suyuthi, *al-Waraqat*, *lathaiful Isyarat* dan *al-Fawaid al-Janiyah* menjadi menu akademik wajib kalangan pesantren dalam membentuk nalar keislaman. Kitab ini, kemudian secara kreatif digunakan sebagai alat eksplorasi ulama NU untuk mengatasi permasalahan sosial dengan kaidah serta logika hukum *fiqh* yang lebih fleksibel. Di samping itu, kaidah fikih ini berfungsi untuk mempertemukan kebutuhan publik dengan norma ajaran Islam. Dengan demikian, melalui piranti keilmuan ini, ulama NU tidak sekadar menarik hukum langsung dari teks Al-Qur'an dan Hadis, namun meramu dan mencernanya dengan menggunakan kaidah ilmiah metodologis untuk dikonsumsi oleh masyarakat.²⁰

Kedua, nalar *maqasid as-syari'ah* berkenaan dengan hak-hak dasar manusia yang harus dihargai, dihormati, dan diakomodir dalam normativitas ajaran agama. Lebih tepatnya, logika *maqasid* memiliki makna lain sebagai inti moralitas Islam, karena sifatnya yang

lebih universal.²¹ Jaminan dasar manusia yang dikonseptualisasikan melalui tujuan syariat ini antara lain adalah berkenaan dengan hak dan kebebasan beragama tanpa paksaan serta intimidasi (*hifd ad-din*), hak berekspresi dan berpendapat (*hifd al-aql*), hak atas kehidupan tanpa diskriminasi, persekusi, hegemoni dan keselamatan fisik (*hifd an-nafs*), hak atas penghormatan terhadap keturunan dan keluarga (*hifd an-nasl*) serta hak atas jaminan memperoleh perlindungan harta dari gangguan, pengusuran, penipuan di luar prosedur hukum (*hifd al-mal*).

Kelima dasar di atas, lazim diadopsi ulama NU sebagai acuan yang bersifat paradigmatis menjadi prinsip-prinsip universal Islam sehingga melahirkan kerangka berpikir Islam yang lebih substansial, dibanding hanya logika formal-tekstual yang memicu sikap keagamaan eksklusif. Abdurrahman Wahid berpandangan, jika kelima dasar ini digunakan sebagai acuan beragama, bermasyarakat, dan bernegara, maka peradaban Islam tak mustahil bisa dikelola berdasarkan hukum yang menjunjung tinggi persamaan derajat, sikap tenggang rasa terhadap perbedaan pandangan. Di samping itu, Islam secara fungsional memerankan ajarannya secara lebih terbuka, penuh toleransi serta konsisten dalam memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan.²²

²⁰ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Dan Transformasi Kebudayaan*, 13.

²¹ Ali Mutakin, "Kitab Kuning Dan Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama (NU) dalam Penentuan Hukum (Menelisik Tradisi Riset Kitab

Kuning)," *Syariah Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 18, no. 2 (2018): 192, <https://doi.org/10.18592/sy.v18i2.2270>.

²² Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Dan Transformasi Kebudayaan*, 12.

Ketiga, tradisi akademik *bahs al-masa'il* yang lazim diagendakan di pesantren, menjadikan kelompok ini lebih terbuka terhadap perbedaan. Baik secara historis maupun operasional, tradisi intelektual NU ini, merupakan forum yang sangat dinamis, demokratis dan berwawasan luas. Dikatakan demikian karena persoalan (*masail*) yang digarap selalu mengikuti perkembangan (*trend*) hukum di masyarakat. Demokratis karena dalam forum tersebut tidak ada perbedaan antara kiai dan santri, baik yang muda maupun yang tua. Pendapat siapapun yang kuat itulah yang diambil.²³ Tradisi keilmuan yang dibentuk atas dasar saling menerima pendapat orang lain inilah, yang kemudian membentuk nalar inklusivisme NU. Sehingga di dalam tradisi organisasi keagamaan Islam ini, dikenal istilah sepakat dalam perbedaan (*ittifaq fi al-ikhtilaf*) dan tidak sepakat dalam perbedaan (*ikhtilaf fi al-ikhtilaf*) dalam bingkai keadabian dalam keragaman (*adab al-ikhtilaf*).

Dengan demikian, moderatisme dan inklusivisme Islam yang dikembangkan oleh ulama NU dibangun atas dasar konstruksi pengetahuan yang luas. Sehingga kiai-kiai NU selalu dikenal cenderung menggunakan pendekatan

lunak dan persuasi dalam upaya transformasi sosial sekaligus sedapat mungkin menghindari kerusuhan dan konflik. Sikap kerendahan hati secara intelektual seperti itu memungkinkan para Kiai melihat berbagai pendapat secara lebih kritis, objektif, dan apresiatif. Mengartikulasikan ajaran Islam di ranah sosial lebih bijak dan penuh hormat tanpa kutukan dan hinaan.²⁴

Teologi Moderat: Antara Keislaman dan Kerendahatian Intelektual

Salah satu karakter menonjol yang ditampilkan oleh Kiai Sholeh adalah sifatnya yang *ngemong*; tak segan merangkul apapun agama dan sukunya. Sikap yang ditunjukkan oleh Kiai Sholeh, menjadikannya banyak dikenal sebagai seorang kiai pluralis dan multikulturalis. Dalam perspektif psikologi, apa yang dilakukan oleh Kiai Sholeh merupakan kristalisasi pemikiran yang mengendap menjadi perilaku dan kondisi jiwa yang mampu berdamai dengan berbagai macam perbedaan. Dari kacamata *positive psychology*,²⁵ Kiai Sholeh menampilkan pengalaman positif manusia dan kekuatan karakternya.²⁶ Dengan demikian, nalar yang dipakai dalam interaksi sosial, tidak hanya berorientasi pada hal-hal yang bersifat transeden,

²³ Darmawati H, "Manhaj Bahsul Masail Menurut Nahdatul Ulama (NU)," *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 6, no. 2 (2011): 98-112, <https://doi.org/10.24252/V6I2.1406>.

²⁴ Miftahul Huda, "Toward a New Theology for a Religiously Restless Region the Accommodation of Local Traditions into Islamic Law in Lombok," *Journal of Indonesian Islam* 13, no. 1 (2019): 50-72, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.1.50-72>.

²⁵ Untuk memperdalam historisitas aliran *positive psychology* baca Martin E P Seligman and Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: An Introduction," in *Flow and the Foundations of Positive Psychology* (Springer, 2014), 279-98.

²⁶ Joshua N Hook and Don E Davis, "Humility, Religion, and Spirituality: Introduction to the Special Issue," *Journal of Psychology and Theology* 42, no. 1 (2014): 3-6.

namun juga berfokus pada hal-hal yang bersifat empiris-positivistik dan empiris-humanistik yang lebih profan.²⁷

Dalam satu kesempatan kajian *senenan* yang menjadi rutinitasnya, Kiai Sholeh menyatakan untuk tidak ikut-ikutan hal yang tidak ia ketahui, apalagi menyangkut tema yang masih kontroversial di tengah publik, misalnya dalam menyikapi khilafah dan tahun politik:

“semua punya televisi, punya *handphone*, dan internet. Kalau ada rebut apa-apa *ndak* usah ikut-ikutan. Serahkan saja pada pemerintah, kalau ikut malah akan menjadi ikut *ruwet*”²⁸

Apa yang disampaikan oleh Kiai Sholeh, terlihat bahwa dalam mentalitas dan nalarnya muncul persinggungan antara perasaan psikologi dengan wacana agama. Persinggungan psikologi dengan agama mengakibatkan irisan kajian yang

mendalami tentang unsur penggerak karakter manusia, bagaimana manusia berkarakter moderat, toleran, dan menerima perbedaan dengan pikiran terbuka. Usaha untuk membedah alasan bagaimana dan seperti apa Kiai Sholeh menampilkan perilaku demikian, maka bisa dilihat dengan menggunakan perspektif psikologi positif dalam bingkai kajian *intellectual humility*.²⁹

Adalah Justin Barret yang mengonstruksi kajian kerendahan hati secara intelektual (*intellectual humility*, atau disebut IH) dalam perspektif *positive psychology*.³⁰ Dalam pandangan Barret IH melahirkan 3 definisi mendasar, bahwa ia diartikan sebagai: “keringkahan” intelektual,³¹ kekuatan interpersonal intelektual,³² dan sebuah karakter moderat seseorang di antara titik keangkuhan intelektual dengan kemunduran intelektual.³³ Dalam Islam, moderasi beragama bisa terbentuk oleh sikap kerendahan hati secara intelektual

²⁷ Istilah aliran psikologi-positivistik dan empiris-humanistik dapat dicermati dari uraian Baharuddin tatkala historisitas evolusi ilmu psikologi, baca Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami Studi Tentang Elemen Psikologi Dari Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

²⁸ “Tolong Sikapi al-Zaytun dengan Tenang”, NGALAH TV Official

²⁹ Kajian *intellectual humility* secara epistemik dapat dicermati dalam Justin L. Barrett, “Intellectual Humility,” *Journal of Positive Psychology* 12, no. 1 (2017): 1–2, <https://doi.org/10.1080/17439760.2016.1167945>.

³⁰ Baca Barrett.

³¹ Bila ditelusuri definisi ini bisa dicermati dalam ulasan Dennis Whitcomb et al., “Intellectual Humility: Owning Our Limitations,” *Philosophy and Phenomenological Research* 94, no. 3 (2017): 509–39, <https://doi.org/10.1111/phpr.12228>.

Bandingkan dengan Burak Oc et al., “Humility

Breeds Authenticity: How Authentic Leader Humility Shapes Follower Vulnerability and Felt Authenticity,” *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, no. April (2019): 1–14, <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2019.04.008>.

³² Bila ditelusuri definisi ini bisa dicermati dalam ulasannya Ian M. Church, “Intellectual Humility and Religious Belief,” *Journal of Psychology and Theology* 46, no. 4 (2018): 219–42, <https://doi.org/10.1177/0091647118807188>. Dan secara spesifik *intellectual humility* diulas secara teoretik oleh Maura Priest, “Intellectual Humility: An Interpersonal Theory,” *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 4, no. 20200523 (2017): 463–80, <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0004.016>.

³³ Peter L. Samuelson et al., “Implicit Theories of Intellectual Virtues and Vices: A Focus on Intellectual Humility,” *Journal of Positive Psychology* 10, no. 5 (2015): 389–406, <https://doi.org/10.1080/17439760.2014.967802>; Barrett, “Intellectual Humility.”

yang dibangun di atas teks keagamaan. Misalnya, dalam satu kajiannya, Kiai Sholeh menyatakan bahwa manusia memiliki derajat di hadapan Allah ketika di dalam dirinya mempunyai empat kompetensi. Sebagaimana yang ia ucapkan:

“ada empat hal yang membuat seseorang ditinggikan derajatnya oleh Allah. Yaitu *al-hilm* (murah hati), *tawadhu* (ramah), dermawan, dan berakhlak atau berbudi pekerti yang baik. Keempat hal itu akan menjadikan iman seseorang sempurna,”

Meskipun terkesan sulit mengonseptualisasikan secara utuh, sebenarnya kerendahan hati secara intelektual dalam bidang keyakinan agama yang ditampilkan dalam perilaku dan pemikiran Kiai Sholeh beserta perangkat nilai-nilai yang ada di dalamnya menjadi kajian penting untuk dikembangkan, karena alasan akademik ilmu yang terus berkembang. Sikap rendah hati secara intelektual lebih didasarkan pada kenyataan sejarah peradaban Islam –diakui atau tidak– dicirikan oleh perselisihan dan konflik. Islam yang awal kemunculannya mengalami hegemoni oleh non-Muslim, serta perbedaan madzhab baik di bidang akidah (*kalam*) atau fikih secara langsung atau tidak turut memperkeruh ketegangan sosial antar umat Islam.

Di sini, ada banyak cara untuk memandang diri sendiri lebih unggul

secara moral daripada orang lain akibat dari supremasi intelektual masing-masing kelompok. Fenomena radikalisme dan intoleransi atas nama agama merupakan imbas dari keangkuhan intelektual atas dasar paham keagamaan dengan menganggap diri dan kelompoknya merupakan pemegang kebenaran. Konsep IH dapat membantu mengungkap pemikiran Kiai Sholeh yang telah berhasil memupuk pandangan teologisnya berdasarkan realitas tentang diri mereka sendiri dalam tradisi dan budaya, menyeimbangkan antara mana yang baik dan mana yang buruk. Sikap yang matang secara psikologis ini memungkinkan seseorang untuk melihat tradisi lain dengan keseimbangan yang sama, menolak menjustifikasi budaya sendiri lebih baik dari yang lain³⁴

Misalnya pernyataan Kiai Sholeh Bahrudin, bahwa seorang ulama atau tokoh agama harus menampilkan diri layaknya langit, air hujan, dan bumi. Artinya yang ditekankan ketika menjadi panutan adalah mampu melayani semua orang, tanpa memandang agama, suku, bahasa atau latar belakang sosialnya.³⁵

Apa yang disampaikan oleh Kiai Sholeh setidaknya bisa dilihat dari perspektif psikologis kenapa konsep IH sebagai basis kognitif teologi Islam moderat diartikulasikan oleh seorang tokoh agama. *Pertama*, agama menjawab pertanyaan tentang makna dan tujuan utama kehidupan. Narasi keagamaan memiliki potensi untuk menghubungkan semua aspek kehidupan seseorang dan

³⁴ Ian M. Church, “Intellectual Humility and Religious Belief.”

³⁵ KH Sholeh Bahrudin, *wawancara*, 12 Maret 2019

memberi mereka makna sakral. Agama sering menjawab pertanyaan tentang siapa kita, dari mana kita berasal, apa yang paling penting, dan apa yang akan terjadi setelah kematian.

Kedua, beberapa orang menggunakan kepercayaan agama sebagai sinyal kesetiaan kepada kelompoknya. Mendukung ide-ide tertentu adalah penanda identitas primordialisme yang dibangun melalui nalar intelektual. Komunitas religius tertentu, sering menggunakan supremasi intelektual untuk tujuan menjaga *status quo* sebuah kelompok keagamaan.

Selain itu, IH yang diartikulasikan secara *apik* oleh Kiai Sholeh telah didefinisikan sebagai dua dimensi ganda, yakni intrapersonal dan interpersonal. Pada dimensi intrapersonal, Kiai Sholeh memiliki pandangan yang akurat tentang diri dan kesadaran akan keterbatasan mereka. Kesadaran ini kemudian melahirkan sikap *tawadlu* dan tidak merasa benar sendiri. Dalam konteks ini juga, nilai-nilai sufismenya sebagai penganut tarekat cukup signifikan dalam memberikan sumbangsih nilai-nilai keadaban.

Sedangkan pada dimensi interpersonal individu Kiai Sholeh memiliki sikap yang berorientasi pada orang lain, dan tidak terjebak pada keangkuhan pribadi. Sikap ini ditandai dengan menghormati orang lain dan jauh dari superioritas. Dalam konteks situasi psikis, subdomain IH berkaitan dengan bagaimana seseorang menangani situasi

yang menyulitkan kebanyakan orang untuk menegosiasikan ide secara adil melalui rasionalitasnya. Asumsi ini, terkonfirmasi oleh pernyataannya saat menerima banyak tamu lintas agama dan kultur di pesantrennya.

Uwong iku kudu iso gumbul karo uwong. Nek enek uwong kok ora iso gumbul, iku uwong opo dudu uwong? [seseorang itu harus bisa bergaul dengan siapa saja. Jika ada seseorang yang tak bisa bergaul dengan orang lain, apakah dia termasuk orang (manusia) ?]³⁶

Dalam sebuah kesempatan, Kiai Sholeh juga menegaskan bahwa rukun tarekat dilandasi pada enam pilar. Dua di antaranya adalah membangun interaksi positif dengan sesama manusia. Kutipan *original* pernyataan Kiai Sholeh, dapat dilihat di bawah ini:

*“Rukune thariqot iku ono enem, nomor limo ambi enem iku mbagusi kabeh konco lan mbagusi kabeh makhluk. Iku ngunu misi dari thariqot. Iku ngunu jenenge “al-ihsan fi’lu al-khoirot ila jami’I makhlukot”*³⁷

Sebagai pengamal tarekat, Kiai Sholeh berkeyakinan bahwa ia harus mengartikulasikan ajaran tauhid melalui cara memperbaiki hubungan dengan orang lain. Dengan demikian dapat dipahami bahwa, IH yang melekat pada diri Kiai Sholeh melibatkan pandangan akurat tentang kekuatan dan kelemahan intelektual seseorang sekaligus diri sendiri, serta kemampuan untuk menegosiasikan berbagai ide dengan cara saling menghormati secara interpersonal

³⁶ KH Sholeh Bahrudin, *wawancara*, 12 Maret 2019

³⁷ KH Sholeh Bahrudin, *wawancara*, 20 Mei 2019

kepada sesama manusia. Hal inilah yang kemudian melahirkan sikap *respect*, simpatik, dan toleran kepada sesama manusia. Dengan demikian, jika kerendahan hati secara umum (*general humility*) mengacu pada perilaku seseorang melintasi situasi dan hubungan, maka IH mengacu pada *mindset* tertentu yang melibatkan pemikiran dan perilaku seseorang saat bernegosiasi dengan ide-ide berbeda dalam wacana intelektual. Kiai Sholeh yang memiliki kerendahan hati secara intelektual dapat mengatur kepedulian seseorang untuk menjadi “benar” dan terbuka untuk informasi baru dan mengejar dan menggabungkan pengetahuan dan kebenaran dari sumber lain. IH mungkin sangat penting bagi individu yang dilihat oleh komunitas mereka untuk memiliki tingkat pengaruh intelektual yang tinggi.³⁸

Kerendahan hati secara intelektual adalah sikap intelektual yang adil sejak dalam pikiran. Dalam bahasa Kiai Sholeh, seorang yang dikatakan beriman (mukmin) adalah mereka yang mampu “*ngayomi*” dan “*ngayemi*”. Dua istilah ini merupakan pengejawantahan dari satu *statement* Nabi Muhammad bahwa seseorang dikatakan Muslim jika orang lain selamat gangguan lidah (ucapan/lisan) dan tangannya [*al-muslimu man salima al-muslim min lisani wa yadihi*]. Sebagaimana pendapat Tanesini, corak

keberagamaan ini merupakan seperangkat sikap yang kuat (karena ini dipahami dalam psikologi sosial) yang diarahkan pada peningkatan kognitif seseorang beserta komponen-komponennya. Dengan makna lain, terjadi keterjalinan yang padu antara keadaan kognitif dan afektif yang membentuk konstruksi intelektual, yang melayani fungsi pengetahuan dengan nilai-nilai moderat. Sikap kerendahan hati ini, memiliki dua sifat dialektik: penerimaan diri secara intelektual atas keterbatasan epistemik dan kesederhanaan intelektual tentang keberhasilan epistemik. Sifat-sifat ini secara konseptual berbeda, tetapi secara psikologis menyatu. Kerendahan hati adalah kebajikan kompleks yang terdiri dari kesederhanaan dan penerimaan diri.³⁹

Perlu ditegaskan di sini bahwa IH merupakan satu sikap psiko-kognitif yang menekankan pada penggunaan pertimbangan-pertimbangan emosional atau afeksi dalam mengartikulasikan produk intelektual, baik cara pandang maupun sikap keagamaan. Kerendahan hati secara intelektual meniscayakan adanya satu kontrol emosional yang tidak hanya mendewakan produk rasionalitas, namun lebih menekankan pada titik temu universal atas berbagai pandangan yang ada.

³⁸ Joshua N. Hook et al., “Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Leaders,” *Journal of Positive Psychology* 10, no. 6 (2015): 499–506, <https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1004554>.

³⁹ Alessandra Tanesini, “Intellectual Humility as Attitude,” *Philosophy and Phenomenological Research* 96, no. 2 (2018): 399–420, <https://doi.org/10.1111/phpr.12326>.

Di sisi lain, memang tidak bisa dimungkiri bahwa terdapat aspek-aspek agama yang “sulit” untuk menerapkan IH apabila menyangkut persoalan prinsip keagamaan, misalnya soal keimanan yang di usik. Peristiwa politik identitas di Indonesia yang melahirkan gerakan populisme Islam melalui 212 adalah sebagian dari contoh sukarnya kontekstualisasi konsep IH jika dikaitkan dengan ketersinggungan teologis. Namun, lagi-lagi hal ini berkenaan dengan cara pandang yang menggunakan rasionalitas atas isu yang diangkat. Hal ini diperparah ketika keyakinan agama secara sistematis digunakan untuk mengonsolidasikan kekuatan politik.⁴⁰

Untuk itu, penting untuk menyadari bahwa kesenjangan pengetahuan sampai batas tertentu serta pengalaman spiritual seseorang menjadi pemantik perbedaan yang mengharuskan memiliki IH, untuk tidak hanya berfokus “ke dalam” diri, namun juga “keluar”. Seorang pemimpin keagamaan, Kiai dalam konteks ini, sering memperhatikan kesenjangan pengetahuan ini (sebagai keterbatasan), mengakui mereka, menerimanya, dan berusaha – jika relevan dan sesuai – untuk memperbaikinya.

Terkait dengan itu, tak jarang artikulasi IH seorang Kiai diartikulasikan ke dalam ranah sosial dengan bertindak

sebagai konselor spiritual. Karena *gap* pengetahuan terbentuk dari perbedaan persepsi atau cara pandang, maka prinsip-prinsip konseling perlu dikedepankan menjadi satu keniscayaan untuk memanifestasikan kebajikan dan toleransi keagamaan. Seorang tokoh agama yang arogan secara intelektual, dengan demikian dapat diasumsikan sebagai seseorang yang gagal melihat *gap* pengetahuan dan pengalaman antara satu dengan yang lain.⁴¹

Kiai dalam konteks keindonesiaan adalah *religious leader* yang mampu menyemai nilai-nilai toleran dan moderat di tengah kemajemukan masyarakat. Pemilihan figur Kiai dalam kajian ini dalam rangka melanjutkan penelitian Hook dan kawan-kawan tatkala meneliti *religious leader* dalam bingkai kajian *intellectual humility*.⁴² Hook dkk, menggunakan analisis teori dimensi interpersonal dan intrapersonal. Dimensi intrapersonal adalah pandangan reflektif individu tentang kesadaran akan keterbatasan mereka. Sementara dimensi interpersonal adalah pandangan individu terhadap orang lain yang dicirikan dengan rasa hormat terhadap orang lain, bukan superioritas serta keangkuhan.⁴³

Hook dkk, menjelaskan bahwa *religious leader* yang memiliki *intellectual humility* mampu mengendalikan situasi yang sulit terlebih situasi yang berkaitan

⁴⁰ Joshua N. Hook and Don E. Davis, “Humility, Religion, and Spirituality: Introduction to the Special Issue,” *Journal of Psychology and Theology* 42, no. 1 (2014): 3–6, <https://doi.org/10.1177/009164711404200101>.

⁴¹ Emma C. Gordon, “Intellectual Humility, Spirituality, and Counselling,” *Journal of*

Psychology and Theology 46, no. 4 (2018): 279–91, <https://doi.org/10.1177/0091647118807185>.

⁴² Hook et al., “Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Leaders.”

⁴³ Hook et al.

dengan keyakinan, ide atau keadilan. *Religious leader* yang baik memiliki pandangan yang hampir mencapai titik akurat terhadap kekuatan dan kelemahan seseorang serta mampu melakukan negosiasi dengan berbagai macam ide dengan cara saling menghormati satu sama lain. Negosiasi-negosiasi yang dilakukan oleh *religious leader* yang *humility* dilakukan dengan sikap menerima perbedaan dan terbuka untuk mengakomodasi informasi-informasi baru, bahkan *religious leader* yang *humility* mau mengintegrasikan informasi-informasi baru terhadap keyakinan yang selama ini menjadi pegangannya.⁴⁴

Pandangan Hook dkk, dalam menjelaskan *intellectual humility* pada *religious leader* tidak serta merta diterima di kalangan *positive psychology*, adalah Davis dkk,⁴⁵ seakan-akan menentang, dengan menyatakan bagi *religious leader*, *intellectual humility* itu sukar diterapkan, Davis dkk, mengajukan empat argumen keberatan. *Pertama*, *religious leader* sebagaimana seorang *leader* bertugas memimpin bawahannya. Seorang *leader* dalam mengambil keputusan setidaknya melibatkan unsur bawahannya untuk memberi masukan terhadap keputusan yang akan diambil oleh pemimpin. Peran pengambilan keputusan bagi *leader* menekan pengaruhnya yang besar dari pada ide-ide yang dilontarkan oleh bawahannya, sehingga sirkulasi pertukaran ide dapat berlangsung dengan seimbang. Peran seperti

demikian ini sulit diterapkan oleh *religious leader* yang *humility*.

Kedua, *religious leader* adalah figur bagi pengikutnya. *Religious leader* bukan seperti pemimpin dalam perusahaan yang memiliki peran sebagai pemimpin formal. Artinya bawahan hanya wajib mengikuti perintah dari pemimpin perusahaan yang berkaitan dengan perusahaan tersebut. *Religious leader* bukan demikian, *religious leader* tidak memiliki bawahan melainkan, *religious leader* memiliki pengikut. *Religious leader* adalah *role model* bagi para pengikutnya. Artinya kapan pun dan di mana pun posisi *religious leader* berada tindakan, ucapan, dan sikap *religious leader* menjadi model bagi para pengikutnya. Dengan demikian *religious leader* yang *humility* harus bisa mengendalikan kebajikannya untuk mengontrol sikap keberagamaannya yang dapat berimbas pada para pengikutnya, kondisi seperti demikian ini dinilai Davis dkk, sukar dilakukan oleh *religious leader* yang *humility*.

Ketiga, sebagai *religious leader* tugas yang sering diemban adalah memberikan ceramah dan nasihat-segala macam nasihat baik nasihat untuk kehidupan dunia maupun nasihat untuk kehidupan akhirat (*afterlife*). Nasihat-nasihat yang diberikan oleh *religious leader* untuk pengikutnya begitu dibutuhkan dari para pengikutnya ada yang terhimpit permasalahan ekonomi, permasalahan-permasalahan dunia yang sukar untuk

⁴⁴ Hook et al.

⁴⁵ Don E. Davis et al., "Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two
Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman
Volume 9, Nomor 3, Desember 2019

Longitudinal Studies," *Self and Identity* 12, no. 1 (2013): 58-77,
<https://doi.org/10.1080/15298868.2011.636509>.

diselesaikan atau permasalahan-permasalahan masa lalu pengikutnya berkaitan dengan dosa-dosa yang telah mereka tebarkan. Permasalahan-permasalahan tersebut bila dibiarkan akan menimbulkan kecemasan, bahkan keputusan hingga mereka yang dirundung dalam masalah tersebut terperosok dalam jurang kesesatan. *Religious leader* berperan untuk memberikan nasihat-nasihat yang sejuk, mengurangi kecemasan atau bahkan terlibat langsung untuk mengatasi permasalahan pengikutnya. Saran nasihat atau kecemasan psikologis mungkin bisa diatasi oleh *religious leader*, akan tetapi terlibat langsung dalam mengatasi permasalahan tersebut atau mengalihkan persepsinya terhadap pengikutnya yang menyandang dosa besar itulah yang sulit dilakukan.

Keempat, pandangan *religious leader* terhadap pengikutnya yang murtad. Murtad adalah suatu pengkhianatan penganut agama terhadap agama yang diyakininya. Pandangan terhadap orang yang murtad bagi *religious leader* merupakan tantangan besar untuk tidak hanya sekadar menahan emosi yang berkecamuk. *Religious leader* yang *humility* diuji untuk membedakan antara tindakan murtad dan pemurtad. Tindakan murtad adalah sebuah keputusan yang salah besar, akan tetapi pemurtad adalah manusia yang memiliki hak-hak untuk dilindungi secara

kemanusiaan dan juga kelangsungan hidupnya. Menurut pandangan Davis dkk, *religious leader* yang *humility* harus mampu mengendalikan emosi negatif seperti kemarahan, penghinaan atau perasaan jijik terhadap pemurtad-mereka adalah manusia yang memiliki hak-hak sosial.⁴⁶

Argumen yang dilontarkan oleh Davis dkk, mengenai keberatannya terhadap *religious leader* yang *humility* patut untuk dipertimbangkan dalam memotret laku sarjana Islam tradisional atau lazim disebut dengan Kiai dalam membina pengikutnya. Selain bentuk *religious leader* yang dipotret oleh Hook dkk, Davis dkk, patut untuk dihadirkan di sini adalah pandangan Zmigrod dkk., *Religious leader* yang *humility* adalah mereka yang memiliki kapasitas untuk mengevaluasi informasi secara kritis dan membuat keputusan berdasarkan bukti. Zmigrod melanjutkan, secara khusus *religious leader* yang *humility* meyakini bahwa keyakinan pribadi pada situasi tertentu dapat keliru, sebab pribadi seorang *religious leader* yang *humility* merasa pendapat yang dia pegang bisa kurang tepat mengingat dia selalu mengevaluasi pendapatnya dengan informasi-informasi baru.⁴⁷

Pendapat Zmigrod dapat dijabarkan bahwa *religious leader* yang *humility* tidak gegabah dan menghindari cara-cara arogan dalam mengambil keputusan. Mahfudzi menyatakan arogansi adalah

⁴⁶ Davis et al.

⁴⁷ Leor Zmigrod et al., "The Psychological Roots of Intellectual Humility: The Role of Intelligence and Cognitive Flexibility," *Personality*

and *Individual Differences* 141, no. January (2019): 200-208, <https://doi.org/10.1016/j.paid.2019.01.016>.

kecenderungan seseorang yang menganggap keyakinan adalah sebuah kebenaran dengan asumsi bahwa keyakinan itu kebenaran milik sendiri, tanpa melirik kebenaran yang diyakini oleh orang lain secara *a priori*.⁴⁸ Mahfudzi melanjutkan bahwa, untuk mengatasi permasalahan arogansi intelektual, manusia harus memiliki semangat berpikir cerdas dengan mendorong tumbuhnya *intellectual humility*. Peran seperti ini yang semestinya diambil alih oleh *religious leader*. Seorang *religious leader* memiliki semangat untuk berani menerima kebenaran dari orang lain tanpa memandang siapa yang menyampaikan kebenaran tersebut diiringi dengan sifat *humility* dan berkenan meluruskan kebenaran kepada orang lain. Oleh karena itu, untuk memerinci indikator seorang *religious leader* yang *humility* artikel ini menggunakan perspektif Rego dkk, di antaranya adalah (1) mengakui kesalahan dan keterbatasan; (2) mengevaluasi potensi dan membelokkan pujian kepada orang lain, dan (3) mau belajar.⁴⁹

Mengakhiri tulisan ini, penulis kutipkan salah satu pernyataan cukup penting yang dilontarkan oleh Kiai Sholeh. Ia dalam satu pengajiannya mengatakan: *Intine urip berdampingan karo non-Muslim tidak lain yakni perdamaian. Sebab kok gak damai wurung sekolah, ora ono sekolahan, ora ono ngaji. Ora biso nyambut*

gawe. Statemen ini bagi penulis sangat dahsyat untuk menggambarkan *intellectual humility* yang dimiliki oleh Kiai Sholeh, sehingga mengonstruksi corak teologi Islamnya yang kental nuansa moderat. Bahwa inti dari hidup berdampingan dengan non-Muslim atau orang lain yang berbeda adalah agar tercipta kedamaian. Bagi Kiai Sholeh, kedamaian adalah modal utama, pilar penyangga yang mampu mewujudkan satu tatanan masyarakat dan kemajuan peradaban. Tanpa perdamaian taka da aktivitas budaya, aktivitas sosial, dan visi politik dalam pembangunan bangsa akan terhenti.

Penutup

Penelitian ini secara mendalam berhasil mengurai bagaimana teologi Islam moderat yang lahir dari konstruksi "*intellectual humility*" Kiai Haji Sholeh Bahrudin. Dalam konteks ini, *intellectual humility* merujuk pada sikap rendah hati dalam berpikir dan mengakui keterbatasan pengetahuan manusia. Studi ini menggarisbawahi bagaimana Kiai Haji Sholeh Bahrudin menerapkan prinsip-prinsip ini dalam pandangannya terhadap agama, masyarakat, dan dirinya sendiri. Pendekatan psikologi positif digunakan dalam penelitian ini untuk menganalisis dampak positif dari *intellectual humility* dalam konteks teologi Islam moderat. Hasil penelitian

⁴⁸ Mahfudzi Mahfudzi, "Integritas Intelektual Menurut Al-Qur'an," *Jurnal Al-Fanar* 2, no. 1 (2019): 15-28, <https://doi.org/10.33511/alfanar.v2n1.15-28>.

⁴⁹ Arménio Rego et al., "How Leader Humility Helps Teams to Be Humbler," *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman* Volume 9, Nomor 3, Desember 2019

Psychologically Stronger, and More Effective: A Moderated Mediation Model," *Leadership Quarterly* 28, no. 5 (2017): 639-58, <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2017.02.002>.

menunjukkan bahwa pendekatan ini dapat memfasilitasi dialog yang lebih terbuka, toleransi antaragama, dan penerimaan terhadap perbedaan pendapat. Melalui kesederhanaan pemikiran dan sikap terbuka, Kiai Haji Sholeh Bahruddin berhasil membentuk hubungan yang lebih kuat antara komunitas Muslim dan masyarakat luas. Dengan menggabungkan ajaran agama yang moderat dengan *intellectual humility*, kajian ini menunjukkan pentingnya menghindari sikap dogmatis dan fanatisme dalam beragama. Kiai Haji Sholeh Bahruddin memberikan contoh nyata bagaimana seorang pemimpin agama dapat menginspirasi pengikutnya untuk menjalani kehidupan beragama dengan penuh rendah hati, pemahaman mendalam, dan rasa saling hormat.

Selain itu, artikel ini memberikan wawasan yang berharga tentang bagaimana teologi Islam moderat yang berakar pada *intellectual humility* dapat berkontribusi pada pembangunan masyarakat yang inklusif, harmonis, dan terbuka terhadap berbagai perspektif. Studi ini memperkuat pentingnya pendekatan yang mengedepankan kerendahan hati secara intelektual dalam menjembatani beragam bentuk perbedaan dan mempromosikan kesatuan dalam masyarakat yang multikultural dan multireligius.

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi. "Indonesian Islam, Mainstream Muslims and Politics," 2. Taipei: Taiwanese and Indonesian Islamic Leaders Exchange Project, 2006.

Baharuddin. *Paradigma Psikologi Islami Studi Tentang Elemen Psikologi Dari Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Barrett, Justin L. "Intellectual Humility." *Journal of Positive Psychology* 12, no. 1 (2017): 1–2. <https://doi.org/10.1080/17439760.2016.1167945>.

Church, Ian M. "Intellectual Humility and Religious Belief." *Journal of Psychology and Theology* 46, no. 4 (2018): 219–42. <https://doi.org/10.1177/0091647118807188>.

Davis, Don E., Everett L. Worthington, Joshua N. Hook, Robert A. Emmons, Peter C. Hill, Richard A. Bollinger, and Daryl R. van Tongeren. "Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two Longitudinal Studies." *Self and Identity* 12, no. 1 (2013): 58–77. <https://doi.org/10.1080/15298868.2011.636509>.

Gordon, Emma C. "Intellectual Humility, Spirituality, and Counselling." *Journal of Psychology and Theology* 46, no. 4 (2018): 279–91. <https://doi.org/10.1177/0091647118807185>.

H, Darmawati. "Manhaj Bahsul Masail Menurut Nahdatul Ulama (NU)." *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 6, no. 2 (2011): 98–112. <https://doi.org/10.24252/V6I2.1406>.

Hajaroh, Mami. "Paradigma, Pendekatan Dan Metode Penelitian Fenomenologi," 2007, 1–21.

Hook, Joshua N., and Don E. Davis. "Humility, Religion, and Spirituality: Introduction to the Special Issue." *Journal of Psychology and Theology* 42, no. 1 (2014): 3–6. <https://doi.org/10.1177/009164711404200101>.

Hook, Joshua N., Don E. Davis, Daryl R. Van Tongeren, Peter C. Hill, Everett L.

- Worthington, Jennifer E. Farrell, and Phillip Dieke. "Intellectual Humility and Forgiveness of Religious Leaders." *Journal of Positive Psychology* 10, no. 6 (2015): 499–506. <https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1004554>.
- Hook, Joshua N, and Don E Davis. "Humility, Religion, and Spirituality: Introduction to the Special Issue." *Journal of Psychology and Theology* 42, no. 1 (2014): 3–6.
- Huda, Miftahul. "Toward a New Theology for a Religiously Restless Region the Accommodation of Local Traditions into Islamic Law in Lombok." *Journal of Indonesian Islam* 13, no. 1 (2019): 50–72. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.1.50-72>.
- Ismail, Faisal. "The Nahdlatul Ulama: Its Early History and Contribution to the Establishment of Indonesian State." *Journal of Indonesian Islam* 5, no. 2 (2011): 247–82. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2011.5.2.247-282>.
- Lofland, J, and L H Lofland. "Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Analysis." *Belmont, CA: Wadsworth*, 1984.
- Mahfudzi, Mahfudzi. "Integritas Intelektual Menurut Al-Qur'an." *Jurnal Al-Fanar* 2, no. 1 (2019): 15–28. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v2n1.15-28>.
- Muhtadi, Burhanudin. *Populisme Politik Identitas Dan Dinamika Elektoral: Mengurai Jalan Panjang Demokrasi Prosedural*. Malang: Intrans Publishing, 2019.
- Mutakin, Ali. "Kitab Kuning Dan Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama Dalam Penentuan Hukum Islam (Menelisis Tradisi Riset Kitab Kuning)." *Syariah Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 18, no. 2 (2018): 192. <https://doi.org/10.18592/sy.v18i2.2270>.
- Oc, Burak, Michael A. Daniels, James M. Diefendorff, Michael R. Bashshur, and Gary J. Greguras. "Humility Breeds Authenticity: How Authentic Leader Humility Shapes Follower Vulnerability and Felt Authenticity." *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, no. April (2019): 1–14. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2019.04.008>.
- Priest, Maura. "Intellectual Humility: An Interpersonal Theory." *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 4, no. 20200523 (2017): 463–80. <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.004.016>.
- Rego, Arménio, Bradley Owens, Susana Leal, Ana I. Melo, Miguel Pina e. Cunha, Lurdes Gonçalves, and Paula Ribeiro. "How Leader Humility Helps Teams to Be Humbler, Psychologically Stronger, and More Effective: A Moderated Mediation Model." *Leadership Quarterly* 28, no. 5 (2017): 639–58. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2017.02.002>.
- Ridwan, Nur Khalik. *NU Dan Bangsa 1914-2010: Pergulatan Politik Dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Arruz Media, 2010.
- Samuelson, Peter L., Matthew J. Jarvinen, Thomas B. Paulus, Ian M. Church, Sam A. Hardy, and Justin L. Barrett. "Implicit Theories of Intellectual Virtues and Vices: A Focus on Intellectual Humility." *Journal of Positive Psychology* 10, no. 5 (2015): 389–406. <https://doi.org/10.1080/17439760.2014.967802>.
- Seligman, Martin E P, and Mihaly Csikszentmihalyi. "Positive Psychology: An Introduction." In *Flow and the Foundations of Positive Psychology*, 279–98. Springer, 2014.
- Siraj, Said Agil. *Ahlussunnah Waljama'ah Dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta:

LKPSM, 1998.

Solikhin, Mat. "Gerakan Pemikiran dan Peran Tiga Ulama NU (K.H. Hasyim Asy'ari, K.H.R. Asnawi Kudus, K. H. Wahhab Hasbullah) dalam Menegakkan Ahl al-Sunnah Wal-Jama'ah Annahdliyah di Jawa Tahun 1926 – 1971." *Jurnal Theologia* 27, no. 2 (2016): 331. <https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.2.1071>.

Tanesini, Alessandra. "Intellectual Humility as Attitude." *Philosophy and Phenomenological Research* 96, no. 2 (2018): 399–420. <https://doi.org/10.1111/phpr.12326>.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Whitcomb, Dennis, Heather Battaly, Jason Baehr, and Daniel Howard-Snyder. "Intellectual Humility: Owning Our Limitations." *Philosophy and Phenomenological Research* 94, no. 3 (2017): 509–39. <https://doi.org/10.1111/phpr.12228>.

Woods, Peter. *Successful Writing for Qualitative Research*. London: Routledge, 2006.

Zamachsyari Dhofir. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3S, 2010.

Zmigrod, Leor, Sharon Zmigrod, Peter Jason Rentfrow, and Trevor W. Robbins. "The Psychological Roots of Intellectual Humility: The Role of Intelligence and Cognitive Flexibility." *Personality and Individual Differences* 141, no. January (2019): 200–208. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2019.01.016>.