

PENDIDIKAN AGAMA ISLAM; ANTARA TEKSTUALIS NORMATIF DENGAN KONTEKSTUALIS HISTORIS

Edi Susanto

Dosen Jurusan Tarbiyah STAIN Pamekasan

Abstract: This article carefully observes Islamic education bipolarly---Islamic education looked through the perspective of normative-textualist and historical-contextualist. The perspectives execute the construction of materials and Islamic education approach that would be transformed. This will determine the shape of religion character. Both perspectives possess strong and weak points. Yet, it can be deduced that no single perspective is applicable for any situations. Consequently, religious teachers must be accurate in applying the two perspectives on the basis of contextual-persuasiveness matching to life dynamic.

Kata kunci: Pendidikan Agama Islam, tekstualis normatif, kontekstualis historis

Pendahuluan

Memahami konsep kunci ketika mengkaji sesuatu merupakan *conditio sine quanon* (syarat mutlak) dalam rangka mengkonstruksi secara lebih tepat makna dari sesuatu yang akan dijelaskan. Dalam konteks ini, penting untuk dipahami secara *fixed* terlebih dahulu konsep pendidikan agama Islam secara umum, sebelum dikaji tentang konsep pendidikan agama Islam dalam perspektif mereka yang melihat Islam sebagai *diktum* tekstualis normatif dengan mereka yang melihat Islam sebagai doktrin yang senantiasa berdialektika dengan dinamika kehidupan kontekstual.

Pendidikan Agama Islam; Polemik Istilah

Sehubungan dengan itu, banyak orang yang merencanakan pengertian istilah "Pendidikan agama Islam" dan "Pendidikan Islam". Kedua

istilah ini dianggap sama sehingga ketika berbicara tentang pendidikan Islam, isinya terbatas pada pendidikan agama Islam atau sebaliknya, ketika berbicara tentang pendidikan agama Islam, yang dibahas justru pendidikan Islam. Padahal, secara substansial kedua istilah tersebut berbeda.

Dalam konteks ini, penulis sependapat dengan Ahmad Tafsir yang membedakan antara Pendidikan Agama Islam (PAI) dengan pendidikan Islam. PAI dibakukan sebagai nama kegiatan mendidikan agama Islam. PAI sebagai mata pelajaran seharusnya dinamakan agama Islam, karena yang diajarkan adalah agama Islam dan bukan pendidikan agama Islam. Nama kegiatannya adalah usaha-usaha dalam mendidikan agama Islam disebut sebagai pendidikan agama Islam¹. Sedangkan pendidikan Islam adalah nama sistem, yaitu sistem pendidikan yang Islami, yang memiliki komponen-komponen yang secara keseluruhan mendukung terwujudnya sosok Muslim yang diidealkan. Pendidikan Islam adalah pendidikan yang teori-teorinya disusun berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadits.²

Dengan demikian, pendidikan agama Islam merupakan salah satu bagian dari pendidikan Islam, sehingga istilah "pendidikan Islam" dapat dipahami dalam beberapa perspektif, yakni:

1. Pendidikan menurut Islam atau pendidikan yang berdasarkan Islam atau sistem pendidikan yang Islami, yakni pendidikan yang dipahami dan dikembangkan serta disusun dari ajaran dan nilai-nilai fundamental yang terkandung dalam sumbernya yakni al-Qur'an dan Hadits. Dengan makna lain, pendidikan yang dipahami dan dikembangkan dari atau disemangati serta dijiwai oleh ajaran dan nilai-nilai fundamental yang terkandung dalam sumbernya (al-Qur'an dan Hadits. Dalam pengertian yang pertama ini, pendidikan Islam dapat berwujud pemikiran dan teori-

¹Periksa Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005). Kata pendidikan tersebut ada pada dan mengikuti setiap mata pelajaran. Dalam hal ini, PAI sejajar atau sekatagori dengan kata Pendidikan Matematika atau Pendidikan IPA/IPS dan lainnya (nama mata pelajarannya adalah matematika atau IPS/IPA), Pendidikan Olah Raga (nama mata pelajarannya adalah olahraga), Pendidikan Biologi (nama mata pelajarannya adalah biologi).

²Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam: Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 4.

teori pendidikan yang mendasarkan diri atau dibangun dan dikembangkan dari sumber tersebut. Pada realitasnya, pendidikan yang dibangun dan dikembangkan dengan kedua sumber asasi tersebut memiliki beberapa perspektif:

- a. Pemikiran, teori dan praktik penyelenggaraannya melepaskan diri atau kurang mempertimbangkan situasi konkret dinamika pergumulan masyarakat Muslim (era klasik dan era kontemporer) yang mengitarinya.
 - b. Pemikiran, teori dan praktik penyelenggaraannya hanya mempertimbangkan pengalaman dan khazanah intelektual ulama klasik.
 - c. Pemikiran, teori dan praktik penyelenggaraannya hanya mempertimbangkan situasi sosio-historis kultural masyarakat kontemporer dan melepaskan diri dari khazanah intelektual ulama klasik.
 - d. Pemikiran, teori dan praktik penyelenggaraannya mempertimbangkan pengalaman dan khazanah intelektual Muslim klasik serta mencermati situasi sosio-historis kultural masyarakat kontemporer.
2. Pendidikan keislaman atau pendidikan agama Islam, yakni upaya mendidikkan agama Islam atau ajaran Islam dan nilai-nilainya agar menjadi pandangan dan sikap hidup seseorang. Dalam pengertian ini dapat berwujud:
 - a. Segenap kegiatan yang dilakukan seseorang untuk membantu seseorang atau sekelompok peserta didik dalam menanamkan atau menumbuhkembangkan ajaran Islam dan nilai-nilainya untuk dijadikan sebagai pandangan hidupnya, yang diwujudkan dalam sikap hidup dan dikembangkan dalam keterampilan hidupnya sehari-hari.
 - b. Segenap fenomena atau peristiwa perjumpaan antara dua orang atau lebih yang berdampak pada tertanamnya atau tumbuhkembangnya ajaran Islam dan nilai-nilainya pada salah satu atau beberapa pihak.
 3. Pendidikan dalam Islam atau proses dan praktik penyelenggaraan pendidikan yang berlangsung dan berkembang dalam sejarah umat Islam. Dalam arti proses tumbuhberkembangnya pendidikan Islam dan umatnya, baik Islam sebagai agama, ajaran maupun

sistem budaya dan peradaban, sejak zaman Nabi Muhammad sampai sekarang. Dengan demikian, dalam pengertian ketiga ini, istilah pendidikan Islam dapat dipahami sebagai proses pembudayaan dan pewarisan ajaran agama, budaya dan peradaban umat Islam dari generasi ke generasi sepanjang sejarahnya. Dalam pengertian ini, realitas historis sistem pendidikan Islam dapat mengalami kesenjangan dengan ajaran dan nilai-nilai fundamental yang terkandung dalam sumber asasinya.³

Sungguhpun demikian, dari beberapa definisi tersebut, secara substansial dapat dirumuskan pengertian sekaligus karakteristik pendidikan Islam yaitu bahwa pendidikan Islam merupakan sistem pendidikan yang diselenggarakan dan didirikan dengan hasrat dan niat untuk mengejawantahkan nilai-nilai ajaran Islam dalam kegiatan pendidikannya.

Perspektif Paradigma Kaum Tekstualis Normatif⁴

Perspektif atau sudut pandang, sangat menentukan terhadap konstruksi pemahaman terhadap sesuatu. Dalam hubungan ini, perspektif kalangan tekstualis normatif terhadap konstruksi pendidikan agama Islam--hingga tahapan tertentu--sangat ditentukan oleh perspektif mereka terhadap agama Islam.

Dalam memahami dan memaknai Islam, kalangan tekstualis normatif berusaha melakukan proyek Arabisasi dalam setiap komunitas

³Dalam konteks kajian untuk pengembangan pendidikan Islam, Azyumardi Azra mengemukakan bahwa pola kajian kependidikan Islam di Indonesia, selama ini lebih berfokus pada tiga kategori. *Pertama*, kajian sosio historis pendidikan Islam, *kedua*, kajian pemikiran dan teori pendidikan Islam, *ketiga*, kajian metodologis pendidikan Islam. Jika dikaitkan dengan ketiga pengertian pendidikan Islam di atas, maka kajian sosio-historis terkait dengan pengertian pendidikan Islam yang ketiga. Kajian pemikiran dan teori terkait dengan pengertian pendidikan Islam yang pertama dan kajian metodologis terkait dengan pengertian pendidikan Islam dalam perspektif kedua di atas. Periksa Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999).

⁴Yang dimaksud dengan kaum tekstualis normatif dalam konteks ini adalah umat Islam yang berusaha mendekati, memahami dan mengamalkan ajaran Islam sesuai dengan pola dan praktik pengamalan *salaf al-shâlih* karena mereka memandang sebagai bentuk pengamalan Islam yang paling ideal dan benar. Untuk mudahnya, peneliti mengidentifikasi kalangan ini sebagai penganut paham Islam otentik.

Islam di seluruh dunia.⁵ Dalam pandangan mereka, Islam yang dicontohkan oleh kalangan *salaf al-shâlih* merupakan bentuk keberagamaan 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 – bahkan bertentangan—dari Islam yang benar, otentik dan asli. Otentisitas (*ashalah*) Islam menjadi hilang ketika ia telah dicampuri dan dilumuri oleh unsur luar. Dalam konteks Nusantara, paham kontekstualisasi Islam yang telah dirintis oleh Wali Songo dan dikembangkan oleh organisasi sosial keagamaan yang eklektik apresiatif terhadap budaya lokal--dalam perspektif kaum tekstualis-normatif otentis-puritanis--telah menghilangkan nilai keaslian Islam semenjak mengakomodasi dan berkulturasi dengan budaya dan tuntunan lokal.⁶

Perspektif demikian, sesungguhnya mengidentifikasi diri pada apa yang pernah diklasifikasikan Ernest Gellner sebagai *great tradition* atau *high tradition* yang memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiah, egaliter, dingin dan anti ekstase.⁷

⁵Paham 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 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. Periksa Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 7-8.

⁶Masuknya 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. Periksa JC. Van Leur, *Indonesia Trade and Society* (Den Haag: van Hoeve, 1955), hlm. 169.

⁷Aswab Mahasin, “Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukadimah”, dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Ter. Rahmani Astuti. (Bandung: Mizan, 1995), hlm. xi.

Dalam pandangan Gellner, *high tradition* adalah Islam “resmi” atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan. Tradisi tinggi, meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap dan terus akan terus diperjuangkan untuk dilaksanakan suatu saat nanti. Ketika budaya-budaya lokal--yang merupakan perwujudan dari tradisi rendah--terancam oleh kemerosotan, kaum Muslim dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam--kalau boleh disebut demikian--sebenarnya adalah gerakan yang mencoba melakukan pembaruan Islam rendah menjadi Islam tinggi, meskipun dalam realitasnya, tradisi yang direvitalisasi oleh mereka tersebut hanyalah varian dari tradisi Islam rendah juga.⁸

Dalam praktiknya, paham Islam otentik--yang mengejawantah dalam semangat purifikasi dan radikalisme atau fundamentalisme⁹

⁸Dalam konteks ini, Talal Asad menyatakan, pembagian tradisi tinggi dan tradisi rendah mengasumsikan adanya sebuah esensi, khususnya tradisi tinggi, yang bersifat 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. Periksa Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*. (Washington: George Town University, 1986), hlm. 21-22.

⁹Istilah *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. Periksa Lionel Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism* (Albany: State University of New York Press, 1987). Di antara

keagamaan--muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan¹⁰, tetapi telah berwujud gerakan. Mereka telah menghadirkan alternatif nyata warna keberagamaan yang lain, yakni keberagamaan yang diidentifikasi sebagai "otentik", Islami dan *kaffah* yang mestinya diberlakukan di seluruh dunia.

Dalam konteks demikian dapat diduga, bahwa format atau konstruksi pendidikan agama Islam yang akan ditransformasikan kepada terdidik harus mampu mentransformasikan nilai-nilai atau pun ideologi keislaman sesuai dengan model atau kerangka konseptual ajaran Islam yang mereka pahami, sehingga pendidikan agama Islam, baik dari segi materinya (kurikulum) maupun proses pelaksanaannya harus mencerminkan pada apa yang telah dilaksanakan oleh para *salaf al-shâlih* sesuai dengan teropong ideologis kalangan ini.

Dengan demikian, konstruksi muatan pendidikan agama Islam yang disajikan--tidak boleh tidak--harus sesuai dengan pola yang telah diterapkan oleh kalangan terdahulu, sehingga dalam muatannya tidak mengenal inovasi atau pun kontekstualisasi doktrinal Islam. Islam--dalam pandangan mereka--merupakan suatu doktrin yang sudah selesai, sudah sempurna, otentik dan universal dan--karena itu--tidak mengenal inovasi atau pun renovasi, sehingga kita tinggal melaksanakannya secara apa adanya, *bilâ kayfa*.¹¹

intelektual yang menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian dengan maksud yang sama antara lain Azyumardi Azra. Periksa Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm.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. Periksa 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.

¹⁰Munculnya 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 periksa Jamhari dan Jajang Jahroni, ed. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada dan PPIM, 2004).

¹¹Namun demikian, dibalik klaim otentisitas dan universalitas tersebut, terdapat realitas lain yang *menggelitik* kita untuk bertanya; apakah yang disebut otentik itu mesti berbau Arab? apakah Islam yang benar itu mesti galak (tidak ramah) terhadap

Dalam kerangka berpikir Islam otentik inilah, praktik pendidikan agama Islam di Nusantara ini--yang telah banyak mengalami proses akomodasi kultural--dianggap oleh kalangan mereka sebagai tidak lagi otentik karena sudah berubah dari ajaran aslinya, dan--karena itu--harus dibetulkan arah maupun pelaksanaannya.

Atas dasar lanskap berpikir kalangan Islam otentik ini, menjadi wajar dan sekaligus dapat dimengerti, jika ketika fase permulaan paham Wahabi--yang merupakan cikal bakal dan potret *pristine* dari Islam otentik—merambah ke wilayah Nusantara, hingga batas tertentu, telah merusak eksistensi budaya-budaya masyarakat lokal dalam skala yang sangat massif. Tuduhan sinkretisme dan pelaku bid'ah telah "merusak" warna keaslian bangsa yang sudah diwariskan nenek moyang sebagai identitas lokal.

yang dianggap bukan berasal dari Islam seperti tradisi lokal dan modernitas?. Pada sisi lain, dapat diajukan pertanyaan lainnya yakni adakah Islam yang benar itu, tetap bersikap bijaksana terhadap konteks kemanusiaan, lengkap dengan budaya dan problem yang dihadapinya ? Dapatkah budaya bangsa yang toleran, damai dan ramah bisa berjalan harmonis dengan Islam yang benar?. Proyek otentifikasi dan universalisme Islam sesungguhnya mengandaikan adanya *worldview* Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tidak berubah dan kekal, sehingga seluruh bangunan tekstualnya mesti merujuk kepada sendi-sendi dasar yang termaktub dalam teks kitab suci dan ajaran Nabi Muhammad saw., di Mekah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam. Lebih jauh, paham Islam otentik memandang Islam sebagai ajaran agama yang selesai, tuntas dan paripurna di masa tersebut dan tidak boleh mengalami modifikasi, kontekstualisasi ataupun perubahan. Otentifikasi juga meniscayakan ketundukan kepada teks-teks al-Qur'an dan Hadits serta pengalaman *salaf al-shālih* menurut bentuknya yang tekstual dalam lapangan sosial politik dengan alasan sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dianggap tidak bersentuhan --sama sekali--dengan budaya manusia. Perilaku sosial politik Nabi dan para sahabat dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapan pun dan dimanapun. Keteladanan --dalam konteks ini--tidak semata-mata terbatas pada nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-bentuk dan sekaligus simbolnya. Dalam konteks inilah, otentifikasi Islam benar-benar telah menjadi *trademark* ajaran yang paling benar dan dapat diaplikasikan di semua wilayah sehingga di luar geografis itu mesti meniru model yang sudah terjadi di masa Rasulullah (Mekah dan Madinah. Pada gilirannya, Islam yang di sana dipandang sebagai Islam otentik, sedang Islam di wilayah lainnya dianggap sebagai tidak otentik, "Islam perifer" yang jauh dari karakter aslinya. Diktum dan butir-butir pemahaman di atas itulah --antara lain--yang diterapkan dalam proses transformasi pendidikan agama Islam kalangan Muslim Puritanis-otentis-lateral.

Pada gilirannya, kondisi demikian telah mengubah pola pikir keberagamaan dari *Islam lokal-eklektik* menjadi *Islam universalis-otentik-puritanis-arabik* dalam praktik ajarannya, yang belakangan ini semakin massif berkembang. Ketika purifikasi-otentifikasi-arabisasi menjelma menjadi sistem politik, maka muncullah fenomena Radikalisme Islam¹² dengan ideologi *Mawdudian* dan *Qutbian* yang sedemikian pekat sehingga implikasinya, pada satu sisi, telah mempopulerkan kembali label masyarakat Jahili, pelaku syirik, bid'ah dan berbagai ungkapan *satire* lainnya pada orang atau komunitas yang tidak sama dengan ideologi dan simbol-simbol yang melekat pada mereka,¹³ serta

¹²Perkataan 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 dikembangkan dalam dunia pendidikan. Periksa 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. Periksa Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm.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. Periksa 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.

¹³Contoh paling pas adalah penyematan label musyrik atau syirik oleh beberapa tokoh Islam penganut paham Islam otentik terhadap Abdurrahman Wahid, ketika Gus Dur mengikuti hajat ruwatan agung yang dilaksanakan di pantai Parangtritis Yogyakarta tahun 2001 yang dipimpin oleh Romo Kuntoro. Periksa Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara, 2002).

pada sisi lain, ekspresi sosial politik Islam yang toleran, non formalistis, tidak dogmatis dan mengutamakan substansi dari pada simbol, sedikit terdesak oleh kehendak formalisasi syari'at Islam, yang cukup populer belakangan ini.

Pada sisi lain, dengan tumbuhnya pemahaman keagamaan yang terlalu bertumpu pada otentisitas ini 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 'ālamīn* akan kehilangan relevansinya dengan realitas kehidupan yang dialami umat.

Ketika pemahaman demikian masuk pada ranah pendidikan agama Islam, semangat kembali kepada sumber otentik Islam sedemikian tinggi,--yang karena *saking* terlalu bersemangatnya--upaya tersebut diformulasi dalam bentuk penyederhanaan kurikulum pendidikan dan *de-emphasizing* terhadap warisan intelektual abad pertengahan sehingga terjadilah pemiskinan intelektual.¹⁴

¹⁴Abd A'la, "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003, hlm. 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. Periksa 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), hlm. 15-27. Namun demikian, gagasan beliau masih mendapat tantangan terutama dari kalangan yang lebih senior karena paradigma Muhammadiyah sangat menekankan terhadap universalisme Islam.

Model-model pendidikan agama Islam yang bercorak demikianlah yang berusaha untuk ditransformasikan oleh kalangan Islam Normatif tektualis-otentik-literalis kepada kalangan generasi muda pengikutnya, sehingga dapat pula diduga *output* pola keberagamaan generasi muda yang dididik dan dibesarkan dalam suasana pendidikan yang demikian.¹⁵

Perspektif Paradigma Kaum Kontekstualis Historis

Sesuai dengan namanya, kalangan kontekstualis dalam memahami ajaran Islam berusaha menekankan pada bagaimana Islam sebagai ajaran normatif universal yang berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia dengan tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Inti kontekstualisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi diametral antara agama dengan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.¹⁶ Kontekstualisasi Islam berusaha untuk menjadikan agama (Islam) dan budaya lokal tidak saling mengalahkan, melainkan mewujudkan dalam pola nalar religiousitas yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dan murni (*pure*) dari agama dan berusaha menjadi jembatan yang selama ini memisahkan antara keduanya (agama dan budaya).¹⁷

Pemahaman kontekstualisasi Islam,¹⁸ disamping disemangati oleh semakin menguatnya pemahaman keislaman--meminjam konsep

¹⁵Zuly Qodir, "Transmisi Gerakan Islam Politik di Indonesia", *Jurnal Maarif* Vol 2 No 4 Juni 2007, hlm. 54-59.

¹⁶Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.

¹⁷Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003, hlm. 9. Bandingkan Akh. Muzakki, "Importasi dan Lokalisasi Gerakan Islam: Ekspresi Gerakan Islam Pinggiran Pasca Soeharto", *Jurnal Maarif* Vol 2 No. 4, Juni 2007, hlm. 19.

¹⁸Di 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.

Fazlur Rahman--*revivalisme pra modernis*,¹⁹ secara genealogis, bukan merupakan gagasan baru. Dalam konteks Nusantara, gagasan tersebut sesungguhnya mengambil semangat yang telah diajarkan oleh Wali Songo dalam dakwahnya ke wilayah Nusantara sekitar abad ke 15 dan ke 16 di pulau Jawa. Dalam hal ini, Wali Songo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas keindonesiaan. Kreativitas Wali Songo ini melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak secara harfiah meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara.²⁰ Dalam konteks ini, tampak jelas bahwa Wali Songo tidak melakukan purifikasi dan otentifikasi ajaran Islam secara total, melainkan melakukan adaptasi terhadap kondisi sosial budaya masyarakat setempat sehingga masyarakat tidak melakukan aksi resistensi dan perlawanan terhadap ajaran baru yang masuk.

Lebih jauh, paham kontekstualisasi Islam berparadigma bahwa al-Qur'an dan Hadits dikonstruksi berdasarkan tradisi yang bersifat partikular dan historis. Bertolak dari optika demikian, bagi paham kaum kontekstual, Islam bukanlah agama yang sekali jadi (*instant*), Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Al-Qur'an--

¹⁹Tumbuh 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-'âlamîn* akan kehilangan relevansinya dengan realitas kehidupan yang dialami umat.

²⁰Wali 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)*. Bahasan elaboratif periksa Ridin Sofwan et.al., *Islamisasi di Jawa: Wali Songo Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

misalnya—meskipun diyakini sebagai firman Tuhan, pada kenyataannya, kalam Tuhan ini telah memasuki wilayah historis.

Dalam konteks tersebut, setidaknya terdapat empat argumen dapat diajukan. *Pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia--dalam hal ini bahasa Arab--sebagai kode komunikasi antara Dia dan Muhammad saw. Dalam proses komunikasi itu--menurut Mohammed Arkoun--penguji menyatakan diri dengan suatu cara pengungkapan yang khas.²¹ *Kedua*, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan disatu sisi dan sebagai penafsir pada sisi lain ikut menentukan proses sosial pengujian dan tekstualisasi al-Qur'an. Muhammad bukanlah sebuah CD kosong yang tidak berkepribadian, melainkan orang yang cerdas, jujur dan amanah, sehingga ketika menerima wahyu, beliau aktif memahami, menyerap dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arab.²² *Ketiga*, sejak turunnya, al-Qur'an telah berdialog dengan realitas, dan *keempat*, firman itu telah direkam dalam bentuk catatan atau teks.²³

Dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang melingkupi firman Allah tersebut, dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan dialektis antara al-Qur'an dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya inilah, al-Qur'an "terkonstruksi"

²¹Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*. Ter. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 80.

²²Menurut Komaruddin Hidayat, keterlibatan Muhammad dalam hal ini berlangsung dalam dua level. *Pertama*, proses pengungkapannya dalam bahasa Arab, *kedua*, penafsiran atas al-Qur'an yang kemudian disebut hadits. Periksa Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 16.

²³Pencatatan 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. Periksa Johann Hendrik Meuleman, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Ter. Rahayu S, Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 23-28.

secara kultural dan “terstruktur” secara historis. Inilah yang ditegaskan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa al-Qur’an merupakan produk budaya (*al-muntâj al-tsaqafi*). Hal ini berarti, tidak semua doktrin dan pemahaman agama dapat berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat gagasan universal Islam telah mengambil lokus bahasa dan budaya Arab yang relatif, berdimensi lokal dan partikular.

Karena sifatnya yang senantiasa berdialektika dengan realitas, maka tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat.²⁴ Atas dasar itu, bagi kalangan ini, Islam yang hadir di setiap jengkal bumi ini selalu merupakan produk racikan-dialektik antara wahyu dan tradisi,²⁵ sehingga Islam yang ideal sebagaimana dibayangkan kalangan Islam otentik itu **sebenarnya tidak ada**. Yang ada adalah Islam yang riil, yang hidup di tengah masyarakat yang plural ini.²⁶

Di hadapan kaum kontekstual-historis, budaya-budaya lokal dimana Nabi terlibat dalam proses konstruksinya memiliki dua keuntungan sekaligus, *pertama*, akan dapat diketahui kepiawaiannya Nabi dalam membangun pangkalan-pangkalan pendaratan ajaran inti Islam. Dari cara-cara yang dilakukan Nabi itu, dapat diambil pelajaran tatkala hal yang sama hendak dilakukan di bumi sendiri. *Kedua*, dapat

²⁴Karena 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, hukum zina, minum khamr, hukum qisas, diyat, aqilah, syura dan musyawarah serta poligami merupakan tradisi masyarakat Arab yang telah diwarisi Islam. Bahasan tentang ini lihat 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), hlm. 87-91.

²⁵Tak 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.

²⁶Dalam 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-problemnya dan tantangan-tantangannya ke depan.

dilakukan penyaringan (seleksi) 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.²⁷

Dengan perspektif demikian, kaum kontekstualis Islam sama sekali tidak berpretensi mengangkut budaya-budaya lokal Arab untuk dicobadaratkan di belahan bumi Indonesia, karena menyadari—sepenuhnya--bahwa universalisasi terhadap budaya-budaya lokal Arab seperti itu bukanlah tindakan bijak.²⁸ Kaum kontekstualis berusaha mendialektikakan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Indonesia dan berusaha untuk selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat dalam merumuskan hukum-hukum agama, dengan tanpa mengubah hukum-hukum inti agama (*al-maqâsid al-syarî'ah*).²⁹ Lebih tegas lagi, terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan dan kesejahteraan pada masyarakatnya, kaum kontekstualis Islam bertindak sedemikian apresiatif, bahkan tradisi lokal yang diluhung (*'urf shahih*)--dalam perspektif Islam pribumi—memiliki “semacam” otoritas untuk *mentakhsis* keumuman sebuah teks, baik al-Qur'an maupun Sunnah.³⁰

²⁷Sudah barang tentu, upaya “pemerasan” dan penyaringan tersebut mesti dilakukan dengan hati-hati agar tidak terperangkap pada upaya purifikasi atau otentifikasi Islam. Periksa Imdadun Rahmat, “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia”, *Tashwirul Afkar*. No. 14 Tahun 2003, hlm. 19.

²⁸Dalam 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. Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 119.

²⁹Bagi 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 sedikit pun.

³⁰Dapat 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-'âdah al-muhakkamah*). Menarik juga disimak kaidah fiqh bahwa apa yang

Dengan kerangka pikir demikian, kalangan kontekstualis Islam tidak mengumbar vonis negatif³¹ apapun terhadap sejumlah keyakinan teologis 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-qiyâmah fi mâ kânu fihi yakhtalifûn* (sesungguhnya Tuhanmu yang akan memutuskan di akhirat kelak menyangkut perselisihan yang terjadi di antara 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, sebab jika tidak demikian, yang terjadi justru pembasmian antara satu dengan yang lainnya, dan jika kondisi demikian yang terjadi, pasti kontraproduktif terhadap kelangsungan agama sendiri. Kiranya, Islam tidak dapat dipersempit dan dibonsai sedemikian rupa sehingga kehilangan relevansi budayanya. Bagi kalangan Kontekstualis Islam,

terhampar dalam tradisi tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks (*al-tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit 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.

³¹Seperti 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 umat Islam agar tetap *pure (pristine*. Belakangan, Muhammadiyah [jilid kedua], dengan Amin Abdullah dan Munir Mulkan 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.

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.³²

Pendidikan agama Islam dalam perspektif kaum kontekstualis historis adalah usaha untuk mentransformasikan gagasan-gagasan dan nilai-nilai Islam sebagai *rahmat li al-'alamîn* kepada terdidik dengan bersikap eklektik terhadap kreativitas-kreativitas dan kearifan lokal dan tidak menjadikan nilai-nilai khas Arab Islam sebagai bagian superioritas ajaran Islam. Dengan kata lain, pendidikan agama Islam lebih dari sekedar transmisi nilai-nilai khas Islam dengan nuansa Arab.

Pendidikan agama Islam dalam perspektif kaum kontekstualis berusaha untuk mendialektikkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal setempat--dalam hal ini adalah Indonesia--dan berusaha untuk selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat dalam merumuskan hukum-hukum agama, dengan tanpa mengubah hukum-hukum inti agama (*al-maqāsid al-syarī'ah*).³³ Bagi kaum kontekstualis, 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

³²Bahkan 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.

³³Ini 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--dengan demikian--budaya bukanlah sesuatu yang *sacred*.

dan tidak adil, Islam kontekstual akan mengkritiknya dan tidak akan pernah bertoleransi, sedikit pun.

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. Dengan demikian, konstruksi pendidikan agama Islam senantiasa berdialektika dengan realitas dan senantiasa mengalami konstruksi-rekonstruksi-dekonstruksi dialektis, renovasi-inovasi sesuai dengan dinamika zaman, dengan tanpa mengubah--dan apalagi menghilangkan--nilai-nilai substansi Islam yang universal dan *shālih li kulli zamān wa makān*. Singkat kata, pendidikan agama Islam yang menjadi bahan transformasi kepada siswa dicobadaratkan dalam format, sajian atau pun struktur yang sesuai dengan dinamika kehidupan kontemporer, dengan tanpa mengubah substansi--bahkan--mempertajam kembali fungsi *elan vital* agama yang --meminjam istilah Ahmad Syafi'i Maarif--telah tertutupi oleh "kerak-kerak geologi pemikiran keagamaan",³⁴ sehingga ruh keagamaan benar-benar tertangkap oleh terdidik.

Penutup

Berdasarkan deskripsi di atas, dapat diidentifikasi dengan jelas, distingsi pendidikan agama Islam antara yang diteropong melalui kaca mata tekstualis normatif dengan teropong historis kontekstualis. Dapat diidentifikasi pula segi-segi kelebihan dan kekurangan keduanya, sehingga penting disadari bahwa tidak ada suatu perspektif pun yang terbaik dan cocok untuk semua situasi.

Atas dasar itu, sesungguhnya yang paling diperlukan adalah kejelian guru agama dalam mengaplikasikan kedua perspektif di atas secara kontekstual persuatif sesuai dengan dinamika kehidupan. Persoalannya, siapkah guru agama untuk mengaplikasikannya. Sebuah pertanyaan kontemplatif reflektif yang patut direnungkan oleh guru agama, sebagai ujung tombak di lapangan. *Wa Allāh a'lam bi al-Shawāb.**

³⁴A. Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 129.

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003.
- 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.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Post Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*. Ter. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S, Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- 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.
- . *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.
- 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.
- Jamhari dan Jajang Jahroni, ed. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada dan PPIM, 2004.

Pendidikan Agama Islam

- Karim, Khalil Abdul Syari'ah: *Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Terj. Kamran As'ad. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Maarif, A. Syafi'i. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mahasin, Aswab. "Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah", dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
- Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam: Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Muzakki, Akh. "Importasi dan Lokalisasi Gerakan Islam: Ekspresi Gerakan Islam Pinggiran Pasca Soeharto", *Jurnal Maarif* Vol 2 No. 4, Juni 2007.
- Rahmat, Imdadun. "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003
- Shepard, William E. "Islam and Ideology: Toward a Typology" dalam Mughni, Syafiq A.ed. *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*. Montreal: McGill-CIDA, t.t..
- Sofwan, Ridin. et.al., *Islamisasi di Jawa: Wali Songo Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.
- Van Leur, JC. *Indonesia Trade and Society*. Den Haag: van Hoeve, 1955.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Zuly, Qodir. "Transmisi Gerakan Islam Politik di Indonesia", *Jurnal Maarif* Vol. 2 No. 4 Juni 2007.