

Konsep “Keamanan sebelum Keimanan” sebagai Metodologi Dakwah dan Strategi Sinergitas Islam dan Budaya

Ayi Yusri Ahmad Tirmidzi

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Alas Wacana

Suatu hari Kyai Chudlori (Tegalrejo, Magelang) didatangi Lurah Kopeng yang hendak meminta nasihat mengenai sebuah persoalan mengenai penggunaan kas atau *bandha* desa. Satu kelompok menghendaki dan tersebut digunakan untuk memperbaiki masjid; kelompok lainnya menninginkan agar digunakan untuk membeli seperangkat gamelan.

Kalau ditinjau hanya dari satu perspektif, tentu persoalan ini bukan merupakan suatu yang pelik, sebab secara normatif persoalan yang ada hubungannya dengan ritual keimanan (ibadaah) pasti berada pada skala prioritas yang lebih tinggi dari persoalan yang terkait dengan kesenian. Untuk memutuskannya pun tak perlu pendapat seorang kyai, tapi cukup hanya level santri.

Akan tetapi, sebagai seorang kyai sekaligus *pupuhu* atau tetua disana yang tentu paham betul akan peta masyarakatnya, Kyai Chudlori tidak serta-merta menyikapi masalah ini hanya dari satu perspektif. Beliau menimbang seluruh sisinya dengan pertimbangan yang matang. Setelah mempertimbangkannya, kemudian beliau memutuskan kira-kira dengan bahasa seperti ini: *yawes, bandha desa sebaiknya lebih dahulu digunakan untuk membeli gamelan.*

Tentu saja keputusan ini mengejutkan kalangan santri (red: dalam pandangan Geertz), yang semula berharap Kyai Chudlori akan membela dan menguatkan pendapat mereka. Meski demikian, mereka tetap *ta'zhim* dan tak menentang, karena percaya bahwa kyainya pasti memiliki pertimbangan matang.

Terbukti di kemudian hari bahwa keputusan tersebut memang tepat: masjid makin permai dan ramai jamaah. Tak lama kemudian, dengan gotong-royong seluruh elemen masyarakat—termasuk golongan abangan (red: *ibid*) yang merasa terketuk hatinya sebab keputusan Kyai Chudlori tersebut, akhirnya masjid pun direnovasi sehingga lebih indah nan megah. *Alkisah* (Ba'asyin, 2017, hal. 33-34).

Inilah merupakan salah satu contoh kompatibilitas antara Islam dan Budaya. Sikap Kyai Chudlori tersebut dianggap telah arif dan bijaksana dalam mengemban amanah dakwah di tengah masyarakat yang plural. Beliau menerapkan konsep yang senantiasa terlebih dahulu menjaga stabilitas lingkungan dari berbagai goncangan, baru kemudian berbicara perihal keimanan.

Dari kisah tersebut kita dapat mengambil *ibrah* bahwasanya kerukunan umat beragama akan stabil apabila kita dapat menyikapi segala macam perbedaan dengan arif dan bijaksana. Sebagaimana dikatan Agung Setiyawan, bahwa kerukunan umat beragama akan terbangun dan terpelihara dengan baik apabila gap atau jurang pemisah dalam bidang sosial dan budaya semakin menyempit. Sebaliknya, kerukunan umat beragama akan rentan dan terganggu apabila jurang pemisah antar kelompok agama dalam aspek-aspek sosial dan budaya ini semakin lebar (Setiyawan, 2012, hal. 205)

Dalam tulisan ini, kita akan membahas beberapa hal terkait kearifan lokal dan bagaimana relasinya dengan Islam dalam berbagai perspektif. Selanjutnya, pertanyaan mengenai legitimasi kearifan lokal dalam Islam akan kita kupas dengan tuntas. Dan pada akhirnya sebagai upaya sinergitas antara normatifitas Islam dan relativitas budaya yang seringkali terjadi pertentangan, dalam tulisan ini menawarkan sebuah upaya yang dianggap sangat cocok untuk menengahi ketegangan tersebut, bahkan dapat dijadikan metodologi dalam mendakwahkan Islam. Upaya yang ditawarkan adalah konsep "*al-amnu qobla al-iman*", berikut adalah pembahasannya.

Universalisme Islam dan Pribumisasi Islam

Marshall G.S Hodgson dalam mahakaryanya yang berjudul "*The Venture of Islam*" menyebutkan bahwa pola budaya Islam dianggap sebagai konsep yang paling cocok untuk menjadi pola budaya dunia. Selain itu, Islam ketika dikaji secara historis atau yang dia (Hodgson) sebut *Islamic History Studies*, dipandang dari catatan sejarah sebagai agama yang sejak awal mula kelahirannya datang tanpa menghilangkan budaya lokal yang ditemuinya; Islam selalu datang dengan dialog-dialog agama dan peradaban. (Hodgson, 1974, hal. 71) Sehingga, kedatangan Islam bukan mengurangi keunikan lokal, namun justru memberdayakannya dengan bersikap difusif dan adaptif bahkan memberikan apresiasi terhadapnya dengan mengadopsi dan merekonstruksi supaya nilai-nilai normatif Islam dan perkembangan kebudayaan tetap terjaga.

Islam dipahami sebagai agama yang bersifat universal dan kosmopolit, artinya Islam—lewat utusannya, Nabi Muhammad SAW—memang datang untuk siapa saja dan dimana saja, serta dalam keadaan bagaimana saja (QS. 7: 158; 21: 107; 34: 28). Begitulah Islam sejatinya, ia memiliki karakteristik global yang relevansinya menembus ruang dan waktu. Tetapi kemudian ada fenomena ketika doktrin-doktrin Islam memasuki berbagai kawasan dakwahnya dan berkelindan disana, maka karakteristik globalnya melebur ke dalam berbagai kekuatan lokal yang dimasukinya. Hodgson menyebut fenomena tersebut dengan istilah “*Islamicate*”, atau budaya yang bercorak Islam (Hodgson, 1974, hal. 57). Demikianlah mengapa Islam sering dipandang memiliki kesatuan dalam keberagamannya (*unity in variety*), karena pada dasarnya Islam tetap satu dan hanya satu, tetapi Islam senantiasa bersikap terbuka terhadap ideologi dan tradisi yang berbeda di luarnya, bahkan hingga mengadopsi lalu menjadikannya sebagai bagian yang integral dari Islam itu sendiri.

Refleksi dan manifestasi universalisme Islam—lebih jauh mewujudkan kosmopolitanisme—ini bahkan dapat dilacak secara historis sejak masa paling awal kebudayaan Islam hingga generasi-generasi selanjutnya, baik dalam aspek non-material layaknya konsep pemikiran, maupun aspek material seperti seni arsitektur dan sebagainya.

Misalnya dalam segi pemikiran atau ajaran, Islam memiliki *maqasid as-syari'ah* yang secara umum bertujuan untuk mengatur kehidupan supaya berkeadaban dan berkeadilan sosial dengan menjamin keselamatan agama, jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan serta yang lainnya. Hal senada diungkapkan Yusuf Qardhawi, bahwa risalah Islam selalu menampilkan nilai-nilai kemasyarakatan (*social values*) yang luhur, yakni keadilan, persatuan (*ukhuwwah*), solidaritas (*takafful*), kebebasan, dan kehormatan (Qardhawi, 1993, hal. 61).

Nabi Muhammad SAW dalam *sirah*-nya juga seringkali mencerminkan sikap universalitas Islam pada kehidupannya. Contohnya adalah ketika beliau dengan senang hati menerima dan menggunakan mimbar yang dibuat oleh seorang Romawi (non muslim) untuk sarana dakwah, khotbah, dan *munasabah-munasabah* lainnya (Qardhawi, 1993, hal. 253). Selain itu, ketika perang Ahzab Nabi Muhammad SAW dengan lapang dada menerima saran dari sahabat Salman al-Farisy untuk membuat parit (*khondaq*) di sekeliling Madinah—yang mana strategi parit tersebut merupakan strategi pertahanan populer *ala* Persia (Yatim, 2002, hal. 29-30). Hal ini membuktikan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak pernah keberatan dengan sesuatu yang secara normatif tidak berasal dari Islam selama hal tersebut tidak ada pertentangan dengan *nash*.

Universalisme Islam secara konsekuen mempunyai relasi hegemonik terhadap budaya partikular yang ada di sekitar. Artinya bahwa Islam merupakan agama yang memiliki pandangan baik terhadap budaya lokal, bukan agama yang cenderung apatis bahkan memusuhi dan menafikan budaya lokal. Upaya inilah yang kemudian oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) diformulasikan menjadi sebuah gagasan yang bernama “Pribumisasi Islam”.

Bagi Gus Dur, Pribumisasi Islam bermakna Islam sebagai agama yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya timur tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, akan tetap justru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu, inti pribumisasi adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dengan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan (Wahid, 2001, hal. 111).

Pribumisasi Islam merupakan sebuah upaya yang dilakukan Gus Dur semata-mata untuk menciptakan keharmonisan sosial antara Islam dan yang lainnya. Pada hal yang sama, kita memang harus sadari bahwa agama dapat menjadi sumber moral dan etika serta bersifat absolut, tetapi pada sisi lain juga menjadi sistem kebudayaan, yakni ketika wahyu itu direspon oleh manusia atau mengalami transformasi dalam kesadaran dan sistem kognisi manusia (Setiyawan, 2012, hal. 210). Karena sebetulnya pribumisasi Islam ini bukanlah ‘Jawanisasi’ atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa menambah hukum itu sendiri (Wahid, 2015, hal. 35).

Dari sana jelas, bahwa kehadiran agama Islam di kehidupan ini adalah sebagai jalan dan penerang (QS. 4: 174-175), bukan malah membutakan mata para pemeluknya terhadap realitas kehidupan yang plural. Sikap demikianlah yang berpotensi besar menciptakan manusia yang jumud, tidak mau berkembang.

Legitimasi Kearifan Lokal (*‘urf*) dalam Islam

Kearifan lokal dapat dimaknai beragam. Bisa dimaknai gagasan-gagasan setempat yang bijak, pengetahuan lokal, aktifitas lokal, dan apapun yang pada substansinya adalah mengenai lokalitas. Lebih jelasnya, kearifan lokal digambarkan sebagai pandangan hidup dan ilmu pengetahuan serta berbagai strategi kehidupan yang berwujud aktifitas yang dilakukan

oleh masyarakat lokal dalam menjawab berbagai masalah dalam pemenuhan kebutuhan mereka. (Setiyawan, 2012, hal. 207). Istilah ini dikonsepsikan sebagai *local wisdom* (kebijakan setempat) atau *local knowledge* (pengetahuan stempat) atau *local genius* (kecerdasan setempat) (Fajarini, 2014: 123).

Sederhananya, kita sebut saja kearifan lokal ini budaya lokal. Karena memang dapat dipahami bahwasanya kearifan lokal adalah sesuatu yang berhubungan erat dengan budaya tertentu dan mencerminkan cara hidup suatu masyarakat tertentu. Dengan kata lain, kearifan lokal bersemayam di dalam budaya lokal (*local culture*) (Setiyawan, 2012, hal. 207).

Sudah kita pahami bersama bahwa agama Islam dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya mempunyai wilayah yang tumpang tindih (Abdurrahman Wahid, dalam A. Sahal dan Munawwir [ed], 2015: 33). Dengan kata lain, Islam merupakan bidang yang dapat dibedakan dengan budaya tetapi sulit dipisahkan. Lebih lanjut, Kuntowijoyo menjelaskan perbedaan mendasar antara Islam dan Budaya, bahwa Islam adalah suatu yang final, universal, abadi (*perennial*), dan tidak mengenal perubahan (*absolut*). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif, dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi; namun tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Kuntowijoyo, 2001, hal. 196).

Tersebar luasnya Islam ke berbagai belahan dunia tentu juga melintasi aneka ragam budaya lokal, akibatnya Islam memiliki wajah-wajahnya yang beragam. Hal ini tidak akan menjadi masalah selama substansi dari Islam sendiri tidak mengalami pergeseran. Pada tahap inilah Islam dalam menghadapi realitas kebudayaan memberi batasan-batasan yang jelas dalam implementasinya. Dalam ajaran Islam dikenal ada hal-hal yang baku (*tsawabit*) karena bersifat *principle* seperti persoalan akidah, dan ada hal-hal yang bisa berubah (*muthaghoyyirat*) karena memberikan fleksibilitas terhadap perubahan zaman seperti persoalan *mu'amalat* dan kebudayaan. Ibnu Qayyim juga bersepakat dalam hal ini, bahwa dalam Islam (red: hukum Islam) dapat terjadi perubahan disebabkan adanya faktor tempat, situasi, niat, dan adat. (al-Jauziyah, 2000, hal. 14). Hal tersebut senda dengan kaidah fiqh populer yakni, *laa yunkaru taghoyyurul-ahkami bi taghoyyuril-azmani*, bahwa kemungkinan transformasi hukum sebab perubahan zaman itu tidak dapat dihindari.

Dalam khazanah budaya Islam, budaya biasa disebut dengan '*urf*' atau '*adah*'. Islam memandang hal ini yang memang lahir dan berkembang di masyarakat sebagai sesuatu yang

memiliki kekuatan hukum, seperti dalam salah satu kaidah fiqh terkenal disebutkan bahwa *al-'adah muhakkamah* (adat bisa dijadikan patokan hukum).

Al-Quran sebagai sumber utama hukum Islam juga berbicara banyak mengenai istilah *'urf* tersebut. Para ulama sepakat menyamakan (sinonim) *'urf* atau kearifan dengan kata *makruf* yang seringkali dibicarakan dalam al-Quran, diantaranya terdapat pada QS. 3: 104; 7: 199; 4: 19; 2: 236. Agar lebih jelas, disini kita akan mengkaji salah satu saja dari sekian banyak ayat yang menyinggung tentang *'urf* atau *makruf* tersebut.

Sebagian besar ulama mendasarkan posisi *'urf* sebagai *hujjah syar'iyah* pada firman Allah, "*khudzil- 'afwa wa 'mur bil- 'urfi*" (QS. 7: 199). Pada ayat ini kita garisbawahi kalimat *wa 'mur bil-urfi*, Ibnu Jarir dalam tafsirnya *at-Thabariy* menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan perintah Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW agar senantiasa (1) memaafkan orang yang berbuat aniaya kepadamu (*an ta'fu man dzolamaka*); (2) memberi orang yang mencegahnya darimu (*thu'ti man haromaka*); (3) dan bersilaturahmi kepada orang yang memutuskannya darimu (*tashilu man qotho'aka*). Ketiga perintah Allah tersebut dimaknai oleh Ibnu Jarir sebagai diantara sebagian hal-hal yang *makruf* atau sebuah kearifan.

Pada sisi lain, kita semua memahami bahwa ketiga perintah diatas kental dengan unsur sosial dan budaya, dimana disana ada perintah untuk saling memaafkan; perintah agar menjadi pribadi yang dermawan; juga perintah supaya tetap menjaga solidaritas dan *ukhuwwah* antara sesama manusia. Hal ini membuktikan secara konkret bahwa *'urf* memiliki posisi yang strategis dalam Islam.

Selain dalam al-Quran, kedudukan *urf* dalam Islam juga dibuktikan dengan adanya riwayat Ibn Mas'ud, "*ma roahul-muslimuna hasanan fahuwa 'inda allahi hasanun*", bahwa apa yang oleh kaum Muslimin dipandang baik maka baik pula menurut Allah SWT. Secara eksplisit, hadits ini menjelaskan bahwa persepsi atau pandangan hidup manusia terhadap suatu persoalan—yang sedari awal kita pahami sebagai bagian dari budaya—diakui oleh Allah SWT sebagai pandangan Allah SWT pula, dengan catatan selama itu positif.

Sebab itulah, Islam dalam berbagai bentuk ajaran yang ada padanya menganggap budaya sebagai partner dan elemen yang harus diadopsi secara selektif dan proporsional, sehingga kemudian dapat dijadikan sebagai salah satu alat penunjang hukum-hukum *syara'*, bukan sebagai landasan hukum yuridis yang berdiri sendiri lalu akan melahirkan produk baru, akan tetapi hanya sebagai ornament untuk melegitimasi hukum-hukum *syara'* sesuai dengan perspektif yang tidak bertentangan dengan *nash-nash* (Setiyawan, 2012, hal. 213)

Keamanan sebelum Keimanan: Strategi Sinergitas Islam dan Budaya

Sebagai seorang utusan yang diamanati untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam (QS. 21: 107) serta menyempurnakan akhlak manusia (HR. Al-Bukhari), sikap-sikap Nabi Muhammad SAW dalam menghadapi realitas dakwahnya seringkali membuat takjub siapapun yang membaca *sirah*-nya, termasuk dalam hal ini adalah pada persoalan sosial dan budaya. Beliau senantiasa menunjukkan sikap yang mengedepankan keadilan, toleransi, dan kasih sayang kepada saja, bahkan kepada non muslim baik yang berdamai dengannya atau memusuhinya.

Misalnya ketika Nabi Muhammad SAW berada di Makkah selama 13 tahun: di *Masjid al-Haram* ada sekitar 360 berhala, tetapi beliau tidak menghancurkan atau memerintah menghancurkannya, tidak sama sekali, bahkan beliau *thawaf* dengan kondisi di sekitarnya berdiri berhala-berhala tersebut. Hal ini beliau lakukan dengan tujuan untuk menjalankan syariat dan berdakwah dengan tanpa mengganggu stabilitas keamanan masyarakat Makkah pada saat itu yang mayoritas masih belum beriman. Baru kemudian setelah *fathu Makkah* (8H), Nabi Muhammad SAW masuk Makkah dengan kemenangan penuh dan situasi teduh (aman), juga masyarakat Makkah telah masuk Islam semua, maka umat Islam itulah yang akhirnya menghancurkan berhala-berhala tersebut dengan kesadarannya sendiri.

Kisah lain yang dirasa sangat menarik adalah kisah ketika Nabi Muhammad SAW pertama kali masuk Yatsrib. Disana beliau menemukan komunitas masyarakat yang majemuk (plural); ada sekelompok umat pendatang yang disebut *muhajirin*, ada sekelompok pribumi yang disebut *anshar*, ada juga non muslim (Yahudi): Bani Qainuqa, Bani Quraidhah, dan Bani Nadhir. Kebimbangan menyelimuti Nabi Muhammad SAW kala itu sebab bagaimana seharusnya menyikapi fakta kemajemukan tersebut, tetapi akhirnya setelah merenung dan mempertimbangkan segala hal dari berbagai perspektif, maka beliau memutuskan sebuah konsensus yang kiranya dapat menyatukan kemajemukan tersebut dalam sebuah tatanan komunitas sosial yang berasaskan *tamaddun* (bukan ikatan agama, bukan juga suku). Konsensus tersebut yang akhirnya dideklarasikan dengan nama *Shahifah Madinah* (Piagam Madinah) yang merupakan konstitusi progresif-revolusioner yang mengatur relasi sosial, kepemilikan, dan komitmen persatuan untuk membela Madinah dari segala sesuatu yang dapat mengganggu stabilitas lingkungan.

Kedua contoh diatas merupakan fakta historis yang dapat melahirkan sebuah gagasan mengenai strategi mensinergikan Islam dengan pandangan, pengetahuan, dan tradisi yang lahir

dan berkembang di suatu tempat—budaya lokal. Strategi tersebut adalah konsep *al-amnu qobla al-iman* atau menciptakan kemanan sebelum keimanan. Gagasan tersebut dimaknai sebagai strategi atau metode dakwah islam untuk senantiasa menciptakan terlebih dahulu stabilitas keamanan lingkungan (obyek dakwah), baru kemudian berbicara agama (keimanan).

Bukan tanpa dasar, konsep ini merupakan ijtihad akademis hasil dari interpretasi ilmiah atas teks-teks yang berkaitan dengan hal tersebut. *Pertama*, al-Quran menyinggungnya pada kisah Nabi Ibrahim AS ketika berdoa, “*robby ij’alniy hadza baladan aminan..*” (QS. 2: 126), ya Tuhanku jadikanlah negeri ini negeri yang aman sentosa. Berangkat dari sana, secara eksplisit Nabi Ibrahim dikisahkan memohon kepada Allah SWT agar menjadikan negerinya (Makkah) aman dari segala ketakutan dan ketidakstabilan sosial.

Kedua, dalam kitab “*Riyad as-Sholihin*” karya Imam Nawawi pada bab “*ma yuqolu ‘inda ru’yatil-hilal*” disebutkan sebuah hadits yang diriwayatkan Imam Tirmidzi dari Thalhah bin Ubaidillah, bahwa Nabi Muhammad SAW ketika melihat hilal maka beliau berdoa: *allahumma ahhilhu bil-amni wal-iman, wa as-salamah wal-islam...*dst. predikat hadits ini menurut Imam Nawawi adalah *hasan*, artinya bisa dijadikan *hujjah*. Dalam hadits ini secara jelas Nabi Muhammad berdoa kepada Allah SWT agar diberikan keamanan dan keimanan, keselamatan dan keislaman, manakala memasuki bulan suci Ramadhan. Tentu dari sana kita bisa mengetahui bahwa beliau sendiri mengharapkan diberikan keamanan dan keselamatan yang pertama, baru kemudian keimanan dan keislaman. Maksudnya adalah beliau ingin dikaruniai stabilitas dalam dirinya dan lingkungan sosial obyek dakwahnya supaya dalam menyampaikan dakwahnya tentang keimanan dapat diterima secara baik-baik dan tidak membuat stabilitas sosial goyah. Oleh karena itu, atas kedua dasar ini maka konsep *al-amnu qobla al-iman* berhak mendapat tempat untuk diaktualisasikan bahkan hingga menjadi metodologi dalam berdakwah.

Dan bukan pula omong kosong, gagasan tersebut telah dibuktikan secara historis oleh Nabi Muhammad SAW sendiri dalam kisah yang tadi diceritakan di atas. Ternyata lewat konsensus piagam Madinah tersebut, Nabi Muhammad SAW berhasil membentuk komunitas masyarakat madani yang berkeadaban, adil, makmur, saling merangkul, toleran, berbudaya luhur, dan memiliki peradaban yang masyhur. Bahkan lambat laun, komunitas non muslim di Yatsrib pada saat itu berbondong-bondong masuk Islam (*wayadkhuluna fi din allahi afwajan*).

Selain itu, jika dilihat dari kacamata yang lebih dekat, di Negara kita Indonesia ini ternyata melewati fase perkembangan Islam yang demikian pula. Wali Songo dengan segala

kearifannya mampu membawa masyarakat Nusantara pada saat itu kepada peradaban yang lebih baik. Metode dakwahnya sangatlah serupa, yakni dengan berupaya terlebih dahulu untuk menciptakan keamanan lingkungan baru kemudian menyebarkan doktrin-doktrin suci agama dengan pendekatan yang bertahap; *alon-alon asal kelakon*, atau boleh dikatakan metode tersebut merupakan implementasi dari kaidah “*an-nuzulu ila al-waqi’i al-adna ‘inda ta’adzuri al-matsali al-a’la*” (turun ke realitas yang lebih rendah ketika tak mungkin [sulit] mencapai idealitas yang tinggi). Metode dakwah tersebut dirasa sangat kreatif, dan tentu saja efektif apabila kita lihat realita saat ini bahwa Islam telah menjadi agama mayoritas di Indonesia.

Akan tetapi, pada kenyataannya upaya sinergitas antara Islam dan budaya tidak semudah seperti hendak membalikkan telapak tangan, atau menghunuskan jari ke dalam rongga hidung. Seringkali lahir masalah-masalah yang berpotensi menimbulkan polemik di dalam upayanya, apalagi ketika melihat kenyataan bahwa doktrin agama Islam yang bersifat final sering berbenturan dengan sifat kerelatifan yang dimiliki budaya. Dalam hal ini Amin Abdullah mensinyalir, bahwa ketegangan struktural selalu saja ada antara kepentingan untuk menjaga dan mempertahankan kesatuan agama (*the unity of religion*) dan keanekaragaman kultural (*the cultural diversity*), antar berbagai wilayah yang berbeda yang dijadikan tempat penyebaran agama (Abdullah, 2001, hal. xv).

Untuk membendung atau setidaknya meminimalisir ketegangan tersebut, tentu mengimplementasikan konsep *al-amnu qobla al-iman* ini bisa menjadi solusi konkret, dan untuk mewujudkan konsep tersebut—paling tidak—dapat kita upayakan dengan tiga strategi. *Pertama*, bisa dimulai dengan melakukan pendekatan terhadap agama (Islam) tidak semata normatif-teologis, tetapi juga dibutuhkan pendekatan sosio-historis. Sebagaimana Amin Abdullah mengutip M. Arkoun, menyebut pendekatan ini sebagai pendekatan *taqlidiyyah-taifiyyah* yang bersifat eksklusif dan lebih menekankan finalitas dan pemutlakan suatu ajaran agama, dan pendekatan *taarikhiiyyah-’ilmiyyah* yang lebih bersifat aposteriori, empiris, dan *open ended*, dialogis, dan toleran, tanpa meninggalkan normativitas ajaran agama yang dipeluknya sendiri (Abdullah, 2000, hal. 116).

Sifat dialogis pada upaya pendekatan diatas rasanya mempunyai aura progresif-revolusioner yang menarik untuk dibahas, akrena memang dialog bisa digambarkan sebagai jembatan panjang untuk mencapai tujuan rekonsiliasi tersebut. Artinya, ketika dialog anata agama dan budaya terus dilakukan, maka akan melahirkan pemahaman-pemahaman yang lebih terbuka, sehingga menjadi *agama nu ngindung ka waktu mibapa ka jaman* (tidak ketinggalan

zaman). Sebab pada dasarnya, tujuan dialog itu adalah untuk saling mengenal (*ta'aruf*), saling mengerti (*tafahum*), saling mengasihi (*tarahum*), membangun solidaritas (*tadamun*), dan untuk bersama secara damai (*at-ta'ayusy as-silmi*) (Abdullah, 2015, hal. 85).

Kedua, upaya selanjutnya yang perlu dilakukan adalah re-interpretasi atas doktrin-doktrin keagamaan ortodoks yang sekarang ini sering dijadikan dalih untuk bersikap eksklusif dan opresif terhadap sesuatu yang secara normatif di luar Islam. Hal ini urgen untuk diberdayakan sehingga agama bisa bersikap lebih adaptif terhadap segala macam perbedaan yang terjadi.

Ketiga, mewujudkan moderasi Islam dalam segala aktifitas kehidupan. Moderasi Islam ini identik dengan umat yang dalam al-Quran (QS. 2: 43) disebut sebagai *ummatan wasathan*, yakni umat yang senantiasa menonjolkan sikap *al-wasathiyyah* atau keseimbangan dalam kehidupannya. Menurut Afifuddin Muhajir, sikap *wasathiyyah* ini memiliki beberapa makna. Salah satu maknanya adalah *al-waqi'iyah* (realistis). Realistis di sini tidak berarti *taslim* atau menyerah pada keadaan yang terjadi, tetapi berarti tidak menutup mata dari realitas yang ada dengan tetap berusaha untuk menggapai keadaan ideal (Muhajir, 2015, hal. 65). Maka, dengan paradigma moderasi ini realitas kebudayaan tidak akan pernah dinafikan, justru dikembangkan.

Demikian merupakan hal-ihwal yang seharusnya selalu menjadi metodologi patokan bagi siapapun yang hendak menyampaikan ajaran Islam, dimanapun dan dalam keadaan bagaimanapun. Sehingga wajah Islam yang *rahmatan lil-'alamin* akan benar-benar tampak.

Purna Wacana

Tulisan ini hampir habis. Sedari awal kita mula-mula diguyur dengan kisah kearifannya Kyai Chudlori dalam menyikapi persoalan sosial. Kemudian kita dikenalkan pada sifat universal dan kosmopolitnya Islam, hingga kita memahami bahwa Islam diperuntukkan untuk semuanya yang Allah ciptakan. Kita juga sudah mengkaji sejauh mana legitimasi *'urf* dalam Islam, ternyata disana kita dapat menemukan jawaban bahawasanya budaya dan Islam memiliki hubungan yang erat, dan bisa saling menguntungkan jika dapat dikembangkan secara baik dan benar.

Kemudian, pada tahap akhir kita pun sudah bersama mengkaji strategi sinergitas Islam dan budaya yang kemudian ditemukan upaya konsep *al-amnu qobla al-iman* sebagai metodologi dakwah dan strategi sinergitas antara Islam dan Budaya yang seringkali mengalami pertentangan.

Dalam tulisan yang singkat ini, ada pesan khusus di dalamnya. Hal itu adalah bahwa Islam itu merupakan agama yang mudah dan tidak pernah mempersulit penganutnya dengan bejibun doktrin-doktrin saklek. Islam harus kita fahami sebagai jalan besart bagi kita untuk mencapai *finish* di hadapan Allah, dan dalam perjalanan tersebut kita tidak sendirian, ada orang lain pula yang mempunyai misi sama meski dengan cara yang ebrbeda. Maka, kita harus beradaptasi dengan mereka dan jangan saling menjatuhkan, karena tidak aklan yang bisa sampai *finish* jika selalu terus berjatuhan. Kalau menurut Asep Salaudin seperti ini, “jangan sampai agama dianut hanya dengan semangat aksi namun miskin epistemologi, berisik dengan pengamalan tapi defisit penghayatan” (Salahudin, 2017, hal. 28). Sebaliknya, kita harus menampilkan Islam dengan wajah yang sumringah dan tidak pongah, toleran tapi tidak plin-plan, serta permai nan damai (Muhajir, 2015, hal. 68).

Daftar Pustaka

- Abdullah, A. (2000). *Dinamika Islam Kultural*. Bandung: Mizan.
- Abdullah, A. (2001). Sebuah pengantar. In Z. Baidhawiy, M. Jinan, & [ed], *Agama dan Pluralitas Budaya* (p. xv). Surakarta: PSB-PS UMS.
- Abdullah, A. (2015). Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer. In A. Sahal, & M. [ed], *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (pp. 69-97). Bandung: Mizan.
- al-Jauziyah, I. Q. (2000). *I'lam al-Muawaqin 'an al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ba'asyin, A. S. (2017). Islam, Sejarah, dan Budaya. In B. Wiwoho, *Islam Mencintai Nusantara: Jalan Ddakwah Sunan Kalijaga* (pp. 33-34). Tangerang Selatan: Pustaka IIMan.
- Hodgson, M. G. (1974). *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago.
- Kuntowijoyo. (2001). *Muslim Tanpa Masjid*. Bandung: Mizan.
- Muhajir, A. (2015). Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia. In A. Sahal, & M. [ed], *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (pp. 61-68). Bandung: Mizan.
- Qardhawi, Y. (1993). *Madkhal li al-Dirasah al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Salahudin, A. (2017). *Sufisme Sunda*. Bandung: Nuansa.
- Setiawan, A. (2012). Budaya Lokal dalam Perspektif Agama. *ESENSIA*, 205.
- Wahid, A. (2001). *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.
- Wahid, A. (2001). *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.
- Wahid, A. (2015). Pribumisasi Islam. In A. Sahal, Munawwir, & [ed], *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga paham Kebangsaan* (pp. 33-48). Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Yatim, B. (2002). Dari Mekah ke Madinah. In T. Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (pp. 29-30). Jakarta: PT. Ichtiar baru Van Hoeve.

