

ETNOHERMENEUTIKA KI HAJAR DEWANTARA TENTANG NALAR ISLAM NUSANTARA

Chafid Wahyudi

STAI Al Fithrah Surabaya

hafiz_why@yahoo.co.id

Abstract: *The lack of wholeness in photographing Ki Hajar Dewantara put historicity as part of “Muslim Kejawen” and syncretic. A kind of conclusion can’t be separated from the production of knowledge anthropologists. This Conclusion is their attempt to make sense of the phenomenon of Islamic religious culture Java limited factual observations. Instead, the intersection itself with the universe to deliver Ki Hajar Dewantara reflect Sufi epistemology. Not stopping there and lived Islam impregnated for later conceptualized by Ki Hajar Dewantara not be separated from the acceptance of the culture. Methodological conceptualization of Islam Ki Hajar Dewantara is the actualization of methodological etnohermeneutis, which interprets religion (read: the word of God) in ways that are best understood from the Weltanschauung (world view) community recipients.*

Keywords: *Sufism, Culture, Islam, Etnohermeneutics.*

PENDAHULUAN

Salah satu hal mendasar yang diabaikan oleh peneliti maupun pengkaji Ki Hajar Dewantara adalah bagaimana ia membangun dunianya. “Dunia manusia adalah realitas sepanjang merupakan persekitaran arti-arti,” demikian tutur Drijarkara S.J.¹ Pendeknya, dunia sebagai realitas tidak lepas dari usaha manusia di dalam memberi arti kepadanya, yakni menentukan fungsi bagi kehidupannya, maka dengan penciptaan arti-arti itulah manusia membangun dunianya. Manusia membangun dunianya itulah yang akan mengantarkan pada gagasan tentang *world view* personal maupun komunitas tertentu.

Ketidakutuhan di dalam memotret Ki Hajar Dewantara semakin menjadi-jadi ketika menempatkan kesejarahan tentangnya sebagai bagian dari sosok muslim kejawen maupun sinkretis. Sebentuk simpulan yang tidak lepas dari hasil produksi pengetahuan para antropolog. Simpulan ini merupakan usaha mereka memberi arti terhadap fenomena keagamaan Islam Jawa sebatas amatan faktual budaya. Usaha memberi arti terhadap manusia yang miskin ini, justru mendapatkan sanggahan yang datang dari para pegiat antropolog itu sendiri. Misal, Pnina Werbner yang menggiring antropologi ke arah konsep-konsep yang bersinggungan dengan alam (kosmologi) dan keberadaan (ontologis) dengan menempatkan objek manusia sebagai hakikat.²

¹ N. Drijarkara S.J., *Filsafat Manusia*, cet. 26 (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 68

² Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 2014), 275

Mendasar pada tilikan teoritis bagaimana upaya manusia membangun dunianya di atas, *alhasil* akan terurai satu tilikan mendasar tentang Ki Hajar Dewantara yang masih terselubung nyaman tidak tersentuh. Yakni, *world view* Ki Hajar Dewantara sebagai refleksi terhadap arti atas realitas. Mengenai refleksi tersebut Ki Hajar Dewantara telah menguraikannya dengan baik ketika ia menjelaskan manusia ber-“manunggaling” bersama alam semesta, sebagaimana ia katakan, “hakekatnja manusia adalah menjatu dengan kodrat alam.”³ Artinya, manusia merupakan satu kesatuan tak terpisahkan dengan alam. Dalam dunia sufi, korespondensi manusia dengan alam diandaikan berasal dari diri Tuhan. Yakni, terdapat jejak-jejak Tuhan di dalam diri manusia dan di dalam diri alam. Dari reportasi tersebut, tentu memberikan keniscayaan tentang gagasan epistemologinya.

Berangkat dari pembacaan di atas, celah kecil yang menjadi perhatian tulisan ini adalah untuk mengetahui Ki Hajar Dewantara memahami dunianya sebagai epistemologi yang -pada satu sisi- terkait langsung dengan metodologis. Di sisi lain, tentang hakikat manusia yang bersinggungan dengan alam semesta yang tersambung dengan alam spiritual. Menindaklanjuti pada pengetahuan yang terakhir, maka dengan sendirinya akan muncul bungkus lain yang terkelupas darinya, yakni Islam yang diresapi maupun dijalani untuk kemudian dikonseptualkan oleh Ki Hajar Dewantara. Konseptualisasi Islam oleh Ki Hajar Dewantara tidak lepas dari penerimaannya terhadap Islam yang bertautan dengan budaya Jawa. Pertautan ini ia menyebutnya dengan sebutan “asosiasi” antara Islam dan budaya.⁴ Konseptualisasi Islam sebagai nalar Islam Nusantara oleh Ki Hajar Dewantara inilah yang menjadi bahan dalam tulisan ini disampin gagasan metodologisnya.

Ki Hajar Dewantara: Antara Islam Sinkretisme dan Sufisme

Pandangan terhadap Islam di Jawa (selanjutnya disebut Islam Jawa) yang berlaku bagi kebanyakan Indonesianis sebagaimana diungkapkan seorang antropolog James L. Peacock, “Garuklah kulit orang Jawa Islam maka anda akan dapati Hinduisme...”⁵ Artinya, pandangan mereka membawa implikasi bahwa dibalik permukaan dari simbol-simbol keislaman yang ditonjolkan dalam kehidupan sehari-hari orang Jawa terdapat animisme dan Hindu-Budhisme yang kokoh. Implikasi ini membawa teoritisasi bahwa Islam Jawa sebutan sinkteris.

Lihat saja mulai dari sesepuh Indonesianis macam Cristian Snouck Hurgronje, P.J Zoutmulder, Clifford Geertz, Herry J Benda, hingga Benedict Anderson dll, menempatkan amatannya dengan menyebut Islam Jawa sebagai Islam sinkretis.⁶ Anggapan Islam Jawa sebagai sinkretis yang bercampur aduk dengan animisme dan Hindu-Budhisme membawa Howard S. Fadesrpiel selaku promotor doktoralnya di

³ Ki Hadjar Dewantara, *Bagian kedua: Kebudayaan* (Yogyakarta: Taman Siswa, 1967), 20

⁴ Ibid. 55

⁵ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 68-69.

⁶ Mengenai pandangan-pandangan para Indonesianis dipaparkan dengan baik oleh Fauzan Saleh dalam karya disertasinya pada Islamic Studies, McGill University, Kanada, yang ia gunakan untuk mendukung argumentasinya tentang Islam murni dan pembaruan Islam. Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh Brill, Leiden. Lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni*, 35-76.

McGill University, Kanada menyimpulkan, Islam sinkretis dengan sebutan “Islam yang belum sempurna,”⁷

Dari beberapa pandangan di atas, jelas bahwa Islam sinkretis sebagai identitas Islam Jawa di sebut sebagai Islam yang belum sempurna sekaligus tidak memahami ajaran Islam yang sebenarnya. Bahkan upaya penyebutan Islam Jawa dengan sinkretis kemudian melekat penisbatan nama, yakni agama “Kejawen”. Pendeknya, Islam sinkretis adalah agama Kejawen.

Menjadi penting adalah melihat realisasinya terhadap *priscop* kesejarahan Islam Jawa. Islam Jawa ditenggarai hadir sebelum abad ke-14.⁸ Penenggraan ini hampir tidak mungkin dapat memastikan kapan Islam pertama kali datang ke Tanah Jawa. Para ahli sejarah berbeda pendapat dalam kesimpulan tentang bagaimana cara Islam datang ke Jawa. Menurut Ricklfeffs, “spekulasi adalah satu-satunya sumber yang dapat dijadikan sebagai acuan.”⁹

Terlepas dari ketidakpastian sumber dokumentasi kedatangan Islam Jawa, setidaknya peradaban Islam mulai berkembang terutama sejak berdirinya kerajaan Demak abad ke-15. Salah satu hasil yang menonjol dari Islam awal tersebut adalah bermunculan sastra mistis.¹⁰ Sebaran aroma sastra mistis adalah sebuah keniscayaan, karena kedatangan Islam di Jawa maupun Nusantara adalah Islam yang berafiliasi dengan tasawuf.¹¹ Bukti paling penting tentang kedatangan Islam ke Nusantara berafiliasi tasawuf, sebagaimana dikatakan oleh Naguib Al-Attas, adalah karakteristik internal Islam di Dunia Malayu-Indonesia itu sendiri.¹²

Adapun karya yang mengandung ajaran sufisme yang sejauh ini dianggap paling tua menurut Drewes, adalah *The Admonitions of Seh Bari (Het Boek van Bonang/Nasihat Seh Bari)*. Karya lain menurut Kremer dan Drewes yang dipandang tua adalah *Een Javaanse Primbon Uit De Eeuw*. Menurut mereka berdua, dalam karya tersebut menyebut al-Ghazali dan karyanya *Ihya Ulum al-Din*.¹³ Diluar karya tersebut tentu adalah hikayat pemikiran sufistik Siti Jenar berhadapan dengan Wali Sanga.

Pada Awal Abad ke 17, kerajaan yang berkuasa adalah kerajaan Islam Mataram. Di sana disebutkan oleh Ricklefs, terdapat raja terbesar di Jawa setelah era-Majapahit, yakni Sultan Agung (1613-1646..?).¹⁴ Masih menurutnya, ia mempertemukan dan mendamaikan keraton dengan tradisi-tradisi islami, bahkan meski Sultan Agung tidak memutuskan hubungan mistisnya dengan penguasa rohani tertingginya Ratu Kidul (Ratu

⁷ Howard S. Fadesrpiel, “Pengantar”, dalam Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni*, 6

⁸ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2013), 29.

⁹ Lihat catatan kaki no 1 bab I, Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni*, 39.

¹⁰ Aprinus Salam, *Oposisi Sastra Sufi* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 37.

¹¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 14-19

¹² S.M.S. Al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Malayu* (Bandung: Mizan, 1990), 33-34.

¹³ Ibid. 38.

¹⁴ M.C. Ricklefs menyebut kelahiran Sultan Agung 1613-1646 lihat M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 32. Sedangkan Damar Shashangka menyebut kelahiran Sultan Agung 1594-1646. Lihat Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen*, 26.

Pantai Selatan), tetapi ia mengambil beberapa langkah tegas untuk menjadikan kerajaannya lebih islami. Sultan Agung juga meninggalkan sistem penanggalan Jawa Kuno dengan penanggalan Jawa hibrid yang menggunakan hijriah.¹⁵

Pergumulan Sultan Agung dengan Islam tidak lepas dari inisiasi Sunan Bayat. Inisiasi ini dengan sendirinya menghasilkan hubungan keilmuan kerajaan Mataram dengan Sunan Bayat, demikian dikisahkan oleh Ricklefs.¹⁶ Sedang Damar Shashangka lebih detail menjelaskan hubungan keilmuan Mataram dengan Islam. Pada mulanya, seiring berdirinya kerajaan Demak, Damar mencatat ada delapan wali yang menyebarkan ajaran makrifat (tasawuf).¹⁷ Ajaran ini dilanjutkan kerajaan Pajang dan disebarkan oleh delapan wali juga.¹⁸ Menurut Damar, seluruh ajaran tersebut memiliki intisari yang sama dan bersumber dari ajaran rahasia Susuhunan ing Ngampeldenta (Sunan Ampel), guru para wali di Jawa. Ketika sampai pada Mataram, Sultan Agung Anyakrakusuma menghimpun seluruh ajaran tersebut dan dilanjutkan oleh R.N Ranggawasita ke dalam Wirid Hidayat Jati. Dalam salah satu pesan oleh R.N Ranggawasita sebagaimana disandur oleh Damar;

Seluruh wejangan ini dahulu untuk pertama kalinya dihimpun oleh Kanjeng Susuhunan ing Kalijaga, kemudian terpecah dan dihimpun untuk kedua kalinya oleh ingkang Sinuwon Kanjeng Sultan Agung ing Mataram. Lantas terpecah kembali dan kini dihimpun oleh Kiai Ageng Muhammad Sirullah¹⁹ dari daerah Kedhung Kol, yang kemudian diberi nama baru; Wirid Hidayat Jati. Seluruh wejangan diambil dari intisari kitab *Hidayatul Kakaik* (*hidayah al-haqaiq*; petunjuk-petunjuk kebenaran), sumber segala kitab tasawuf.²⁰

Dari reportase Damar di atas menunjukkan transmisi Islam Mataram memiliki kesinambungan dengan ajaran para wali Jawa. Puncak dari pensenyawaan tersebut dikatakan oleh M.C. Ricklefs adalah munculnya kitab dan tokoh yang dipandang agung. Kitab yang dimaksud adalah *Serat Centini*.²¹ Adapun tokoh agung yang dimaksud adalah Pangeran Diponegoro dari Yogyakarta, salah satu putra Sultan Hamengkubuwono III (1810-1, 1812-4). Di dalam teks *Serat Centini* Pangeran Diponegoro menyatakan;

Setelah memeluk agama yang suci ini (Islam)

Setiap batang rumput di Tanah Jawa,

*Mengikuti Sang Nabi yang telah terpilih.*²²

Menjadi sangat jelas bahwa Kerajaan Mataram dan turunannya kelak (Sultan Yogyakarta, Susuhunan Surakarta, Pakualaman dan Mangkunegara) dalam keilmuanagmanya adalah sufistik. Dengan begitu, pembicaraan tentang Islam Jawa,

¹⁵ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 32.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Untuk nama-nama delapan wali yang menyebarkan ajaran makrifat (tasawuf), lihat Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen*, 44

¹⁸ Ibid., 44-45

¹⁹ Mengenai beberapa sebutan nama R.N Ranggawasita, lihat J. Syahban Yasasusastra, *Ranggawasita Menjawab Takdir* (Yogyakarta: Imperium, 2012)

²⁰ Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen*, 48

²¹ Dalam amanatan Ricklefs Kitab ini (tersusun lebih dari 200.000 baris sajak) memiliki isi yang sangat beragam dan merupakan subjek persoalan analisis yang nyata, yang jelas menggambarkan masyarakat Jawa di mana Islam merupakan sentralnya. M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 40

²² Ibid. 40-41

meminjam bahasanya Ricklefs, merupakan Sintesis Mistik²³. Islam Jawa bukan dipandang sebagai Islam ‘pristine’ (murni) yang tidak dipengaruhi unsur-unsur lokal, melainkan sebetuk Islam yang dihasilkan dari proses konstektualisasi menuju –istilahnya Henry J. Benda– “domestikasi” ajaran Islam.²⁴

Dalam wacana hermeneutika, “domestikasi” ajaran Islam” adalah suatu gerak pemahaman yang senantiasa mengkaitkan dunia teks dengan realitas saat itu berdasarkan horison dalam ruang dan waktu yang berbeda. Sehingga yang terjadi adalah gerak-dialektis antara teks-realitas. Bukan suatu gerak pemahaman yang terputus antara teks dan realitasnya.²⁵ Hasilnya, unsur-unsur lokal membuat Islam mengalami tranformasi bentuk dan ekspresi penampakan beragam. Karenanya Islam di Tanah Jawa telah mengalami “pemaknaan” ulang melalui *optic* pribumi lokal-Jawa yang kerap berlainan dengan Islam dalam *optic* pembacaan pribumi-lokal-Madinah.²⁶

Upaya yang demikian itulah dipahami dengan baik oleh salah satu garis keturunan Mataram, yakni Ki Hajar Dewantara,²⁷ dengan mengatakan;

*Begitulah kebudajaan Islam itu tidak murni, tetapi bertjampur dengan kebudajaan Arab, India, Persia, Sumatera, dan Djawa, demikian seterusnya; dan djangan pula dilupakan bahwa pengaruh dari masjarakat itu amat kuat sehingga sifat ke-Islaman di suatu negeri pada djaman dahulu sungguhlah berbeda dengan sifatnja pada djaman sekarang.*²⁸

Artinya, ketika Islam memasuki tanah Jawa pada akhirnya akan mengalami warna dan corak dengan Jawa. Dengan demikian adalah keniscayaan bahwa Islam dikonstruksi oleh masyarakat sesuai dengan horisonnya, yang dalam bahasa Ki Hajar Dewantara “bermanunggaling dengan zaman dan alam.”²⁹

Nalar Islam Nusantara Ki Hajar Dewantara

I. Realitas Sufistik

Dalam konsep filsafat, epistemologi dualisme adalah adanya dua substansi yang mendasari dunia. Menurut Lorens Bagus dalam kamus filsafatnya, “dualisme adalah pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang yang terpisah, tidak dapat direduksi, unik. Contoh: Allah/alam semesta, ruh/materi, jiwa/badan, dan sebagainya.”³⁰

²³ Ibid., 36

²⁴ Henry J. Benda, “Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor, 1987), 33.

²⁵ Lebih jauh baca mengenai konsep-konsep Hermeneutik sebagai penafsiran yang selalu berbicara tentang teks, author dan realitas.

²⁶ Chafid Wahyudi, *NU dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), 53

²⁷ Banyak sekali mengenai Biografi Ki Hajar Dewantara yang telah ditulis, karenanya disini dirasa tidak perlu sekedar menulis ulang.

²⁸ Ki Hajar Dewantara, *Bagian kedua: Kebudayaan..* 53.

²⁹ Ibid., 35.

³⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), hal. 671.

Berbeda dengan pengertian dualisme di atas, dalam tradisi Islam, khususnya tasawuf memandang keberadaan dualisme terdiri dari dua substansi yang saling berkait paut, bukan terpisah. Dualisme itu adalah berkaitan dunia fisik dan non-fisik, yang kelihatan nyata dan yang rahasia, yang lahir dan yang batin, ada wujud spiritual ada pula wujud sensoris. Ada Tuhan ada manusia, Tuhan dan manusia saling berkait. Penjelasan dualisme dalam tradisi Islam ini merujuk pada teori penciptaan, seperti al-Farabi, al-Kindi dan Ibn Sina menjelaskan melalui emanasi. Sedang Ibn Arabi, Abd. al-Karim al-Jili melalui insan kamil, dan Rumi melalui konsep cinta.

Dualisme dalam pengertian kesatuan, tepatnya “dualitas kesatuan” pada tradisi Islam maupun sufisme di atas menjadi sandaran argumenrasi Ki Hajar Dewantara ketika melukiskan hubungan syari’at dan hakikat sebagai sesuatu yang masing-masing tidak berdiri sendiri. Di dalam orasi ilmiah Doktor Honoris Causa, Ki Hajar Dewantara menyampaikan kutipan yang dipinjam dari doktrin sufisme; “Sjariat tidak dengan hakikat adalah kosong, sebaliknya Hakikat tidak dengan sjari’at adalah batal.”³¹ Untuk meyakinkan pendapatnya tersebut ia menyampaikan kutipan sosok Sultan Agung Mataram yang ia sebut sebagai *aulia*, pujangga dan raja abad ke 17; “kalau sjari’at sembahjang tidak dituntun oleh kesutjian djiwa (jang disebut ‘gending’ olehnja), maka batallah sjolatnja orang jang menghadap Jang Maha Kuasa.”³² Mendukung argumentasi kutipan tersebut, Ki Hajar melangsir Serat Sastra Gending Sultan Agung³³

Pramila gending yen bubrah

Gugur sembahe mring Widdhi

Batal wisesaning salat

Tanpa gawe ulah gending

Dene ngaran ulah gending

Tukireng swara linuhung

Amudji asmaning Dhat

Swara saking osik wadhi

Osik mulja wataring tjipta surasa.

Dalam Serat Sastra tersebut, gending ibarat syariat, sedangkan sastra adalah hakikatnya. Penggambaran sastra dan gending sebagai dualisme kesatuan tentu dapat menjadi simbol terhadap banyak hal. Seperti yang fana adalah gending, sedangkan yang abadi adalah sastra, dst.

Oleh karena itu, padangan Ki Hajar tentang diri manusia juga tidak lepas dari pengertian dualisme kesatuan tersebut, yakni dua substansi yang saling berkait paut, yakni jasmaniah dan rohaniah, “di dalam agama Islam diajarkan adanya ‘roh hajat’ jang menjebabkan hidup organis,”³⁴ demikian tutur Ki Hajar Dewantara. Ruh hayat atau jiwa bersemayam dalam jasmani, dan jasmani berfungsi karena ruh hayat. Karena ruh hayat,

³¹Ki Hajar Dewantara, *Masalah kebudayaan, Promosi Doctor Honoris Causa* (Yogyakarta: Majelis Luhur Taman Siswa, 1964), 19

³² Ibid.20

³³ Ibid. 20

³⁴Ki Hajar Dewantara, *Bagian kedua: Kebudayaan*, 59

jasmani menjadi hidup bergerak. Dalam bahasa Rumi; “Ruh tidak bisa berfungsi tanpa badan, dan tanpa ruh, badan layu dan dingin/Badanmu tampak dan ruhmu tersembunyi, keduanya inilah yang mengatur urusan dunia.”³⁵

Dari penjelasan konseptual dualisme dalam diri manusia (baca: mikrokosmis) menempatkan Ki Hajar Dewantara dalam keniscyaannya menyinggung korespondensi manusia dengan alam atau kodrat alam (baca: makrokosmis). Dengan kata lain, dualisme juga merupakan bagian utama gagasan yang menjelaskan korespondensi manusia dengan alam, “manusia itu tak lain dan tak bukan adalah bagian dari padanja (alam),”³⁶ sebut Ki Hajar Dewantara. Alam dan manusia adalah makrokosmos dan mikrokosmos yang diandaikan berasal dari jejak-jejak diri Tuhan. Bentuknya inilah yang sering menjadi sandaran kaum sufisme. Dari alam yang nampak, manusia memahami yang tidak nampak.

Sampai di sini dapat dikatakan bahwa epistemologi Ki Hajar Dewantara tidak lepas dari dualisme kesatuan. Potret dualisme kesatuan tersebut merupakan pijakan awal guna memotret epistemologi Ki Hajar Dewantara dalam upaya memberi makna realitas dunianya. Sebuah epistemologi yang telah menjadi pijar para sufisme dalam meraih keharmonisan.

2. Menyemai Islam dan Tradisi Lokal Melalui Etnohermeneutika

Hermeneutika pada prinsipnya merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan sesuatu yang masih samar (teks). Berdasar tawaran hermeneutik tersebut lantas bergerak ke dalam kerangka etnohermeneutik sebagai gagasan tentang tafsir lokal. Secara ontologis, makna yang muncul merupakan hasil negosiasi antara penafsir dan teks. Yakni, suatu peristiwa di mana, teks dan penafsir, saling menentukan. *Alhasil*, seluruh aktivitas penafsiran atas teks bersifat kreatif. Sebaliknya, anggapan yang memungkinkan terjadinya dialog aktif dan saling memperkaya “pengarang-teks-penafsir” bisa saja tidak masuk akal sehat. Seperti tuntutan rekonstruksi makna □ digagas Dilthey³⁷—adalah mustahil. Bagi Dilthey yang menghendaki penafsir menanggalkan konteks (kekinian) historisnya saat menafsir. Sebaliknya, pelibatan dimensi historis kekinian penafsir justru sebaliknya harus terjadi. Sebab, justru dengan dimensi historis yang dimiliki, penafsir akan memperkaya penafsirannya.

Pendeknya, memproduksi makna baru dalam proses menafsirkan adalah suatu kemestian, sebab orang tidak dapat menghindar dari keterkondisian historisnya (*historical situatedness*), yakni faktisitas ke-ada-annya di dunia.³⁸ Di sinilah arti penting tradisi dan prasangka dalam proses memahami. Keduanya merupakan hal yang niscaya dalam tindakan menafsir, sebab keduanya merefleksikan keterkondisian historis dan

³⁵ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996). 36-37

³⁶ Ki Hajar Dewantara, *Bagian kedua: Kebudayaan*, 21

³⁷ Selengkapnya, lihat F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2016), 63-93.

³⁸ Kata Gadamer, hermeneutik bukanlah sebuah metodologi, melainkan suatu masalah mengenai watak eksistensi itu sendiri □ karenanya bersifat ontologis. Lihat, King, *Agama...*, 138.

kultural manusia. Merujuk pada Gadamer,³⁹ penafsiran adalah yang menciptakan suatu “fusi dari horison-horison”; penafsiran yang berlangsung secara dialogis menuju suatu tingkat persetujuan-kesepakatan antara horison makna yang disediakan teks (seperti yang disediakan oleh keadaan di mana teks itu diproduksi) dan yang disediakan oleh penafsir. Secara keseluruhan, peran penting horison (tradisi, prasangka, dan keterkondisian historis) penafsir dalam setiap proses penafsiran memungkinkan gagasan tafsir lokal ini absah secara ontologis.

Berpeluk pada teoritis di atas, pola tafsir bergaya lokal dimulai dengan kesadaran terhadap watak eksistensi penafsir di mana horison penafsir bersifat niscaya keterlibatannya dalam setiap tindak penafsiran. Betapa pentingnya keterlibatan horison dalam menafsir itu semakin menemui kebermaknaannya dan bentuk aktualnya pada salah satu varian hermeneutik mutakhir, ethnohermeneutik. Ethnohermeneutik bermaksud menafsirkan agama (baca: firman Tuhan dengan cara-cara yang paling dipahami dari dalam *weltanschauung* (*world view*) masyarakat penerimanya. Tersebab pola metodelis penafsiran yang berorientasi pada penerima dengan latar budaya masing-masing yang berlainan menjadi komitmen utama dari ethnohermeneutik. Di sini tampak implisit perlunya dilakukan kontekstualisasi teks pada ruang dan waktu *receptor*.

Gagasan tentang ethnohermeneutik dengan penyematan *weltanschauung* (*world view*) masyarakat penerima sebagai hal yang penting, itulah yang menjadi pakem Ki Hajar Dewantara di dalam memahami untuk kemudian mengartikulasikan Islam. Ia mengartikulasikan Islam dengan mengatakan;

*Begitulah kebudajaan Islam itu tidak murni, tetapi bertjampur dengan kebudajaan Arab, India, Persia, Sumatera, dan Djawa, demikian seterusnya; dan djangan pula dilupakan bahwa pengaruh dari masjarakat itu amat kuat sehingga sifat ke-Islaman di suatu negeri pada djaman dahulu sungguhlah berbeda dengan sifatnja pada djaman sekarang.*⁴⁰

Gagasan Islam yang dipengaruhi oleh kebudayaan sebagaimana diungkap Ki Hajar Dewantara adalah se bentuk tafsir lokal sebagai bangunan nalar epistemologisnya dalam suatu gerak ethnohermeneutika. Seluruh proses diredas dengan bertolak dari realitas yang dialami, yang dihadapi oleh Ki Hajar Dewantara. Yakni, melalui cara mengalami mendalam, yakni merumuskan realitas dimaksud. Dalam hal ini, Ki Hajar Dewantara berulang kali menyebut manusia ber-“manunggaling” bersama alam semesta, “hakekatnja manusia adalah menjatu dengan kodrat alam.”⁴¹ Artinya, manusia merupakan satu kesatuan tak terpisahkan dengan alam.

Lebih jauh, dalam dalam dialektik antara Ki Hajar Dewantara dan Jonkman tentang *tawakkal*, Ki Hajar Dewantara berargumen,

“...selama ia sadar bahwa manusia itu berganti-ganti antara kawula dan gusti selaku makhluk jang berarti dan makhluk jang memiliki sifat-sifat ketuhanan, maka selama itu pula tiap detik jang akan mengikuti sekarang ini akan

³⁹*Ibid.*, 143.

⁴⁰ Ki Hajar Dewantara, *Bagian kedua: Kebudayaan..* 53.

⁴¹ *Ibid.*, 20

*merupakan djaman baru baginja dengan segala kemungkinan baru jang menjadi haknja.*⁴²

Perolehan zaman baru bukan tanpa alasan, sebab dalam keyakinan Ki Hajar Dewantara, kedudukan manusia bukan sebagai objek yang diam, melainkan subjek yang memiliki kemauan, sebagaimana ia katakan;

*..... mengenai kedudukan manusia di dalam alam dunia ini, yakni: apakah manusia itu dalam hidup serta penghidupannya merupakan “objek” semata-mata (yakni barang yang tidak berkemauan), atautkah ia merupakan subyek (yakni kemauan). Dan teringatlah pula kita pada kenyataan , bahwa manusia adalah machluk yang memiliki sifat-sifat kesaktian yang dapat mengalahkan kekuatan-kekuatan kodrat-alam. Kenyataan inilah jang menyebabkan adanya pendapat, bahwa kebudayaan adalah penguasaan terhadap Alam.*⁴³

Manusia dikatakan sebagai subyek menjadikannya wujud yang aktif, dinamis dan bergerak. Dikatakan subyek, karena manusia dengan akalnya dapat menentukan masa depannya sendiri. Dalam kata “subyek” terselip makna kebebasan (kemerdekaan) yang dimiliki oleh manusia. Kebebasan inilah yang merupakan penguapan dari kemampuan manunggaling manusia dengan alam.

Kebebasan (kemerdekaan) itu diperolehnya ketika kehidupan manusia *bermanunggaling* dua keadaan yakni, *zaman* dan *alam* atau *waktu* dan *tempat*. Kedua-duanya memiliki dimensi, tak terbatas, tak ada atau tak nampak saat mulai dan saat berakhirnya. Artinya dua-duanya bersifat tak terbatas itu seolah-olah tanda kekuasaan Tuhan.⁴⁴ Pengaruh dari *zaman* dan *alam* inilah yang memberi arti terhadap sifat hidup manusia.⁴⁵ Sifat itu adalah perilaku adab, kesusilaan, kebudayaan dan lain sebagainya. Dalam *zaman* dan *alam* inilah manusia sebagai subyek menyatu dalam perlawanan dan kekalahan untuk menemukan kedamaian dan harmonis yang pada gilirannya mewujudkan sebagai kebudayaan.

Gagasan tentang *manunggaling* dengan *zaman* dan *alam* di atas merefleksikan gagasan Gadamer tentang *fusion of horison*. Keterlingkupan ruang dan waktu menjadi keniscayaan bagi manusia sebagai cerminan prakonsepsinya. Pendek kata, terdapat budaya yang melingkupinya sebagai bagian keterkinian di dalam upaya penafsiran. Karenanya melalui *bermanunggaling* dengan *zaman* dan *alam*, yakni bersinergi dengan masa lampau dengan masa sekarang (mikrokosmos) dan diri (mikrokosmos) bersinergi dengan sesamanya secara timbal balik akan mengantarkan pada kebenaran sebagaimana dikehendaki Tuhan.

Alhasil, artikulasi Islam dan budaya memang tidak dapat dipisahkan sehingga sangat logis bila ekspresi keislaman tidak pernah berwajah tunggal. Sebaliknya, universalitas nilai Islam yang sesungguhnya mengatasi dimensi ruang dan waktu yang dalam bahasa Ki Hajar Dewantara adalah *zaman* dan *alam*. Melalui dialog bersama *zaman* dan *alam* itulah interpretasi selalu bergerak selaras dengan kebudayaan yang ada.

⁴² Ibid., 22

⁴³ Ibid. 92

⁴⁴ Ibid. 25

⁴⁵ Ibid. 60

Hal inilah yang menginsafi Ki Hajar Dewantara dengan menyebut kedepan, Islam Nusantara adalah kebudayaan Islam sebagai kebudayaan rakyat, bukan kebudayaan “Islam Kraton”.⁴⁶ Apa yang di katakan Ki Hajar Dewantara tersebut tidak lepas dari pergerakan rumusan kebudayaan demokrasi dan sosial. Dan, itu yang tidak ditemukan di kebudayaan Keraton.

Penutup

Menurut Bruce B. Lawrence, “Islam adalah banyak hal... tidak ada lokasi tunggal ataupun budaya seragam yang identik dengan Islam. Dengan demikian, tidak ada Islam yang monolitik.”⁴⁷ Pernyataan tersebut memberikan artikulasi dan ekspresi bahwa (umat) Islam dalam tatanan budaya dan peradaban menunjukkan karakter yang berbeda-beda ketika bersentuhan dengan setiap khazanah peradaban yang bercorak-ragam. Islam pada masing-masing tempat membentuk karakter baru sesuai dengan sistem tata nilai daerah bersangkutan. Apa yang acap disebut sebagai capaian prestisius peradaban Islam adalah sebuah kebudayaan hibrida yang dilambai oleh spirit Islam Demikian juga ketika menyentuh masuk ke Indonesia. Islam pun menjumpai aneka varian kultur lokal. Sebentuk gagasan yang juga dirumuskan oleh sosok tokoh pendidikan, Ki Hajar Dewantara. Baginya, Islam tidak bisa lepas dari kebudayaan setempat. Melalui persemian dengan *zaman* dan *alam* itulah Islam mengalami pemaknaan. Dengan upaya tersebut Islam akan selalu harmonis sesuai dengan kodrat alam. □

⁴⁶ Ibid. 54

⁴⁷ Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam Dari Kekerasan*, terj. Harimukti Bagoes Oka (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 11.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Attas, S.M.S., *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1990.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Benda, Henry J. "Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor, 1987.
- Dewantara, Ki Hajar, *Bagian kedua: Kebudayaan* (Yogyakarta: Taman Siswa, 1967).
-, *Masalah kebudayaan, Promosi Doctor Honoris Causa*. Yogyakarta: Majelis Luhur Taman Siswa, 1964.
- King, Richard, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*. ab. Agung Prihantoro (Jogjakarta: Qalam, 2001).
- Lawrence, Bruce B. *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam Dari Kekerasan*, terj. Harimukti Bagoes Oka (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 11
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1996
- Ricklefs, M.C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunanrdi dan Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2013.
- Riyadi, Kadir, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spritual dan Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 2014.
- S.J., N. Drijarkara, *Filsafat Manusia*, cet. 26 (Yogyakarta: Kanisius, 2007).
- Salam, Aprinus, *Oposisi Sastra Sufi*. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Shashangka, Damar, *Induk Ilmu Kejawen: Wirid Hidayati Nur*. Jakarta: Dolpin, 2014.
- Wahyudi, Chafid, *NU dan Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013.
- Yasasusastra, J. Syahban *Ranggawasita Menjawab Takdir*. Yogyakarta: Imperium, 2012.