

ISLAM, KEARIFAN LOKAL DAN KONTEKSTUALISASI PENDIDIKAN: Kelenturan, Signifikansi, dan Implikasi Edukatifnya

Mahmud Arif

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
email: marifnurch@yahoo.co.id

Abstract: *Islam will be existing forever to interact with dynamic social-culture of human life because of its flexibility. The Islamic shari'a is capable to respond any problems in social life. In line with syari'a flexibility there was Jamāl al-Bannā who determined customs and traditions as the fourth base of Islamic shari'a. The customs were what was planted in the collective memory of the community: perceived well by common sense, accepted by human instinct and insight, and related to the pattern of life. The essential position of customs was reflected in determining the law. Thus, the relation of the texts and reality including the customs was in the form of dialogues-dialectics. Islamization process showed a high appreciation to local tradition. Uka Tjandrasmita considered that cultural acculturation in Indonesia could be viewed from it's Islamization process, like strategy done by the Nine Saints (Wali Songo) in spreading Islam. This strategy was reimplemented through educational system in many Islamic Traditional Institutions (pesantren), including Pesantren Tegalrejo Magelang. This pesantren has chosen to utilize local culture, i.e. Javanese popular art (jatilan), to embrace the irreligious society (the secularized-traditionalist abangan).*

المخلص: سيبقى الإسلام ويسير جدليا بدينامية المجتمع والثقافة في حياة الانسان لأن من خصائص الشريعة الإسلامية هي المرونة التي تجعلها قادرا على إجابة المسائل المستجدة المختلفة لتطور المجتمع مع عدم فقدان الهوية. وفقا بمرونة الشريعة الإسلامية قرّر جمال البنا العادة أو العرف أساسا رابعا للشريعة. والعرف كلّ ما يلتصق بالوعي الجماعي ويقوم إيجابيا ونافعا ويقبله العقل السليم وهو يتعلق بشؤون الحياة الإجتماعية. كانت العادة على هذا البيان هي العرف الحسن المحتاج إليه لتقوية الإتحاد الإجتماعي. بهذه العلة

يذهب بعض الفقهاء إلى قبول العادة بحريتها على شرط عدم تناقضها بمنطوق النصّ. منذ البداية تشير عملية الأُسلمة إلى كون التقدير الكبير والاعتبار بحسن العرف المحليّ كما أكدته فكرة أندسة الإسلام التي تدعو إلى أهمية التوفيق والتنسيق بين الإسلام والعادة المحلية. قال جاندراساسميثا إن ثقافت الثقافة في إندونيسيا يمكن أن يحل من عملية الأُسلمة كما فعلها الأولياء التسعة. هم واعيون تماما أنّ قبل مجيء الإسلام كان السكان المحليون لهم العادة والثقافة المحتاجة لاستمرار الحياة والتناسق والتكيف بالبيئة. وحقيقة أن ما سلك عليه الأولياء التسعة مطبّق في كثير من البسترنينات ومنها بسترتين تجاريجا ماجيلانج الذي اختار ارتفاع الثقافة المحلية (جاتيلان) لاعتناق مجتمع المسلمين الخافضين في التمسك بالإسلام (أباعان).

Abstrak: *Secara normatif Islam terus eksis karena kelenturan syariatnya yang mampu merespon perkembangan sosial. Gagasan tentang kelenturan syariat Islam telah disuarakan banyak pemikir Muslim kontemporer. Di antaranya adalah Jamāl al-Bannā yang menetapkan kebiasaan ('urf atau ādah) sebagai dasar keempat syariat. Kebiasaan dimaknai sebagai apa yang melekat dalam ingatan kolektif masyarakat, dinilai baik oleh akal budi, diterima oleh naluri manusia, dan berkaitan dengan pola kehidupannya. Kebiasaan yang diakui berguna untuk menguatkan kohesi sosial dan mengurai masalah bersama disebut kearifan lokal. Kedudukan penting kebiasaan tercermin dalam salah satu kaidah hukum Islam yang populer; al-Ādah Muḥakkamah (kebiasaan adalah dasar penetapan hukum). Oleh sebab itu, para ahli fikih menerima kebiasaan dengan segala kebebasannya selama tidak bertentangan dengan teks. Dengan demikian, relasi teks dengan realitas, termasuk di dalamnya kebiasaan, bersifat dialogis-dialektis. Semenjak awal, proses Islamisasi memang menunjukkan apresiasi yang tinggi terhadap kearifan tradisi/budaya lokal. Uka Tjandrasmita menilai akulturasi kebudayaan di Nusantara dapat dilihat pada proses Islamisasinya, seperti dijalankan para Wali Songo. Pola dakwah Wali Songo ternyata diejawantahkan ulang melalui sistem pendidikan di banyak pesantren, antara lain Pesantren Tegalrejo yang memilih untuk menggunakan kebudayaan lokal berupa kesenian populer Jawa untuk merangkul kaum abangan.*

Keywords: Kelenturan Islam, akulturasi, kearifan lokal, kontekstualisasi pendidikan

PENDAHULUAN

Perkembangan Islam telah melewati proses sejarah yang sangat panjang, bahkan merentang dalam kurun waktu hampir lima belas abad sejak awal kedatangannya di Mekah melalui misi risalah yang dibawa Nabi Muhammad Saw. untuk segenap umat manusia. Sebagai risalah terakhir, Islam diyakini layak untuk semua masa dan tempat (*shālih li kulli zamān wa makān*), yang berarti secara normatif hingga akhir zaman nanti Islam akan terus eksis berdialektika dengan dinamika dan keragaman sosial-budaya kehidupan manusia. Hal ini dimungkinkan mengingat salah satu karakteristik yang mendasari syariatnya adalah kelenturan (*al-murūnah*). Kelenturan syariat Islam, sebagaimana diungkapkan oleh M. Qāsim al-Mansī, setidaknya dapat dicermati dari: (1) syariat Islam lebih banyak menetapkan aturan yang bersifat global, (2) pelbagai aturan yang ditetapkan seringkali disertai dengan alasan hukumnya, (3) syariat Islam memperhatikan situasi dan kondisi pengecualian yang muncul karena adanya darurat atau uzur, (4) luasnya wilayah *al-‘afw* (ketiadaan aturan yang ditetapkan) untuk memberi ruang ijtihad, dan (5) pemberian kewenangan kepada pemimpin dalam menetapkan aturan.¹ Dengan karakteristik tersebut, syariat Islam mampu merespons pelbagai permasalahan dan perkembangan sosial yang beragam tanpa kehilangan jati dirinya.²

Gagasan kelenturan tanpa kehilangan jati diri sebenarnya dapat ditelaah dari pandangan pemikir Muslim kontemporer, seperti Jamal al-Bannā, M. Ābid al-Jābiri, dan Tāhā Jābir al-‘Ulwānī, yang menegaskan bahwa dalam syariat Islam terdapat prinsip-prinsip yang tetap (*al-thawābit*) dan ketentuan yang bisa berubah (*al-mutaghayyirāt*), atau prinsip-prinsip universal (*kulliyyāt*) dan ketentuan partikular (*furū’iyyāt*).³ Salah satu kaidah hukum Islam yang mencerminkan dua unsur syariat itu adalah “ketika tuntutan kemaslahatan mengalami perubahan, maka ketentuan hukum partikular dikembalikan ke ketentuan universal syariat”. Penerapan

¹M. Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-urūf wa Atharuhū fi Ikhtilāf al-Aḥkām fi al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 13-14.

²*Ibid.*, 15.

³M. Ābid al-Jābiri, *al-Dimuqra‘iyyah wa Huqūq al-Insān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1994), 174 dan 186. Lihat juga, Tāhā Jābir al-Ulwānī, *Lā Ikrāha fi al-Dīn: Ishkālīyyat fal-Riddah wa al-Murtaddīn min ‘adr al-Islām ḥattā al-Yawm* (Kairo: al-Shurūq al-Dawliyyah, 2003), 14.

kaidah ini dimaksudkan untuk mengatasi kebakuan hukum Islam karena tidak progresif dan kontekstual, atau meminjam istilah Jamal al-Bannā, tidak memberi perhatian terhadap hikmah, tidak mempunyai visi memajukan umat, dan tidak mampu menjawab masalah kekinian.⁴ Keadilan, persamaan, kebebasan, dan kemaslahatan adalah bagian dari ketentuan universal syariat yang perlu dijadikan kerangka dasar dinamisasi dan kontekstualisasi agar hukum Islam mampu berinteraksi dengan permasalahan kontemporer dan kekinian.

Sejalan dengan karakteristik kelenturan syariat, suatu hal yang menarik untuk digarisbawahi adalah pandangan Jamāl al-Bannā yang menetapkan kebiasaan (*'urf* atau *ādah*) sebagai dasar keempat syariat.⁵ Kebiasaan manusia, baik dalam perbuatan maupun interaksi secara umum, dinamai *'urf* karena telah dianggap baik, diterima oleh penalaran mereka, dan dibutuhkan sehingga memperhatikan kebiasaan adalah bagian dari perkara yang baik. Al-Mansī mengartikan kebiasaan dengan apa yang melekat dalam ingatan kolektif masyarakat, dinilai baik oleh akal budi, diterima oleh naluri manusia, dan berkaitan dengan pola kehidupannya.⁶ Kedudukan penting kebiasaan tercermin dalam salah satu kaidah hukum Islam yang populer, *al-‘Ādah Muḥakkamah* (kebiasaan adalah dasar penetapan hukum). Kaidah ini antara lain didasarkan pada hadis Nabi:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح (رواه أحمد)

Artinya: Sesuatu yang dianggap baik oleh kaum muslim, maka ia adalah sesuatu yang baik di mata Allah, dan sesuatu yang dianggap buruk oleh kaum muslim, maka ia pun adalah sesuatu yang buruk di mata Allah (HR. Ahmad).⁷

Argumen yang bisa dikemukakan menyangkut pentingnya kebiasaan adalah (1) kemaslahatan masyarakat tidak akan menjadi

⁴Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 3: Memahami Paradigma Fiqih Moderat*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008), x.

⁵*Ibid.*, 332-359. Dalam menguraikan kebiasaan sebagai salah satu dasar syariat, al-Bannā mengutip pendapat banyak ahli, seperti Ibnu Najim, al-Zarqā, al-Qarāfi, Ibnu Abidin, dan Umar Abdullah, yang menegaskan kedudukan penting kebiasaan dalam hukum Islam.

⁶Al-Mansī, *Taghayyur al-urūf*, 167.

⁷Lihat Abdul Aziz Muhammad Azzām, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dārul Hadith, 2005).

nyata tanpa memperhatikan kebiasaan mereka, (2) bila hukum tidak memperhitungkan kebiasaan, maka ini berarti hukum tidak sesuai dengan kemampuan mereka, dan (3) dasar penetapan hukum seperti *al-Istihsān* dan *al-Maqlah al-Mursalah* yang diakui oleh sebagian ahli fikih.⁸ Kebiasaan memang terus bergulir dan berubah seiring dengan perubahan zaman dan masyarakatnya. Kebiasaan yang selalu bergulir ini tentu sangat mungkin mengalami “benturan” dengan hal-hal yang baku dalam teks. Oleh sebab itu, para ahli fikih kemudian menerima kebiasaan dengan segala kebebasannya selama tidak bertentangan dengan teks. Relasi teks dengan realitas, termasuk di dalamnya kebiasaan, bersifat dialogis-dialektis.⁹

Secara historis, pentingnya kebiasaan sebagai dalil fundamental penetapan hukum bisa dianalisis dari peran vital sunnah yang pada awal kemunculannya mengandung arti “tradisi” (kebiasaan) dalam lingkup tempat dan waktu terdekat. Menurut Hammādi Dhuwayb, ketika menyebut sunnah sebagai dasar penetapan hukum, maka yang dimaksudkan Imam Malik tidak hanya sunnah Nabi, melainkan juga kebiasaan (*urf*) yang telah berjalan atau mentradisi di Madinah.¹⁰ Dengan demikian, sebagaimana nampak pada kasus Imām Mālik, pengembangan hukum Islam tidak terpisahkan dari basis kearifan tradisi/budaya setempat. Itu sebabnya, sangat beralasan pendapat yang mengatakan bahwa selain al-Qur’an dan sunnah Nabi, pembentuk hukum Islam (fikih) adalah pandangan/pemikiran para ahli fikih yang sangat dipengaruhi oleh faktor determinan masa dan lingkungan kehidupan (dengan pelbagai kebiasaan dan kondisi aktualnya) dan preferensi personal mereka.¹¹ Keterbukaan hukum Islam terhadap kearifan tradisi budaya setempat/lokal (*urf*) merupakan contoh konkret kelenturan syariat yang bertujuan untuk memelihara kemaslahatan, menjauhkan kemudaratan, dan meringankan taklif sehingga apabila ditelaah, basis kearifan tradisi/budaya setempat sebenarnya bukanlah “dasar-tunggal” karena ia bertemalian erat dengan dasar-dasar pendukung lain.¹² Bahkan

⁸Al-Bannā, *Manifesto Fiqih*, 343-346.

⁹Al-Mansī, *Taghayyur al-Urf*, 16.

¹⁰Hammādi Dhuwayb, *al-Sunnah bayn al-Ul wa al-Tārikh* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabi, 2005), 34.

¹¹Muḥammad al-Khuṣṣarī, *Tārikh al-Tashrī al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 5.

¹²Wahbah al-Zuhayfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 837.

ditilik dari pandangan al-ʿuḫfī, apresiasi kearifan lokal dengan tujuan tersebut adalah sejalan dengan prinsip *ri'āyat al-ma'lahah* (pemeliharaan kemaslahatan) yang menjadi prinsip hukum tertinggi sehingga harus diberikan prioritas di atas nash manakala terjadi pertentangan antara al-Qur'an, Sunnah, dan pemeliharaan kemaslahatan.¹³

Semenjak awal, proses Islamisasi memang telah menampilkan apresiasi yang tinggi terhadap kearifan tradisi/budaya lokal. Terkait hal ini, M. Quraish Shihab menyatakan Islam datang membenarkan yang baik dan membatalkan yang buruk sambil menjelaskan manfaat yang baik itu dan keburukan yang buruk itu. Perlu dicatat bahwa sebagian penganut agama dan kepercayaan di Jazirah Arabia melakukan juga aneka kegiatan yang mereka anggap sebagai pengamalan agama yang nama dan kegiatannya juga dikenal dan dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw. dan sahabat-sahabat beliau setelah datangnya Islam.¹⁴ Beberapa ketentuan hukum yang telah dipraktikkan bangsa Arab pada masa Jahiliyah, semisal penetapan *kafā'ah* dalam perkawinan dan pemasangan *kiswah* (kelambu) pada Ka'bah, tetap dipertahankan dalam Islam. Hal ini menegaskan salah satu prinsip dasar syariat yang diakui bersama, yaitu pemeliharaan tradisi/budaya masyarakat yang tidak menjurus pada kerusakan dan tidak mengabaikan kemaslahatan.¹⁵

Demikian pula awal proses Islamisasi di Indonesia, apresiasi kearifan tradisi/budaya lokal nampak begitu jelas. Ini dipertegas oleh Azyumardi Azra yang menyatakan bahwa proses Islamisasi di Indonesia harus dilihat dari perspektif global dan lokal sekaligus.¹⁶ Dari perspektif global, Islamisasi di Indonesia perlu dipahami sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari dinamika dan perubahan yang berlangsung di dunia Islam secara global, seperti internasionalisasi sufisme dan hubungan Kesultanan Aceh dengan Dinasti Turki Utsmani. Dari perspektif lokal, perlu dilihat adanya

¹³Najm al-Dīn al-ʿuḫfī, *Kitāb al-Ta'yīn fi Sharḥ al-'Arba'in* (Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 1998), 69.

¹⁴M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw. dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 75 dan 90.

¹⁵Muhammad Abdul 'Aḫī Muḫammad 'Ali, *al-Maqā'id al-Shar'iyyah wa Atharuhā fi al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2007), 30.

¹⁶Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), 15.

keragaman tingkat pengaruh kepercayaan Hindu-Budha antar daerah di Nusantara. Karena begitu kuatnya pengaruh atau apresiasi tradisi budaya lokal, sebagian ahli mengidentifikasi proses Islamisasi di Indonesia sebagai adhesi, yakni konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama,¹⁷ atau sebagai lokalisasi agama mengingat budaya masyarakat lokal dinilai kontributif dalam proses menerima pengaruh luar, menyerap, dan menyatukan kembali unsur-unsur “luar” itu dengan cara menempanya hingga sesuai dengan pandangan hidup masyarakat lokal dan mengambilnya sebagai bagian dari budayanya.¹⁸

Dari pengalaman sejarah, apresiasi terhadap tradisi/budaya lokal bisa mengandung dua kemungkinan, yaitu pelestarian unsur-unsur positif budaya lokal dan pelestarian unsur-unsur negatifnya. Dalam kaitan ini, sikap bijak yang harus dikedepankan adalah keberagaman yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, subkultur, dan kemajemukan masyarakat selagi tidak larut dan hanyut dalam unsur-unsur lokal yang negatif dan terbelakang.¹⁹ Inilah tuntutan Islam yang dinamis dan inklusif, sebuah wujud artikulasi ajaran Islam yang kontekstual, toleran, dan solutif dalam menghadapi pelbagai permasalahan kebangsaan, keumatan, dan kemanusiaan. Dengan demikian, gagasan pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan Gus Dur, misalnya, merupakan langkah berani melakukan rekonsiliasi Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat agar kearifan budaya lokal tidak hilang dan polarisasi antara agama dengan budaya setempat dapat terhindarkan.²⁰ Gagasan pribumisasi Islam tersebut perlu dilihat sebagai ajakan untuk harmonisasi antara Islam dan kearifan budaya lokal yang sempat terpinggirkan oleh gencarnya gerakan Islamisasi melalui purifikasi, formalisasi Islam, dan Arabisasi.

¹⁷*Ibid.*, 20.

¹⁸Paulus Wirutomo et al., *Sistem Sosial Indonesia* (Jakarta: UI Press, 2012), 135.

¹⁹A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2009), 15 dan 197.

²⁰M. Syafi'i Anwar, “Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid”, dalam *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Abdurrahman Wahid (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), xxvii.

ISLAM DINAMIS DAN MAKNA KEARIFAN LOKAL

Ijtihad adalah sumber dinamis Islam selama ijtihad tidak dimaknai secara reduktif terbatas pada upaya merumuskan ketentuan hukum menyangkut persoalan-persoalan *furū'iyah* (cabang). Ijtihad dalam makna sempit ini sudah sekian lama mendominasi pemikiran Islam sejak masa menguatnya kecenderungan taklid. Bukti historis menunjukkan, ijtihad dalam artian aktivasi intelektual bernafaskan ajaran Islam untuk memajukan kebudayaan telah berhasil melahirkan masa keemasan dunia Islam. Pada masa itu, pelbagai capaian kultural-intelektual ditorehkan dan sekaligus menandai lahirnya budaya Islam kosmopolit. Pilar-pilar yang menopang budaya Islam kosmopolit ini adalah (1) inklusivisme, yaitu keterbukaan diri terhadap unsur positif dari luar dan berusaha mengembangkannya secara kreatif, (2) humanisme, yaitu apresiasi yang tinggi terhadap potensi dan nilai dasar kemanusiaan, (3) toleransi, yaitu kebesaran jiwa dalam menyikapi perbedaan pendapat, dan (4) kebebasan (demokrasi) dalam berpendapat dan berpikir.²¹ Sebagai gambaran sekilas terkait dengan pilar pertama (inklusivisme), bersamaan dengan kian meluasnya wilayah dunia Islam, muncul orientasi baru pemikiran Islam yang dimulai dari usaha-usaha penerjemahan ekstensif ke dalam bahasa Arab terhadap pelbagai karya filsafat dan sains, dan dari hasil terjemahan ini, pemikiran filsafat Aristoteles diapresiasi sedemikian tinggi di dunia Islam layaknya “wahyu” yang melengkapi al-Qur’an.²² Pendek kata, dunia Islam begitu antusias membuka diri terhadap unsur budaya luar dan berusaha mengembangkannya secara kreatif untuk memajukan kebudayaan Islam.

Sayangnya, ketika gema pintu ijtihad telah tertutup membahana kuat, perkembangan pemikiran Islam pun banyak berkuat pada tradisi *sharḥ* dan *ikhtisār*, yakni tradisi mengelaborasi capaian intelektual generasi terdahulu dan meringkaskannya. Dari sini, karya-karya intelektual generasi terdahulu menjadi bersifat kanonik karena senantiasa dirujuk, diperjelas, disarikan, dan dijadikan kerangka dasar pemikiran keagamaan. Unsur-unsur kreatif dalam kesejarahan tradisi Islam yang dinamis mulai memudar akibat

²¹Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007), 80-91.

²²De Lacy O’leary, *Arabic Thought and Its Place in History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1939), 105 dan 135.

sengatan nalar dogmatik. Hal ini ditandai, antara lain, oleh (1) tiadanya keseimbangan antara warisan budaya dan tradisi pemikiran dengan pembaruannya, (2) lebih dominannya metode eksplanatif-reproduktif daripada metode analitis-kritis, dan (3) kuatnya kecenderungan pro *status quo*.²³ Ijtihad kemudian tidak mampu menjadi sumber dinamis Islam mengingat ia berfungsi sangat terbatas dalam bayang-bayang dominasi nalar Islam ortodoksi.²⁴ Nalar ini secara perlahan berhasil membakukan dan membekukan pemikiran Islam melalui argumentasi ijmak atau pembid'ahan terhadap segala jenis pembaruan, dan berlangsung dalam kurun waktu yang panjang.

Dengan demikian, umat Islam dewasa ini memang tidak lagi sekedar membutuhkan “kebangunan”, melainkan lebih membutuhkan “pembaruan”. Sinyalemen ini ditandaskan oleh al-Jābirī sebagai respons atas munculnya kecenderungan kuat pada sebagian kalangan untuk mengarahkan pembaruan menuju sebatas orientasi memberantas bid'ah.²⁵ Ironisnya, tidak sedikit ahli fikih yang mengekstensikan pengertian bid'ah mencakup segala sesuatu yang bersifat baru karena tidak ditemukan praktiknya pada masa shahabat.²⁶ Dengan pengertian semacam itu, pembaruan dalam khazanah *turāth* Islam cenderung terkurung oleh pemahaman akan keharusan memperbaiki kondisi kehidupan dan keberagaman umat Islam sekarang yang telah diwarnai banyak penyimpangan melalui kesungguhan merujuk ke model masa lalu (*al-salaf al-āliḥ*) yang ideal sehingga menjadi bercorak regresif-konservatif. Menurut mereka, semakin jauh suatu kurun kehidupan manusia dari masa Nabi Saw., semakin menurun nilai kebaikannya. Padahal pembaruan seharusnya adalah upaya mewujudkan pemecahan pelbagai permasalahan nyata yang menghimpit umat Islam masa kini dalam spirit moral Islam, dengan mengasaskan kerangka dasarnya pada universalitas syariat,²⁷ bukan partikularitasnya yang temporal.

²³Hassan Hanafi, *Min al-Naqd ilā al-Ibdā: al-Naql*, Vol. 1 (Kairo: Dār Qubā', 2000), 7-18.

²⁴Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islāmī* (Beirut: Markaz al-Imnā' al-Qaumi, 1986), 58.

²⁵M. 'Ābid al-Jābirī, *al-Dīn wa al-Dawlah wa Taḥqīq al-Sharī'ah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996), 129 dan 132.

²⁶M. 'Ābid al-Jābirī, *Fī Naqd al-Hājah ilā al-Iḥlāl* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2005), 21.

²⁷Al-Jābirī, *al-Dīn wa al-Dawlah*, 133 dan 157.

Pembaruan adalah suatu keniscayaan dari tuntutan perubahan. Perubahan menyentuh hampir semua aspek kehidupan, dan karakter agama yang ingin memandu tata kehidupan manusia tak pelak lagi perlu responsif terhadap keniscayaan tersebut. Sebagaimana pernah ditegaskan Nabi Saw., pembaruan telah menjadi bagian dari kehendak Tuhan agar ajaran agama-Nya mampu tetap eksis dan berperan di tengah dinamika kehidupan umat manusia dengan beragam persoalannya. Salah satu hadis yang mengafirmasi hal itu adalah:

إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها (رواه أبو داود)

Artinya: Sesungguhnya Allah akan mengirim pada setiap awal kurun orang yang memperbarui urusan agama umat ini (HR. Abu Dawud).²⁸

Asumsi dasar inilah yang melandasi beragam pemikiran dan gerakan pembaruan Islam di banyak belahan dunia dari kurun awal sampai kurun modern. Kendati begitu, dalam realitasnya asumsi dasar tersebut ternyata tidak bisa *landing* dengan mulus karena harus menghadapi kendala keyakinan rigid sebagian kelompok atas kebenaran absolut agama dengan tanpa disertai kesanggupan memilahkan antara agama dan pemikiran keagamaan, atau idealisasi glorifikatif atas prestasi gemilang masa keemasan Islam hingga melahirkan sikap finalistik, semisal kecenderungan taklid, pen-sakralan pemikiran keagamaan (*taqḍīs al-afkār al-dīniyah*), atau pembekuan pemahaman (*tajmīd al-fahm*). Di sini, nalar yang dikembangkan adalah “nalar justifikatif”, bukan “nalar kritis”, dan ideologi yang diusung adalah “ideologi *hākimiyyah*”. Jika ditelusuri lebih jauh, sebagaimana analisa al-Asymawī, maka hal yang melatar-belakanginya adalah pergeseran akidah menuju ideologi di kalangan umat Islam. Implikasi pergeseran tadi setidaknya diindikasikan dengan kuatnya orientasi politis (kekuasaan), absolutis, dan totalistik dalam beragama.²⁹ Berbeda kasusnya ketika masih akidah, orientasinya adalah penyadaran dan penguatan iman di hati, dengan pendekatan persuasif yang amat toleran dan pendekatan teologis berbasiskan pada penjabaran argumen doktrinal mengenai persoalan keimanan.

Dampaknya, diletakkan dalam konteks tuntutan pembaruan, secara psikologis umat Islam kini tetap menghadapi situasi

²⁸Lihat uraian riwayat hadis tersebut dalam al-Jābirī, *Fī Naqd al-Hājah*, 26.

²⁹M. Said al-‘Ashmawī, *al-‘Aql fi al-Islām* (Beirut: al-Intishār al-‘Arabī, 2004), 43-53.

problematis. Komaruddin Hidayat pernah mengungkapkan pujian paradoksal terhadap dunia Islam, yakni salah satu penyebab kegagalan dunia Islam dalam mengatasi ketertinggalan dan kejumudannya adalah karena keberhasilannya yang gilang-gemilang di masa lalu sehingga terasa tidak ada lagi ruang bagi umat Islam sekarang untuk melakukan pembaruan atau inovasi.³⁰ Pujian paradoksal tadi diperkuat oleh sinyalemen bahwa bagi sebagian umat Islam, warisan Islam masa lalu masih dipandang sedemikian idealistik. Bahkan warisan Islam masa lalu tergolong bersifat hegemonik atas pemikiran dan perilaku keagamaan mereka dewasa ini yang dicirikan dengan (1) warisan masa lalu terus-menerus ditransmisikan kepada kita (*al-manqūl ilaynā*), (2) warisan masa lalu memenuhi ruang kesadaran dan pemahaman kita (*al-mafhūm lanā*), dan (3) warisan masa lalu sangat mempengaruhi perilaku kita (*al-muwajjih li sulūkinā*). Warisan Islam masa lalu ditahbiskan menjadi kiblat intelektual yang berfungsi ganda; epistemik dan otoritas. Fungsi epistemik memposisikan warisan Islam masa lalu sebagai penentu pola pikir, sedangkan fungsi otoritas menempatkannya sebagai tolok ukur dan model acuan.

KONTEKSTUALISASI ISLAM DALAM BINGKAI KEARIFAN LOKAL

Menurut MB. Hooker, anggapan bahwa pembaruan Islam di Indonesia pada awal abad XX merupakan pengulangan kembali intelektualisme bangsa Mesir adalah suatu kesalahpahaman umum.³¹ Ditilik dari sisi sejarah, kesalahpahaman umum tersebut ditunjukkan oleh adanya suatu keunikan dalam pembaruan Islam di tanah air. Sebagian pembaru menyuarakan purifikasi dengan kembali ke al-Qur'an dan sunnah serta pembersihan Islam dari praktik-praktik yang menyimpang, tetapi sebagian pembaru yang lain membawa hal-hal yang bernuansa sufistik dengan tetap menghargai tradisi lokal.³² Kedua kelompok ini hidup berdampingan dan saling mem-

³⁰Komaruddin Hidayat, "Dialektika Agama dan Budaya" dalam *Sinergi Agama dan Budaya Lokal*, M. Thoyibi et al. (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), 10-11.

³¹MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Risyidin Hasan (Jakarta: Teraju, 2002), 30.

³²Martin van Bruinessen, "Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia", *Jurnal Tashwir al-Afkar* (Edisi No.14 Tahun 2003), 73-74.

pengaruhi, kemudian menelurkan konfigurasi keberislaman yang unik di masyarakat. Jauh sebelum awal abad XX, *mainstream* Islamisasi di Nusantara adalah “pribumisasi” Islam dengan pendekatan akulturatif, yang mana antara nilai-nilai keislaman dan tradisi budaya lokal masyarakat bisa menyatu dan tidak saling menegasiakan. Bahkan unsur-unsur positif dan kreatif tradisi budaya lokal dikolaborasikan dengan nilai-nilai universal Islam untuk menunjang proses Islamisasi masyarakat setempat. Sekedar contoh, sebelum kedatangan Islam, tradisi budaya masyarakat Jawa adalah sangat menghormati arwah leluhur mereka yang telah meninggal dunia sehingga dikenal “ritual” tujuh hari, empat puluh hari, dan seratus hari.³³ Proses Islamisasi tidak serta-merta menghapuskan tradisi budaya ini, melainkan tetap melestarikannya seraya memasukkan nilai-nilai Islam ke dalamnya.

Dalam salah satu tulisannya, Uka Tjandrasasmita menilai akulturasi kebudayaan di Nusantara dapat dilihat pada proses Islamisasinya.³⁴ Sebagai misal di bidang kesenian, bukti akulturasi ditunjukkan oleh seni bangun masjid yang mempunyai kekhasan corak atau bentuk bila dibandingkan dengan corak masjid-masjid di negeri lain. Kekhasan corak seni bangun masjid itu disebabkan faktor keuniversalan yang terkandung dalam pengertian masjid menurut al-Qur’an dan sunnah mengingat keduanya tidak menjelaskan ketentuan bagaimana seharusnya membuat bangunan masjid, kecuali arahnya yang disebut kiblat. Maka dari itu, kalangan arsitek dan masyarakat muslim memiliki kebebasan untuk berkreasi dalam membuat bangunan masjid. Sejumlah masjid yang memperlihatkan kekhasan arsitektur masjid-masjid kuno adalah Masjid Agung Demak, Masjid Agung Banten, Masjid Agung Yogyakarta, Masjid Agung Kasepuhan Cirebon, dan masih banyak lagi. Kekhasan corak bangunan masjid tersebut antara lain meliputi (1) atapnya bertumpang atau bertingkat terdiri dari dua, tiga, lima, atau lebih, (2) serambi di depan atau di samping ruangan utama masjid, dan (3)

³³Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalahan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 1999), 260. Disebutkan di sini, dalam ritus-ritus kematian Jawa tradisional dikenal *slametan* hari pemakaman, hari ketiga, ketujuh, keempat puluh, dan keseratus hari setelah kematian. Selain itu, dikenal juga peringatan wafat yang pertama (satu tahun pertama), yang kedua, dan seribu hari.

³⁴Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 237-239.

di sekitar masjid diberi pagar tembok dengan satu, dua, atau tiga buah gerbang. Bila ditelusuri, kekhasan masjid-masjid kuno beratap tumpang yang berasal dari abad XVI sampai XVIII, tiada lain mengambil bentuk bangunan masa pra-Islam yang disebut *meru* sebagai bangunan suci tempat para dewa, yang mulai dikenal pada relief-relief candi di Jawa Timur.

Keberhasilan dakwah Islam para Wali Songo terbilang sangat fenomenal. Dalam waktu singkat, Islam telah tersebar luas di wilayah Nusantara tanpa menimbulkan ketegangan (*tension*) yang berarti, apalagi sampai menelan korban jiwa dan harta benda. Hal ini dikarenakan mereka mampu menggunakan cara-cara damai dan memanfaatkan simbol-simbol budaya lokal sebagai medium dakwah agar mudah dipahami dan diterima penduduk setempat.³⁵ Mereka tidak mengubah ajaran dasar Islam, melainkan mengkontekstualisasikan tafsirnya sesuai budaya Nusantara sebagai masyarakat yang telah menganut Hindu-Budha, dengan kehidupan maritim dan agraris yang memang dalam banyak segi berbeda dengan budaya Arab padang pasir. Para Wali Songo menyadari bahwa sebelum datangnya Islam, penduduk setempat telah memiliki aneka adat istiadat dan budaya yang menunjang keberlangsungan hidupnya dan keharmoniangannya dengan lingkungan. Dengan kata lain, penduduk setempat mempunyai kearifan lokal, yakni kepekaan dan kemampuan menjaga kelangsungan hidupnya berkat kekayaan budaya yang tumbuh berkembang sekian lama, dikenal, dipercayai, dan diakui sebagai elemen-elemen penting yang mampu menguatkan kohesi sosial di antara warga.³⁶

Di tengah dinamika kehidupan masyarakat menghadapi beragam permasalahan sosio-kultural yang kompleks, kearifan lokal dibutuhkan sebagai (1) penanda identitas sebuah komunitas, (2) elemen perekat lintas warga, (3) kesadaran dari dalam sehingga tidak bersifat “memaksa”, (4) pemberi warna kebersamaan sebuah komunitas, (5) pengubah pola pikir dan hubungan interaktif di atas pijakan *common ground*, (6) pendorong proses apresiasi dan partisipasi, sekaligus pengurang anasir yang merusak integrasi sosial.³⁷ Bahkan dari hasil

³⁵Komaruddin Hidayat, “Islam Nusantara”, Esai dalam *Koran Sindo* (10 April 2015), 1 dan 15.

³⁶Suprpto, *Sembak Dupa di Pulau Seribu Masjid* (Jakarta: Kencana, 2010), 60.

³⁷*Ibid.*, 60-61.

studi kebudayaan, di beberapa daerah di tanah air, seperti masyarakat Badui di Banten dan masyarakat Maluku, kearifan lokal terbukti berguna untuk menjaga keseimbangan alam sehingga pengelolaan sumber daya alam tidak merusak lingkungan.³⁸ Dengan signifikansi yang krusial itu, sangat beralasan sekiranya Wali Songo dalam menyebarkan Islam dan para ahli fikih dalam memformulasikan hukum Islam mempertimbangkan kearifan lokal atau *al-‘urf*.³⁹ Kearifan lokal atau *al-‘urf* adalah inti tradisi masyarakat yang “diakui” sebagai milik bersama, dinilai patut, dikenal makna positifnya, dan terbukti efektif dalam mempertahankan keberlangsungan masyarakat dan menjaganya dari gangguan unsur-unsur yang bisa merusak. Memang ada tolok ukur yang perlu dipergunakan dalam mempertimbangkan kearifan lokal, di antaranya adalah humanisasi.⁴⁰ Mempertimbangkan humanisasi menjadi tolok ukur mengandung maksud bahwa apresiasi terhadap kearifan lokal atau *al-‘urf* dituntut tidak bertubrukan dengan ikhtiar pemuliaan harkat dan martabat manusia, tetapi justru akan mempromosikannya sebagaimana amanat ajaran universal agama. Tujuan utama syariat yang diformulasikan para ahli fikih berupa upaya memelihara akal, jiwa, harta benda, kehormatan diri, dan agama, jelas sekali terkait erat dengan humanisasi karena hal ini menyangkut perlindungan hak asasi manusia dan kebutuhan dasarnya.

Humanisasi adalah ajaran dasar Islam sebagai *shari’at al-rahmah*,⁴¹ yaitu tuntunan yang memadukan antara kebenaran dan kasih sayang, antara memaafkan dan bertindak dengan makruf (mempertimbangkan kebaikan yang diakui masyarakat), antara *‘azimah* dan *rukhsah*, antara *hanīfiah* dan *samāh*. Sejalan dengan ini, ajaran dasar Islam memberikan kemudahan manusia, memelihara kemasalahatan umum, dan memperhatikan lingkungan kontekstual.⁴² Atas dasar itu, ide penerapan syariat harus dipahami

³⁸Alo Liliweri, *Pengantar Studi Kebudayaan* (Bandung: Nusa Media, 2014), 227-236.

³⁹*Al-Ma’rūf*, yang berasal dari akar kata *al-‘urf*, berarti sesuatu yang dikenal, sesuatu yang dapat dimengerti dan dapat dipahami serta diterima oleh masyarakat. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), 625.

⁴⁰Mudji Sutrisno SJ, *Membaca Rupa Wajah Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 118.

⁴¹M. Sa’id al-‘Ashmawī, *Jawhar al-Islām* (Beirut: al-Intishār al-‘Arabī, 2004), 28-29.

⁴²*Ibid.*, 29.

sebagai upaya mengaktualisasikan nilai-nilai rahmat yang menjadi ajaran universal Islam dalam kehidupan nyata dan memfungsikannya sebagai prinsip umum untuk menata segala aspek kehidupan. Ini berarti bahwa ketika syariat ditegakkan, maka ia dituntut mampu menjamin terhadap pemberian kemudahan hidup manusia, pemeliharaan kemaslahatan publik, dan tiadanya represi kepada umat Islam. Dengan humanisasi, proses Islamisasi dilandaskan pada prinsip “permudahlah, jangan kau persulit; gembirakanlah, jangan kau buat benci dan menjauh” (*yassirū wa lā tu’assirū, bashshirū wa lā tunaffirū*). Dalam bingkai humanisasi, proses Islamisasi yang akulturatif terhadap kearifan lokal membuka ruang untuk upaya-upaya mengajak tanpa memaksa, memberi kemudahan bukan kesulitan, memelihara kemaslahatan bersama bukan kemudharatan, dan memberdayakan masyarakat setempat. Bingkai humanisasi sejatinya mengarahkan proses Islamisasi menuju realisasi prinsip pemeliharaan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syari’at.

PENDIDIKAN ISLAM AKULTURATIF

Pendidikan dapat dinilai sebagai aktivitas kultural yang sangat khusus dan fundamental dalam kehidupan manusia, karena tanpa pendidikan sangat sulit kiranya sebuah kebudayaan atau peradaban dapat bertahan hidup apalagi berkembang maju. Kebudayaan tidak akan bisa *survival* manakala tidak ditopang oleh pelbagai instrumen pengembangan yang memungkinkannya ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.⁴³ Keterkaitan resiprokal antara pendidikan dan kebudayaan terlihat dari fungsi kultural pendidikan yang secara garis besar meliputi fungsi konservatif (melestarikan kultur) dan fungsi progresif (memajukan kultur). Perkembangan budaya akan mengalami stagnasi manakala fungsi “melestarikan” dalam proses pembudayaan sangat dominan sehingga pendidikan pun cenderung bersifat konservatif. Sebaliknya, perkembangan budaya akan dinamis manakala fungsi memajukan dan merekonstruksi dalam proses pembudayaan sangat menonjol sehingga pendidikan pun bersifat progresif.

Setidaknya pendidikan sebagai aktivitas kultural yang khusus dan fundamental bisa dijelaskan melalui dua perspektif. Pertama,

⁴³Said Ismā’il ‘Alī, *al-Uḥūl al-Thaqāfiyyah li al-Tarbiyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2014), 33.

perspektif historis menunjukkan bahwa pendidikan selalu menyertai pasang-surut perjalanan sejarah umat manusia, dari coraknya yang sederhana dan tradisional hingga coraknya yang modern. Dalam konteks sejarah Islam di tanah air, misalnya, pendidikan Islam disinyalir tumbuh dan berkembang bersamaan dengan proses masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara.⁴⁴ Kedua, dari perspektif filosofis, karakteristik proses pendidikan mempunyai tiga sifat utama, yakni: (1) proses pendidikan merupakan suatu tindakan performatif, tindakan yang diarahkan untuk mencapai sesuatu yang bermanfaat bagi individu dalam proses individuasi dan dalam kerangka partisipasi dengan sesama, (2) tindakan pendidikan merupakan tindakan reflektif, tindakan yang dikaji betul akuntabilitasnya atau tindakan yang timbul dari perenungan akan fisibilitasnya, tidak sekedar spontanitas tanpa rencana, dan (3) proses pendidikan merupakan suatu tindakan sadar tujuan.⁴⁵

Dalam praktiknya, kedua fungsi kultural pendidikan tersebut tidak selalu berjalan polaristik. Tak menutup kemungkinan fungsi konservatif dan fungsi progresif dipadukan, seperti terlihat pada fungsi preservasi-dinamik. Dengan fungsi ini, secara simultan pendidikan memiliki orientasi melestarikan kearifan budaya, memajukannya, dan meningkatkan daya saingnya dalam pentas nasional dan global. Seni batik merupakan contoh kearifan budaya lokal, yang melalui kegiatan pendidikan, ia bisa terus dilestarikan, ditransmisikan, dikembangkan, dan ditingkatkan daya saingnya baik secara nasional maupun global. Melalui muatan lokal dalam KTSP 2006, kegiatan pendidikan diharapkan responsif terhadap kearifan budaya lokal yang potensial untuk mendukung proses pembudayaan peserta didik, yakni proses mengakrabkan peserta didik dengan lingkungan budayanya, mengasah kreativitas kulturalnya, dan mendorong sensitivitas-partisipatifnya terhadap lingkungan budaya.

Terkait dengan fungsi kultural pendidikan, sangatlah relevan analisa tentang eksistensi pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam bercorak “pribumi” (*indigenous*) di tanah air.

⁴⁴Zuhairini et al., *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Ditbinperta DEPAG RI, 1982), 4-5.

⁴⁵H. A. R. Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan* (Magelang: Indonesia Tera, 2003), 119. Ketradisional dan kemandirian sebuah lembaga pendidikan, antara lain, dapat dilihat dari perspektif filosofis tersebut. Artinya, bila sebuah lembaga secara “nyata” telah menerapkan ketiga hal itu, maka ia layak disebut bercorak modern.

Dalam artikel *The Javanese Kyai: the Changing Roles of a Cultural Broker*, sebagaimana dikutip Pradjarta Dirdjosanjoto, Clifford Geertz menyebut kyai sebagai penghubung (makelar) budaya antara pesantren dan dunia luar. Apa yang dikemukakan Geertz itu menyiratkan arti peran vital kyai dalam mengedukasi masyarakat melalui basis kelembagaan pesantren, menyaring nilai luar agar tidak mencemari kultur pesantren, dan meramunya untuk masyarakat dengan memperhatikan kearifan lokal. Peran vital kyai dengan pesantrennya juga diafirmasi oleh hasil studi Hiroko Harikoshi yang menyimpulkan bahwa kyai mempunyai peran kreatif terhadap perubahan sosial.⁴⁶ Peran kreatifnya terlihat pada kepiawainya mengarahkan perubahan sosial dalam bingkai keislaman, lokalitas, dan pemberdayaan. Bertolak dari tesis Geertz dan Harikoshi tersebut, kyai dengan pesantrennya terbukti menempati kedudukan penting dan memainkan peran strategis dalam proses Islamisasi yang mendorong dinamika sosial-budaya masyarakat secara adaptif, gradual, pragmatis, dan absorptif.⁴⁷

Dengan mengutip pendapat Harry J. Benda, Hasan Mu'arif Ambariy menegaskan⁴⁸ bahwa sejarah Islam Indonesia adalah sejarah perluasan peradaban santri dan pengaruhnya terhadap kehidupan agama, sosial, dan politik Indonesia. Oleh sebab itu, dalam perubahan sosial pesantren senantiasa berfungsi sebagai *platform* penyebaran dan sosialisasi Islam. Bahkan tidak berlebihan sekiranya pesantren kemudian dipandang sebagai salah satu sumber utama (*fountainhead*) pengaruh Islam dalam pembinaan moral bangsa Indonesia. Sebagai *platform* Islamisasi, pesantren memiliki andil besar mengarahkan perubahan sosial yang tetap memperhatikan kesinambungan dengan masa sebelum datangnya Islam agar masyarakat tidak tercerabut dari akar budayanya. Proses Islamisasi yang berlangsung sangat akomodatif terhadap sistem nilai dan kepercayaan lokal yang telah mapan. Di satu sisi, ada pihak yang menilai model Islamisasi semacam itu telah berhasil menjadikan Islam akulturatif dan membumi, namun di sisi

⁴⁶Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), vi.

⁴⁷*Ibid.*, 32.

⁴⁸Hasan Muarif Ambariy, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 318-319.

lain, ada juga pihak yang menilai model Islamisasi tersebut justru menjadikan Islam yang berkembang bukanlah “Islam yang sebenarnya” karena banyak tercampuri budaya lokal dan berbeda dengan Islam di Timur Tengah.⁴⁹ Adanya perbedaan penilaian tadi disebabkan oleh perbedaan sudut pandang yang digunakan. Bagi kalangan yang menekankan purifikasi atau ideologi “keterasingan” dan “ketertutupan”, Islamisasi akulturatif dianggap akan mencemari otentisitas Islam. Mereka lebih bersemangat mengadaptasi konsep-konsep Islam semisal *tauqīd*, *takfīr*, dan *jāhiliyyah* sebagai simbol sikap ketertutupan.⁵⁰ Sementara itu, bagi kalangan yang mengapresiasi kearifan lokal, Islamisasi akulturatif justru dibutuhkan agar Islam lebih membumi dan kontekstual, asalkan tidak bertentangan dengan ajaran universal Islam.

Contoh apresiasi kearifan lokal bisa ditemukan, misalnya, pada kasus Pesantren Tegalrejo Magelang⁵¹ yang membuka diri terhadap kesenian populer Jawa, yaitu jatilan, dalam penyelenggaraan *khataman*. Di Pesantren Tegalrejo, *khataman* dikenal luas tidak hanya sebagai perayaan keagamaan, tetapi juga sebagai sebuah festival seni-seni populer Jawa. *Khataman* merupakan bagian instrinsik dari agenda pesantren ini yang dilaksanakan setiap tahun sebagai acara perpisahan bagi santri-santri yang baru lulus, dengan harapan akan menjadi kyai di daerah mereka masing-masing. *Khataman* juga sebagai acara bagi santri junior yang akan naik kelas.⁵² Pendek kata, *khataman* merupakan kegiatan istimewa bagi komunitas pesantren. Selama ini, kesenian populer Jawa biasanya diasosiasikan dengan abangan. Namun uniknya, tradisi abangan tersebut justru diterima di Pesantren Tegalrejo dan diberi kesempatan untuk ikut memeriahkan acara *khataman* sehingga pesantren ini dapat dinilai telah menempatkan diri sebagai patron kebudaya-

⁴⁹Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (London: Hurst & Company, 2001), 8. Lihat juga Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 23.

⁵⁰Stephen Vertigans, *Militant Islam: a Sociology of Characteristics, Causes, and Consequences* (USA: Routledge, 2009), 85.

⁵¹Pesantren ini didirikan oleh Kyai Chudlori pada 15 September 1944 di Tegalrejo, Magelang, Jawa Tengah.

⁵²M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet, cet. II, 2011), 184.

an populer Jawa. Oleh sebab itu, di desa-desa sekitar Tegalrejo, bukanlah hal luar biasa bagi penduduk untuk belajar bermain jatilan di halaman langgar setelah mereka mengerjakan shalat Zuhur berjamaah.⁵³

Pesantren Tegalrejo lebih memilih untuk menggunakan kebudayaan lokal, tidak memusuhinya. Pesantren ini memainkan peran signifikan dalam proses Islamisasi yang berkelanjutan di wilayah sekitarnya. Sebagai bagian dari kesenian rakyat, jatilan adalah bentuk ekspresi estetik masyarakat yang sarat akan cita rasa “keindahan”. Kesenian ini telah lama diakui menjadi milik bersama dan dipentaskan dalam acara-acara khusus masyarakat. Memang ketika di masyarakat abangan, acara pentas kesenian jatilan acap kali dibarengi dengan mabuk-mabukan atau main perempuan. Akibatnya, nilai kearifan lokal kesenian jatilan menjadi kabur, tersisih oleh luapan ekspresif kesenangan nafsu. Namun, dengan dirangkul pesantren, unsur-unsur negatif yang mencemari kesenian itu secara bertahap bisa “dieliminasi”, bahkan tidak sedikit dari pemain jatilan yang kemudian berubah menjadi santri. Prinsip yang dikemukakan Sa’id al-Ashmawī bahwa “iman mendahului hukum sehingga sebelum hukum diterapkan, perlu dipersiapkan dahulu mentalitas masyarakat untuk itu”,⁵⁴ agaknya sinkron dengan pendekatan pesantren tersebut yang lebih mendahulukan pembinaan iman sebelum penerapan hukum halal-haram menyangkut jatilan.

Dalam kasus tersebut, pesantren membuktikan diri mampu mengarifi budaya lokal melalui pendekatan akulturatif-kontekstual. Dikatakan akulturatif-kontekstual karena pesantren lebih memilih langkah bersanding, tidak bertanding, dengan budaya lokal yang “tercemari”, kemudian perlahan mengasahnya kembali menjadi kearifan lokal yang secara simbolik mewakili suasana kebatinan masyarakat setempat. Dengan pendekatan itu, pesantren Tegalrejo bisa dinilai telah berupaya mengatasi krisis relevansi agama (Islam) bagi masyarakat abangan, mengingat posisi agama di luar kehidupan sosial mereka dan tidak ada konsep-konsep keagamaan yang mampu mengakrabi mereka, tetapi justru sebaliknya konsep-konsep keagamaan yang ada lebih suka menghakimi dan menghujat

⁵³*Ibid.*, 188-189.

⁵⁴Al-Ashmawī, *Jawhar al-Islām*, 35.

mereka⁵⁵ sehingga tak pelak lagi menjadikan mereka semakin manjauh dari agama.

PENUTUP

Sebagai agama paripurna, secara instrinsik Islam memiliki kelenturan dalam berinteraksi dengan realitas kehidupan umat manusia hingga akhir zaman. Kelenturan Islam tidak berarti ajarannya senantiasa “membenarkan” apa saja tuntutan realitas kehidupan yang terus berubah, akan tetapi mempertimbangkannya, mengakomodasinya, dan mengarahkannya dalam rangka mewujudkan kemaslahatan hidup manusia. Penerapan hukum Islam yang tepat, seperti pendapat al-Ashmawī, adalah mengaitkannya dengan realitas aktual dan hukum Islam pun dituntut memperhatikan tradisi dan kearifan lokal. Dengan demikian, terdapat kaitan organis antara Islam dan tradisi masyarakat karena di satu sisi, Islam sebagai agama *rahmah* mempunyai tujuan untuk memberi kemudahan dan memperhatikan segi kemanusiawian manusia, dan di sisi lain, tradisi masyarakat dibutuhkan untuk aktualisasi Islam yang memiliki relevansi sosiologis dan tidak anti realitas.

Tradisi masyarakat yang diakui dan terbukti berguna untuk menguatkan kohesi sosial, meneguhkan jati diri, mengurai masalah bersama, dan memajukan budaya adalah wujud kearifan lokal, atau dalam terminologi fikih dikenal dengan *al-‘urf*. Kearifan lokal merupakan salah satu dasar penetapan hukum Islam, hal ini menyiratkan arti (1) perlunya kontekstualisasi Islam agar artikulasinya dalam memandu kehidupan tidak lepas-konteks, (2) kebaikan/kebenaran sangat mungkin ditemukan “di luar teks”, di mana fungsi teks tinggal mengafirmasinya, dan (3) teks bersifat terbatas, sedangkan realitas bersifat tak terbatas sehingga interpretasi teks perlu memperhatikan dinamika realitas kehidupan. Dengan demikian, tidak bisa dibenarkan sekiranya kegiatan pendidikan hanya berkuat pada teks, tidak responsif terhadap tuntutan konteks sosio-kultural yang melingkupi, bahkan cenderung eksklusif-oposisional karena ingin memperjuangkan ideologi “keterasingan” atau ketertutupan, yakni ideologi “awal mula datang, Islam itu asing (*gharīb*), ia akan kembali asing, maka jadilah orang-orang

⁵⁵Lihat Afif Muhammad, *Agama dan Konflik Sosial: Studi Pengalaman di Indonesia* (Bandung: Marja, 2013), 30.

yang asing”, yang bersikeras menentang sikap kompromistis terhadap unsur budaya lokal. Inilah salah satu manifestasi konkret dari pendidikan yang anti realitas.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Alī, Muḥammad Abd al-‘Alī Muḥammad. *Al-Maqā'id al-Shar'iyyah wa Atharuhā fi al-Fiqh al-Islāmi*. Kairo: Dār al-Hadīth, 2007.
- Al-‘Ashmawī, M. Sa'id. *Al-‘Aql fi al-Islām*. Beirut: al-Intishār al-‘Arabī, 2004.
- Al-‘Ashmawi, M. Sa'id. *Jawhar al-Islām*. Beirut: al-Intishār al-‘Arabī, 2004.
- Ali, Said Ismā'il. *Al-Uḥūl al-Falsafiyah li al-Tarbiyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2014.
- Ali, Said Ismā'il. *Al-Uḥūl al-Thaqāfiyyah li al-Tarbiyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2014.
- Ambary, Hasan Muarif. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Arkoun, Mohammed. *Tārikhiyyat al-Fikr al-‘Arabi al-Islāmi*. Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī, 1986.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- Azzām, Abdul Aziz Muhammad. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dārul Hadīth, 2005.
- Al-Banna, Jamal. *Manifesto Fiqih Baru 3: Memahami Paradigma Fiqih Moderat*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008.

- Bruinessen, Martin van. "Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia", *Tashwir al-Afkar* (Edisi No.14, 2003).
- Dhuwaib, Ḥammādi. *Al-Sunnah bayn al-Uṣūl wa al-Tārikh*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabi, 2005.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Hanafī, Hassan. *Min al-Naqd ilā al-Ibdā: al-Naql*. Kairo: Dār Qubā’, 2000.
- Hooker, MB. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. terj. Iding Risyidin Hasan. Jakarta: Teraju, 2002.
- Al-Jābiri, M. Ābid. *Al-Dīn wa al-Dawlah wa Taḥqīq al-Sharī’ah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1996.
- Al-Jābiri, M. Ābid. *Al-Dimuqraṭiyyah wa Huqūq al-Insān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1994.
- Al-Jābiri, M. Ābid. *Fī Naqd al-Ḥājah ilā al-Iḳlāh*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyah, 2005.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Al-Khuṣṣārī, Muḥammad. *Tārikh al-Tashrī al-Islāmi*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Komaruddin. "Islam Nusantara", Esai dalam *Koran Sindo* (10 April 2015).
- Liliweri, Alo. *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung: Nusa Media, 2014.
- Ma’arif, A. Syafi’i. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*. Bandung: Mizan, 2009.
- Al-Mansī, M. Qāsim. *Taghayyur al-Ḥurūf wa Atharuhū fi Ikhtilāf al-Ahkām fi al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Muhammad, Afif. *Agama dan Konflik Sosial: Studi Pengalaman di Indonesia*. Bandung: Marja, 2013.
- O’leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History*. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.

- Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Riddel, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. London: Hurst & Company, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw. dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis-Hadis Shahih*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- Suprpto. *Semberbak Dupa di Pulau Seribu Masjid*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Sutrisno, Mudji. *Membaca Rupa Wajah Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Thoyibi, M. et al. *Sinergi Agama dan Budaya Lokal*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003.
- Tilaar, H. A. R. *Kekuasaan dan Pendidikan*. Magelang: Indonesia Tera, 2003.
- Tjandrasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Al-Ḥufī, Najm al-Dīn. *Kitāb al-Ta'yīn fi Sharh al-'Arba'in*. Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 1998.
- Al-Ulwāni, Tahā Jābir. *Lā Ikrāha Fi al-Dīn: Ishkālīyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min 'Adr al-Islām Hattā al-Yaum*. Kairo: al-Shurūq al-Dawliyyah, 2003.
- Vertigans, Stephen. *Militant Islam: a Sociology of Characteristics, Causes, and Consequences*. USA: Routledge, 2009.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: the Wahid Institute, 2006.
- Wirutomo, Paulus et al. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: UI Press, 2012.

Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Zuhairini et al. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Ditbinperta DEPAG RI, 1982.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Vol. II. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.