

PENDIDIKAN AGAMA ISLAM DALAM PERSPEKTIF TEKSTUALIS NORMATIF DAN KONTEKSTUALIS HISTORIS

Karimullah

Jurusan Tarbiyah STAIN Pamekasan
E-mail: karimullahalhamimi@yahoo.com

Abstract: This paper seeks to describe the dichotomic-paradoxical perspectives surrounding Islamic religious education. On the one hand, the character of Islamic religious education has a normative textual perspective which has implications for the realization of an autistic Islam that gave birth to radicalism. On the other hand, historical contextual perspectives that emphasize religious dialectics with local cultures with the implications of respecting plurality and are highly anti-relying on authenticity. This paper itself suggests the need for maturity, maturity, attitude of responsibility and aware-ness in determining the choice of each of the two.

Keywords: Islamic Religious Education, Perspectives, Normative Textualist, Historical Contextualist.

Abstrak: Tulisan ini berupaya untuk mendeskripsikan perspektif dikotomik-paradoksial seputar pendidikan agama Islam. Di satu pihak, karakter pendidikan agama Islam berperspektif tekstualis normatif yang berimplikasi pada terwujudnya paham Islam otientik yang melahirkan radikalisme. Sedangkan di pihak yang lain, perspektif kontekstual historis yang menekankan dialektika agama dengan budaya lokal dengan implikasi menghargai kemajemukan dan sangat anti paham yang mengandalkan otentisitas. Tulisan ini sendiri menganjurkan diperlukan kedewasaan, kematangan, sikap tanggung jawab dan kesadaran dalam menentukan pilihan terhadap masing-masing dari keduanya.

Kata Kunci: Pendidikan Agama Islam, Perspektif, Tekstualis Normatif, Kontekstualis Historis.

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif dan Kontekstualis Historis

Pendahuluan

Pendidikan agama Islam dan pendidikan Islam dapat dipahami dalam berbagai sudut pandang. Sebuah sudut pandang sangat menentukan posisi struktur yang berkaitan dengan obyek. Istilah sudut pandang (*point of view*) atau perspektif (*perspective*) dapat diartikan sebagai kerangka konseptual (*conceptual framework*), kerangka pemikiran (*frame of thinking*), kerangka analisis (*analytical framework*), aliran pemikiran (*school of thought*), pendekatan (*approach*) dan yang mutakhir paradigma (*paradigm*). Singkatnya, perspektif merupakan “seperangkat konsep yang berhubungan satu sama lain secara logis membentuk sebuah kerangka pemikiran yang berfungsi untuk memahami, menafsirkan dan menjelaskan kenyataan atau masalah yang dihadapi”.¹

Tulisan ini akan mengetengahkan persoalan pendidikan agama Islam dalam perspektif dikotomik (bipolar), yaitu perspektif pendidikan agama Islam dengan corak tekstualis normatif dan perspektif pendidikan agama Islam yang kontekstualis historis. Dengan membandingkan dua perspektif tersebut harapannya akan ditemukan pemahaman dan pelaksanaan pendidikan agama Islam yang relevan dengan dinamika zaman dengan tanpa mengorbankan otentisitas.

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif

Yang dimaksud dengan paradigma tekstualis normatif disini adalah perspektif yang mendekati, memahami dan mengamalkan ajaran Islam sesuai dengan pola dan praktik pengamalan *Salaf al-Salih* yang dianggap ideal. Dalam hubungan ini, perspektif kalangan tekstualis normatif terhadap konstruksi pendidikan agama Islam sangat ditentukan oleh perspektif mereka terhadap agama Islam.

Dalam memahami dan memaknai Islam, kalangan tekstualis normatif berusaha melakukan proyek Arabisasi dalam setiap komunitas Islam dunia.² Bagi mereka, Islam yang dicontohkan oleh *Salaf al-Salih* sebagai

¹ Heddy Shri Ahimsa Putra, “Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama. *Walisono* Vol. 20 No. 20 November 2012, 272.

² Paham Islam otentik—yang kadang-kadang diidentifikasi sebagai Hanbalisme atau gerakan puritanis Islam—juga mengenal istilah tradisi, meskipun pemaknaan tradisi bagi mereka sangat berbeda dengan pemaknaan tradisi bagi kalangan Pribumisasi —yang terkadang diidentifikasi sebagai kaum sinkretis. Tradisi dalam pandangan kaum Islam

bentuk keberagaman yang paling ideal dan benar. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat yang beragam dan tidak dekat dengan karakter Arab dipandang sebagai bentuk "kejahiliah modern" yang jauh dan bahkan bertentangan dengan Islam otentik. Otentisitas (*ashalah*) Islam menjadi hilang ketika dicampuri oleh unsur luar. Dalam konteks Nusantara, misalnya, kontekstualisasi Islam yang dirintis Wali Songo dan dikembangkan organisasi sosial keagamaan setempat dianggap telah menghilangkan keorisinalan Islam.³

Perspektif demikian sejalan dengan klasifikasi Ernest Gellner, yakni *great tradition* (tradisi agung) atau *high tradition* (tradisi tinggi) yang memandang agama secara skripturalis, puritan, harafiyah, egaliter, dingin dan anti ekstase.⁴ *High tradition* dalam Islam dipahami sebagai Islam "resmi" karena dianggap dekat dengan kitab suci.

Ketika kebudayaan lokal—sebagai perwujudan tradisi rendah—terancam oleh kemerosotan, kaum Muslim dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam sebenarnya gerakan yang mencoba melakukan pembaruan Islam-rendah menjadi Islam tinggi, meskipun tradisi yang direvitalisasi tersebut sekedar varian dari tradisi Islam rendah pula.⁵

puritanis adalah tradisi Nabi yang otentik, yang tidak bercampur dengan warna dan budaya lokal. Bagi mereka kembali kepada tradisi otentik tersebut mempunyai dua peran ganda. Pada satu sisi, seruan kembali dan berpegang pada tradisi dan orisinalitas merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju karena dengan tradisi itulah masa kini dan masa lalu yang agak dekat dapat dikritisi. Pada sisi lain, seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi dan teknologinya yang dianggap mengancam eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum. Lih. Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. Ter, Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 7-8.

³ Masuknya budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan *bid'ah* atau *khurafat*. Islam Asia Tenggara—termasuk juga di kawasan Indonesia—dianggap sebagai Islam yang buruk, sinkretis dan nominal atau lebih tegas lagi, Islam di Nusantara hanyalah lapisan tipis di atas kebudayaan lokal, yang mudah mengelupas dalam timbunan budaya setempat. Lih. JC. Van Leur, *Indonesia Trade and Society* (Den Haag: van Hoeve, 1955), 169.

⁴ Lih. Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Ter. Rahmani Astuti. (Bandung: Mizan, 1995), xi.

⁵ Dalam konteks ini, Talal Asad menyatakan, pembagian tradisi tinggi dan tradisi rendah mengasumsikan adanya sebuah esensi, khususnya tradisi tinggi, yang bersifat

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif dan Kontekstualis Historis

Dalam praktiknya paham Islam otentik—yang mengejawantah semangat purifikasi dan radikalisme atau fundamentalisme⁶ keagamaan—muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan,⁷ namun sebuah gerakan. Artinya, kalangan ini menghadirkan alternatif nyata dari keberagaman, yakni keberagaman yang diidentifikasi sebagai “otentik”, Islami dan *kaffah* yang harus diberlakukan di seluruh dunia.

Dalam konteks demikian dapat diduga jika format atau konstruksi pendidikan agama Islam yang hendak ditransformasikan pada kalangan terdidik harus mampu mentransformasikan nilai-nilai ataupun ideologi

universal. Pandangan semacam ini memang cocok dengan teologi gerakan pemurnian Islam, namun tidak sesuai dengan realitas sosial kaum Muslim itu sendiri. Kenyataannya, sebuah tradisi yang disebut tradisi Islam adalah suatu kesinambungan antara masa kini, masa lalu dan pandangan ke masa depan yang terutama dibentuk oleh hubungan-hubungan kuasa yang ada disekitarnya. Dalam pengertian ini, tradisi tidak bias disederhanakan secara dikhotomik kepada tinggi dan rendah, melainkan merupakan sesuatu yang hadir dan hidup bersama kaum Muslim sereta berkembang sesuai dengan relasi-relasi kuasa yang mempengaruhinya. Lih. Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*. (Washington: George Town University, 1986), 21-22.

⁶ Istilah *radikalisme* oleh sebagian orang juga sering disamakan dengan paham fundamentalisme, yakni suatu paham yang pada mulanya lebih dilekatkan pada sebuah gerakan teologi dalam Agama Kristen di Barat, yang nampak menguat pada perempat abad 20. Inti paham kelompok fundamentalisme ini adalah bahwa semua yang tertulis dalam kitab Bible itu benar dan tidak pernah salah, dan wajib dipahami secara tekstual, literer, apa adanya dan tidak perlu ditafsirkan. Dalam perkembangan lebih lanjut—terutama karena adanya kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, paham fundamentalisme agama ini kemudian berkembang kearah nuansa yang lebih politis (menjadi fundamentalisme politik), terutama ketika para penganut agama Kristen berkepentingan untuk memperjuangkan posisi mereka pada sektor publik, seperti penolakannya terhadap teori Darwin dan teori evolusi kejadian alam yang dikembangkan dalam dunia pendidikan. Lih. Lionel Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism* (Albany: State University of New York Press, 1987); lih. juga Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 108-110; lih. juga William E. Shepard, “Islam and Ideology: Toward a Typology” dalam Syafiq A. Mughni, ed. *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal: McGill-CIDA, t.t.), 416-419.

⁷ Munculnya ormas-ormas Islam baru yang lengkap dengan gerakan massanya seperti Jaringan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Lasykar Mujahidin Indonesia menjadi tanda bahwa paham Islam otentik ini benar-benar nyata dan tidak hanya sekedar ide. Bahasan elaboratif tentang karakteristik gerakan-gerakan tersebut, lih. Jamhari dan Jajang Jahroni, ed. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada dan PPIM, 2004).

keislaman sesuai dengan model atau kerangka konseptual Islam yang mereka pahami. Sehingga pendidikan agama Islam, baik dari segi materi (kurikulum) maupun proses pelaksanaannya harus mencerminkan teladan *Salaf al-Shalih*. Bagi mereka, Islam sejatinya sebuah doktrin yang sudah selesai, sempurna, otentik dan universal tanpa inovasi ataupun renovasi.

Namun demikian, di balik klaim otentisitas dan universalitas tersebut terdapat realitas lain: apakah yang disebut otentik identik dengan langgam Arab? Apakah Islam yang benar itu mesti galak (tidak ramah) terhadap yang dianggap bukan berasal dari Islam seperti tradisi lokal dan modernitas? Sebab muncul pertanyaan lainnya: adakah Islam yang benar mampu bersikap bijaksana terhadap kemanusiaan, lengkap dengan budaya dan problem mereka? Dapatkah budaya bangsa yang toleran, damai dan ramah bisa berjalan harmonis dengan ideologi Islam?

Proyek otentifikasi dan universalisme Islam sejatinya mengandaikan adanya *worldview* sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tidak berubah dan kekal. Artinya, seluruh bangunan tekstual mesti merujuk kepada dasar yang termaktub dalam teks kitab suci dan ajaran Muhammad di Mekah dan Madinah. Pendek kata, otentifikasi juga meniscayakan ketundukan kepada teks-teks al-Qur'an dan Hadits serta pengalaman *salaf al-Shaleh* yang dianggap tidak bersentuhan dengan budaya manusia. Dalam konteks tersebut, otentifikasi Islam benar-benar menjadi *trademark* yang paling sah sehingga dapat diaplikasikan secara universal.

Dalam kerangka berpikir Islam otentik, praktik pendidikan agama Islam Nusantara yang telah mengalami proses akulturasi dianggap oleh golongan pertama tidak otentik sehingga harus dibetulkan. Berdasarkan lanskap berpikir kalangan Islam otentik, wajar sekaligus dapat dimengerti pada fase permulaan paham Wahabi merambah ke wilayah Nusantara. Dalam batas tertentu telah merusak eksistensi kebudayaan lokal secara massif. Tuduhan sinkretisme dan pelaku bid'ah tidak lagi terhindarkan sehingga berpotensi "merusak" keaslian bangsa yang diwariskan nenek moyang sebagai identitas lokal.

Pada gilirannya kondisi demikian telah mengubah pola pikir keberagamaan *Islam lokal-eklektik* menjadi Islam *universalis-otentik-puritanis-Arabik*. Ketika purifikasi-otentifikasi-arabisasi menjelma

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif dan Kontekstualis Historis

menjadi sistem politik, muncul fenomena radikalisme dalam Islam⁸ seperti ideologi Mawdudian dan Qutbian yang memopulerkan istilah *jahiliyah*, *syirik*, *bid'ah*.⁹ Lebih jauh, ekspresi sosial politik Islam yang toleran, non formalis, tidak dogmatis dan substantif daripada simbol, sedikit terdesak oleh kehendak formalisasi syari'at Islam.

Suburnya pemahaman keagamaan yang bertumpu pada otentisitas telah membuat Islam terputus dari tradisi dan khazanah intelektual Muslim yang sedemikian kaya. Banyak dimensi peradaban dan warisan budaya Islam klasik serta budaya masyarakat yang disikapi secara kaku sebagai sesuatu yang tidak islami. Perspektif demikian, pada gilirannya menggiring kepada upaya pemusnahan warisan budaya setempat dari lingkungan keagamaan Islam.

⁸ Perkataan radikal berasal dari bahasa Latin "*radix*" yang artinya akar, dan dalam bahasa Inggris kata *radical* dapat bermakna ekstrim, menyeluruh, fanatik, revolusioner, ultra dan fundamental. Sedangkan *radicalism* artinya doktrin atau praktek penganut paham radikal atau paham ekstrim. Istilah *radikalisme* oleh sebagian orang juga sering disamakan dengan paham fundamentalisme, yakni suatu paham yang pada mulanya lebih dilekatkan pada sebuah gerakan teologi dalam Agama Kristen di Barat, yang nampak menguat pada perempat abad 20. Inti paham kelompok fundamentalisme ini adalah bahwa semua yang tertulis dalam kitab Bible itu benar dan tidak pernah salah, dan wajib dipahami secara tekstual, literer, apa adanya dan tidak perlu ditafsirkan. Dalam perkembangan lebih lanjut--terutama karena adanya kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, paham fundamentalisme agama ini kemudian berkembang kearah nuansa yang lebih politis (menjadi fundamentalisme politik), terutama ketika para penganut agama Kristen berkepentingan untuk memperjuangkan posisi mereka pada sektor publik, seperti penolakannya terhadap teori Darwin dan teori evolusi kejadian alam yang dikembangka dalam dunia pendidikan. Lih. Lionel Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism* (Albany: State University of New York Press, 1987). Di antara intelektual yang menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian dengan maksud yang sama antara lain Azyumardi Azra. Lih. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 108-110. Sementara banyak juga orientalis tidak sepakat dengan penggunaan istilah fundamentalisme terhadap fenomena radikalisme Islam, bahkan penggunaannya dinilai problematis karena istilah tersebut (fundamentalisme) sangat problematis. Lih. William E. Shepard, "Islam and Ideology: Toward a Typology" dalam Syafiq A. Mughni, ed. *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal: McGill-CIDA, t.t.), hlm. 416-419.

⁹ Lih. Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*. (Jakarta: Desantara, 2002) seputar label syirik terhadap Gus Dur yang mengikuti ruwatan agung pada 2001 di pantai Parangtritis Yogyakarta yang dipimpin oleh Romo Kuntoro.

Ketika pemahaman demikian masuk kedalam ranah pendidikan agama Islam, semangat kembali kepada sumber otentik menjadi demikian tinggi. Sehingga upaya yang dilakukan diformulasikan dalam bentuk penyederhanaan kurikulum pendidikan dan *de-emphasizing* warisan intelektual abad pertengahan yang berujung pemiskinan intelektual.¹⁰ Model-model pendidikan agama Islam yang bercorak demikian yang berusaha untuk ditransformasikan kalangan Islam Normatif tektualis-otentik-literalis kepada generasi muda pengikutnya.¹¹

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Kontekstualis Historis

Sedangkan kalangan kontekstualis meyakini bahwa agama Islam merupakan ajaran normatif universal yang diakomodasikan ke dalam kebudayaan manusia dengan tanpa menghilangkan identitas asli. Inti kontekstualisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi diametral antara agama dengan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.¹² Kontekstualisasi Islam berusaha untuk menjadikan Islam dan budaya lokal tidak saling mengalahkan. Justru keduanya mewujud dalam pola nalar religiusitas yang tidak mengambil bentuk otentik dari agama dan berusaha menjadi jembatan yang memisahkan keduanya.¹³

¹⁰ Abd A'la, "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003, 87. Meskipun Muhammadiyah bukan merupakan gerakan revivalisme murni, tetapi lebih bersifat amalgamasi antara revivalisme dan modernisme klasik, pada awal-awal berdirinya sedemikian *rigid* dalam menyikapi budaya lokal. Namun akhir-akhir ini, Muhammadiyah mulai bersikap agak melunak terhadap budaya lokal. Amin Abdullah –seorang tokoh teras Muhammadiyah-- menegaskan tentang signifikansi kearifan budaya lokal untuk pengembangan Islam. Ini menunjukkan adanya beberapa tokoh Muhammadiyah, terutama kalangan muda yang apresiatif terhadap budaya dan realitas aktual kehidupan di masyarakat; lih. juga Amin Abdullah, "Respons Kreatif Muhammadiyah dalam Menghadapi Dinamika Perkembangan Kontemporer", dalam M. Thoyibi, Yayah Khisbiyah dan Abdullah Aly, ed. *Sinergi Agama dan Budaya Lokal: Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Press, 2003), 15-27.

¹¹ Zuly Qodir, "Transmisi Gerakan Islam Politik di Indonesia", *Jurnal Maarif* Vol 2 No 4 Juni 2007, 54-59.

¹² Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*. (Jakarta: Desantara, 2001), 111.

¹³ Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003, 9. Bandingkan Akh. Muzakki, "Importasi dan Lokalisasi Gerakan

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif dan Kontekstualis Historis

Pemahaman kontekstual Islam,¹⁴ disamping disemangati oleh semakin menguatnya pemahaman keislaman—meminjam konsep Fazlur Rahman—*revivalisme pra modernis*,¹⁵ secara genealogis, bukan merupakan gagasan baru. Dalam konteks Nusantara, gagasan tersebut sesungguhnya mengambil semangat yang diteladani dari Wali Songo pada abad ke-15 dan ke-16. Dalam hal ini, Wali Songo dianggap berhasil memasukkan nilai-nilai lokal kedalam Islam. Kreativitas tersebut melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam yang tidak secara harafiyah meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam proses penyebaran Islam awal di Nusantara.¹⁶

Bagi kalangan ini Islam bukanlah agama yang sekali jadi. Islam tidak lahir dari ruang kosong. Al-Qur'an, misalnya, meskipun diyakini sebagai

Islam: Ekspresi Gerakan Islam Pinggiran Pasca Soeharto”, *Jurnal Maarif* Vol. 2 No. 4, Juni 2007, 19.

¹⁴ Di Indonesia, mereka yang berpaham kontekstualisasi Islam, dapat dijumpai pada pemikiran tokoh atau pun organisasi sosial keagamaan dan lembaga swadaya masyarakat. Tokoh yang dikategorikan pemikirannya dalam kontekstualisasi Islam antara lain adalah Abdurrahman Wahid, A. Syafi’I Ma’arif, Munawir Siadzali, Nurcholish Madjid, Masdar F. Mas’udi, Said Aqiel Siraj, Jalaluddin Rakhmat dan Ulil Abshar Abdalla serta tokoh lainnya, baik tokoh dari JIL, Ma’arif Institute, al-Ma’un Institute, Freedom Institute, The Wahid Institute, JIMM, LKiS, Lakpesdam NU, dan LSM lainnya yang sejenis.

¹⁵ Tumbuh suburnya pemahaman Islam *ala revivalisme pra modernis* ini –hingga tahapan tertentu-- telah membuat Islam terputus dari tradisi dan khazanah intelektual Muslim yang sedemikian kaya. Banyak dimensi peradaban dan warisan budaya Islam klasik serta budaya masyarakat yang disikapi secara kaku sebagai sesuatu yang tidak islami. Perspektif demikian, pada gilirannya menggiring kepada upaya pemusnahan – atau minimal pengeluaran—warisan budaya tersebut dari lingkungan keagamaan Islam. Sebagai akibatnya, akan membuat Islam kurang responsif dalam mensikapi kebutuhan dan persoalan lokal, yang antara satu dengan yang lain berbeda sekaligus sangat beragam. Pada gilirannya, watak Islam sebagai *rahmat li al-‘alamin* akan kehilangan relevansinya dengan realitas kehidupan yang dialami umat.

¹⁶ Wali Songo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya yang dilakukan Sunan Bonang dengan mengubah gemelan Jawa yang saat itu sangat kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa dzikir yang mendorong kecintaan kepada kehidupan transcendental. Tembang *tombo ati* adalah salah satu karya Sunan Bonang. Kisah Pandawa dan Kurawa ditafsirkan Sunan Bonang sebagai peperangan antara *nafiy (peniadaan)* dan *itsbat (peneguhan)*. Lih. Ridin Sofwan et.al., *Islamisasi di Jawa: Wali Songo Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

firman Tuhan, pada kenyataannya kalam Tuhan tersebut telah memasuki wilayah historis. Dalam konteks tersebut, muncul empat argumen, antara lain: *pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia (bahasa Arab) sebagai kode komunikasi antara Dia dan Muhammad. Menurut Mohammed Arkoun, proses komunikasi demikian pengujar menyatakan diri dengan suatu cara pengungkapan yang khas;¹⁷ *kedua*, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan disatu sisi dan sebagai penafsir pada sisi lain ikut menentukan proses sosial pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. Oleh sebab itu, tatkala Muhammad menerima wahyu, beliau aktif memahami, menyerap dan mengungkapkan kedalam bahasa Arab;¹⁸ *ketiga*, sejak diturunkannya al-Qur'an dapat dikatakan bahwa teks (al-Qur'an) telah melakukan dialog dengan realitas; dan *keempat*, firman itu telah direkam dalam bentuk catatan atau teks.¹⁹

Dengan pertimbangan situasi sosio-historis tersebut, dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan dialektis antara al-Qur'an dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasari, al-Qur'an "terkonstruksi" secara kultural dan "terstruktur" secara historis. Nasr Hamid Abu Zayd menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*al-Muntaj al-Tsaqafi*). Hal ini berarti tidak semua doktrin dan pemahaman agama dapat berlaku sepanjang zaman dan tempat,

¹⁷ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*. Ter. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 80.

¹⁸ Menurut Komaruddin Hidayat, keterlibatan Muhammad berlangsung dalam dua level. *Pertama*, proses pengungkapannya dalam bahasa Arab, *kedua*, penafsiran atas al-Qur'an yang kemudian disebut hadits. Lih. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Paramadina, 1996), 16.

¹⁹ Pencatatan ini mempunyai sejarahnya sendiri, yang bermula dari tulisan-tulisan parsial dan terserak-serak sampai kepada penerapan *Korpus Resmi Tertutup (Official Closed Corpus)* yang dilakukan oleh Utsman ibn Affan sebagai satu-satunya model pembakuan al-Qur'an. Sejak saat itulah, sebenarnya telah terjadi peralihan al-Qur'an dari tradisi lisan kepada tradisi tulisan. Peristiwa ini menandai bahwa sejak saat itu umat Islam telah memasuki tahapan *logosentrisme*, yakni sebuah tahapan yang mengacu pada teks-teks suci yang ada dalam al-Qur'an untuk memperoleh jawaban dari berbagai situasi dan kondisi yang terus berkembang. Dengan demikian, dalam bentuknya yang sekarang ini, al-Qur'an—tidak lebih—dari fakta historis dan karya sastra. Lih. Johann Hendrik Meuleman, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Ter, Rahayu S, Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 23-28.

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif dan Kontekstualis Historis

mengingat gagasan universal Islam telah mengambil lokus bahasa dan budaya Arab yang relatif, berdimensi lokal dan partikular.

Karena sifatnya yang senantiasa berdialektika dengan realitas, tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat.²⁰ Atas dasar itu, Islam bagi kalangan ini hadir melalui racikan-dialektik antara wahyu dan tradisi.²¹ Sehingga Islam yang ideal sebagaimana dibayangkan kalangan Islam otentik sejatinya nonsens. Karena Islam yang riil adalah Islam di tengah masyarakat yang plural.²²

Dihadapan kaum kontekstual-historis, budaya-budaya lokal dimana Nabi terlibat dalam proses konstruksi memiliki dua keuntungan sekaligus, *pertama*, dapat diketahui kepiawaian Nabi dalam membangun pangkalan-pangkalan pendaratan ajaran inti Islam. Dari cara-cara yang dilakukan Nabi tersebut dapat diambil pelajaran tatkala hal yang sama hendak dilakukan di bumi sendiri. *Kedua*, dapat dilakukan penyaringan antara aspek ajaran yang bersifat lokal partikular dan yang bersifat universal. Demikian juga, dapat diidentifikasi ajaran ajaran Islam yang fundamental yang terselip atau diselipkan dalam lokalitas. Artinya, Islam Arab harus diperas untuk mendapatkan saripati Islam.²³

²⁰ Karena itu dapat dipahami, dari zaman ke zaman senantiasa muncul ulama tafsir yang berusaha mengaktualisasikan pesan al-Qur'an dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir. Selain itu, dalam bidang syari'at, ditemukan fakta lain yang mencengangkan: *Islam banyak mewarisi dan meminjam norma atau tradisi masyarakat Arab pra Islam dalam hampir seluruh aspek ubudiyah, sosial, ekonomi, politik dan hukum*. Haji, umrah, mengagungkan ka'bah, mensucikan bulan Ramadan, hokum zina, minum khamr, hukum qisas, diyat, aqilah, syura dan musyawarah serta poligami merupakan tradisi masyarakat Arab yang telah diwarisi Islam. Lih. Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Ter. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003). Bandingkan Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*. (Yogyakarta: Elsaq, 2005), 87-91.

²¹ Tak terkecuali Islam yang ada di Mekah dan di Madinah. Islam Mekah adalah Islam hasil perjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Arab di kawasan Mekah, demikian pula yang ada di Madinah. Dengan nalar demikian, dapat dimengerti jika karakter dan *genre* ayat yang turun di Mekah berbeda dengan ayat yang turun di Madinah.

²² Dalam konteks ini, dapat diajukan pertanyaan reflektif yakni Bukankah Islam sebagai agama merupakan organisme yang terus hidup, sehingga dalam konteks Madura, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Madura, problem-problemanya dan tantangan-tantangannya ke depan.

²³ Sudah barang tentu, upaya "pemerasan" dan penyaringan tersebut mesti dilakukan dengan hati-hati agar tidak terperangkap pada upaya purifikasi atau otentifikasi Islam.

Oleh sebab itu, kaum kontekstualis Islam tidak berpretensi mengangkut kebudayaan Arab ke Nusantara. Alibinya universalisasi terhadap budaya-budaya lokal Arab bukan tindakan bijak.²⁴ Kaum kontekstualis berusaha mendialektikakan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Nusantara sembari berusaha untuk selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal tanpa mengubah hukum-hukum inti agama (*al-Maqasid al-Syari'ah*).²⁵ Lebih tegas lagi, tradisi lokal yang adiluhung (*'urf shahih*) memiliki “semacam” otoritas untuk men-*takhsis* keumuman sebuah teks, baik al-Qur'an maupun Sunnah.²⁶

Dengan kerangka pikir demikian, kalangan kontekstualis Islam tidak mengumbar vonis negatif²⁷ apapun terhadap sejumlah keyakinan teologis

Lih. Imdadun Rahmat, “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia”, *Tashwirul Afkar*. No. 14 Tahun 2003, 19.

²⁴ Dalam konteks ini, *dedengkot* kaum kontekstualis Islam di Indonesia, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah hanya akan menyebabkan tercerabutnya masyarakat Indonesia dari akar budayanya sendiri, sehingga Arabisasi—demikian Gus Dur—belum tentu cocok dengan kebutuhan. Lih. Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 119.

²⁵ Bagi kalangan kaum kontekstualis Islam, ajaran-ajaran inti Islam itu dihadirkan dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap kebengkokan-kebengkokan lokalitas yang terjadi, sehingga terhadap tradisi lokal yang mempraktikkan perikehidupan zalim, hegemonik dan tidak adil, Islam kontekstual akan mengkritiknya dan tidak akan pernah bertoleransi sedikitpun.

²⁶ Dapat disimak, sebuah tradisi yang bersifat profan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk men-*takhsis* sebuah teks yang berasal dari Tuhan. Disebutkan pula bahwa tradisi masuk dalam kategori deretan sumber hukum Islam (*al-'adah al-Muhakkamah*). Menarik juga disimak kaidah fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks (*al-Tsabit bi al-'urf ka al-Tsabit bi al-Nash*). Dari kaidah ini, terlihat betapa ulama telah memberikan apresiasi tinggi pada tradisi lokal. Tradisi tidak dipandang “rendah” dan tak bernilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhatikan sebagai “sederajat” belaka dengan teks agama itu sendiri.

²⁷ Seperti vonis kafir, musyrik, murtad, *mubtadi'*. Dalam lanskap keindonesiaan, ormas yang gandrung melansir istilah-istilah tersebut adalah Muhammadiyah [jilid pertama]. Bid'ah seringkali dilabelkan oleh Muhammadiyah kepada beberapa kelompok umat Islam yang melakukan ritus peribadatan di luar apa yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. Seluruh lokalitas yang berbau bid'ah, khurafat, takhayul dan mistik dibabat habis dan ingin digantikan dengan alternatif yang lebih murni dan asli Islam Arab dengan tujuan untuk mengatur, mengontrol dan bahkan mengendalikan keyakinan

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif dan Kontekstualis Historis

yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Dalam ranah teologis ini, paham kaum kontekstualis Islam tidak akan pernah menggantikan posisi Tuhan sebagai Dzat yang paling berhak untuk memberikan “kata putus” di akhirat nanti, sebab Allah sendiri dengan tegas menyatakan *Inna rabbaka huwa yafsilu baynahum yawma al-Qiyamah fy ma kanu fyhi yakhtalifun* (sesungguhnya Tuhanmu yang akan memutuskan di akhirat kelak menyangkut perselisihan yang terjadi diantara mereka (umat manusia)).

Dalam usianya yang semakin matang—dalam perspektif kaum kontekstualis—pastilah Islam amat kaya setelah sekian lama menyerap segala macam manifestasi kultural yang berasal dari pelbagai macam lokasi budaya. Kearifan lokal dari proses dialektika antara agama (Islam) dan kebudayaan jelas merupakan suatu keniscayaan. Dalam hal ini, Islam tidak dapat dipersempit sehingga kehilangan relevansi budayanya. Kiranya, Islam tidak dapat dipersempit dan dibonsai sedemikian rupa sehingga kehilangan relevansi budayanya. Bagi kalangan kontekstualis Islam, agama Islam yang dipeluk oleh masyarakat Jawa dan Madura, dengan berbagai variasi tradisinya, tidak bisa dipandang sebagai Islam dengan kualifikasi *low tradition*, sinkretis, sarat bid’ah, *mubtadi’* dan karena itu tidak sah dan tertolak, tetapi lebih merupakan sebetuk Islam yang diproduksi dari proses kontekstualisasi.²⁸

Pendidikan agama Islam dalam perspektif kaum kontekstualis historis adalah usaha untuk mentransformasikan gagasan-gagasan dan nilai-nilai Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamin*. Pendek kata, pendidikan agama Islam lebih dari sekedar transmisi nilai-nilai khas Islam dengan nuansa Arab. Pendidikan agama Islam dalam perspektif kaum

umat Islam agar tetap *pure (pristine)*. Belakangan, Muhammadiyah [jilid kedua], dengan Amin Abdullah dan Munir Mul Khan sebagai promotornya, memperkenalkan konsep *local wisdom* (kearifan lokal). Apakah ini merupakan bentuk pengakuan atas “kekeliruan” [ingat dalam tanda kutip] dari sebagian anggota Muhammadiyah yang selama ini memperlakukan budaya lokal sebagai “penyakit akidah”, biarlah kalangan Muhammadiyah sendiri yang menjawabnya.

²⁸ Bahkan unsur-unsur lokal itulah yang membuat Islam mengalami transformasi bentuk dan penampakan ekspresi yang beragam. Di Jawa –dan sangat mungkin juga di Madura dan wilayah lainnya—Islam telah mengalami pemaknaan ulang melalui optika pribumi lokal yang acapkali berbeda secara diametral dengan Islam dalam optika pembacaan pribumi lokal-Madinah.

kontekstualis berusaha untuk mendialektikakan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam kebudayaan setempat (baca: Nusantara). Dalam hal ini kalangan kontekstualis berusaha untuk memertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat dalam merumuskan hukum-hukum agama, dengan tanpa mengubah hukum-hukum inti agama (*al-Maqasid al-Syari'ah*).²⁹

Bagi kaum kontekstualis, Islam dihadirkan dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap kebengkokan-kebengkokan lokalitas, sehingga terhadap tradisi lokal yang mempraktikkan perikehidupan zalim, hegemonik dan tidak adil, Islam kontekstual akan mengkritiknya dan tidak akan pernah bertoleransi sedikitpun. Karena itu, horizon pendidikan agama Islam dalam perspektif kaum kontekstual-historis menjadi lebih dinamis dan lebih progresif sekaligus memberi kemungkinan alternatif baru bagi dinamika pemikiran pendidikan agama Islam sesuai dengan tuntutan realitas dan kondisi perkembangan zaman. Singkat kata, pendidikan agama Islam yang menjadi bahan transformasi kepada siswa dicobadaratkan dalam format, sajian ataupun struktur yang sesuai dengan dinamika kehidupan kontemporer, dengan tanpa mengubah substansi, justru mempertajam kembali fungsi *elan vital* agama yang—meminjam istilah Ahmad Syafi'i Maarif—telah ditutupi oleh “kerak-kerak geologi pemikiran keagamaan”,³⁰ sehingga ruh keagamaan benar-benar tertangkap oleh kalangan terdidik.

Penutup

Berdasarkan uraian pada pembahasan di atas, kiranya para pembaca dapat memilah pilihan kosep pendidikan agama Islam yang perlu dan layak dikembangkan saat ini, dengan menyadari konsekuensi setiap

²⁹ Ini tidak berarti menyamakan nilai-nilai Ilahiah agamawi sama dengan nilai-nilai budaya. Tetapi mesti disadari bahwa, ketika nilai-nilai Ilahiah itu dihayati oleh manusia—yang memiliki keterbatasan horizon pemikiran, horizon waktu dan tempat—maka menjadilah nilai-nilai Ilahiah itu terwadahi dalam aktualisasi budaya manusia yang menghayatinya dan menjadilah ia sebagai suatu budaya yang didasarkan pada nilai-nilai Ilahiah. Dengan sendirinya—dalam perspektif kaum kontekstualis—meskipun budaya didasarkan kepada nilai-nilai Ilahiah, bagaimana pun ia adalah budaya, yang siap untuk diinovasi-renovasi, dikonstruksi-rekonstruksi-dekonstruksi, sehingga budaya bukanlah sesuatu yang *sacred*.

³⁰ A. Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. (Bandung: Mizan, 1997), 129.

Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Tekstualis Normatif dan Kontekstualis Historis

perspektif dalam mendekati pendidikan agama Islam, kelebihan dan kekurangan masing-masing. Kiranya pembaca dapat menentukan pilihan sendiri hal mana yang bijak untuk diterapkan. Selamat memilih dan membuat keputusan. *Wa Allahu a'lam bi al-Shawab.****

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. *Respons Kreatif Muhammadiyah dalam Menghadapi Dinamika Perkembangan Kontemporer*, dalam M. Thoyibi, Yayah Khisbiyah dan Abdullah Aly, ed. *Sinergi Agama dan Budaya Lokal: Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal*. Surakarta: Universitas Muhammadiyah Press, 2003.
- A'la, Abd A'la, dalam jurnal Tashwirul Afkar "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU" No. 14 Tahun 2003
- Arkoun, Mohammed *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: George Town University, 1986.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Baso, Ahmad. *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*. Jakarta: Desantara, 2002.
- Caplan, Lionel. *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq, 2005.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Jamhari dan Jajang Jahroni, ed. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada dan PPIM, 2004.
- Maarif, A. Syafi'i. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1997.

Karimullah

- Mahasin, Aswab. *Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah*, dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
- Meuleman, Johann Hendrik. *Pengantar*, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S, Hidayat Jakarta: INIS, 1994.
- Akh Muzakki, dalam jurnal Ma'arif "Importasi dan Lokalisasi Gerakan Islam: Ekspresi Gerakan Islam Pinggiran Pasca Soeharto" vol. 2 nomor 4, Juni 2007.
- Karim, Khalil Abdul. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Leur, JC. Van. *Indonesia Trade and Society*. Den Haag: van Hoeve, 1955.
- Heddy Shri Ahimsa Putra, dalam jurnal Walisongo "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama" vol. 20 nomor 20 November 2012.
- Zuly Qodir, dalam jurnal Ma'arif "Transmisi Gerakan Islam Politik di Indonesia" vol. 2 nomor 4 Juni 2007.
- Imdadun Rahmat, dalam Tashwirul Afkar "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" nomor 14 Tahun 2003.
- Sofwan, Ridin. et.al. *Islamisasi di Jawa: Wali Songo Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Shepard, William E. *Islam and Ideology: Toward a Typology*, dalam Syafiq A. Mughni, ed. *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal: McGill-CIDA, t.t.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Karya, 2005.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* Jakarta: Desantara, 2001.