



Prosiding Simposium Nasional Filsafat Nusantara Ke-1

EKSPLORASI KEKAYAAN FILSAFAT DAN KEARIFAN LOKAL NUSANTARA DALAM RANGKA MEWUJUDKAN INDONESIA MAJU

EDITOR :

Heri Santoso,
Arqom Kuswanjono,
Septiana Dwiputri Maharani,
M Rodhinal Khoir,
Dela Khoirul Ainia,
Kusuma Putri,
Surono.

Kontributor:

Ahmad Zubaidi, Arqom Kuswanjono dkk, Bernadus Wibowo Suliantoro, Candra Tandi Reinhard Siagian, Diah Febri Utami, Farid Wajdi & Zulfikar Putra, Fitria Yusrifa, Fitri Alfariz dkk, FX, Wigbertus Labi Halan & Willfridus Demetrius Siga, Hastangka, Heri Santoso dkk, Kadek Ayu Ariningsih dkk, Khairul Amin, M Rodhinal Khair, Ridwan Ahmad Sukri, Putu Ronny Angga Mahendra, Septiana Dwiputri Maharani & Akbar Dwi Rohadi Rahim, Sri Ratnawati.

**SIMPOSIUM NASIONAL FILSAFAT NUSANTARA
EKSPLORASI KEKAYAAN FILSAFAT DAN KEARIFAN LOKAL
NUSANTARA DALAM RANGKA MEWUJUDKAN INDONESIA MAJU
ISBN: 978-623-93139-1-3**

REVIEWER

EDITOR

Dr. Heri Santoso, M.Hum.

Laboratorium Filsafat Nusantara
Fakultas Filsafat
Universitas Gadjah Mada
Jl. Olahraga, Bulaksumur, Yogyakarta 55281
Phone :+62-274-515368, Fax: +62-274-515368
Email : filsafat@ugm.ac.id
Webiste: filsafat.ugm.ac.id

KATA PENGANTAR EDITOR

“Arti Penting Eksplorasi Kekayaan Filsafat dan Kearifan Lokal Nusantara dalam Rangka Membangun Indonesia Maju.”

Locally Rooted, Globally Respected adalah semboyan yang melekat pada institusi Universitas Gadjah Mada. Semboyan tersebut hadir sebagai modus eksistensial yang didorong dasar teleleologis visi dan misi kelembagaan. Salah satu konsekuensi logis dari semboyan itu adalah keterarahan menuju institusi berkelas dunia namun tetap seimbang, dimana secara lokal juga mampu mengakomodir kultivasi khazanah filsafat dan kearifan lokal yang notabene merupakan ciri khas yang paling kuat dari peradaban Timur. Tentu saja, klasifikasi suatu institusi dalam konstelasi pendidikan tinggi dunia tidak hanya dapat diukur berdasarkan parameter teknis-modern saja, namun juga sejauh mana institusi tersebut dapat merepresentasikan nafas peradaban termasuk kesejarahan lokalnya. Filsafat dan kearifan lokal sangat relevan untuk disandingkan sebagai dualitas yang menjadi kekhasan khazanah Timur. Perlu digaris bawahi bahwa term “Timur” di sini mesti diperluas pemaknaannya sehingga tidak hanya merepresentasikan region tertentu. Lebih dari itu, term Timur merepresentasikan peradaban yang holistik yang mau tidak mau akan berhadapan secara kompetitif di dalam pertarungan kemajuan antar bangsa di dunia modern ini.

Dalam konteks Indonesia, sebagai negara yang dalam proses menggapai cita-cita sejak merdeka pada tahun 1945 silam, membangun Indonesia ke arah yang lebih maju sebagaimana dimuat pada Pembukaan UUD 1945, yaitu menjadi Negara yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur. Salah satu bidang utama menuju kemajuan tersebut adalah melalui bidang akademis, yaitu dengan memaksimalkan peran para akademisi di dalam membangun dan memperkuat fondasi konseptual yang mencakup kompleksitas nilai-nilai yang konstruktif bagi tercapainya Indonesia maju secara berkelanjutan. Menuju Indonesia maju secara akademis memang telah dirancang dalam proyek besar yang bernama SDGs (*Sustainable Development Goals*) yang terdiri dari 17 *goals* yang diklaim telah merepresentasikan seluruh *stakeholders* pembangunan. Namun, hal tersebut masih memerlukan pijakan fundamental yang kokoh sehingga dapat berjalan sesuai dengan apa yang diharapkan.

Berangkat dari hal itulah, UGM melalui Lafinus Fakultas Filsafat hendak menyelenggarakan sebuah kegiatan yang diarahkan untuk mengeksplorasi kekayaan filsafat dan kearifan lokal Nusantara yang mencakup rentang waktu pra dan pasca terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia. Eksplorasi tersebut akan melibatkan berbagai lintas disiplin keilmuan yang sekaligus menjadi langkah konkret di dalam mewujudkan iklim intelektual Indonesia yang diskursif dan mengedepankan

kerja sama multi, inter dan transdisipliner. Kegiatan yang hendak dilakukan ini berbentuk simposium dengan luaran berupa prosiding, buku bunga rampai, dan jurnal. Berbagai publikasi ini dimaksudkan untuk mengabadikan, menyebarluaskan dan memudahkan akses informasi masyarakat modern tentang khazanah filsafat dan kearifan lokal Nusantara sehingga dapat masuk ke seluruh segmen masyarakat.

Para narasumber dan peserta symposium dapat mengeksplorasi kekayaan filsafat dan kearifan lokal nusantara melalui penggalian secara geografis dengan kategorisasi berdasarkan wilayah tertentu, misalnya eksplorasi filsafat dan kearifan lokal Melayu, Sunda, Jawa, Bali, Lombok, Bugis, Dayak, Ternate/Tidore, Papua yang merupakan representasi kekayaan filsafat dan budaya Nusantara. Eksplorasi juga dapat dilakukan melalui penggalian filsafat dan kearifan local yang terkandung dalam religi dan agama yang telah berkembang di nusantara, dari jaman dulu hingga saat ini. Eksplorasi juga dapat dilakukan terhadap pemikiran tokoh atau aliran yang berkembang di Nusantara, seperti penggalian filosofi Airlangga, Mahapatih Gajah Mada, Sultan Agung, Sultan Hasanuddin, Pangeran Diponegoro, Ki Ageng Suryo Mentaram, Patimura, dll. Eksplorasi juga dapat dilakukan melalui pendekatan cabang-cabang kefilosofatan seperti filsafat hidup, metafisika, epistemologi, kosmologi, filsafat ketuhanan, antropologi, etika, estetika dll.

Sebagai langkah konkret dalam mengakomodir lintas disiplin keilmuan serta menjangkau berbagai kalangan untuk memaknai Nusantara dengan berbagai perspektif, maka simposium ini mewadahi dan memberi ruang diskusi intensif pada berbagai kluster keilmuan yaitu : *Filsafat & ideologi, Religi dan Agama, Pendidikan, dan Sosial Humaniora, Sains dan Teknologi, Agro Kompleks dan Kesehatan.*

Tujuan simposium ini antara lain : *Pertama*, mengeksplorasi khazanah filsafat dan kearifan lokal nusantara dari seluruh penjuru daerah dalam rangka mewujudkan Indonesia yang maju, yaitu merdeka, bersatu, berdaulat adil dan makmur; *Kedua*, membangun jejaring dan ruang diskusi akademik para peneliti dan peminat filsafat dan kearifan lokal nusantara; dan ketiga, mendokumentasikan dan mempublikasikan kekayaan filsafat dan kearifan local nusantara. Buku prosiding ini merupakan bagian dari upaya mendokumentasikan dan mempublikasikan gagasan yang berkembang dalam symposium. Beberapa artikel antara lain merupakan gagasan para narasumber dan keynote speaker yang dipresentasikan dalam sesi utama, dan gagasan para pemakalah yang dipresentasikan dalam diskusi komisi-komisi.

Dirjend Dikti Kemendikbud RI dalam tulisanya sebagai *keynote speaker* memaparkan bagaimana mempersiapkan Indonesia Maju dan kontribusi filsafat dan kearifan lokal nusantara. Sementara itu Kepala Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP) dalam presentasi tanpa teks menawarkan suatu "Eksplorasi Mutiara Pancasila dan Filsafat dan Kearifan Lokal Nusantara". Sementara itu Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra, M.A.,M.Phil, Guru Besar Antropologi Fakultas Ilmu Budaya UGM, dalam tulisannya mencoba

menawarkan gagasan tentang “Eksplorasi Kearifan Lokal Budaya Nusantara”, terutama dalam kajian Antropologis. Sementara itu dalam Eksplorasi Filsafat Nusantara dalam kajian filsafat baik teoritis maupun praksis ditulis oleh Dr. Sartini, Ketua Departemen Filsafat Timur Fakultas Filsafat UGM. Simposium ini pada awalnya berupaya menghadirkan Dr. Sri Teddy Rusdy, Praktisi Filsafat dan Kearifan Lokal Nusantara, untuk membahas tentang Bidang-bidang Strategis Eksplorasi Filsafat dan Kearifan Lokal Nusantara, namun karena kesibukannya, digantikan oleh Budayawan Sudjiwo Tedjo, yang hadir dengan gagasan segarnya namun tanpa memberikan paper.

Dr. Sindung Tjahyadi, Dosen Filsafat UGM/Dewan Kebudayaan DIY, yang menjadi moderator dalam sesi utama menuliskan beberapa simpulan yang menarik untuk ditindaklanjuti. Beberapa catatan tersebut, antara lain: Kearifan lokal dalam dinamikanya selalu gayut dan dalam interaksi dengan kearifan global. Keduanya bisa saling mengisi dan menguatkan, namun dalam konteks tertentu yang global dengan asumsi universalitasnya mendesak dan “mematikan” kearifan lokal yang termuat dalam tradisi. Secara faktual data dan kajian tentang kearifan lokal sudah sangat banyak, namun data dan kajian belum terkelola dalam suatu sistem informasi yang terintegrasi yang memudahkan pemanfaatannya untuk pelestarian, pemeliharaan, dan pengembangan kerarifan lokal. Saatnya dibangun sinergi antara berbagai pemangku kepentingan kearifan lokal untuk mengalirkan dan memanfaatkan data dan kajian-kajian kearifan lokal hingga bermuara pada rumusan kebijakan kebudayaan yang tepat sesuai dengan kondisi lokal tanpa kehilangan ikatan dengan kepentingan nasional. Problem sumberdaya yang tidak merata dapat diatasi dengan pengembangan jejaring kajian-kajian kearifan lokal yang berpijak pada jiwa kemajemukan sebagaimana terumuskan dalam semangat Bhinneka Tunggal Ika.

Sebagai lembaga kajian kearifan lokal nusantara, Lafinus seyogyanya mulai memetakan dan membangun jejaring sinergis dengan prodi dan pusat kajian relevan untuk menjawab berbagai tantangan perubahan identitas budaya. Pengembangan kajian kearifan lokal ini juga harus disertai dengan politik anggaran yang kuat dan juga didukung oleh strategi kebudayaan yang tepat.

Akhir kata, editor menghaturkan terima kasih kepada para narasumber baik dalam sesi utama maupun komisi yang telah berkenan berbagi ilmu dan tulisannya dipublikasikan dalam prosiding ini. Selamat membaca dan semoga terinspirasi untuk bersama-sama mengembangkan filsafat nusantara, dengan jargon “kalau bukan kita siapa lagi, dan kalau tidak sekarang kapan lagi?” kita mengembangkan filsafat kita yang kita beri label “FILSAFAT NUSANTARA”.

Yogyakarta, 28 Desember 2020
Tim Editor

*Tulisan menjadi tanggung jawab masing-masing penulis.

DAFTAR ISI

| | |
|---|-----|
| COVER SIMPOSIUM NASIONAL FILSAFAT NUSANTARA..... | 1 |
| KATA PENGANTAR EDITOR..... | 3 |
| DAFTAR ISI | 6 |
| | |
| ANALISIS AKSIOLOGIS TERHADAP PEMIKIRAN BUNG HATTA TENTANG PANCASILA Ahmad Zubaidi..... | 8 |
| | |
| STUDI KOMPARATIF FILSAFAT HIDUP KH. AHMAD DAHLAN DAN KH. HASYIM ASYARI DALAM KONTRIBUSINYA BAGI PENGEMBANGAN KONSEP PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA Arqom Kuswanjono, Kusuma Putri, Heri Santoso, Dela Khoirul Ainia | 20 |
| | |
| DEKONSTRUKSI KEARIFAN LOKAL BUDAYA JAWA YANG DISKRIMINATIF MENUJU KESETARAAN GENDER Bernadus Wibowo Suliantoro | 32 |
| | |
| KAITAN SISTEM KEKERABATAN <i>DALIHAN NA TOLU</i> DENGAN ARSITEKTUR TRADISIONAL BATAK TOBA Candra Tandi Reinhard Siagian | 42 |
| | |
| ANALISIS <i>DIRECT PERCEPTION</i> TERHADAP ANTROPOMORFISASI ROBOT: KAJIAN FILSAFAT TEKNOLOGI Diah Febri Utami | 50 |
| | |
| PENGUATAN PENDIDIKAN KARAKTER MELALUI NILAI KEARIFAN LOKAL ETNIS BAJO DALAM SATUAN PENDIDIKAN Farid Wajdi, Zulfikar Putra | 63 |
| | |
| MAKNA FILOSOFIS DI BALIK TRADISI “MAPALUS” DI MINAHASA DAN PENERAPANNYA DALAM PENEGAKAN PILAR KETAHANAN NASIONAL Fitria Yusrifa..... | 78 |
| | |
| KONSEP DIRI HAMZAH AL-FANSURI SEBAGAI REFLEKSI MANUSIA DI MASA PANDEMI Fitri Alfariz, Rr.Yudiawara Ayu Permatasari, Lita Nurul Khasanah..... | 89 |
| | |
| KONSEP RELASI <i>OPU</i> DAN <i>BELAKE</i> DALAM TRADISI <i>WELIN</i> MASYARAKAT WAIBALUN - FLORES TIMUR - NTT: SEBUAH TINJAUAN FILOSOFIS REFLEKTIF FX. Wigbertus Labi Halan | 107 |
| | |
| SISTEMATIKA METAFISIKA NUSANTARA: PROSPEK DAN TANTANGAN DALAM PENGEMBANGAN STUDI METAFISIKA NUSANTARA Hastangka..... | 116 |
| | |
| AJARAN NILAI FILOSOFI PRABU AIRLANGGA DAN RELEVANSINYA BAGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN TINGGI DI INDONESIA Heri Santoso, Dela Khoirul Ainia, Arqom Kuswanjono , Kusuma Putri..... | 130 |
| | |
| ANALISIS <i>TRI HITA KARANA</i> PADA SISTEM BARTER <u>USAHA</u> PENYOSOHAN BERAS SRI WEDARI Kadek Ayu Ariningsih, I Gede Iwan Sudipa, Made Leo Radhitya | 143 |

| | |
|--|-----|
| FILSAFAT PENDIDIKAN K.H.R ZAINUDDIN FANANIE DALAM <i>PEDOMAN PENDIDIKAN MODERN</i> DAN IMPLIKASINYA PADA REFORMASI PENDIDIKAN NASIONAL Khairul Amin | 148 |
| TEOLOGI PEMBEBASAN DALAM PEMIKIRAN TUAN GURU HAMZANWADI (HAJI MUHAMMAD ZAINUDDIN ABDUL MADJID) LOMBOK M. Rodinal Khair Khasri..... | 160 |
| KEPEMIMPINAN PROFETIK DALAM TRADISI MASYARAKAT MADURA TAPAL KUDA Ridwan Ahmad Sukri..... | 181 |
| KAJIAN FILSAFAT MANUSIA DALAM <i>SILARIANG</i> (BUDAYA <i>SIRI' NA PESSE</i> MASYARAKAT BUGIS-MAKASSAR) Septiana Dwiputri Maharani , Akbar D R..... | 189 |
| ESTETIKA PERENIAL DALAM LAGU GHEI' BINTANG Sri Ratnawati | 208 |

ANALISIS AKSIOLOGIS TERHADAP PEMIKIRAN BUNG HATTA TENTANG PANCASILA

Ahmad Zubaidi

Fakultas Filsafat UGM
ahmad.zubaidi@ugm.ac.id

Abstrak

Penelitian ini mempunyai dua tujuan. Tujuan pertama yaitu untuk menjelaskan pemikiran Bung Hatta tentang nilai-nilai dan makna Pancasila. Tujuan kedua yaitu menjabarkan landasan aksiologis dari nilai-nilai lima sila dalam Pancasila itu. Bahan yang dikaji sebagai sumber data terutama bersumber dari tiga karya Hatta, yaitu (1) Demokrasi Kita, (1978), Tintamas, Jakarta; (2) Pengertian Pancasila, (1981) Yayasan Idayu, Jakarta; dan (3) Kumpulan Pidato III (1985), Inti Idayu Press, Jakarta. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-filosofis. Untuk analisis data dalam penelitian ini, metode yang digunakan adalah metode "hermeneutik-filosofis" (Bakker, 1990). Metode ini mencakup unsur metodis yang terdiri dari : deskripsi, analisis, interpretasi dan verstehen (pemahaman). Hasil penelitian ini dapat disimpulkan dalam tiga hal. Pertama, pemikiran Bung Hatta mengenai Pancasila menolak nilai-nilai ideologis Barat yang liberal dan individualistik. Bung Hatta menjabarkan nilai-nilai Pancasila yang berakar pada nilai-nilai asli bangsa Indonesia. Kedua, nilai ketuhanan dan kemanusiaan merupakan fundamen moral yang harus mendasari fundamen politik yang meliputi nilai kebangsaan, kerakyatan dan keadilan sosial. Ketiga, berdasarkan analisis aksiologis, nilai-nilai fundamental yang terkandung di dalam Pancasila, menurut Hatta, adalah kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, keindahan, dan kesucian. Nilai-nilai ini meliputi empat jenjang nilai : nilai material, nilai vital, nilai spiritual, dan nilai religius.

Kata kunci : analisis aksiologis, pemikiran Hatta, nilai-nilai Pancasila.

AXIOLOGICAL ANALYSIS ON BUNG HATTA'S THOUGHT ABOUT PANCASILA

Ahmad Zubaidi

Faculty of Philosophy, Universitas Gadjah Mada

ABSTRACT

There are two goals of this research. First goal is to study Bung Hatta's thought on the values and the meaning of Pancasila. Second goal is to describe the axiological ground of the values of Pancasila. The primary sources as the material object of this research are three books of Hatta's works, that are (1) Demokrasi Kita, (1978), Tintamas, Jakarta; (2) Pengertian Pancasila, (1981) Yayasan Idayu, Jakarta; and (3) Kumpulan Pidato III (1985), Inti Idayu Press, Jakarta. This research used philosophical- qualitative approach. Meanwhile, for data analysis, the researcher used hermeneutic-philosophical method with methodical elements, namely: description, interpretation, analysis, and

verstehen. The inventions of this research covered three points which were resumed as follows. Firstly, that Bung Hatta's thought on Pancasila denied the western values of liberal and individualistic views. Secondly, Hatta described the values of Pancasila which are based on the values in the local wisdom and genius of Indonesian people. According to Hatta, the values of Godhead and humanity were the moral principles which should based the political principles those are the values of nationalism, democracy and social justice. Thirdly, in the perspective of axiological analysis, the fundamental values of Pancasila, according to Hatta, are truth, justice, goodness, honesty, beauty and holiness. These values covered the four grades of values, those are : material value, vital value, spiritual value, and religious value.

Keywords : axiological analysis, Hatta's thought, the values of Pancasila.

PENDAHULUAN

Pada era Reformasi di Indonesia sampai sekarang, implementasi nilai-nilai Pancasila mendapat banyak sorotan dari berbagai pihak. Peran dan kedudukan Pancasila juga mendapat banyak tanggapan dari berbagai kalangan masyarakat, baik yang positif maupun yang negatif. Permasalahan yang perlu segera diselesaikan adalah timbulnya sorotan dan tanggapan yang negatif, lebih-lebih yang sudah berbentuk aksi atau gerakan yang cenderung melawan nilai-nilai Pancasila. Kemunculan kelompok fundamentalis keagamaan yang secara ekstrim menolak Pancasila, organisasi sosial-politik yang mengajarkan nilai-nilai yang bertentangan dengan Pancasila, gerakan-gerakan separatisme, konflik masyarakat yang terkait dengan pemilihan kepala daerah, dan aksi terorisme, semua itu merupakan contoh-contoh persoalan mendasar di Indonesia yang harus segera diatasi dan dicegah seterusnya. Persoalan-persoalan tersebut sesungguhnya telah menjadi ancaman terhadap nilai-nilai Pancasila, sekaligus menjadi ancaman bagi eksistensi bangsa Indonesia.

Salah satu langkah penting dan mendasar sebagai solusi untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang mengancam Pancasila dan bangsa Indonesia adalah dengan cara meningkatkan sosialisasi dan pemahaman nilai-nilai Pancasila yang benar dan lurus. Pemahaman Pancasila yang benar sudah semestinya mengacu kepada para tokoh perumus Pancasila dan sekaligus pendiri negara Indonesia (*founding fathers*). Di samping itu agar pemahaman nilai-nilai Pancasila dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka perlu dilakukan penjabaran nilai-nilai Pancasila secara filosofis. Terkait dengan pemahaman nilai-nilai Pancasila, salah satu bidang kajian pokok ilmu filsafat yang paling sesuai untuk penelitian mengenai persoalan nilai-nilai tersebut adalah analisis aksiologis.

Penelitian ini menganalisis pemikiran salah satu tokoh bangsa dan negarawan Indonesia, yaitu Bung Hatta. Penelitian ini difokuskan pada

pemikiran Hatta tentang Pancasila yang ditinjau dari sudut pandang aksiologis. Pemikiran Bung Hatta dipilih dalam penelitian ini karena beliau merupakan tokoh pemikir dan pelaku sejarah yang dinilai paling konsisten dan lurus. Bung Hatta juga dikenal sebagai salah satu dari "Dwitunggal" Proklamator dan negarawan Indonesia yang berwawasan luas.

Penelitian ini dilakukan dengan berpijak pada dua rumusan masalah, yaitu : "Apa pokok-pokok pemikiran Bung Hatta tentang nilai-nilai Pancasila?" dan "Bagaimana analisis aksiologis terhadap pemikiran Hatta tentang nilai-nilai Pancasila ?" Oleh karena itu tujuan penelitian ialah (a) menjelaskan pemikiran Bung Hatta tentang nilai-nilai Pancasila; dan (b) menjabarkan dasar-dasar aksiologis pemikiran Hatta tentang nilai-nilai Pancasila.

PEMBAHASAN

A. Analisis Aksiologis

Apabila ditinjau dari kacamata ilmu filsafat, pemahaman nilai-nilai merupakan salah satu persoalan yang dibahas dalam filsafat nilai atau aksiologi. Dalam penelitian ini, pemikiran Bung Hatta tentang Pancasila ditempatkan sebagai objek material yang akan ditinjau secara kefilosofatan dengan analisis aksiologis sebagai objek formalnya. Analisis hasil dalam penelitian ini menggunakan metode "hermeneutik filosofis" (Bakker dan Zubair, 1990) yang tergolong dalam metode penelitian kualitatif. Metode hermeneutik adalah proses penafsiran (interpretasi) yang digunakan baik pada tahap analisis data maupun tahap analisis hasil untuk memahami makna teks dan makna konteks secara logis. Metode ini mencakup langkah-langkah metodis yang terdiri dari : deskripsi, analisis, *verstehen* (pemahaman), dan interpretasi (Kaelan, 2005: 68-93).

Analisis aksiologis dalam penelitian ini diarahkan kepada pemikiran Bung Hatta dalam menjabarkan nilai yang terkandung di dalam setiap sila Pancasila. Setelah penjabaran dan inventarisasi nilai-nilai tersebut, kemudian dilakukan klasifikasi nilai dengan menggunakan teori aksiologi Max Scheler, khususnya tentang hierarki nilai dalam empat kelompok (Bertens, 1981: 112), yaitu :

- (1) nilai material, yaitu nilai kenikmatan atau kesenangan yang empirik.
- (2) nilai vital, yaitu nilai vitalitas dan kesehatan.
- (3) nilai rohani / spiritual, yang mencakup nilai estetik dan logis.
- (4) nilai kesucian, yaitu nilai kekudusan, ketuhanan, dan nilai religius.

Jenjang pertama, nilai material yaitu nilai yang berkaitan dengan kesenangan dan ketidaksesenangan yang terdapat dalam objek-objek yang setara dengan makhluk yang memiliki indera. Jenjang kedua, nilai vital yaitu nilai yang berkaitan dengan kualitas hidup, baik yang halus atau yang luhur maupun yang kasar atau yang biasa saja, misalnya derajat keturunan yang lebih tinggi atau lebih rendah berdasarkan vitalitas, kesehatan dan kualitas lainnya. Jenjang ketiga, nilai ruhani tidak bergantung pada hubungan organisme dengan alam sekitarnya. Nilai ruhani meliputi nilai estetis (indah

dan jelek), nilai logis (benar dan salah), serta nilai yang berhubungan dengan pengetahuan murni yang tanpa pamrih. Jenjang keempat, nilai religius yaitu antara "yang kudus" dan "yang tidak kudus". Nilai religius merupakan nilai tertinggi yang menyangkut objek-objek absolut. Untuk mempelajari nilai religius ini merupakan tugas filsafat agama (Bertens, 1981: 112).

Scheler (dalam Bertens, 1981: 113) menyatakan bahwa klasifikasi nilai dalam empat kelompok nilai tersebut tersusun secara berjenjang (hierarkhis). Nilai-nilai vital dipandang lebih penting dan lebih tinggi daripada nilai kesenangan. Nilai-nilai rohani menempati jenjang lebih tinggi daripada nilai vital. Berikutnya, nilai-nilai religius harus ditempatkan di atas nilai-nilai rohani.

Nilai paling rendah adalah yang menyangkut nilai material, seperti kenikmatan makan dan minum, kesenangan memiliki rumah, dan sebagainya. Berikutnya adalah nilai vital, yakni nilai yang terkait dengan proses kehidupan, seperti nilai kesehatan dan kesakitan; nilai keremajaan dan ketuaan; serta nilai kehidupan dan kematian. Jenjang berikutnya adalah nilai kejiwaan atau nilai spiritual, yang mencakup nilai estetik (indah dan jelek) serta nilai etik (baik dan jahat; adil dan tidak adil). Sedangkan nilai tertinggi adalah nilai keagamaan atau nilai religius, yakni nilai kekudusan atau kesucian (Fronidizi, 2007: 129-140; Parmono, 1993: 46-49). Empat hierarkhi nilai tersebut akan dipakai sebagai landasan untuk menganalisis nilai-nilai Pancasila yang dijabarkan oleh Bung Hatta.

B. Sosok Bung Hatta dalam Perumusan Pancasila

Nama lengkapnya adalah Dr. (H.C.) Drs. H. Mohammad Hatta, yang populer dipanggil dengan Bung Hatta. Beliau lahir di Bukit Tinggi, Sumatera Barat, pada 12 Agustus 1902. Dalam usia 77 tahun beliau wafat di Jakarta, yang tepatnya adalah pada tanggal 14 Maret 1980. Hatta lahir dari keluarga ulama Minangkabau, Sumatera Barat. Dia menempuh pendidikan dasar di Sekolah Melayu, Bukittinggi. Pada tahun 1913 dia melanjutkan studi ke *Europeesche Lagere School* (ELS) di Padang, kemudian masuk ke MULO di kota yang sama. Estela lupus, pada tahun 1919 dia merantau ke Batavia (Sekarang: Jakarta) untuk studi di Sekolah Tinggi Dagang "Prins Hendrik School". Setelah lulus dari Sekolah Tinggi Dagang dengan nilai Sangat baik, dia pergi ke Rotterdam - Belanda untuk belajar ilmu perdagangan (ekonomi) di *Nederland Handelshogeschool* (kini menjadi Universitas Erasmus). Beliau tinggal di Belanda selama 11 tahun dalam rangka studi tersebut.

Sejak remaja, ketika berusia 15 tahun, Hatta sudah aktif berorganisasi dan rajin membaca tentang berbagai persoalan sosial dan politik, baik melalui buku-buku maupun koran-koran. Dengan begitu Hatta mengenal banyak pemikiran tokoh-tokoh seperti Tjokroaminoto dan Agus Salim. Ketika mulai studi di Belanda pada tahun 1921, Hatta juga aktif berorganisasi dengan menjadi anggota *Indische Vereniging*. Perkumpulan para pelajar / mahasiswa pribumi di Belanda ini pada tahun 1922 kemudian berganti nama menjadi *Indonesische Vereniging*. Perkumpulan yang menolak kerjasama dengan

pemerintah kolonial Belanda itu kemudian berganti nama lagi menjadi Perhimpunan Indonesia.

Di kalangan intelektual bangsa Indonesia, Hatta dikenal sebagai salah satu Proklamator, negarawan dan penegak demokrasi politik dan demokrasi ekonomi bagi bangsa Indonesia. Di dalam buku terbitan ulang karya Hatta *Demokrasi Kita* pada tahun 2004, sejumlah tokoh Indonesia memberi komentar terhadap sosok Bung Hatta. Akbar Tandjung menyebutnya sebagai tokoh demokrat yang pemberani dan konsisten. Sementara Nurcholis Madjid melihat Hatta sebagai tokoh yang bertipe *Problem Solver*. Di samping itu konsep demokrasi Hatta dipandang sebagai antitesis dari sistem tirani (Hatta, 2004: xxxi, xliii). Dalam sidang-sidang BPUPK dan PPKI tahun 1945, Bung Hatta termasuk salah satu anggota yang aktif dan ikut menyumbangkan pemikiran dalam proses perumusan Pancasila dan konstitusi Indonesia.

Dalam penyusunan rancangan Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, Hatta ikut aktif dalam proses penyempurnaan rumusan Pancasila, termasuk dalam menata urutan hierarkhis sila-sila Pancasila (Hatta, 1981: 12). Dalam tahap akhir sidang BPUPK rumusan Pancasila dan urutannya yang disetujui adalah sebagai berikut.

1. Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.
2. Kemanusiaan yang adil dan beradab.
3. Persatuan Indonesia.
4. Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan / perwakilan.
5. Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Dalam sidang PPKI pada tanggal 18 Agustus 1945, sehari setelah Proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia, terjadi perubahan rumusan Pancasila, tetapi bukan pada urutannya. Urutan sila-sila Pancasila tetap sama. Perubahan rumusan Pancasila terarah ke sila pertama. Perubahan teks sila pertama ialah dari kalimat "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa"

Perubahan tata urutan Pancasila tersebut dijelaskan oleh Hatta (1981: 12) dengan argumen bahwa Pancasila terdiri atas dua lapis fundamen, yaitu fundamen politik dan fundamen moral (etik agama). Fundamen moral meliputi sila Ketuhanan Yang Maha Esa dan sila Kemanusiaan yang adil dan beradab. Fundamen politik meliputi Kebangsaan (Persatuan Indonesia), demokrasi, dan keadilan sosial. Lebih lanjut Hatta (1981: 17) menegaskan bahwa dengan meletakkan fundamen moral di atas, maka negara dan pemerintahannya memperoleh dasar yang kokoh untuk memerintahkan seluruh rakyat agar berbuat benar, mewujudkan keadilan, melaksanakan kebaikan dan kejujuran, serta menjalin persaudaraan ke luar dan ke dalam. Politik pemerintahan yang berpegang pada moral yang tinggi akan dapat mewujudkan suatu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

C. Nilai-nilai Pancasila Menurut Bung Hatta

Pandangan Hatta dalam menjabarkan sila-sila Pancasila dengan tegas menyatakan bahwa makna dan nilai setiap sila berkaitan secara menyeluruh dengan sila-sila Pancasila lainnya. Dengan landasan Ketuhanan Yang Maha Esa serta dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, semangat persatuan bangsa Indonesia harus dijaga dan ditegakkan untuk kejayaan masa depan bangsa yang adil dan makmur. (Hatta, 1981: 33).

Pada awal kemerdekaan, tepatnya pada tahun 1950, melalui pidato dalam suatu rapat di Pematang Siantar, Bung Hatta menguraikan isi dan inti dari Pancasila. Hatta (1985: 90) menyatakan bahwa Pancasila merupakan lima dasar (sila) untuk dijadikan sebagai pedoman dalam penyusunan negara Republik Indonesia.

1. Sila pertama: Ketuhanan Yang Maha Esa.

Secara ringkas, isi dari dasar pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, ialah mengakui suatu kekuasaan di atas manusia. Dasar ini dapat digunakan oleh semua golongan menurut agama masing-masing. Selanjutnya Hatta (1985: 90-91) menjelaskan sebagai berikut.

“... Tetapi nyatalah bahwa inti dari Ketuhanan Yang Maha Esa itu ialah penghargaan manusia sebagai makhluk Tuhan. Jikalau di antara manusia dengan manusia tidak ada harga menghargai, maka tidak bisa dicapai suatu susunan dunia. Di antara manusia ada yang kaya ada yang miskin, ada yang berbeda kecakapannya, ada yang bodoh ada yang pintar, tetapi sebagai manusia makhluk Tuhan ia dipandang sama.”

Dasar Ketuhanan Yang Maha Esa tidak hanya mendasari persaudaraan antar manusia, tetapi juga mendasari kehidupan agar supaya dunia bisa terhindar dari bencana perang. Segala agama memiliki kesamaan tujuan untuk kedamaian dan mencegah bencana perang. Keganasan perang menuntut bangsa Indonesia untuk melaksanakan dasar Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai pedoman untuk menjalankan politik luar negeri di atas dasar saling menghargai antar bangsa. Jika ada bangsa yang menghina bangsa Indonesia, maka tidak perlu ada persahabatan dengan bangsa itu. Bangsa Indonesia hanya bersahabat dengan bangsa lain jika ada saling harga menghargai (Hatta, 1985: 91).

Dengan sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” sebagai fundamen moral, negara menjadi kokoh. Pemerintahan negara yang berpedoman dengan dasar ini pada hakikatnya tidak boleh menyimpang dari jalan yang lurus untuk mewujudkan kebahagiaan rakyat, kesejahteraan masyarakat, perdamaian dunia serta persaudaraan antar bangsa. Manakala bangsa ini sewaktu-waktu tersesat dalam perjalanan, karena kealpaan atau digoda hawa nafsu, maka akan terasa ada kekuatan gaib dari Tuhan yang membimbing kembali ke jalan yang lurus (Hatta, 1981: 28-29).

2. Sila kedua : Kemanusiaan yang adil dan beradab.

Dasar kedua dari Pancasila ialah dasar peri-kemanusiaan yang menuntut penghargaan untuk manusia sebagai sesama makhluk. Semua usaha harus dijalankan dengan kesucian hati. Jika tidak demikian maka bangsa Indonesia tidak sanggup membawa negara ke arah kemajuan. Dasar peri-kemanusiaan ini tidak lain dari perwujudan dasar Ketuhanan Yang Esa yang membimbing hubungan antara manusia dengan manusia lainnya. Misalnya, hubungan antara majikan dengan buruh di dalamnya tidak diijinkan suatu hubungan yang berdasarkan perbudakan (Hatta, 1985: 92).

Dengan pengakuan pada sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" bangsa Indonesia dalam kehidupannya wajib membela kebenaran dan sekaligus menentang segala dusta; wajib membela keadilan sekaligus menentang kelaliman; wajib berbuat kebaikan sekaligus memperbaiki kesalahan; wajib bersifat jujur sekaligus membasmi kecurangan; wajib berperilaku suci sekaligus menentang segala yang kotor; serta wajib menikmati keindahan sekaligus menghapus keburukan (Hatta, 1981: 29).

3. Sila ketiga : Persatuan Indonesia.

Dasar ketiga ialah kebangsaan yang berpijak pada pengakuan sebagai bangsa yang satu. Negara Indonesia bukan negara yang terpecah-pecah. Berdasarkan janji dan sumpah pemuda tahun 1928 bangsa Indonesia mengakui sebagai bangsa yang satu, yaitu bangsa Indonesia, bertanah air satu yaitu tanah air Indonesia, dan berbahasa satu yaitu bahasa persatuan Indonesia (Hatta, 1985: 92). Negara Indonesia ialah negara nasional, bukan negara internasional. Dasar kebangsaan ini harus dipertahankan untuk memberikan kedaulatan di tangan rakyat Indonesia sendiri.

Sila ketiga, "Persatuan Indonesia" merupakan hasil rumusan Panitia Sembilan untuk menggantikan "kebangsaan" yang semula usulan Soekarno. Panitia Sembilan yang menyusun Piagam Jakarta mengganti teks sila ketiga itu karena khawatir terhadap niat beberapa aliran pihak Jepang yang mau memecah belah Indonesia dalam tiga atau empat negara merdeka, sehingga perlu dinyatakan dengan tegas bahwa "Indonesia satu, tidak terbagi-bagi". Kata-kata "Persatuan Indonesia" lebih tegas menyatakan tujuan Indonesia untuk merdeka (Hatta, 1981: 18).

Persatuan Indonesia diperkuat pula oleh lambang negara Indonesia yaitu "Bhinneka Tunggal Ika" yang artinya "bersatu dalam berbagai ragam". Dalam wilayah negara Indonesia yang sangat luas terdapat banyak daerah dan suku bangsa yang mempunyai corak masing-masing, namun seluruhnya merupakan satu kesatuan. Jadi persatuan Indonesia merupakan syarat hidup bagi negara Indonesia (Hatta, 1981: 32). Di dalam sila "Persatuan Indonesia" terkandung cita-cita persahabatan dan persaudaraan semua bangsa, yang diliputi oleh suasana kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, kesucian, dan keindahan yang senantiasa dipupuk oleh suasana alamnya. Semangat persatuan Indonesia selanjutnya dipupuk pula oleh kesadaran dan keyakinan pada persamaan nasib dan tujuan, suka duka bersama, serta pengalaman bahagia dan menderita bersama yang tertanam di dalam hati (Hatta, 1981: 33).

4. Sila keempat: Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/ perwakilan.

Dasar yang keempat ialah kerakyatan atau kedaulatan rakyat yang sering disebut demokrasi. Hatta (1985: 93) menegaskan bahwa demokrasi adalah dasar dari cita-cita rakyat. Untuk mewujudkan cita-cita rakyat tersebut perlu pembentukan pemerintahan negara yang dipilih secara periodik agar rakyat bisa mengawasinya. Istilah demokrasi sering disamakan artinya dengan kedaulatan rakyat. Kedaulatan rakyat berarti bahwa rakyatlah yang berdaulat, bukan pemerintah, yang dalam hal ini pemerintah Hindia Belanda. Itulah pengertian yang umumnya diterima oleh bangsa Indonesia pada saat itu (Deliar Noer, 1983: 215).

Dalam penjabaran demokrasi Pancasila, Sunoto (1987: 55) menyatakan bahwa dalam sila keempat dari Pancasila, "kerakyatan" dapat diartikan sebagai kedaulatan yang berada di tangan rakyat. Bahwa "kerakyatan" dapat diartikan sama dengan demokrasi. Hatta menjelaskan makna "kerakyatan" sebagai berikut,

"Kerakyatan yang dianut oleh bangsa Indonesia bukanlah kerakyatan yang mencari suara terbanyak saja, tetapi kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan. Di bawah pengaruh dasar Ketuhanan Yang Maha Esa serta dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, kerakyatan yang akan dilaksanakan itu hendaklah berjalan di atas kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, kesucian dan keindahan." (Hatta, 1981: 33).

Apabila dasar Ketuhanan Yang Maha Esa menjiwai pengamalan sila keempat "kerakyatan", maka praktik demokrasi di Indonesia akan terjaga dan terhindar dari bujukan korupsi dan gangguan anarki. Korupsi dan anarki kedua-duanya sangat berbahaya dan selalu mengancam demokrasi. Kalau korupsi dan anarki tidak diberantas, maka demokrasi akan hancur. Menurut Hatta, nilai kerakyatan yang akan dilaksanakan itu hendaklah berjalan di atas kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, kesucian dan keindahan. Demokrasi Indonesia bukan demokrasi liberal, juga bukan demokrasi totaliter. (Hatta, 1981: 34).

Sila kerakyatan juga berkaitan erat dengan sila "Keadilan sosial", yakni untuk mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Demokrasi Indonesia bukan demokrasi liberal, juga bukan demokrasi totaliter, karena sila-sila Pancasila secara menyeluruh saling berkaitan. Sesuai dengan dasar dan tujuan negara Indonesia di dalam Undang-Undang Dasar 1945, demokrasi Indonesia adalah nilai-nilai kerakyatan dengan hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, yang digali dari khasanah kebudayaan Indonesia sendiri, yaitu berupa nilai-nilai gotong-royong, kekeluargaan, serta musyawarah untuk mufakat (Hatta, 1981: 34).

5. Sila kelima: Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Menurut Hatta (1985: 96) dasar kelima pada Pancasila ialah keadilan sosial. Makna keadilan sosial ialah demokrasi di bidang ekonomi yang harus diwujudkan di dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Wujud keadilan sosial juga berupa jaminan sosial bagi penghidupan buruh dan karyawan pada masa sekarang dan masa yang akan datang. Jaminan sosial ini sudah menjadi dasar kebijakan internasional. Di negara-negara modern penyelenggaraan jaminan sosial bagi para buruh sudah disempurnakan. Caranya yaitu dengan tabungan atau penyimpanan sebagian kecil dari upahnya tiap bulan dan ditambah bantuan dari perusahaan yang nantinya akan menghasilkan dana pensiun bagi buruh tadi. Negara juga dituntut untuk memberi jaminan sosial bagi isteri dan anak buruh dan karyawan (Hatta, 1985: 97).

Mengenai posisi sila "keadilan sosial" Hatta (1981: 34) menyatakan sebagai berikut,

"Keadilan sosial tidak saja menjadi dasar negara Republik Indonesia, tetapi sekaligus menjadi tujuan yang harus dilaksanakan, supaya tercapai apa yang disebut dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia. Keadilan sosial adalah langkah yang menentukan untuk melaksanakan Indonesia yang adil dan makmur."

Langkah pertama untuk mewujudkan keadilan sosial ialah melaksanakan ketentuan di dalam Undang-Undang Dasar 1945 pasal 27 ayat 2, yaitu "tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan". Oleh karena itu harus disusun suatu Undang-Undang yang mengatur upah dan gaji yang cukup untuk hidup. Upah dan gaji hendaknya tidak hanya cukup untuk makan dan pakaian, tetapi juga untuk sewa rumah, pendidikan anak-anak, pembayaran pajak, tabungan hari tua, serta untuk kesehatan (Hatta, 1981: 35). Langkah berikutnya ialah melaksanakan isi Undang-Undang Dasar 1945 pasal 33, yang pada ayat (1) berbunyi, "Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan." Pasal ini adalah "sendi utama" bagi politik perekonomian dan politik sosial di negara Indonesia. Di dalamnya tersimpul dasar perekonomian rakyat, yaitu usaha bersama secara kekeluargaan, yang tidak lain dari "kooperasi" (Hatta, 1981: 36).

Bung Hatta sebagai bapak kooperasi Indonesia menegaskan bahwa cita-cita kooperasi adalah menentang individualisme dan kapitalisme secara fundamental. Kooperasi sebagai badan usaha yang berdasarkan asas kekeluargaan mampu mendamaikan antara kepentingan perseorangan dan kepentingan umum secara harmonis (Hatta, 1981: 36-37).

D. Tinjauan Aksiologis Terhadap Nilai-nilai Pancasila.

Pemikiran Hatta tentang Pancasila nampak jelas memberikan penekanan pada asas keseimbangan antara keadilan dan kemakmuran, antara segi ruhani atau spiritual dan segi jasmani atau material. Nilai-nilai Pancasila mencakup empat kelompok, yaitu nilai material, nilai vital, nilai ruhani dan nilai kesucian.

Hatta menyatakan bahwa perubahan urutan sila-sila dari usulan Soekarno menjadi rumusan Pancasila dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 tidak merubah ideologi negara. Penempatan sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" pada urutan pertama dan diikuti sila "Kemanusiaan yang adil dan beradab" pada urutan kedua, menunjukkan bahwa politik negara memiliki dasar moral yang kuat (Hatta, 1981: 28). Sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" tidak hanya menjadi dasar saling hormat-menghormati masing-masing agama, tetapi lebih dari itu menjadi dasar yang memimpin ke arah jalan kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, dan persaudaraan.

Dasar "Kemanusiaan yang adil dan beradab" tidak lain dari konsekuensi lanjutan sebagai wujud pengamalan sila pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa". Oleh karena itu sila kedua tidak bisa dipisahkan dari sila pertama. Nilai-nilai yang terkandung di dalam sila pertama dan kedua sama-sama bersifat universal. Kedua sila itu merupakan fundamen moral yang tidak terikat kepada batas negara atau corak bangsa (Hatta, 1981: 30).

Dalam penjabaran nilai-nilai kemanusiaan, nampak Bung Hatta memberikan perhatian khusus pada hak-hak warga negara yang sejalan dengan perjuangan hak-hak asasi manusia. Hatta menyatakan bahwa dalam rangka pelaksanaan dasar kemanusiaan yang adil dan beradab yang bersifat universal perlu diberi tempat yang layak bagi hak-hak asasi dan kewajiban asasi warga negara dalam perundang-undangan. Di antara hak-hak asasi itu terdapat tiga hak terpenting, yaitu hak hidup atau keselamatan jiwa, hak atas keselamatan badan, dan hak atas kebebasan diri, yang ketiganya merupakan karunia dari Tuhan Yang Mahakuasa, sehingga perlu mendapat jaminan perlindungan dari negara (Hatta, 1981: 30).

Nilai-nilai kemanusiaan ini berakar pada nilai-nilai Ketuhanan Yang Maha Esa, dan selanjutnya tercermin dalam sila keempat (kerakyatan) dan sila kelima (keadilan sosial). Sejumlah hak asasi warga negara telah tercantum di dalam Undang-Undang Dasar 1945, yaitu dalam pasal 27, pasal 28, pasal 29, pasal 30, pasal 31, dan pasal 34 (Hatta, 1981: 31-32). Jaminan perlindungan hak asasi warga negara di dalam Undang-Undang Dasar 1945 tersebut merupakan bagian dari pelaksanaan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila. Dengan demikian, mulai nilai material sampai nilai religius mendapatkan jaminan dari negara secara konstitusional.

Bung Hatta ketika menjabarkan nilai-nilai Pancasila telah menyebutkan sederet nilai luhur atau nilai-nilai puncak, khususnya dalam sila pertama, sila ketiga dan sila keempat, yaitu "kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, kesucian, keindahan, dan persaudaraan". Dalam sila kedua, Hatta menyebut nilai-nilai keadilan, kekeluargaan, dan gotong-royong, serta sederet hak asasi, yaitu hak hidup, hak kebebasan, hak keselamatan, hak milik, dan hak kehormatan. Di sisi lain dinyatakan bahwa sila kedua "dasar kemanusiaan" merupakan kelanjutan dari sila pertama "dasar Ketuhanan Yang Maha Esa". Dengan demikian dapat dipahami bahwa sederet nilai-nilai puncak itu berlaku pula untuk sila kedua.

Sederet hak asasi di dalam sila kedua, khususnya hak hidup, hak keselamatan, dan hak kehormatan merupakan nilai-nilai yang tergolong nilai vital. Nilai-nilai kebenaran dan keindahan bisa dimasukkan ke dalam jenis nilai spiritual. Dalam sila kelima, Hatta menekankan pada nilai-nilai kekeluargaan, gotong-royong, adil dan makmur. Nilai-nilai kekeluargaan, gotong-royong, dan adil terdapat pula di dalam sila kedua. Penjabaran nilai-nilai sila kelima lebih terarah kepada nilai material yang meliputi kebutuhan primer atau kebutuhan pokok (*basic needs*).

Penjabaran Bung Hatta mengenai nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut telah meliputi empat jenjang nilai, yaitu nilai material, nilai vital, nilai rohani, dan nilai religius. Penempatan sila pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai nilai religius yang menjadi fundamen moral bangsa Indonesia sejalan dengan teori Scheler yang juga menempatkan nilai religius sebagai nilai tertinggi yang mendasari nilai-nilai lainnya. Nilai yang terkandung di dalam sila kelima "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia" termasuk jenis nilai material yang menempati jenjang paling rendah di antara empat jenjang nilai. Penjenjangan nilai antar sila-sila Pancasila tidak terpisah-pisah.

SIMPULAN

1. Pemikiran Bung Hatta tidak terkontaminasi dari pemikiran dan ideologi Barat yang liberal dan individualistik. Penjabaran Bung Hatta tentang nilai-nilai Pancasila selalu diperkaya dari nilai-nilai khas Indonesia yang berakar pada kearifan lokal bangsa Indonesia.
2. Bung Hatta memandang nilai-nilai Pancasila pada sila pertama dan kedua menjadi fundamen moral yang mendasari sila-sila ketiga, keempat, dan kelima sebagai fundamen politik.
3. Dari segi aksiologis, dalam setiap sila Pancasila terkandung empat jenjang nilai, yaitu: nilai material, nilai vital, nilai spiritual, dan nilai religius. Empat jenjang nilai tidak bisa dipakai untuk penjenjangan antar sila secara terpisah-pisah, karena pada dasarnya nilai-nilai setiap sila itu saling terkait.

DAFTAR PUSTAKA

- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. (1990). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Bertens, K. (1981). *Filsafat Barat dalam Abad XX*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia.
- Budidiardjo, Miriam. (1981). *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT Gramedia.
- Hatta, Mohammad. (1978). *Memoir*. Jakarta: Tintamas.
- (1978). *Demokrasi Kita*. Jakarta: Tintamas.
- (1980). *Pengertian Pancasila*. Jakarta: Yayasan Idayu.
- (1985). *Kumpulan Pidato III*. Jakarta: Inti Idayu Press.

- . (2004). *Demokrasi Kita: Idealisme & Realitas Serta Unsur yang Memperkuatnya*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Kaelan. (2005). *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. (1985). *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES.
- Magnis-Suseno, Franz. (1994). *Etika Politik, Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Nasution, Adnan Buyung. (1992). *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia, A Socio-legal Study of Indonesia Konstituante 1956-1959*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Noer, Deliar. (1983). *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: CV Rajawali.
- Notonagoro. (1975). *Pancasila Secara Ilmiah Populer*. Jakarta: Pantjuran Tujuh.
- . (1978). *Beberapa Hal Mengenai Falsafah Pancasila*. Jakarta: Uni-versitas Pancasila.
- Panitia Lima. (1977). *Uraian Pancasila*. Jakarta: Mutiara.
- Panitia Mengenang Bung Hatta. (1980). *Bung Hatta Penegak Demokrasi Politik & Ekonomi Bangsa Indonesia*. Jakarta: Senat Mahasiswa Fakultas Ilmu-ilmu Sosial UI.
- Sunoto. (1987). *Filsafat Sosial dan Politik Pancasila*, Yogyakarta: Andi Offset.
- Swasono, Sri-Edi & Fauzie Ridjal (eds.). (1992). *Muhammad Hatta: Beberapa Pokok Pikiran*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).
- Widjaja, I.Wangsa. (1988). *Mengenang Bung Hatta*. Jakarta: CV Haji Masagung.

**STUDI KOMPARATIF FILSAFAT HIDUP KH. AHMAD DAHLAN DAN
KH. HASYIM ASYARI DALAM KONTRIBUSINYA BAGI
PENGEMBANGAN KONSEP PENDIDIKAN ISLAM**

DI INDONESIA

Arqom Kuswanjono¹

Kusuma Putri²

Heri Santoso³

Dela Khoirul Ainia⁴

Arqomkuswanjono@ugm.ac.id, kusuma.putri@mail.ugm.ac.id,
herisantosougmail@gmail.com, dela.khoirul.a@mail.ugm.ac.id

Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada

Abstrak

KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari adalah pemikir hebat yang lahir dan tumbuh di Indonesia. Sumbangsih pemikiran keduanya banyak menyentuh berbagai ranah kehidupan masyarakat Indonesia, salah satunya adalah pendidikan. Pendidikan sebagai ranah juang kedua tokoh untuk membangun peradaban bangsa yang berkemajuan disertai dengan keluhuran yang baik. KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari dengan kehebatan pemikirannya memberikan gambaran dan kerangka berpikir terkait filsafat hidup dan memberikan pencerahan bagi pengembangan konsep pendidikan di Indonesia yang berorientasi pada pengalaman hidup sebagai wujud dari implementasi filsafat hidupnya. Dalam tataran studi komparatif ini bukan untuk mencari pemikiran tokoh yang paling kuat atau berpengaruh pada pengembangan konsep pendidikan, melainkan mencari letak kesamaan pengalaman hidup yang tercermin melalui filsafat hidup keduanya.

Tujuan dari penelitian ini adalah mengeksplorasi filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari bagi pengembangan konsep pendidikan Islam Indonesia, sehingga dapat dijadikan rujukan historisitas pendidikan bangsa. Konsep pendidikan kedua tokoh pun memiliki corak yang berbeda, yakni pesantren dan sekolah modern. Hal ini menunjukkan adanya perbedaan filsafat hidup yang terbentuk melalui pengalaman hidup yang berbeda. Dengan adanya penelitian ini, diharapkan terdapat perluasan pemahaman terkait kontribusi filsafat hidup bagi pengembangan konsep pendidikan di Indonesia. Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu deskriptif analisis artinya dalam mendeskripsikan sekaligus memberikan analisis terhadap tema yang dibahas. Hasil yang didapatkan yaitu konsep filsafat hidup yang dihasilkan dari diseminasi pemikiran KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari dalam proses pengembangan konsep pendidikan di Indonesia.

Kata Kunci : Filsafat Hidup, KH. Ahmad Dahlan, KH. Hasyim Asyari, Konsep Pendidikan Islam, Indonesi

PENDAHULUAN

KH. Hasyim Asyari dan KH. Ahmad Dahlan memiliki pengaruh besar dalam pengembangan konsep pendidikan di Indonesia, khususnya pendidikan Islam. Perbedaan konsep pendidikan yang diusung oleh kedua tokoh memberikan gambaran idealisme diri yang dihadirkan melalui pengalaman pribadi. Konsep pendidikan menjadi hal penting untuk ditelusuri lebih lanjut, terutama dalam konteks historitas karena konsep pendidikan yang berkembang saat ini telah melalui proses panjang dari peletakan basis nilai historitasnya. Hal tersebut menjadikan nilai historitas sebagai suatu konsep ideal bagi dunia pendidikan, sehingga secara tidak langsung telah memberikan perubahan bagi peradaban bangsa, terutama cara berpikir dan berperilaku yang didapati dari proses pendidikan dan pengajaran.

Munculnya konsep pendidikan Islam di Indonesia selain dipengaruhi oleh nilai historitas dipengaruhi pula oleh nilai-nilai hidup yang berasal dari pengalaman hidup langsung dari KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari. Pengalaman hidup tersebut sebagai peta jalan bagi konsep pendidikan Islam yang telah kokoh berdiri saat ini, yakni konsep pendidikan ala pesantren yang dibawa oleh KH. Hasyim Asyari dan KH. Ahmad Dahlan dengan konsep pendidikan modern. Perbedaan konsep pendidikan tersebut memiliki keunggulannya masing-masing, sehingga memiliki nilai tawar bagi perkembangan pendidikan di Indonesia. Konsep pendidikan pesantren maupun modern yang dibawa oleh KH. Hasyim Asyari dan KH. Ahmad Dahlan memberikan ruang yang lebih luas bagi Islam untuk membumikan ajarannya dalam dunia pendidikan. Islam menjadi nilai yang muncul dalam kedua konsep pendidikan tersebut dikarenakan KH. Hasyim Asyari dan KH. Ahmad Dahlan memiliki latar belakang keislaman yang baik dan proses menuntut ilmu agama yang baik.

Pendidikan Islam yang hadir di Indonesia memberikan warna baru bagi konsep pendidikan Indonesia, dimana sebelumnya banyak terpengaruh oleh pendidikan gaya Barat yang dibawa oleh pemerintahan Belanda. Pendidikan Barat yang berkembang memberikan peta jalan pendidikan yang mengarah pada pendidikan sekuler dan memiliki nilai ideologi-ideologi lain yang kiranya jauh dari religiusitas. Sejalan dengan hal tersebut, KH. Hasyim Asyari dan KH. Ahmad Dahlan sebagai tokoh penggerak peradaban bangsa memberikan celah dan titik terang bagi pendidikan bangsa Indonesia yang dilandasi iman spiritual yang baik, terutama bagi kaum muslim. Corak pendidikan Islam hadir sebagai upaya untuk mengangkat nilai-nilai Islam yang menjadi asas utama dalam menuntut ilmu pengetahuan, dan sebagai landasan berpikir serta berperilaku sebagai insan kamil.

Dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia, terdapat kontribusi pemikiran filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari sebagai sumber laku hidup dan ajaran yang dihasilkan melalui pemikiran filosofis yang rasional dan tersistematis. Filsafat hidup memang belum banyak menyoroiti dan mewarnai kajian filsafat di nusantara ini,

sehingga dibutuhkan usaha lebih keras dalam mengeksplorasi kembali nilai-nilai filsafat hidup dari kedua tokoh. Filsafat hidup dimaknai sebagai *the process of becoming* atau disederhanakan sebagai pengalaman hidup yang memberikan daya reflektif dalam pemahaman hidup sehingga layak dibagikan dan dicontoh oleh orang lain, terutama umat Islam. Adanya nilai-nilai filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari memberikan angin segar bagi konsep pendidikan Islam yang ada di Indonesia ini, karena konsep pendidikan yang memiliki nilai historitas dari tokoh yang lahir dan berkembang di Indonesia akan memunculkan local pride bagi sistem pendidikan.

Filsafat hidup dimaknai sebagai pandangan hidup yang telah digali dan diolah secara rasional, reflektif, kritis, radikal dan komprehensif, sehingga pandangan hidup tersebut merupakan hasil renungan kefilosofan (Kuswanjono, dkk . 2020 : 16). Selain itu, filsafat hidup memiliki keunikan tersendiri dalam melihat berbagai aspek kehidupan tokoh yakni menyangkut hal asasi dalam kehidupan seperti kebahagiaan, keindahan, dan hakikat dari hidup ini (Kuswanjono, dkk. 2020 : 17). Melalui filsafat hidup yang dimiliki oleh KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari, setidaknya memberikan corak variatif dari model pendidikan islam di Indonesia. Hal tersebut terlihat dari model pendidikan pesantren yang kental akan tradisi kulturalnya, sebagaimana KH. Hasyim Asyari tumbuh dan berkembang lingkungan pesantren serta mengabdikan dirinya di pesantren. Dalam hal ini, pesantren cenderung identik dengan model pendidikan yang dibawa oleh KH. Hasyim Asyari. Selain pesantren, KH. Ahmad Dahlan membawa corak pendidikan Islam dengan sesuatu yang lebih modern (sekolah), sehingga memberikan ruang bagi umat Islam yang menginginkan pendidikan dengan konsep pembaharuan dalam nilai-nilai Islam. Perbedaan konsep bukanlah suatu hal yang menegangkan untuk ditakuti, karena perbedaan adalah sebuah keniscayaan. Bagaimanapun keduanya tetap mengedepankan prinsip Islam sebagai basis kurikulum pendidikan, hanya saja yang membedakan adalah terkait pola pengajaran dan materi penyusun yang beredar di pesantren dan sekolah yang didirikan oleh muhammadiyah.

FILSAFAT HIDUP KH. AHMAD DAHLAN DAN KH.HASYIM ASYARI

Biografi singkat KH. Ahmad Dahlan

KH. Ahmad Dahlan lahir di Kauman Yogyakarta, pada tanggal 01 Agustus 1868. Ayahnya adalah KH. Abu Bakar Bin Sulaiman seorang khatib sholat jumat Masjid Gedhee Kasultanan Yogyakarta dan juga seorang abdi dalem. Ibunda KH. Ahmad Dahlan adalah Siti Aminah binti Haji Ibrahim.

KH. Ahmad Dahlan dengan nama masa kecil Muhammad Darwis dibesarkan dengan pendidikan agama sejak kecil. Keluarganya adalah seorang tokoh ulama besar yang mengembangkan agama Islam di pulau Jawa, sehingga silsilah keluarganya pun sampai ke Maulana Ibrahim. KH. Ahmad Dahlan adalah anak keempat dari tujuh bersaudara, dan sejak kecil ia sudah menunjukkan sikap kreatif dan terampil sehingga banyak disukai oleh teman

sebayanya selain itu, KH. Ahmad Dahlan dididik langsung oleh orang tuanya terkait agama dan baca tulis Al-Quran. Sistem pendidikan yang berasal dari pola asuh orang tua dengan penuh rasa kasih sayang dan keikhlasan membuat KH. Ahmad Dahlan mampu membaca Al-Quran berdasarkan kaidah ilmu tajwid dengan benar diusia 8 tahun. (Khozin dan Isnudi, 2017 : 182).

Di usia 15 tahun KH. Ahmad Dahlan meminta izin kepada ayahnya untuk menunaikan ibadah haji ke Mekah serta izin tinggal beberapa saat untuk menimba ilmu agama di Mekah. Setelah diizinkan oleh ayahnya, akhirnya Muhammad Darwis menimba ilmu agama di Mekah, saat di Mekah ia berguru dengan Syaikh Bakri as Syatha seorang ulama besar yang disegani di Mekah bermahzab Syafii, Syaikh Bakri as Syatha ini juga adalah guru bagi ulama besar nusantara lainnya. Syaikh Bakri as Syatha jugalah yang memberikan nama baru Muhammad Darwis menjadi Ahmad Dahlan. Dalam perjalanannya menuntut ilmu Ahmad Dahlan mulai berinteraksi dengan ulama besar dunia yang memengaruhi pemikirannya tentang pembaharuan Islam. Diantaranya adalah Ibn Taimiyah, Ibn al Qayyim al Juaziyah, Muhammad ibn Abdul Wahab, Jammaludin Al Afgani, Muhammad Abduh serta Rasyid Ridha. Selama berinteraksi dengan ulama besar pembaharu Islam seperti Ibn Taimiyah, Ibn al Qayyim al Juaziyah, Muhammad ibn Abdul Wahab, Jammaludin Al Afgani, Muhammad Abduh serta Rasyid Ridha akhirnya memengaruhi pemikiran Ahmad Dahlan. Jiwa dan pemikirannya penuh disemangati oleh aliran pembaharuan ini yang kelak kemudian hari menampilkan corak keagamaan yang sama, yaitu melalui Muhammadiyah, yang bertujuan untuk memperbaharui pemahaman keagamaan (ke-Islaman) di sebagian besar dunia Islam saat itu yang masih bersifat ortodoks (kolot). Ortodoksi ini dipandang menimbulkan kebekuan ajaran Islam, serta stagnasi dan dekadensi (keterbelakangan) ummat Islam. Oleh karena itu, pemahaman keagamaan yang statis ini harus dirubah dan diperbaharui, dengan gerakan purifikasi atau pemurnian ajaran Islam dengan kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis (Muhammadiyah.or.id)

Pada 1906 Kyai Haji Ahmad Dahlan kembali ke Yogyakarta disertai dengan tekad dan keyakinan untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran pembaharuan di tanah air. Pendidikan dianggap sebagai tempat yang tepat untuk mengembangkan gagasannya, karena itu ia memilih menjadi pengajar untuk masyarakat di Kauman. Kyai Haji Ahmad Dahlan juga menjadi pengajar untuk sekolah Kweekschool di Yogyakarta dan OSVIA (*Opleiding School voor Inlandsche Ambtenaren*) sebuah sekolah untuk pegawai bumi putera di Magelang. Pada saat yang bersamaan sultan juga mengangkatnya menjadi abdi dalem dengan jabatan khatib tetap di Masjid Gede Kauman (Khozin dan Isnudi, 2017 : 184)

K.H Ahmad Dahlan adalah tokoh perjuangan pada era kebangkitan nasional. K.H Ahmad Dahlan melakukan banyak gerakan pembaharuan melalui organisasi Muhammadiyah, pembaharuan itu dilakukan melalui pendidikan, sosial, budaya dan yang terpenting melalui agama Islam. K.H Ahmad Dahlan banyak melakukan pembaharuan dengan memberantas penyakit TBC

(*Takhayul, Bidah, dan Curafat*) dalam praktik beragama Islam. Pembaharuan tersebut memang awalnya sulit untuk diterima oleh masyarakat, namun lama-kelamaan dapat diterima dengan baik. Hal ini dikarenakan K.H selalu membuka diskusi dengan masyarakat dalam mencapai gagasan pembaharuannya (Kuswanjono, et al., 2020 : 38)

Filsafat Hidup KH. Ahmad Dahlan

Filsafat Hidup yang dimiliki oleh KH. Ahmad Dahlan didapatkan melalui pengalaman hidup dan pemikiran beliau terkait kehidupan ini. Menurut Usman (2020) filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dapat diringkas menjadi empat bagian, dimana empat hal tersebut secara otomatis ada dalam nilai-nilai kemuhammadiyah sebagai lembaga yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan. Adapun ketiga filsafat hidup tersebut yakni, (1) Memupuk kesadaran bertuhan (kemurnian tauhid), dengan menjaga kesucian jiwa sebagai sesuatu yang fitri dibawah bimbingan agama supaya melahirkan akhlak yang sempurna. (2) Giroh beramal sesuai kemampuan dan rela berkorban untuk kemanusiaan sebagai manifestasi kesadaran berketuhanan. Poin ini menjadi persyarikatan Muhammadiyah yang didirikannya dikenal sebagai gerakan amal dan gerakan Islam, selain sebagai gerakan dakwah dan tajdid. (3). Membekali diri dengan ilmu pengetahuan, dengan meningkatkan kecerdasan berpikir rasional, dibawah bimbingan agama untuk memahami hakikat dunia dan tujuan hidup (akhirat). Filosofinya adalah hidup itu dimaknai agar kelak bermakna. (4). Berperikemanusiaan dengan budi luhur yang baik (akhlak mulia), humanis-inklusif, dan toleran merajut persaudaraan dan tidak ego-sektorian.

Selain empat hal tersebut, terdapat nilai-nilai filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan yang lebih terlihat dalam konteks pergaulan sehari-hari bersama masyarakat. Filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan merujuk pada sikap dan perilaku manusia unggul, sehingga mencerminkan bagaimana seharusnya manusia menyikapi kehidupan ini berdasarkan pengalamannya hidup yang telah dialaminya. Filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan berdasarkan penemuan Kuswanjono, et al (2020 :40-43) terdiri dari :

(1) *Cinta kasih dan welas asih*

Filsafat hidup ini muncul dari meniru sifat Islam sebagai rahmat bagi umat manusia, sehingga tidak ada batasan bagi cinta dan welas asih. Semua orang berhak mendapatkan rasa kasih sayang tanpa memandang apapun ras, agama, dan gendernya. Cinta kasih sebagai alasan untuk menghargai adanya rasa kemanusiaan.

(2) *Tidak lengah dengan waktu*

Filsafat hidup ini sebagai upaya untuk menyadarkan manusia supaya tidak terlena oleh waktu dalam kesia-siaan, karena menurutnya peradaban terbentuk oleh waktu. Dengan demikian, apabila waktu disia-siakan akan membawa manusia pada kemunduran peradaban (Kusno, 2020 : 110-111).

(3) *Menggunakan akal dan hati*

KH. Ahmad Dahlan memberikan gambaran jika manusia ingin bahagia maka manusia harus mampu menggunakan akalnyanya dengan baik dan cermat, kemudian memegang teguh hasil pilihannya tersebut sesuai dengan suara hatinya. Menurut Kyai Haji Ahmad Dahlan hati yang suci menjadi penguat akal pada saat menghadapi bahaya (Muthi, dkk, 2015 : 204)

(4) Terbuka terhadap perubahan

Dengan pergaulan yang luas membuat pola pikir manusia pun berkembang sehingga KH. Ahmad Dahlan sangat terbuka akan perubahan sebagai pembawa manfaat bagi kesejahteraan umat manusia. Perbedaan agama, etnis, dan budaya tidak menjadi penghalang untuk mempelajari gagasan baru yang bermanfaat. (Muthi, dkk, 2015 : 204)

Biografi Singkat KH. Hasyim Asyari

KH Hasyim Asy'ari lahir di desa Gedang, Jombang Jawa Timur pada tanggal 14 Februari 1871 dengan nama Muhammad Hasyim. Beliau dilahirkan dari keluarga elit kyai Jawa, ayahnya adalah Kyai Asy'ari dan ibunya Nyai Halimah. Ayah KH Hasyim Asy'ari berasal dari Tingkir dan keturunan dari Abdul Wahid dari Tingkir, keturunaan raja muslim Jawa, Jaka Tingkir, dan raja Hindu Majapahit, Brawijaya VI, sehingga dapat dikatakan KH Hasyim Asy'ari merupakan keturunan Bangsawan. KH Hasyim Asy'ari adalah anak ketiga dari sepuluh bersaudara, sejak kecil ia sudah mendapatkan pendidikan pesantren dari keluarganya. Saat ia berusia 6 tahun ayahnya membangun sebuah Pesantren Keras di daerah Jombang bagian selatan. Hal ini berkaitan dengan peran kultur pendidikan Pesantren yang didapatkan sejak kecil, sehingga memengaruhi pembentukan karakternya yang sangat haus akan ilmu pengetahuan dan ajaran-ajaran agama Islam dengan baik. (Khuluq, 2000 : 16-17)

KH. Hasyim Asyari sejak remaja telah menjadi guru pengganti di pesantren dan mempelajari ilmu-ilmu agama di pesantren. Selain menjadi Kyai ternama, beliau juga adalah seorang petani dan pedagang. Perannya sebagai cendekiawan muslim KH. Hasyim Asyari pun memiliki banyak karya diantaranya adalah *Adab al-alim wa Muta'alim fii maa yahtaju ilayh al- Muta'allim fi Ahwali Ta alumih wa maa Talimih Ta'alumih wa maa Ta'limih* (Etika Pengajar dan Pelajar dalam Hal-hal yang Perlu Diperhatikan oleh Pelajar Selama Belajardan sebagainya (Sunyoto, 2017 :42-43).

Filsafat Hidup KH. Hasyim Asyari

Berdasarkan penemuan Kuswanjono, et al (2020) ditemukan beberapa filsafat hidup KH. Hasyim Asyari yang dihasilkan melalui perenungan-perenungan filafati atas pengalaman hidup yang dialami oleh sang Kyai. Adapun fiilsafat hidupnya yang berusaha penulis ringkas adalah :

(1). Menyempurnakan karakter

Karakter menjadi hal yang sangat fundamental untuk dimiliki manusia karena dengan karakter manusia mampu menjadi manusia yang memiliki sikap hidup seimbang, tenang, damai, dan mencapai kebahagiaan hakiki.

Adapun nilai-nilai yang menjadi komponen bagi pengembangan karakter di pesantren adalah sikap jujur, adil, ulet, kerja keras, dan mandiri.

(2). Memiliki sikap yang moderat dan toleransi (fleksibel)

Filsafat hidup terkait sikap ini terlihat dari bagaimana respon KH.Hasyim Asyari yang tidak terlalu terburu-buru dalam menyalahkan tarekat sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan pembaharu Islam. namun, beliau memberikan peringatan untuk berhati-hati. (Sunyoto, 2017 : 42)

(3). Teguh pendiriannya

Dalam hal ini KH. Hasyim Asyari berhasil menolak untuk melakukan *seikerei* yaitu sebagai simbol penghormatan kepada Kaisar Hirohinto (titisan dewa matahari). Baginya penghormatan satu-satunya hanyalah kepada Allah SWT, sehingga meskipun dijebloskan dalam penjara tak ada ketakutan sedikitpun yang dapat mengoyak pendiriannya.

(4). Berani dan Pantang Menyerah

Keberaniannya dalam mengeluarkan fatwa fardu ayn bagi umat Islam untuk melakukan serangan pada tanggal 10 November 1945 terhadap sekutu dengan peralatan seadanya sebagai wujud jihad. Keberanian dan sikap pantang menyerahnya ini pun menular pada santri-santrinya untuk trus bergeriliya.

(5). Nasionalisme religius

Terlihat dalam Sang Kyai melakukan upaya-upaya kemerdekaan berjiwa spirit keagamaan yakni Islam. Nasionalisme religius ini mengilhami suatu tindakan bahwa tetap selalu melibatkan Tuhan dalam melakukan apapun, termasuk perang melawan para penjajah. Selain itu, KH Hasyim Asyari selalu mengingatkan bahwa hal yang tidak bisa di tawar-menawar adalah terkait akidah, sehingga apapun bentuk perjuangan dan perlawanan membela negara ini tetap berlandaskan sikap religiusitas.

KONSEP PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

Pendidikan Islam dipahami sebagai model pendidikan berasaskan ajaran Islam yang telah diwahyukan Allah untuk menjadikan manusia sebagai manusia paripurna (insan kamil) yang bertujuan untuk mencapai kemuliaan dunia akhirat. Adapun konteks pendidikan Islam secara inheren menurut Robika (2018 : 36) apabila konotasinya adalah istilah "*tarbiyah, ta'lim dan ta'dib*" maka harus dipahami secara bersama-sam ketiga istilah itu mengandung makna yang amat dalam menyangkut manusia dan masyarakat serta lingkungan yang dalam hubungannya dengan tuhan saling berkaitan satu sama lain. Istilah-istilah itu pula sekaligus menjelaskan ruang lingkup pendidikan islam "*informal, formal dan non formal*."

Selain itu, pendidikan Islam menurut M Yusuf Qadharwi (dalam Robika 2018) adalah pendidikan manusia seutuhnya meliputi akal dan hatinya, jasmani dan rohani, akhlak dan keterampilannya. Oleh karena itu, pendidikan islam menyiapkan manusia untuk hidup baik dalam keadaan damai maupun perang, dan untuk menyiapkannya untuk menghadapi masyarakat dengan segala kebaikan dan kejahatannya, manis dan pahitnya.

Melihat konteks pendidikan Islam yang telah hadir sejak dulu, maka yang menjadi catatan penting saat ini adalah terkait pelaksanaan dan implementasinya dalam menjawab tantangan jaman sehingga asas keislaman masih terus eksis dalam membina intelektualitas keilmuan. Pendidikan Islam yang eksis dan sejak dulu telah menghiasi alur pendidikan bangsa ialah pendidikan Islam yang berada pada lembaga Muhammadiyah dan Nahdlatul ulama (NU). Keduanya memiliki keunikan dan ciri khas masing-masing yang menjadikan pendidikan Islam sebagai orientasi utama bagi pencerahan keadaban manusia.

Konsep pendidikan islam berkemajuan yang dibawa oleh lembaga Muhammadiyah memiliki konsep lebih modern karena mencerminkan adanya fleksibilitas terhadap perubahan jaman dan mampu bersaing secara global serta tetap mempertahankan nilai-nilai Islam, dengan begitu terciptanya manusia yang beriman, berilmu, dan beramal (Muhammadiyah.or.id). Adapun dasar-dasar dari pendidikan Muhammadiyah adalah tajdid, kemasyarakatan, aktivitas, kreativitas dan optimisme. Dasar tajdid mengkonsepsikan pendidikan sebagai sarana yang mewadahi pemurnian ajaran Islam dan pengembangan ilmu pengetahuan; kemasyarakatan mengkonsepsikan sifat penyelenggaraan pendidikan yang berorientasi pada kepentingan masyarakat banyak; aktivitas mengkonsepsikan pendidikan sebagai wadah yang memprasarani terwujudnya manusia amaliah yang produktif; kreativitas mengkonsepsikan pendidikan tetap berusaha menumbuhkan kreativitas subyek didik yang didasarkan pada iman dan kesalehan; dan optimisme merupakan sikap dan keyakinan Muhammadiyah bahwa kegiatan pendidikan yang dilaksanakannya merupakan amal usaha yang mendapat perlindungan dan rida Tuhan (Djafar : 1997)

Konsep pendidikan Islam yang tumbuh di kalangan NU pun tak kalah menarik, karena memiliki ciri khas tersendiri yakni model pendidikan klasik dan kultural yang dibalut dengan tradisi pesantren yang mana menjadikan guru sebagai subjek dan murid sebagai objek sehingga guru tidak hanya memberikan pengajaran ilmu pengetahuan tetapi adanya pembentukan sikap (etika) atau biasa disebut akhlak. Pesantren memiliki tradisi keilmuan yang berbeda dengan tradisi keilmuan lembaga-lembaga pendidikan lain, seperti madrasah atau sekolah yang membedakan adalah pengajaran kitab kuning, kitab-kitab islam kelasik yang ditulis dalam bahasa arab, baik yang ditulis oleh para tokoh muslim arab maupun pemikir muslim Indonesia (Robika, 2018 : 73).

Menurut Yunus (dalam Robika, 2018 : 73) hakikat pendidikan KH. Hasyim Asyari paling tidak memiliki dua klasifikasi. Pertama, untuk mempertahankan predikat sebagai mahluk paling mulia. Kedua, terletak pada kontribusinya dalam menciptakan masyarakat yang berbudaya dan beretika. Rumusan ini mengarahkan pada tujuan ilmu yakni untuk diamalkan. Adapun tujuan pendidikan Islam dalam pandangan K.H Hasyim Asy'ari adalah beribadah kepada Allah atau menciptakan ruh manusia yang produktif dan dinamis pada jalan yang benar. Hal ini dikarenakan bahwa dalam kitab *Adab al-alim wa al-Muta'allim fima Yahtaj Ilah al-Muta'allim fi ahwal Ta'allum wa ma*

Yataqaff al- Mua'allim fi Maqamat Ta'alimih menyebutkan bagaimana nilai etis moral harus menjadi desain besar orang hidup didunia (Robika, 2018 : 80).

FILSAFAT HIDUP KH. AHMAD DAHLAN DAN KH. HASYIM ASYARI DALAM KONTRIBUSINYA BAGI PENGEMBANGAN KONSEP PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

Adanya filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari memperjelas arah langkah konsep pendidikan islam di Indonesia. Melalui filsafat hidup dihasilkan perenungan-perenungan yang pada akhirnya membuat manusia berpikir bahwa nilai tersebut masih relevan dengan keadaan saat ini. Adapun studi komparatif filsafat hidup kedua tokoh dilakukan untuk mendapatkan titik gradasi dari perbedaan sikap hidup yang pada akhirnya berpegaruh pada pola pendidikan yang dirintis oleh masing-masing tokoh.

Filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan terkait tauhid dan pendidikan membawanya untuk berdiri teguh dalam membentuk pendidikan yang berasaskan Islam yang berkemajuan. Selain itu, filsafat hidup terkait kasih sayang dan welas asih serta terbuka dengan perubahan memberikan pengaruh pada model pendidikan yang responsif dan modern sebagai upaya mengikuti perubahan zaman yang sedang berlangsung. Memiliki rasa kemanusiaan yang tinggi akhirnya memengaruhi pada model pembelajaran di sekolah bercorak modern rintisan KH. Ahmad Dahlan melalui lembaga Muhammadiyah. Melalui filsafat hidupnya, KH. Dahlan memberikan penegasan bahwa pendidikan adalah sarana untuk memproduksi manusia yang memiliki keteguhan ilmu, iman, dan amal yang secara tidak langsung memberikan ruang seluas mungkin bagi pendidikan untuk memproduksi nilai-nilai hidup yang pada akhirnya mampu mengantarkan manusia menuju keadaban yang baik.

Filsafat hidup KH. Hasyim Asyari yang sebagian besar menekankan pada pembentukan karakter (moral/akhlak) memberikan refleksi bahwa pendidikan adalah medium bagi pembinaan karakter, baik secara sosial maupun spiritual. Model pendidikan pesantren menjadi ciri dari konsep pendidikan tradisionalis KH. Hasyim Asyari yang umum dikalangan NU. Pesantren dinilai memberikan pembinaan yang lebih intens karena siswa adalah subjek ilmu sehingga terdapat *transfer knowledge* dan *values* yang menjadikan siswa baik secara karakter, karena sejatinya tujuan dari ilmu adalah adab (akhlak yang baik).

Filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari hadir sebagai upaya kontekstual dalam mempelajari pengalaman hidup yang memberikan pencerahan bagi pendidikan, karena pendidikan bukan semata dinilai sebagai peta jalan pembangunan keadaban manusia tetapi perlu untuk dipahami sebagai proses transformasi dari kegiatan berpikir (intelektual) menuju implementasi (amal). Selain itu, filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari memberikan nafas baru bagi konsep pendidikan Islam di

Indonesia, karena pendidikan dirumuskan melalui tradisi pemikiran Islam namun tetap mengikuti trend budaya di Indonesia sesuai dengan kultur masyarakat. Dengan adanya dua alternatif, islam tradisional ataupun islam berkemajuan yang menjadi asas pendidikan Islam menjadi sebuah langkah konstruktif dalam membentuk generasi bangsa menjadi manusia paripurna tanpa ciri (insan kamil).

Filsafat hidup kedua tokoh sangat erat kaitannya dalam pembentukan kearakter (*akhlakul karimah*) dan penguasaan ilmu pengetahuan. Dua hal tersebut adalah kombinasi yang tepat dalam konsep pendidikan Islam, sehingga karakter dan pemahaman yang dihasilkan oleh siswa adalah karakter dan pemahaman kontekstual, dimana hal tersebut diambil langsung dari tokoh tanah air dan akan memberikan daya reflektif bagi siswa itu sendiri. Filsafat hidup menjadi esensi dari pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh lembaga pendidikan Muhammadiyah dan NU sebagai rujukan pendidikan Islam yang telah berkontribusi dalam membangun keadaban manusia melalui pendidikan Islam di Indonesia.

Filsafat hidup kedua tokoh masing-masing memberikan penegasan pada arah gerak perjuangan pendidikan, KH. Ahmad Dahlan dengan semangat iman, ilmu, dan amal kemudian KH. Hasyim Asyari yang terlihat dari tridharma pesantren bahwa pendidikan itu harus menjunjung tinggi pada keimanan dan taqwa kepada Allah SWT, keilmuan yang bermanfaat dan pengabdian pada agama, masyarakat dan negara. Keduanya memiliki kesamaan dalam hal tujuan pendidikan yang pada akhirnya menjadi akhlak (karakter/etika) sebagai wujud aktualisasi dari pendidikan dan pengamalan ilmu. Kemudian, yang membedakan hanyalah pada metode dan konsep dalam gaya penyampaian ilmu dan referensi sesuai dengan nilai kemuhammadiyah dan NU. Perbedaan tersebut tidaklah menjadi berarti karena keduanya memiliki semangat (*ghiroh*) dalam mewujudkan pendidikan islam yang unggul dan koheren dengan berbagai macam kondisi kultur yang berkembang.

Melalui filsafat hidup ini ditemukan mutiara pemikiran, ajaran, dan pengalaman hidup dari KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari dalam merumuskan pendidikan islam demi menciptakan cendekiawan muslim yang berorientasi pada hari akhir dan terdepan dalam merespon fenomena sosial saat ini. Nilai filsafat hidup yang terpatut dalam pendidikan Islam saat ini sebagai wujud upaya keras para tokoh pendahulu dalam memberikan sumbangsih pemikiran dan contoh atas laku hidup dalam menyikapi berbagai masalah. Filsafat hidup sebagai peta jalan pengembangan pendidikan Islam di Indonesia telah berhasil memberikan alternatif bagi umat muslim Indonesia untuk menjadi cendekia muslim yang transformatif dan responsif.

SIMPULAN

Berdasarkan uraian diatas maka dapat disimpulkan bahwa filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari memiliki pengaruh bagi pengembangan konsep pendidikan Islam di Indonesia. Filsafat hidup kedua

tokoh sebagai letak dasar pemikiran bahwa akhlak (etika) sebagai sesuatu yang wajib dimiliki oleh manusia. Sejalan dengan hal itu model pendidikan yang dibawa oleh kedua tokoh menjadikan akhlak sebagai komponen dari proses pendidikan dan pengajaran. Adapun titik gradasi dari kedua tokoh terletak pada metode pendidikan yang dibawa oleh masing-masing lembaga yang didirikan oleh keduanya. Model pendidikan gaya pesantren oleh NU dan sekolah modern dari Muhammadiyah senantiasa meramaikan corak pendidikan Islam di Indonesia. Namun demikian, keduanya memiliki kesamaan dalam optimismenya untuk menjadikan pendidikan sebagai misi suci dalam membentuk karakter, kepribadian dan sikap (akhlak) sebagai implementasi dari kematangan ilmu. Filsafat hidup kedua tokoh tetap menyentuh pada ranah tiga dimensi yakni hubungan dengan Tuhan, manusia dan alam. Ketiga hubungan tersebut sebagai sinergi dalam memupuk nilai-nilai hidup yang pada akhirnya membentuk manusia transformatif dan tanpa ciri. Filsafat hidup KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari telah memberikan corak baru bagi konsep pendidikan Islam di Indonesia untuk mencetak para cendekiawan muslim yang transformatif dan responsif terhadap permasalahan umat. Dengan demikian, filsafat hidup adalah esensi yang muncul melalui perenungan filsafati dari setiap kejadian atau pengalaman yang dimiliki oleh kedua tokoh hingga pada akhirnya memberikan percik pemikiran filsafat hidupnya dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia sebagai elevator pendidikan berasaskan Islam yang ramah budaya (inklusif) dan berkemajuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Dja'far Siddik. (1997) Konsep Pendidikan Islam Muhammadiyah: Sistematisasi Dan Interpretasi Berdasarkan Perspektif ilmu Pendidikan. Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Khozin, Nur & Isnudi. (2017). *KH. Ahmad Dahlan*, Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia
- Khuluq, Lathiful. 2000. *Fajar Kebangunan Ulama: K.H Hasyim Asyari*, LKIS, Yogyakarta
- Kusno, Abdul Wali., 2020, *K.H. Ahmad Dahlan: Nasionalisme dan Kepemimpinan Pembaharu Islam Tanah Air yang Menginspirasi*, Yogyakarta: C- Klik Media
- Kuswanjono, et al. (2020). *Studi Komparatif Filsafat KH. Hasyim As'ari, KH. Ahmad Dahlan Dan Ki Hadjar Dewantara Dan Relevansinya Bagi Pengembangan Filsafat Nusantara*. Hibah Penelitian Fakultas Filsafat UGM.

- Muthi, Abdul., Mulkhan, Abdul Munir., Marihandono, Djoko., 2017, *K.H.Ahmad Dahlan*, Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia
- Robika, Sholi. 2018. *Pandangan K.H. Hasyim Asy'ari Tentang Konsep Hakikat Dan Tujuan Pendidikan Islam*. Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Sunyoto, K Ng H Agus, 2017, *KH. Hasyim Asyari Sang Ulama Pemikir dan Pejuang*, Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Usman, Abdul Malik, 2020, *Filsafat Hidup KH. Ahmad Dahlan*, disampaikan pada webinar serial kajian tokoh Lafinus UGM.

Tautan: <http://m.muhammadiyah.or.id/id/artikel-pendidikan-berkemajuan-konsep-pemikiran-kh-ahmad-dahlan-dalam-menghadapi-era-multidigital-detail-984.html>

DEKONSTRUKSI KEARIFAN LOKAL BUDAYA JAWA YANG DISKRIMINATIF MENUJU KESETARAAN GENDER

Bernadus Wibowo Suliantoro

bowo_mku@yahoo.com

Dosen Universitas Atma Jaya Yogyakarta

Kebudayaan bukan sekedar kata benda, melainkan merupakan kata kerja. Budaya merupakan proses menyejarah dimana nilai-nilai yang terkandung didalamnya dirumuskan, dievaluasi ditransformasikan masyarakat sesuai dengan semangat jaman. Sejarah merupakan hasil proses perumusan kelompok penguasa, sehingga dominasi laki-laki memunculkan budaya yang diskriminasi. Budaya Jawa yang kuat dengan sistem nilai patriarkhi mengakibatkan perempuan mengalami proses marginalisasi, subordinasi maupun diskriminasi harus dihentikan guna mewujudkan kearifan lokal yang lebih egaliterian. Mengubah sistem nilai budaya yang sudah lama tertanam di masyarakat bukanlah persoalan yang mudah terlebih lebih mendapat legitimasi dari agama maupun tokoh-tokoh panutan masyarakat. Penelitian pustaka ini bertujuan untuk mengidentifikasi tradisi budaya Jawa yang diskriminatif gender kemudian mencari upaya terobosan untuk menghentikan menuju budaya baru yang lebih berkeadilan gender. Upaya menuju kearifan lokal yang lebih berkeadilan gender dapat dilakukan dengan cara menghentikan budaya patriarkhi melalui proses penyadaran kritis kaum perempuan, reinterpretasi ajaran agama yang bersifat bias gender dan rekayasa sosial melalui kebijakan hukum.

Kata kunci: *Diskriminasi Gender, Kearifan lokal, budaya Jawa*

Culture is not only a noun, it is also a verb. Culture is a historical process in which the values contained on it are formulated, evaluated, and transformed by society along with the development of time. History is a result of formulation process by ruling groups, with the result that domination of male creates discriminative culture. A strong Javanese culture with a patriarchal value system causes women to experience the process of marginalization, therefore subordination and discrimination have to be stopped in order to create egalitarian local wisdom. Changing the cultural value system that has been embedded in the society is not easy, especially if it gets more legitimacy from religion and community role models. This research aims to identify Javanese cultural traditions that contain gender discrimination, then look for breakthrough efforts to stop it in order to create gender equality culture. Efforts towards local wisdom that has better gender equality can be done by stopping the patriarchal culture through a process of critical awareness of women, reinterpretation of gender-biased religious teachings, and social engineering through legal policies.

Keywords: Gender Discrimination, Local Wisdom, Javanese Culture

PENDAHULUAN

Kearifan lokal di abad XXI memperoleh pengakuan penting dalam program pembangunan nasional. Kearifan lokal merupakan produk budaya yang patut dijaga untuk digunakan sebagai pegangan hidup. Kearifan lokal sebagai pengetahuan asli yang dimiliki oleh suatu masyarakat dewasa ini memperoleh apresiasi positif tidak lagi dipandang sebagai sebuah takhayul (*superstition*), tetapi berisikan kumpulan nilai-nilai luhur yang mengajarkan kerendahan hati dan

kebutuhan belajar suatu komunitas. Berbagai krisis ekonomi, politik, sosial maupun budaya banyak yang dapat teratasi dengan cara kembali mempelajari nilai-nilai yang diwariskan oleh leluhur dimasa lalu. Kearifan lokal sebagai produk budaya terdapat nilai-nilai yang relevan untuk dijadikan pegangan hidup di masa kini maupun mendatang.

Kearifan lokal sebagai produk budaya tidaklah bersifat ahistoris. Budaya merupakan proses menyejarah dimana nilai-nilai yang terkandung didalamnya perlu dirumuskan kembali, dievaluasi ditransformasikan masyarakat sesuai dengan semangat jaman. Nilai-nilai yang menjunjung tinggi keadaban dan kemanusiaan perlu dipertahankan, sebaliknya hal hal yang mengarah pada ketidakadilan perlu ditinggalkan. Kearifan lokal tidak sekali terumus wajib dipertahankan seumur hidup, melainkan harus selalu direfleksikan kembali. Sejarah merupakan hasil proses perumusan kelompok penguasa pada zamannya, sehingga dominasi laki-laki sebagai perumus sejarah pada waktu itu memunculkan budaya yang diskriminasi. Budaya Jawa yang kuat dengan sistem nilai patriarkhi mengakibatkan perempuan mengalami proses marginalisasi, subordinasi maupun diskriminasi perlu dihentikan guna mewujudkan kearifan lokal yang lebih egaliterian.

Identifikasi budaya yang didalamnya mengandung perlakuan diskriminatif perlu dilakukan, dikarenakan budaya tersebut tidak jarang sudah memperoleh dasar pembenar melalui tokoh masyarakat maupun tokoh agama. Praktek diskriminasi seringkali kurang kuat terasa ketika sudah tertanam kuat dalam durasi waktu yang lama. Menghentikan praktek diskriminasi harus dimulai dengan penyadaran bahwa kegiatan tersebut secara nyata ada, benar-benar dirasakan merugikan kepentingan kemanusiaan dan kedepan dapat dihapuskan. Transformasi sosial dari masyarakat yang terkungkung oleh tradisi budaya diskriminatif biasanya diawali dengan proses penyadaran diri sebelum melangkah melakukan aksi. Untuk itulah pembahasan kearifan lokal perlu dilakukan secara kritis, karena tidak jarang rangkaian kata kata yang terumus secara eksplisit kelihatannya secara sepintas menyanjung tetapi dibalik itu semua terdapat unsur penindasan.

PEMBAHASAN

Perempuan dalam Budaya Jawa

Pembangunan Indonesia sudah berjalan lebih dari setengah abad, namun menisakan berbagai macam paradok. Banyak orang disatu sisi gencar memperjuangkan nilai-nilai demokratisasi, di sisi lain ada beberapa kelompok yang berusaha menghambat proses demokratisasi dengan menghidupkan budaya patriarkhi. Demokrasi pada hakikatnya menempatkan persamaan hak dan kesempatan antara kaum laki-laki dengan perempuan di berbagai aspek kehidupan. Laki-laki dan perempuan sama-sama merupakan makhluk ciptaan Tuhan yang tidak boleh dipandang rendah satu dengan lainnya. Perbedaan jenis kelamin bukan ditunjukan untuk saling menindas satu dengan lainnya, melainkan untuk saling melengkapi. Laki-laki maupun perempuan merupakan obyek sekaligus subyek

pembangunan yang harus terlibat secara aktif dalam berbagai bidang pembangunan. Perempuan maupun laki-laki sebagai warga negara memiliki hak konstitusional dan tanggung jawab moral berpolitik sama.

Gambaran kondisi politik yang ideal belumlah sepenuhnya dapat terwujud dalam kenyataan. Emansipasi yang sudah dikumandangkan sejak jaman R.A. Kartini ternyata belum sepenuhnya dihayati dan dihargai oleh segenap lapisan masyarakat Indonesia. Kaum perempuan masih ada yang terkungkung oleh tradisi yang membelenggu sehingga tidak dapat secara optimal mengaktualisasikan potensi dirinya. Pro dan kontra tentang kepemimpinan perempuan masih sering diwacanakan setiap kali pemilihan kepala daerah maupun kepala negara. Pasal 27 ayat 1 UUD 1945 yang menyatakan bahwa semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama di muka hukum ternyata belum sepenuhnya terealisasi di masyarakat. Beberapa tokoh agama maupun tokoh masyarakat masih ada yang mengembangkan tradisi sebaiknya untuk kepemimpinan sektor publik diserahkan pada kaum laki-laki.

Manusia dalam berpikir dan bertindak dipengaruhi oleh tradisi yang melingkupinya. Tradisi memiliki pengaruh terhadap cara pandang masyarakat mengenai diri maupun dunianya. Tradisi berisikan kumpulan nilai yang mengarahkan bagaimana manusia harus hidup dan bertindak sejalan dengan harapan masyarakat setempat. Tradisi dipengaruhi oleh sistem nilai budaya. Gandarsih Mulyawati pernah melakukan penelitian tentang **Studi Sistem Nilai Budaya Wanita Jawa di Kecamatan Kraton Yogyakarta** dengan menggunakan analisis kerangka berpikir dari C. Kluckhohn. Penelitian sistem nilai-nilai budaya dengan menggunakan kerangka pemikiran C. Kluckhohn meliputi variabel berupa : hakikat hidup manusia, hakikat karya manusia, hakikat & kedudukan manusia dalam ruang dan waktu, hakikat hubungan manusia dengan alam sekitarnya, hakikat hubungan manusia dengan sesamanya (Koentjaraningrat, 1990: 191-1994). Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa hakikat hidup manusia menempatkan nilai tertinggi pada ikhtiar sebagai sarana yang dapat digunakan untuk menunjang pembangunan. Hakikat karya menjunjung tinggi bahwa karya untuk hidup dan karya untuk memperoleh kedudukan. Hakikat & kedudukan manusia dalam ruang dan waktu lebih menghargai kedudukan masa depan dibandingkan dengan saat ini ataupun masa lampau. Hakikat hubungan manusia dengan alam lebih menekankan pada prinsip keselarasan. Hakikat hubungan manusia dengan sesamanya lebih menilai tinggi pada karya individual (Mulyowati, 1994/1995: 80-85). Sistem orientasi nilai budaya menjadi faktor pembentuk sebuah tradisi.

Tradisi merupakan kebiasaan dan kesadaran kolektif suatu masyarakat. Tradisi merupakan mekanisme yang dapat membantu memperlancar perkembangan pribadi anggota masyarakat serta membimbing pergaulan hidup bersama di masyarakat. Tanpa tradisi pergaulan bersama akan menjadi kacau sehingga hidup manusia menjadi biadab. Namun, jika tradisi mulai bersifat absolut akan mengurangi nilainya sebagai pembimbing. Tradisi yang bersifat absolut justru merupakan penghalang bagi kemajuan masyarakat (Mardimin, 1994: 13). Tradisi harus terbuka untuk dikoreksi disesuaikan dengan semangat dan perkembangan jaman.

Tradisi bukanlah obyek yang mati, sekali tercipta berlaku selamanya. Tradisi harus selalu direnungkan kembali, disesuaikan dengan perkembangan zaman. Tradisi diciptakan oleh manusia untuk kepentingan manusia sehingga harus

dikembangkan sesuai dinamika kehidupan manusia. Masyarakat sebagai ahli waris kebudayaan harus selalu berani mengadakan perubahan-perubahan terhadap tradisi, membenahi satu atau beberapa bagian yang dirasa tidak sesuai lagi dengan tuntutan masyarakat dewasa ini (Mardimin, 1994: 13). Tradisi yang mendukung proses aktualisasi diri harus terus dipertahankan, sedangkan tradisi yang bersifat diskriminatif gender harus ditinggalkan. Segala bentuk tradisi yang di dalamnya terdapat unsur diskriminasi jender harus dibenahi karena merendahkan martabat manusia.

Diskriminasi gender bukan dimaksud dalam konstruksi biologis, melainkan mengarah pada konstruksi sosial. Secara biologis memang kodrat antara laki-laki dengan perempuan berbeda, misalnya perempuan menstruasi, mengandung, melahirkan dan menyusui sedangkan laki-laki-laki-laki tidak. Gender sebagai konstruksi biologis yang lazimnya diberi sebutan nama sex merupakan kodrat anugerah Allah yang tidak perlu dipertentangkan dan dipermasalahkan lagi. Isue jender menjadi persoalan yang menarik untuk dibahas jika hal tersebut dikaitkan dengan konstruksi sosial. Perbedaan jenis kelamin berimplikasi terhadap perlakuan yang tidak adil terhadap kaum perempuan. Manifestasi ketidakadilan tersebut dapat diamati antara lain dengan terjadinya marginalisasi (pemiskinan ekonomis) terhadap perempuan; adanya subordinasi perempuan dalam kehidupan rumah tangga dan dalam kehidupan bermasyarakat; adanya stereotipe tentang perempuan yang bersifat merugikan, membatasi, menyulitkan dan malahan memiskinkan perempuan. Diskriminasi Gender yang berakhir relasi penindasan hak-hak perempuan harus dirombak, diganti dengan relasi yang lebih adil.

Perombakan terhadap tradisi yang bersifat diskriminatif Gender bukanlah hal yang mudah. Perlawanan secara frontal terhadap tradisi menurut keyakinan orang Jawa dirasa dapat merusak prinsip kerukunan. Prinsip kerukunan merupakan nilai yang dijunjung tinggi dalam budaya Jawa. Konflik merupakan bagian dari hidup, tetapi hendaknya diletakkan di bawah prinsip kerukunan. Ungkapan ketidaksepahaman terhadap pihak lain kadang tidak dilakukan secara langsung dalam bentuk perlawanan lahiriah, melainkan secara tersembunyi. Orang Jawa kadang dalam penampilan luar menyetujui terhadap tradisi, tetapi dalam hati kecilnya tidak sama. Hal ini dikarenakan orang Jawa mempunyai kepandaian dan kebiasaan berpura-pura ("ethok-ethok") demi menjaga keselarasan hubungan di masyarakat. Kemampuan yang berethok-ethok merupakan seni yang tinggi dan dinilai positif oleh masyarakat Jawa (Suseno, 1994: 43).

Tradisi bersifat diskriminatif kadang bertahan lama karena dipertahankan secara sistematis oleh sekelompok orang yang merasa diuntungkan . Perubahan tradisi dirasa dapat mengancam peran dan kedudukannya di masyarakat maupun di pemerintahan sehingga dipertahankan dengan berbagai macam cara. Kaum laki-laki kadang mencari legitimasi yang berasal dari budaya maupun agama dengan tujuan untuk melanggengkan tradisi kekuasaannya. Di lain pihak perempuan Jawa kadang mengambil sikap pasrah dan menerima keadaan yang menyimpannya begitu saja sebagai sesuatu bagian dari kodratnya ("takdir"). Kondisi semacam ini melanggengkan dominasi peran laki-laki atas perempuan sehingga memunculkan budaya patriarkhi.

Cara pandang patriarkhi dalam budaya jawa nampak dari ungkapan simbolik yang diungkapkan dalam bahasa lisan maupun tulis. Bahasa merupakan produk hasil kerja pikiran manusia yang dilakukan dengan memanfaatkan bunyi, gerak maupun simbol dengan memiliki tujuan tertentu. Rangkaian gerak, kata-kata, maupun simbol bukan sekedar aktivitas mekanik semata, melainkan perspektif manusia terhadap dunianya (Weltansichten). Bahasa memuat kepentingan ideologis dari pihak penggunanya. Bahasa terkadang dipergunakan secara tidak netral gender. Budaya patriarkhi seringkali mempergunakan bahasa yang merendahkan martabat perempuan. Perempuan disimbolkan dengan usur bagian alam untuk kemudian digunakan sebagai dasar pembenar untuk melanggengkan praktek dominasi.

Bahasa seringkali dipergunakan sebagai sarana untuk menggiring manusia ke arah tujuan tertentu. Cassirer menemukan penggunaan bahasa pada abad kelima oleh orang-orang Athena dapat dipergunakan sebagai senjata ampuh memenangkan percaturan politik tingkat tinggi. Bahasa dipergunakan sebagai instrumen untuk mencapai tujuan tertentu yang konkret dan praktis (Cassirer, 1990:175). Budaya patriarkhi mempergunakan bahasa simbolik untuk melanggengkan dominasi laki-laki atas perempuan (Warren, 2000: 27).

Penelitian yang dilakukan Mahmudah tentang **Konsep Wanita Karier Menurut pandangan Etika Jawa** menunjukkan bahwa masyarakat Jawa masih banyak yang menyimbolkan perempuan dalam bentuk kiasan lima jari tangan seperti yang terdapat pada Serat Ceniti, yaitu :

1. "Jempol" (ibu jari) berarti "pol ing tyas" maksudnya sebagai istri hendaknya berserah diri sepenuhnya pada suami. Apa saja yang menjadi kehendak suami harus dituruti.
2. "Penunjuk" (telunjuk) berarti jangan sekali-kali berani mematahkan "tuduhing kakung" (petunjuk suami). Petunjuk suami tidak boleh dipersoalkan.
3. "Penunggal" (jari tengah) berarti selalu mengunggulkan (meluhurkan) suami dan menjaga martabat suami.
4. "Jari manis" berarti tetap manis air mukanya dalam melayani suami dan bila suami menghendaki segala sesuatunya.
5. "Jejentik" (kelingking) berarti sebagai istri hendaknya selalu "anthak ithikan" (trampil) dalam sembarang kerja, lembut dalam melayani namun serba "cekatan" (cepat) (Mahmudah, 1997: 49).

Ajaran kias lima jari tersebut di atas menampilkan sosok ideal dari perempuan Jawa sebagai seorang pengabdian yang tunduk secara total terhadap laki-laki (suami). Perempuan berada dalam kendali penuh laki-laki sehingga seakan-akan tidak memiliki kebebasan dan otonomi untuk mengambil keputusan. Segala keputusan, kehendak maupun keinginan suami harus diikuti. Perempuan hanya dipandang sebagai "konco wingking" yang tidak berhak mengambil kebijakan dalam urusan rumah tangga maupun urusan kemasyarakatan. Nasib perempuan sangat tergantung pada laki-laki sehingga muncul ungkapan "swarga nunut, neraka katut".

Budaya Jawa yang bersifat patriarkhi ditegaskan juga dalam Serat Wulang Estri Pupuh I karangan dari Paku Buwana IX yang mengatakan sebagai berikut :

" Sri Nata sung wangsit mring saguning wanita kan sanya winengku marang priyane kudu manut skayun ngayem-ayem karsaning laki leladene mrih rena"

(Dhandhinggula, pupuh I bait 1. P.54)

terjemahannya :

“ Raja memberi pesan kepada wanita yang dikuasainya (diperistri) oleh suaminya (yaitu) harus patuh, mengikuti kehendak laki-laki, perlakuannya selalu menyenangkan laki-laki”

Citra perempuan Jawa yang terdapat terdapat dalam Serat Centini maupun serat Wulang Estri memposisikan kaum perempuan pada situasi yang lemah, dimana keutamaan diukur dari kesetiaan mengikuti kehendak laki-laki-laki sehingga melanggengkan tradisi budaya patriarkhi.

Dekonstruksi Tradisi Budaya Menuju Kesetaraan Gender

Tradisi budaya patriarkhi merupakan cara pandang dan sikap yang buruk secara moral karena merendahkan martabat manusia sehingga harus dihentikan. Cara pandang maupun sikap hidup patriarkhi perlu diganti dengan yang lebih berkeadilan gender. Melanggengkan cara pandang patriarkhi berarti melestarikan praktek penindasan yang pada hakikatnya tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan. Menghadapi keadaan semacam itu, perempuan sendiri perlu mengawali perjuangan untuk membebaskan diri dari ketidakadilan yang menyimpannya (Judith, 2007:73).

Perempuan hendaknya bersikap kritis setiap kali ada yang menganalogkan dengan alam maupun salah satu unsur alam, karena dibalik itu ada kemungkinan terdapat kepentingan ideologis yang bersifat jahat. Pemberian predikat luhur (seperti misalnya perempuan sebagai ratu rumah tangga) perlu diwaspadai karena bisa jadi mempunyai maksud terselubung untuk mendomestikan perempuan. Pemberian predikat perempuan sebagai ratu rumah tangga dapat menggiring serta mengurung perempuan untuk tinggal dan kekuasaannya didalam rumah saja. Pemberian predikat yang secara sepintas menyanjung bisa jadi digunakan untuk mengurung perempuan supaya tidak terlalu sibuk dalam urusan publik. Masyarakat hendaknya perlu waspada setiap kali ada yang menganalogkan perempuan dengan alam, karena hal tersebut dapat disalahgunakan untuk “menyanjung” sekaligus “menindas” perempuan (Arivia, 2006:382).

Upaya penyadaran tidak hanya menjadi tanggung jawab perempuan semata, melainkan menjadi tanggung jawab bersama. Gerakan penyadaran hendaknya menjadi gerakan kultural yang melibatkan banyak pihak dan aspek dalam kehidupan manusia. Semakin banyak pihak yang menyuarakan ketidakadilan gender, semakin cepat tradisi penindasan dihentikan. Perjuangan menuju kesetaraan gender hendaknya menjadi tanggung jawab kaum laki-laki juga. Kaum laki-laki akan semakin diringankan tugas dan tanggung jawabnya manakala beban kerja maupun tanggung jawab dipikul secara bersama-sama.

Membangun jejaring kerja sama dengan para pihak yang memiliki visi sejalan sangat dibutuhkan. Gerak pembebasan yang dilakukan secara person dapat dengan mudah ditaklukkan. Ibarat lidi kalau tinggal dalam kesendirian orang dapat dengan mudah mematahkan, namun ketika terangkai dengan lidi-lidi lainnya

menjadi sebuah sapu akan bersifat ulet sehingga sulit dipatahkan. Perjuangan keadilan merupakan perjuangan kemanusiaan sehingga pasti banyak pihak yang dapat diminta bergabung untuk bekerja sama. Dengan berjuang secara berjejaring isue bias gender bukan hanya menjadi keperhatian person, melainkan melebar menuju pada keprihatinan kolektif. Perubahan cara pandang masyarakat akan mudah berubah ketika banyak pihak yang mempromosikan cara pandang baru yang lebih baik dan benar.

Peran lembaga keagamaan untuk mempromosikan kesetaraan gender sangat dibutuhkan. Pemuka agama memiliki unsur kepercayaan dan kewibawaan yang lebih tinggi dalam menyampaikan pesan moral dibandingkan kaum awam. Tafsir ajaran agama yang lebih mengarah pada kesetaraan gender hendaknya lebih banyak dipromosikan. Suara pemuka agama biasanya lebih banyak didengar dibandingkan dengan suara kaum awam. Keteladanan untuk mewartakan kesetaraan gender hendaknya lebih banyak ditampilkan dalam hidup keseharian para pemuka agama. Pesan moral akan semakin kuat sampai ke umat apabila ada konsistensi antara ucapan dengan perbuatan. Pemuka agama dalam diri maupun mengelola institusinya harus ada kesamaan antara kata-kata dengan praktek nyata kesehariannya.

Peran hukum dalam mendekonstruksi ketidakadilan di masyarakat sangatlah besar. Hukum menurut pandangan Roscoe Pound dapat berfungsi sebagai alat pembaharuan masyarakat (*Law as a tool for sosial engineering*). Hukum dapat digunakan sebagai sarana untuk menggerakkan dan mengarahkan perubahan sosial (Sidharta, 1996:32-33). Perubahan sosial yang dikehendaki oleh hukum diharapkan dapat berjalan secara tertib, teratur dan semakin menjunjung tinggi martabat manusia. Hukum dapat mengkondisikan tingkah laku masyarakat sesuai dengan yang diharapkan.

Menurut Schuler adanya berbagai peraturan hukum tidak menjamin kondisi masyarakat berubah secara otomatis sesuai dengan yang diharapkan. Hukum merupakan sebuah sistem yang terdiri dari berbagai komponen, sehingga efektivitas keberlakuan hukum untuk melakukan perubahan sosial sangat dipengaruhi oleh kinerja dari masing-masing komponen yang ada didalamnya. Komponen hukum menurut Schuler ada 3 yaitu komponen struktural, komponen substansi dan komponen budaya (Ihromi, 1997:310-311).

Komponen struktural mencakup badan-badan peradilan, petugas-petugas pemerintah maupun aparat penegakkan hukum. Komponen substansi meliputi isi atau materi yang diatur oleh tata hukum. Komponen budaya mencakup sikap dan perilaku bersama warga masyarakat berkenaan dengan hukum. Berkenaan dengan komponen struktural, di Indonesia sudah memiliki kementerian khusus pemberdayaan perempuan. Kementerian dalam mendukung kinerja pemerintah mensosialisasikan dan menyusun rencana aksi program penghapusan diskriminasi gender supaya dapat berlangsung secara lebih efektif dibantu oleh komisi-komisi, kelompok-kelompok kerja (pokja PUG) dan *gender focal point* yang ada di setiap unit eselon I. Pemerintah Indonesia sudah memiliki aparat penegak hukum yang bertugas menyelesaikan perkara apabila terjadi pelanggaran hukum terkait dengan perlakuan diskriminatif gender. Pemerintah membentuk instansi kementerian khusus didukung oleh berbagai komisi yang bertugas mensosialisasikan kebijakan pemerintah dibantu

oleh aparat penegak hukum yang bertugas menegakkan aturan yang sudah ditetapkan dengan harapan dapat mengurangi dan/atau menghapuskan secara cepat budaya patriarkhi yang merugikan perempuan.

Adanya komisi-komisi, pokja-pokja, perangkat hukum dilengkapi dengan aparat penegak hukum yang bertugas menghapuskan diskriminasi gender tidak menjamin secara otomatis hukum dapat bekerja secara efektif di masyarakat. Hukum merupakan alat pembaharuan masyarakat. Berfungsinya sebuah alat sangat bergantung pada manusianya. Kinerja aparat penegak hukum merupakan salah satu kunci keberhasilan untuk memberlakukan hukum secara efektif di masyarakat. Selengkap dan sesempurna produk hukum efektivitasnya sangat bergantung pada kinerja para penggembala hukum. Dalam suatu negara betapapun baiknya suatu peraturan perundang-undangan tanpa disertai dengan jaminan pelaksanaan hukum yang baik tidak akan membawa perubahan berarti (Kaelan, 2001:257).

Penegakan hukum akan dapat berjalan dengan baik jika didukung oleh aparat penegak hukum yang memiliki integritas dan komitmen moral tinggi untuk menghapuskan segala macam diskriminatif terhadap perempuan. Aparat penegak hukum perlu memiliki bekal pengetahuan mendalam sehingga lebih sensitif gender pada waktu proses perumusan, pembentukan maupun penerapan peraturan perundang-undangan. Kepedulian menghapuskan diskriminasi gender perlu ditumbuh kembangkan dalam sikap maupun perilaku semua penggembala hukum.

Komponen substansi mencakup masalah isi yang diperjuangkan dan diatur oleh tata hukum. Tata hukum harus menjamin tidak ada diskriminasi terhadap perempuan. Tata hukum (*rechtsorde*) dipergunakan mengatur kehidupan sosial dalam masyarakat. Kehidupan social seharusnya berjalan sesuai dengan hukum, tetapi dalam kenyataan perilaku masyarakat terkadang berjalan tidak sesuai dengan aturan yang dikehendaki oleh hukum sehingga terjadi perbuatan melawan hukum (*onrechtmatig*) (Notohamidjojo, 1974:21). Hal sebaliknya terkadang juga terjadi dalam kehidupan masyarakat aturan hukum yang berlaku dirasa bertentangan dengan rasa keadilan masyarakat. Kaidah hukum perlu dipantau, dievaluasi, dikritisi masyarakat supaya isi peraturan maupun penegakannya benar-benar menjamin tidak ada diskriminasi terhadap perempuan.

Pers dan lembaga swadaya masyarakat (LSM) memiliki peran penting untuk mengontrol penegakan hukum di masyarakat. Fungsi kontrol perlu dihidupkan supaya proses penegakan hukum tidak disalahgunakan ataupun dilakukan secara sewenang-wenang. Perempuan sebagai pihak yang rentan mendapat perlakuan tidak adil perlu membangun jaringan. Perjuangan yang dilakukan secara kolektif akan lebih didengar aspirasinya dan lebih sulit dipatahkan.

Komponen budaya hukum akan terbangun dengan baik ketika sudah dilakukan reformasi moral terhadap isi dan struktur hukum. Budaya hukum akan sulit terbangun selama isi dan struktur hukum tidak benar-benar diabdikan untuk membebaskan diskriminasi terhadap perempuan dan. Budaya hukum akan sulit ditumbuhkan selama hukumnya sendiri tidak memuaskan kepentingan masyarakat, selama aparat penegak hukumnya lemah dan bisa dibeli, selama aparat yang seharusnya bertugas tidak menjalankan tugasnya, selama pengadilan bukan menjadi tempat untuk mencari keadilan (Keraf, 2006 : 214-215).

Pembangunan budaya hukum membutuhkan kepedulian dan kepekaan masyarakat akan adanya fenomena berbagai bentuk penindasan terhadap perempuan. Masyarakat, aparat dan penyelenggara negara perlu dibekali wawasan kepekaan akan adanya berbagai bentuk diskriminasi gender yang bersifat halus maupun kasar. Keteladanan aparat maupun penyelenggara negara diwujudkan dalam praktek hidup konkrit tidak bersikap diskriminatif terhadap perempuan dapat mempercepat pembentukan budaya hukum. Prinsip keteladanan merupakan komponen penting dalam pembentukan budaya hukum.

Membangun budaya hukum berarti membangun kehidupan masyarakat secara lebih manusiawi. Membangun masyarakat manusiawi hanya dapat dilakukan apabila setiap langkah gerak, perilaku dan pola pikir anggota masyarakat dilandasi perasaan hormat terhadap martabat manusia. Hormat terhadap martabat manusia berarti mengakui kedudukan setara, tidak memperlakukan pihak lain sebagai objek perencanaan semata, tidak pernah mengorbankan pihak yang satu hanya demi meraih keuntungan lain dan juga tidak menyengsarakan yang satu demi kebahagiaan yang lain. Sikap hormat terhadap martabat manusia dapat lebih menjamin keadilan gender karena masing-masing dapat berkembang mewujudkan kehidupan menurut cita-citanya sendiri (Suseno, 1988:18).

SIMPULAN

Keberadaan kearifan lokal yang hidup, tumbuh, dan berkembang di masyarakat perlu senantiasa dievaluasi secara kritis. Kearifan lokal yang menjunjung tinggi keadaban dan kemanusiaan wajib dilestarikan, sebaliknya yang kandungan nilai didalamnya terdapat unsur diskriminatif merendahkan harkat dan martabat manusia perlu ditinggalkan. Diskriminasi gender yang terjadi di masyarakat terkadang tampil dalam bentuk halus, sehingga kepekaan serta kepedulian untuk mengidentifikasi praktek penindasan serta upaya pembebasan perlu ditumbuhkembangkan dalam diri perempuan, tokoh masyarakat, pemuka agama, penyelenggara negara maupun aparat penegak hukum. Diskriminasi gender merupakan persoalan kemanusiaan sehingga tidak hanya menjadi tanggung jawab perempuan semata, melainkan menjadi tugas dan tanggung jawab semua pihak. Kehidupan masyarakat akan berjalan lebih manusiawi, adil dan beradab ketika semua praktek diskriminasi berhasil dihapuskan.

DAFTAR PUSTAKA.

- Arivia, G., 2005., "Etika Kepedulian:Memahami Cara Berada Berbeda", dalam *BASIS No.05-06, Tahun ke 54; Mei-Juni 2005*, Yogyakarta: Kanisius.
- Cassirer, Erns, 1999, *Manusia dan Kebudayaan*, diindonesiakan oleh A. Nugroho, Jakarta, Penerbit Gramedia.
- Ihromi, 1997, "Peranan dan Kedudukan Wanita Indonesia", dalam *Bunga Rampai*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Judith, 2007, Perjuangan Hak Asasi Manusia Perempuan di Dalam dan di Luar Gereja, dalam *Gema Teologi*, Yogyakarta, Penerbit Universitas Kristen Duta Wacana,.

- Kaelan, 2001, *Pendidikan Pancasila*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma
- Keraf, S.A., 1996, 2006, *Etika Lingkungan*, Jakarta :Kompas.
- Koentjaraningrat, 1990, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama.
- Mahmudah, 1997, "Konsep Wanita Karir Menurut Pandangan Etika Jawa", *Skripsi S1 Fakultas Filsafat UGM*, Yogyakarta.
- Mardimin, J.,1994, *Jangan Tangisi Tradisi*, Yogyakarta :Kanisius.
- Notohamidjojo, O, 1974, *Soal-Soal Pokok Filsafat Hukum*, Jakarta: Gunung Mulia.
- Sadli, Saparinah, 2010, *Berbeda Tetapi Setara*, Jakarta, Kompas Gramedia .
- Sidharta, B.A., 1996, *Refleksi Tentang hukum Pengertian-Pengertian Dasar Dalam Teori Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Suseno, F.M., 1988, *Kuasa dan Moral*, Jakarta :Gramedia.
- _____, 1994, *Etika Jawa*, Jakarta :Gramedia,.
- Warren, K. J. 2000, *Ecofeminist Philosophy, A Western Perspective on What It is And Why It Matters* , New York: Roman & litle Fild Publiser, Inc. Lanham.

KAITAN SISTEM KEKERABATAN DALIHAN NA TOLU DENGAN ARSITEKTUR TRADISIONAL BATAK TOBA

Candra Tandi Reinhard Siagian

Institut Agama Kristen Negeri Tarutung

Email: csiagian@iakntarutung.ac.id

Abstrak

Arsitektur Tradisional Batak Toba tidak hanya sekedar menjadi tempat hunian atau bangunan yang dibangun atas dasar utilitas saja. Namun Arsitektur Tradisional Batak Toba juga menjadi cerminan dari sistem kekerabatan masyarakat yang mendiaminya. Masyarakat Batak Toba mempunyai sistem kekerabatan yang disebut dengan Dalihan Na Tolu yang secara nyata mempengaruhi tata letak/posisi seseorang dalam acara-acara adat serta kehidupan sehari-hari. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi dan menganalisis pengaruh sistem kekerabatan Dalihan Na Tolu terhadap Arsitektur Tradisional Batak Toba. Metode identifikasi yang digunakan adalah deskriptif-kualitatif. Hasil menunjukkan bahwa sistem kekerabatan memberikan pengaruh terhadap pembagian fungsi ruang bagi penghuninya. Dalihan Na Tolu sebagai sistem kekerabatan bagi masyarakat Batak Toba menjadi landasan hidup bagi masyarakat Batak Toba bahkan dalam seluruh aspek Arsitektur Tradisional Batak Toba, dari proses awal pendirian hingga pembagian fungsi ruang.

Kata kunci: Dalihan Na Tolu, Ruang, Arsitektur Tradisional Batak Toba

Abstract

Batak Toba Traditional Architecture is not just a place to live or a building built based on utilities. However, Batak Toba Traditional Architecture is also a reflection of the kinship system of the people who inhabit it. Batak Toba people have a kinship system called Dalihan Na Tolu that significantly affects the layout/position of one in traditional events and daily life. This research aims to identify and analyze the influence of Dalihan Na Tolu kinship system on the Traditional Architecture of Batak Toba. The identification method used is descriptive-qualitative. The results show that the kinship system influences the division of space functions for its residents. Dalihan Na Tolu, as a kinship system for the Batak Toba people, became the foundation of life for Batak Toba people even in all aspects of Batak Toba Traditional Architecture, from the initial process of the establishment to the division of spaces.

Keywords: Dalihan Na Tolu, Space, Traditional Batak Toba Architecture

PENDAHULUAN

Arsitektur adalah seni dan ilmu dalam merancang bangunan. Arsitektur harus mencakup pertimbangan fungsi, estetika, firmitas, utilitas dan psikologis. Arsitektur tradisional merupakan salah satu bentuk warisan budaya yang lahir dari kehidupan masyarakat tradisional yang berlangsung secara runtut dan revolusioner. Arsitektur Arsitektur Tradisional Batak Toba merupakan salah satu kekayaan bangsa dalam hal seni dan rancang bangun. Terlepas dari perhitungan-perhitungan matematis dan pertimbangan fungsi dalam pembangunannya. Dalam

masyarakat Batak Toba, Arsitektur dianggap sesuatu yang sakral karena dalam pembagian dan fungsinya terdapat nilai-nilai yang mendasarinya. nilai-nilai adat-budaya, mistis, kosmologis dan filosofis yang menjiwai arsitektur Arsitektur Tradisional Batak Toba.

Dalihan Na Tolu adalah pranata adat masyarakat Batak terutama Batak Toba. *Dalihan Na Tolu* tidak dibentuk berdasarkan komitmen atau kesepakatan, melainkan muncul sebagai kedudukan karena ada perkawinan dan marga dan silsilah berdasarkan marga atau persatuan marga-marga. Marga-marga merupakan satu kesatuan yang berasal dari keturunan sedarah, yang merupakan jalinan batin antara seseorang dengan kelompok marganya. *Dalihan Na Tolu* merupakan suatu ungkapan filosofi hidup kekerabatan suku Batak. Secara fisik *Dalihan Na Tolu* terdiri dari tiga buah batu yang sama besar, tinggi, dan bentuknya serta tersusun rapi dan simetris dimana alat memasak akan diletakkan.

Masyarakat Batak Toba memiliki kepercayaan terhadap tri-tunggal dewa, antara lain Mula Jadi Na Bolon atau sang pencipta, *Silaon Na Bolon* dan *Pane Na Bolon* atau *Batara Guru*. Ketiga dewa tersebut menyimbolkan alam kosmos dan menurut pandangan masyarakat Batak Toba, alam kosmos itu sendiri terdiri dari tiga benua, antara lain benua atas, benua tengah, dan benua bawah. Dengan *Mula Jadi Na Bolon* sebagai penguasa benua disebut dengan gelar *Tuan Bubi Na Bolon* atau *Mangalabulan* sedangkan sebagai penguasa tengah merupakan *Silaon Na Bolon*, dan sebagai penguasa dunia bawah disebut dengan *Pane Na Bolon*. *Mula Jadi Na Bolon* juga merupakan penggambaran akan alam kosmos. Setiap dewa yang mempunyai peran dan fungsi masing-masing merupakan refleksi alam mikrokosmos masyarakat Batak Toba yaitu *Dalihan Na Tolu* bahwa setiap komponen dalam *Dalihan Na Tolu* memiliki fungsi dan perannya masing-masing (Tambunan, 1982 : 111-113).

Melihat dari pembagian dunia, pembagian susunan penuturan adat, serta konsep tri-tunggal dewa yaitu *Mula Jadi Nabolon*, *Silaon Nabolon*, dan *Mangalabulan*, maka pemilihan angka tiga merupakan gambaran pandangan kosmologis masyarakat Batak khususnya Batak Toba. Secara praktis melalui metafora tungku masak penjelasan mengenai jumlah tiga dalam *Dalihan Na Tolu* menjelaskan jika dua posisi periuk ataupun kuali di atas kedua tungku tersebut tentu tidak akan stabil dan dikuatirkan akan rubuh. Kemudian kalau jumlah tungkunya empat kemungkinan akan lebih stabil namun ruang untuk kayu bakar akan menjadi sempit dan nyala apipun tentu akan menjadi lebih kecil pula. Pertimbangan-pertimbangan tersebut di ataslah sehingga dipilihlah tiga buah tungku. Ketiga tungku tersebut harus saling mendukung satu sama lain karena ketiganya merupakan kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Setiap tungku memiliki makna dan fungsi pada hakekatnya sama namun berbeda pada saat-saat tertentu, seperti saat pesta adat, saat acara pernikahan dan lainnya terkait siapa yang berhak untuk berbicara pada saatnya serta sesuai dengan fungsi tuturannya dalam keluarga, tetapi tetap dalam satu kesatuan yang saling dukung mendukung (Marpaung, 2009 : 66-67).

Tulisan ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif, metode deskriptif kualitatif merupakan metode penggambaran secara kualitatif kondisi eksisting, data yang berupa rangkaian ungkapan melalui interpretasi yang tepat dan sistematis (Wibowo, 2011:43). Penggunaan metode ini bertujuan untuk mendeskripsikan objek

secara terperinci dan mendalam. Adapun yang dimaksud dengan penelitian deskriptif yaitu suatu penelitian sekedar untuk menggambarkan suatu objek yang berkenaan dengan masalah yang diteliti tanpa mempersoalkan hubungan antar objek (Faisal, 1992 : 18). Penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis/lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati. (Moleong, 1999 : 3).

Seperti kebanyakan arsitektur tradisional lainnya di nusantara, Bangunan Arsitektur Tradisional Batak Toba memiliki perbedaan masing-masing menurut fungsi, banyaknya hiasan, dan berdasarkan ukurannya. Arsitektur Tradisional Batak Toba berdasarkan fungsinya dapat dibedakan menjadi tiga bagian antara lain adalah *ruma* yang dipergunakan sebagai tempat tinggal pemilik rumah atau *inganani jolma*, tempat penerimaan tamu berlangsung, dan cerminan dari status sosial penghuninya, sedangkan *sopo* merupakan rumah yang dipergunakan untuk menyimpan hasil panen atau *inganani barang*, terkadang *sopo* juga digunakan sebagai ruang serba guna.

Ruang dalam Arsitektur Tradisional Batak Toba tidak memiliki sekat atau pembatas, namun secara tidak terlihat terdapat batas-batas imajiner, yang terbagi menurut posisi dalam adat atau sistem kekerabatan, antara lain pertama, *Jabu Bona* ialah daerah yang terletak di sudut kanan di belakang dari pintu masuk rumah lalu *Jabu Soding* yang terletak di daerah sudut kiri di belakang pintu rumah. *Jabu Suhat* ialah ruang sudut kiri dibagian depan dekat pintu masuk, yang keempat adalah *Jabu Tampar Piring* merupakan ruang di sudut kanan di bagian depan dekat dengan pintu masuk, yang kelima adalah *Jabu jumbuhur*, ruang ini terletak diantara *jabu soding* dan *jabu suhat* dan yang keenam *Jabu Tonga-tonga*, terletak diantara *jabu bona* dan *jabu tampar piring* (Soeroto Myrtha, Ir, 2003 : 96)

Maka mengenai Arsitektur Tradisional Batak Toba muncul pertanyaan mengenai apakah Dalihan Na Tolu itu, bagaimana proses pembangunan atau pendirian Arsitektur Tradisional Batak Toba, apakah melibatkan anggota Dalihan Na Tolu, lalu garis merah antara sistem kekerabatan *Dalihan Na Tolu* dengan arsitektur Arsitektur Tradisional Batak Toba, apakah ada pengaruhnya, dan letak pengaruhnya.

PEMBAHASAN

Arsitektur bagi orang Batak Toba didirikan bukan hanya sekedar tempat bernaung dan berteduh dari hujan dan panas terik matahari semata tetapi sebenarnya sarat dengan nilai filosofi yang dapat dimanfaatkan sebagai pedoman hidup. Beragam pengertian dan nilai luhur yang melekat dan dikandung dalam Arsitektur dimaknai dan dipegang sebagai pandangan hidup dalam tatanan kehidupan sehari-hari, dalam rangka pergaulan antar individu. Juga merupakan penggambaran kehidupan sosial masyarakat Batak Toba, simbolisasi kehidupan makrokosmos yang dibagi atas tiga bagian yaitu bawah, tengah, dan atas. Jadi hal ini bermakna bahwa Arsitektur Tradisional Batak Toba bagi masyarakat itu bermakna sebagai sumber beradat dan sumber pendidikan sosial masyarakat yang meliputi seluruh aspek kehidupan masyarakat dari tiap-tiap individu, berkaitan dengan fungsinya Arsitektur dapat dikatakan sebagai tempat pendidikan pertama dan pengenalan kepada nilai budaya *Dalihan Na Tolu*.

Dalihan Na Tolu

Secara sederhana Dalihan Na Tolu yang merupakan tungku nan tiga memiliki makna dan fungsi pada hakekatnya sama namun berbeda pada saat-saat tertentu tetapi tetap dalam satu kesatuan yang saling dukung mendukung, tungku-tungku itu antara lain:

1. *Dongan Sabutuha* (yang lahir dari perut/rahim yang sama). Secara luas, orang-orang yang semarga. Diharapkan bahwa sifat-sifat orang semarga haruslah sama dalam setiap kegiatan yang berhubungan dengan adat dan kehidupan sehari-hari. Karena itu awalnya saudara semarga tersebut tinggal dalam satu kampung atau *huta*, agar mereka secara gotong royong melakukan kegiatan sehari-hari. Jika timbul suatu pertentangan maka pihak *dongan sabutuha* wajib untuk menanganinya dan setiap orang yang semarga tidak boleh saling kawin diantara mereka. *Dongan sabutuha* terkadang juga disebut dengan *dongan tubu*.
2. *Boru* adalah anak perempuan, yang termasuk golongan boru adalah suami dari anak perempuan serta anak-anaknya, orang tua suaminya dan *dongan sabutuha* suaminya. Meskipun dalam adat pihak *boru* tidak ikut menjadi pihak pewaris, namun penghormatan bagi pihak *boru* merupakan hal yang tertinggi. Biasanya setelah pernikahan pihak boru akan dihadiahi sebidang tanah, hal ini disebut dengan istilah *pauseang* dengan memberikan *ulos nasoolo* atau sejenis kain yang tidak dapat usang. Dan dalam acara pernikahan pihak boru-lah yang diberikan tanggung jawab dan hak dalam menentukan penyampaian bagian atau jambar dalam berbicara dan dalam pembagian bagian tubuh hewan sembelihan menurut fungsi, peran, dan kedudukannya dalam *Dalihan Na Tolu*.
3. *Hula-hula*, adalah pihak yang memberikan pengantin perempuan. Semua *dongan sabutuha* orang tua (baik ibu dan ayah) pengantin perempuan, yaitu tulang atau paman dari saudara ibunya. Perkawinan dengan putri tulang adalah perkawinan ideal menurut orang Batak Toba. Perkawinan seperti disebut dengan istilah *kawin pariban*. Pihak hula-hula adalah pihak yang sangat dihormati pihak *boru* dalam sistem kekerabatan, namun sebagai gantinya pihak hula-hula akan memberikan perlindungan terhadap pihak boru seperti jika seorang wanita tidak dapat dinafkahi atau diceraikan oleh pihak *dongan sabutuha*, maka pihak *hula-hula* memiliki kewajiban untuk melindungi pihak *boru*. Pihak *dongan sabutuha* dan pihak boru juga harus secara aktif mengatasi persoalan tersebut.

Fungsi Dalihan Na Tolu

Masyarakat Batak Toba mempertahankan pemahannya mengenai identitas pribadi dan kultural. Adat yang telah menjadi falsafah hidup, juga menjadi landasan kultural yang tetap bertahan hingga kini. Adat itu sendiri merupakan sumber identitas bagi orang Batak dan menjadi sebagian dari mereka. Peraturan-peraturan adat menanamkan persekutuan antar individu dan golongan dalam masyarakat. Masyarakat Batak sering membentuk semacam perkumpulan solidaritas yang bersifat kekeluargaan bertujuan untuk mempererat kekeluargaan, kekerabatan satu leluhur semarga, sekampung atau mereka yang mempunyai

pertalian kekeluargaan berdasarkan atas *Dalihan Na Tolu*. Seringkali sifat perkumpulan itu sangat bermanfaat guna mempersatukan dan tempat interaksi sosial anggota keluarga atau klan yang terpisah-pisah. Maka diadakanlah perkumpulan antara satu marga, *boru*, dan *bere*.

Bentuk-bentuk perkumpulan yang didasari rasa solidaritas ini ada yang bertujuan sosial untuk tolong-menolong diantara anggota, adapula yang sekedar tempat ramah tamah, makan minum dan berkumpul secara reguler setiap bulan yang tempatnya biasanya digilir setiap anggota. Hal ini dapat terbentuk sebagai akibat dari *dalihan na tolu* sebagai landasan hidup dan adat-istiadat masyarakat Batak Toba. *Dalihan Na Tolu* merupakan landasan demokrasi dalam setiap rencana, baik dalam pembangunan kampung, dan ketetapan-ketetapan hukum adat yang selalu menitikberatkan pada sistem gotong royong yang merupakan dasar tata tertib yang mengatur masyarakat Batak, Dalam setiap rencana yang mempunyai hubungan dengan adat mendasarkan keputusan setelah sebelumnya mengadakan musyawarah diantara anggota keluarga. Perkawinan juga harus disahkan oleh komponen *Dalihan Na Tolu*. Jika terjadi persoalan rumah tangga maka persoalan tersebut bukan hanya ditangani oleh suami dan istri tetapi juga ditangani oleh komponen *Dalihan Na Tolu*.

Proses Pendirian

Sejak tahap pengadaan bahan hingga selesai, bahkan tahap penempatannya, *Dalihan Na Tolu* mengambil peranan penting dalam proses pendirian Arsitektur Tradisional Batak Toba, seperti acara musyawarah guna menentukan tempat pendirian rumah, unsur *Dalihan Na Tolu* sangat menentukan dengan keyakinan apabila *Dalihan Na Tolu* turut mengambil bagian dalam penentuan tempat tinggal itu maka penghuninya akan dilimpahi kesehatan, keselamatan, kesejahteraan dan kedamaian oleh *Mulajadi Nabolon* atau Tuhan. Maka sebelum mendirikan bangunan juga diadakan acara memohon kepada Tri-tunggal dewa yakni *Mulajadi Nabolon*, *Silaon Nabolon*, dan *Mangalabula* atau *mangunsong bunti*. Peserta acara itu sendiri meliputi *Datu Ari* (dukun), *Raja Parhata* (ahli hukum adat), *Raja Huta* (kepala desa) dan *Dalihan Na Tolu* (*raja ni hula-hula, dongan tubu dan boru*).

Dalam proses pendirian bangunan Arsitektur, ada beberapa tahapan teknis yang perlu dilalui secara runtut. Pertama-tama dilakukan tahap mencari bahan-bahan yang diperlukan dalam mendirikan rumah atau *Palolo Hau* dan yang pergi untuk mencari bahan-bahan tersebut adalah anggota keluarga mulai dari pihak *boru* dan pihak *hula-hula serta dongan sabutuha*. Ketika dalam proses *Palolo Hau* dipilih sebuah pohon untuk menjadi bahan bangunan maka terlebih dahulu seorang dukun akan menebarkan beras disekeliling pohon sebagai harapan untuk keselamatan bagi penghuni rumah lalu ditebang setelah ditebang pohon itu akan di tutupi dengan daun dari pohon itu yang makna untuk mengusir nasib buruk. Kemudian dilaksanakan tahap membentuk bahan-bahan yang telah dikumpulkan sebelumnya menjadi perlengkapan rumah sesuai dengan fungsinya masing-masing apakah menjadi tiang, dinding, pengikat atau hal lainnya, tahapan ini disebut dengan *Mangkehe Hau*. Setelah itu tahapan selanjutnya adalah *Manuhil* yaitu membentuk lobang pada kayu apakah lobang itu dalam, dangkal, lebar ataupun sempit yang berfungsi sebagai tempat perekat bahan bangunan. Harus disesuaikan dengan

fungsinya masing-masing dan dengan pasangan bahan bangunan yang cocok. *Mangaransang* yaitu memasukkan segala rangsang-rangsang ke dalam tiang yang telah dilobangi sebelumnya. Lalu tahapan menegakkan sekaligus menyatukan tiang pada empat sudut tempat dimana bangunan hendak didirikan atau disebut dengan *Parait Tiang*. Terakhir adalah pembuatan lantai, biasanya terbuat dari papan yang disusun secara membujur, dan bersambung di tengah-tengah rumah.

Pada proses pasca-pendirian Arsitektur ini, terdapat tahapan-tahapan yang harus dilalui sebelum pendirian, baik yang sifatnya seremonial maupun teknis, seperti *Manarup* yaitu tahap mengatap rumah, baik diatapi dengan ijuk maupun potongan-potongan serat kayu. Tarup atau atap rumah tersebut terbuat dari ijuk yang terdiri dari tiga lapisan, yang pertama disebut tuham-tuham yaitu satu gulungan besar ijuk yang disusun mulai dari *jabu bona*. Lapisan kedua adalah ijuk yang langsung diambil dari pohon enau yang dipergunakan guna melapisi lapisan pertama. Lapisan ketiga adalah melapisi lapisan kedua dengan lapisan yang lebih rapi dengan mengikatnya dengan jarum-jarum yang terbuat dari bambu. Bagian penting dari proses manarup adalah *tali samsam*, merupakan sejenis tali yang terbuat dari rotan atau anyaman ijuk yang dipintal, berfungsi untuk menahan semua urur dan atap yang dikaitkan kepada tomboman dan sibuatan, yang paling akhir dari tahapan manarup adalah *rait, rait* merupakan bagian yang mengikuti bentung lengkung atap, rait harus lebih tinggi di bagian belakang. Perbedaan tinggi ini melambangkan bahwa kedudukan anak selalu lebih tinggi dari ayahnya. Lalu *Pasindung Jabu* yang maksudnya mengakhiri penyelesaian pendirian suatu Arsitektur, yakni proses pembuatan dinding, sebelah kanan dan kiri maupun bagian belakang dan depan. Setelah tahapan teknis tadi lalu diadakan acara yang sifatnya seremonial yakni *Mangompoi Jabu* yaitu upacara memasuki rumah baru.

Cerminan Dalihan Na Tolu dalam Arsitektur

Dalam tata ruang Arsitektur Tradisional Batak Toba, pembagian ruang di dalamnya terbagi menurut fungsi masing-masing, baik ditinjau dari kedudukan orang yang mendiaminya, maupun pelaksanaan pada waktu mengadakan upacara-upacara di dalam rumah itu yang didasarkan kepada struktur adat *Dalihan Na Tolu*, hal tersebut dapat diperhatikan dari kepada siapa ruang atau *jabu* itu diperuntukan. Ruangan tersebut mempunyai. *Jabu bona* yang diperuntukan sebagai tempat tinggal pemilik rumah, meghadapi para tamu, tempat para tamu dan tempat menerima pemberian-pemberian dari upacara adat juga berfungsi sebagai tempat memberikan petuah-petuah atau *poda* kepada anaknya. Di dalam *jabu bona* sendiri diletakan tempat tidur khusus bagi *suhut* (pemilik rumah) yang dinamai *sondi*. Hanya inilah tempat tidur yang khusus yang lain tidak punya tempat tidur yang khusus, yang lain biasanya menggelar tikar besar sebagai tempat tidur atau yang dinamai *amak*. Di tengah ruang *jabu bona* juga terdapat alat menyimpan ikan atau segala keperluan yang dinamai *geang-geang*. *Geang-geang* ini hanya diperuntukan bagi *parjabu bona* yaitu tuan rumah dan tinggi rendahnya *geang-geang* ini dibuat tergantung pada tinggi badan nyonya tuan rumah Lalu ada *Jabu soding* yang diperuntukan untuk tempat anak gadis pemilik rumah, tempat para istri-istri para tamu yang datang dan tempat diadakannya upacara adat. *Jabu suhat* untuk tempat tinggal anak laki-laki pemilik rumah serta tempat duduk para boru. *Jabu tampar piring* yang berfungsi

sebagai tempat hula-hula atau saudara laki-laki dari pihak istri yang sudah menikah atau yang belum. Ruang ini juga dipergunakan sebagai tempat duduk dari *anggi ni partubu* yang merupakan bagian *dongan tubu* atau tempat semarga yang bungsu biasanya menjadi juru bicara bagi pemilik rumah atau *raja panise*, dan *dongan sahuta* atau teman sekampung. Yang terakhir adalah *Jabu tonga-tonga* yang diperuntukan untuk tempat berkumpul seluruh anggota keluarga.

Bagian tiang-tiang rumah, dan juga pasak-pasaknya berhubungan pula dengan segi hidup masyarakat, terutama erat kaitannya dengan susunan tutur sapa atau partuturan, serta posisinya dalam *Dalihan Na Tolu*, hal ini menggambarkan rumah itu sendiri merupakan cerminan alam kosmos, yang berhubungan dengan kehidupan masyarakat (*Dalihan Na Tolu*) sebagai mikrokosmos. Bentuk hubungan partuturan dari Ompu Parsadaan *Ompu Mangulahi, Ama Mangulahi, Ompu Suhut, Ama Suhut* yaitu ayah kandung, *Haha, Anggi, Anak, Pahompu, Nini, Nono*, dan *Ondok-ondok* menunjuk kepada jumlah tiang-tiang Arsitektur Tradisional Batak Toba. Kedua belas hubungan utama pada *dongan sabutuha* juga menunjuk pada dua belas rusuk rumah. Arsitektur Tradisional Batak Toba yang memiliki empat arah dan membentuk bentuk empat persegi merupakan cerminan dari hubungan partuturan *dongan sabutuha* dengan kerajaan anak. Arsitektur Tradisional Batak Toba terdiri dari tiga rusuk dan tiang pada tiap empat arah merupakan cerminan *Dalihan Na Tolu* yaitu *Ama* (ayah), *Ina* (ibu), dan *Anak*; *Haha, Anggi* (anggota keluarga yang termuda) dan *Ito* (saudara keluarga yang beda gender); *Lae* (saudara semarga, seompu) *Eda* (panggilan perempuan terhadap sesama perempuan) dan *Bao* (panggilan perempuan terhadap saudara laki-laki dari adik suaminya); *Hula-hula, Boru* dan *Dongan Tubu*. Dan ada empat kelompok undangan yang terhormat, antara lain *Hula-hula*, pihak *Dongan Sabutuha (dongan tubu)*, dan pihak boru serta pihak *Ale-ale* atau handai taulan, yang berkewajiban untuk mengajukan tiga orang untuk berbicara dari pihak *hula-hula* antara lain : *Bona ni Ari, Bona Tulang*, dan *hula-hula* langsung. Dari pihak *boru*, antara lain *Boru Sihabolonan, Boru Sisanggulan*, dan *Boru ni Ampuan*. Dari pihak *dongan tubu*, antara lain *Haha ni Suhut (Raja Sungkunon), Anggi dan Pengampu*. Dari pihak *Ale-ale*, antara lain *Raja na Ginokkon* (undangan), *Raja Huta*, dan *Ale-ale* yang lain.

SIMPULAN

Sistem Keekerabatan *Dalihan Na Tolu* mempunyai pengaruh terhadap metode pembangunan Arsitektur Tradisional Batak Toba karena merupakan landasan kultural, hukum dan sosial masyarakat Batak Toba. Sejak tahap pengadaan bahan hingga selesai rumah didirikan bahkan tahap penempatannya, unsur-unsur *Dalihan Na Tolu* mengambil peranan yang sangat penting dalam Arsitektur Arsitektur Tradisional Batak Toba. Sistem Keekerabatan *Dalihan Na Tolu* mempunyai pengaruh terhadap pembagian ruang, proses pendirian, dan ukuran-ukuran pada arsitektur Arsitektur Tradisional Batak Toba.

DAFTAR PUSTAKA

- Lexy J. Moleong. (1999). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Marpaung, R.B. (2008, September 3). Nilai Filosofi Arsitektur Batak. *Tanobatak*.
<https://tanobatak.wordpress.com/2008/09/03/nilai-filosofi-rumah-adat-batak/>
- Marpaung. Philipus, Pasaribu. Bien. (2009). *Rumah Gorga (Sosok Pribadi Orang Batak)*. Jakarta : Penerbit Papas Sinar Sinanti.
- Napitupulu, S.P. (1986). *Arsitektur Tradisional Daerah Sumatera Utara*. Jakarta : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Pangarsa, Galih. Widjil. (2006). *Merah Putih Arsitektur Nusantara*. Malang : Penerbit Andi.
- Sanapiah, Faisal. (1992). *Format-format Penelitian Sosial*. Jakarta: Rajawali Press.
- Simanjuntak, Humala S.H. (2006). *Dalihan Na Tolu (Nilai-Nilai Budaya Yang Hidup)*. Jakarta : O.C. Kaligis & Associates.
- Simanjuntak. Morlan. (2007, Juni 7). Ruma Gorga Batak. *Tanobatak*.
<https://tanobatak.wordpress.com/2007/06/07/ruma-gorga-batak/>
- Sitanggang, J.P. (2010). *Raja Na Pogos*. Jakarta : Penerbit Jala.
- Sibeth, Achim. (1991). *The Batak (Peoples of the Island of Sumatra)*. New York : Thames and Hudson Inc.
- Soeroto, Myrtha. (2003). *Dari Arsitektur Tradisional menuju Arsitektur Indonesia*. Bandung : Penerbit Ghalia Indonesia.
- Tambunan, E.H. (1982). *Sekelumit Mengenai Masyarakat Batak Toba dan Kebudayaannya*. Bandung : Penerbit Tarsito.
- Wibowo, Wahyu. (2011). *Cara Cerdas Menulis Artikel Ilmiah*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara

ANALISIS DIRECT PERCEPTION TERHADAP ANTROPOMORFISASI ROBOT: KAJIAN FILSAFAT TEKNOLOGI

Diah Febri Utami

Philosophy Faculty, Vienna University, Austria

utamid90@univie.ac.at

Abstrak

Antropomorfisme tidaklah sama dengan antroposentrisme. Antroposentris menjamin superioritas manusia dari seluruh being, sedang antropomorfisme dipahami sebagai humanisasi terhadap entitas non-manusia. Antropomorfisme yang lekat dengan psyche, justru dilirik teknologi dalam hal pengembangan inovasi. Dampak antropomorfisme 'sayangnya' bukan hanya sebatas personifikasi, melainkan juga mempengaruhi manusia dalam pengambilan keputusan bernuansa moralitas. Kombinasi analisis filsafat terhadap experimental work dibutuhkan, tidak hanya untuk menelaah dampak antropomorfisasi bagi manusia melainkan juga robot, selaku 'pihak yang dikenai' proses humanisasi. Tujuan penulisan ini menempatkan peran filsafat dalam robotisasi, juga mengenalkan beberapa istilah dalam roboterethik, salah satu disiplin filsafat yang berhubungan dengan kriteria normatif dalam konstruksi dan penanganan robot. Metode yang digunakan adalah refleksi filosofis ditunjang dengan studi pustaka, khususnya pustaka kognisi yang berkaitan dengan direct perception. Hasil refleksi berupa (1) antropomorfisme robot berpotensi menyebabkan erosi-persepsi terhadap sifat yang hanya dimiliki manusia (2) antropomorfisasi robot memungkinkan perbudakan terhadap robot (3) persepsi adalah hasil tempa pengalaman atas kognisi bawaan.

Kata kunci: robot, antropomorfisme, persepsi, intensi

Abstract

Anthropomorphism is not the same as anthropocentrism. Anthropocentric guarantees the superiority of humans from all beings, while anthropomorphism is understood as the humanization of non-human entities. Anthropomorphism which is closely related to the psyche, used by technology in terms of developing innovation. The impact of anthropomorphism is 'unfortunately' not only just product personification but also influences humans in making morality decisions. A combination of philosophical analysis on anthropomorphic experimental work is needed to analyze the impact of anthropomorphism, not only on human but also on robots, as parties 'subject to' the humanization process. The purpose of this paper is to place the role of philosophy in robotization, as well as to introduce several terms in robot ethics, a philosophical discipline that deals with normative criteria in the construction and handling of robots. The method used is reflection supported by literature studies, especially the cognition literature related to direct perception. The results of reflection in the form of (1) anthropomorphism probably present problems such as erosion of perceptions of traits that only genuine humans have (2) anthropomorphism of robots allows slavery to robots (3) perception is the forging of experience over innate cognition.

Keywords: robot, anthropomorphism, perception, intention

PENDAHULUAN

Spesies manusia dapat terhindar dari kepunahan hanya dan jika hanya kecerdasan manusia bergabung dengan mesin lalu si *superintelligence* tersebut kabur ke Planet Mars. Elon Musk, pemetik kalimat tersebut, mendukung ide *transhumanism* dan menyatakan bahwa kecerdasan buatan adalah ancaman bagi ras manusia, agaknya Musk dengan serius mencerna ramalan Bostrom bahwa manusia nantinya akan dikendalikan mesin layaknya manusia mengendalikan gorilla (Bostrom dala Coeckelbergh, 2020: 12). Sekalipun hal tersebut terdengar paradoks, karena Musk seyogyanya berterimakasih kepada mesin-mesin cerdas yang telah membawanya menjadi bilyuner, kekhawatiran Musk dan Bostrom menghidupkan kembali anggapan *clise*: mesin tidak lagi dipandang dalam *frame* sederhana layaknya alat pemotong rumput yang tidak akan berkata 'aduh' ketika ia menyentuh jempol kaki manusia. Robot sebagai manifestasi mutakhir dari mesin juga diberi strata baru.

Lambat laun robot mewujud hampir di setiap sendi kehidupan, baik sebagai inovasi maupun solusi. Matt McMullen memperkenalkan 'Harmony' sebagai robot sex yang dapat diubah dalam sepuluh bentuk karakter dengan suara dan ekspresi mimik yang diakuinya tak jauh berbeda dari manusia asli. Kemunculan Harmony tidak hanya menyuguhkan permasalahan etis namun juga dilematis feminis, seperti: bagaimana resep feminis nantinya untuk memadukan hal praktis dan idealis, ketika robot sex yang umunya dikemas menyerupai wanita dapat memunculkan eksploitasi dan objektifikasi, namun secara bersamaan justru dapat 'membebaskan' wanita dari struktur patriarki? Paro, si robot anjing laut yang dapat berbicara beberapa patah kata turut menghadapi polemik serupa. Terkesan solutif karena Paro dapat berperan sebagai 'asisten' penderita demensia yang umumnya menolak perawat 'asli' manusia, inovator Paro dihadapkan sejumlah pertanyaan: bagaimana privasi pasien yang hampir kesehariannya dipantau oleh sebuah robot? Apa yang harus dilakukan Paro ketika pasien menolak untuk diobati? Sejauh mana otonomi robot harus diatur, jika dihadapkan pada pasien dengan gangguan kognisi?

Sekalipun tanpa disertai polemik lanjutan, antropomorfisasi terlihat dalam penjadian Paro dan Harmony. Antropomorfisme secara singkat adalah humanisasi; atribusi karakter manusia kepada non-manusia, bukan hanya perawakan namun juga representasi mental. Definisi tersebut rasanya terlalu jauh dibawa lari teknologi, dikarenakan pengaruh antropomorfisme tidak lagi hanya sekadar personifikasi produk seperti 'Harmony itu seksi' atau 'Paro itu menggemaskan', namun nyatanya berperan dalam pengambilan keputusan manusia yang bersifat moralitas. Surat kabar Jepang memberitakan sebuah prosesi penguburan sejumlah robot anjing di Kuil Isumi, Prefektur Chiba tahun 2015 silam. AIBO, nama robot tersebut, disemayamkan dengan diiringi puja-pujian serta suara tangisan bak manusia yang meninggal. AIBO dinyatakan 'meninggal' setelah sekian lama menderita 'sakit persendian'. 'Jenazah' AIBO diterima Sonny, perusahaan

pengembangnya, dan dianggap sebagai 'pendonor organ' bagi AIBO versi lanjutan (Burch, 2018). Tahun yang sama Boston Dynamic, anak perusahaan Google menerima ribuan aduan setelah video eksperimen mereka diunggah ke publik. Video tersebut menayangkan robot anjing, yang secara sengaja ditendang manusia guna mengetahui seberapa kuat si robot anjing dapat berdiri. Respon yang datang di luar tujuan pengembangan. Orang-orang mengancam eksperimen tersebut sebagai 'kekerasan terhadap hewan', bahkan PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*), sebuah organisasi yang bergelut dalam pembahasan etis hewan 'asli', mendapatkan banyak aduan tentang kekerasan terhadap anjing. Pengadu sebagaimana diberitakan CNN sadar betul bahwa yang dibicarakannya adalah robot anjing, namun dalam sekali waktu mereka melihatnya sebagai anjing asli (Parke, 2015).

Sherry Turkle, Professor Social Studies of Science and Technology MIT menanggapi sinis penerapan antropomorfisme kepada robot: "*the performance of empathy is not empathy. Simulated thinking might be thinking, but simulated feeling is never feeling. Simulated love is never love*" (2001: 4). Turkle menolak segala bentuk antropomorfisme pada robot. Antropomorfisme baginya hanya menciptakan *a deceptive technique* alias teknik menipu melalui ilusi hubungan yang sebenarnya hanya dapat dilakukan antarmanusia. Turkle secara tegas menyatakan bahwa manusia melakukan kesalahan moral ketika mengganti bentuk hubungan nyata antarmanusia dengan ilusi yang ditimbulkan robot.

Luisa Damiano dan Paul Dumouchel membebaskan tuduhan keji yang dialamatkan pada antropomorfisme. Antropomorfisme disebut keduanya tidak membawa manusia pada *cognitive failure*, justru sebaliknya, antropomorfisme dapat digunakan untuk meningkatkan kepedulian manusia terhadap robot yang berujung pada kepedulian manusia terhadap diri sendiri. Robot yang *human-like* akan diperlakukan lebih baik daripada robot yang *dog-like* atau *machine-like*, sehingga melalui antropomorfisme terhadap robot, manusia dapat menajamkan dua hal, yaitu *moral growth* dan *self-knowledge* (2018: 428). Di Salvo dan Gempele mempunyai pandangan lain terkait antropomorfisasi pada robot. Keduanya mengemukakan sejumlah alasan mengapa robot sebagai sebuah produk harus dibuat antropomorfik (2003: 70):

"keeping things the same (objects which historically had anthropomorphic forms maintain this appearance as a convention), explaining the unknown (anthropomorphic shapes can help to explain products with new functionality), reflecting product attributes (using anthropomorphic shapes to emphasize a product's attributes) and projecting human values (influencing the experience of a product via the socio-cultural context of the user)."

Argumen Di Salvo dan Gempele terdengar sangat pragmatis dan mungkin kurang aplikatif karena interaksi robot-manusia tidak hanya sebatas urusan 'market'. Pandangan Damiano- Dumouchel cenderung lari pada konsep etis praktis dengan menempatkan robot sebagai instrumen untuk kemaslahatan manusia sendiri; keduanya seolah mengafirmasi *indirect duty* Immanuel Kant atau

Verrohungsargument pada *animal ethic* dengan silogisme 1)menyiksa hewan adalah menyiksa manusia 2)menyiksa manusia tercela secara moral 3)oleh karena itu menyiksa hewan adalah tercela secara moral. Turkle, di lain pihak, terkesan hanya ingin menyelamatkan manusia dalam bahaya antropomorfisme, padahal jika antropomorfisme mengaitkan keadaan mental manusia kepada agen non-manusia, bukankah sebaiknya maka ‘pemeriksaan’ dampak antropomorfisme juga dilakukan bukan hanya bagi manusia melainkan juga bagi agen non-manusia atau dalam hal ini adalah robot itu sendiri, dikarenakan posisi robot sebagai ‘yang dikenai’ proses humanisasi? Terlebih, AIBO maupun robot anjing Boston Dynamic hanyalah segelintir signal, bahwa antropomorfisme bukan lagi sebatas ranah psikologi; sebuah kombinasi antara analisis filosofis dengan *experimental work* atau dalam hal ini antropomorfisasi robot dibutuhkan, juga untuk menjawab semacam pertanyaan: apakah fenomena antropomorfisasi robot sepenuhnya hanyalah *brain process* atau interaksi robot-manusia lebih mempunyai kendali kuat dari sekadar proses neural otak? Jika antropomorfisasi hanyalah *brain process*, apakah persepsi hanya bersifat pasif? Sebaliknya, jika interaksi lebih punya kendali, apakah intensi hanya sesuatu yang diadakan? Peneliti mengajukan pendekatan *direct perception* sebagai bagian dari *enactivism approach* untuk mengupas pertanyaan tersebut. *Direct perception* dipilih, dikarenakan persepsi memainkan peran penting dalam pemahaman intersubjektif, layaknya kaca transparan untuk melihat objek refleksi.

Tulisan ini bertujuan untuk memaparkan dampak antropomorfisme secara berimbang baik bagi manusia ataupun robot, juga menguraikan proses kognisi dari fenomena antropomorfisasi serta sedikit membahas satu dari tiga pendekatan status moral terhadap robot (*agency, patient dan inclusive*; dalam tulisan ini yang diulas adalah status moral *agency*). Status moral secara singkat adalah tautan, sejauh mana manusia dapat ‘menyerahkan’ hidupnya pada sebuah robot. “*If a machine can do this, what is left for us? What are ‘we’? Are we just machines? Are we inferior machines with too many bugs? What is to become ‘us’?*” (Coeckelbergh, 2020: 2).

Mind-Less Morality: Status Moral Agency

“*We see emotion. – As opposed to what? – We do not see facial contortions and make the inference that he is feeling joy, grief, boredom. We describe a face immediately as sad, radiant, bored, even when we are unable to give any other description of the features*” (Wittgenstein, 1980: 570). Wittgenstein rupanya cukup yakin bahwa manusia tidak cukup pandai untuk melihat, meraba hingga mencapai kondisi mental yang tersembunyi dalam pikiran seseorang. Pemikiran tersebut agaknya mendasari pendukung status moral *agency* untuk membuang standar antropomorfik sebagai syarat keaktoran. Kognisi seperti intensi, kesadaran, *mental state* dan persepsi ditiadakan, ‘hasil aksi’ menjadi parameter utama dari keaktoran. Robot harus diakui sebagai aktor, jika dia dapat melakukan fungsinya dengan minim cacat dalam interaksi sosial, serupa dengan manusia yang umumnya baru dipandang sebagai manusia ketika manusia menjalankan sisi kemanusiannya dengan baik. Konsekuensinya, manusia dan robot yang berpotensi sebagai agen moral mempunyai kedudukan yang sama dalam konteks kehidupan sosial.

Floridi dan Sanders, pendukung keaktoran robot, menekankan kemampuan *interactivity* (kemampuan berinteraksi dengan lingkungan), *autonomy* (kemampuan untuk membawa perubahan) serta *adaptability* (kemampuan merubah aturan) sebagai syarat keaktoran (2004: 1). Robot ICUB, sebuah robot yang mempunyai kemampuan setara dengan kognisi anak tiga tahun, yaitu dapat melambaikan tangan, merangkak serta mengambil benda asing di depannya, cukup mewakili syarat *interactivity* dalam pandangan Floridi-Sanders. Terkait otonomi, terdapat dua jenis otonomi berdasarkan muasalnya. Otonomi negatif berarti tidak adanya paksaan eksternal atau kendali luar secara langsung. Otonomi negatif disamakan dengan *technical sense*, yang berarti bahwa robot tidak berada di bawah kontrol pengguna; robot tidak hanya menggunakan algoritmenya dalam bertindak, namun juga 'mempelajarinya' untuk membuat keputusan spontan di luar pemrograman. Otonomi positif hanya dapat dibicarakan jika tindakan ditentukan oleh faktor internal aktor tanpa memperhitungkan pengaruh lingkungan. Sullins dalam *When Is a Robot a Moral Agent* menyebut otonomi positif sebagai otonomi radikal. Ia meragukan bahwa makhluk apapun, termasuk manusia dapat memiliki otonomi positif tersebut (2006: 28).

Wallach dan Allen dalam *Moral Machines* menyebut *operational* dan *functional morality* dalam pandangannya tentang keaktoran robot. Mesin berpotensi sebagai operasional moral aktor ketika mereka lebih otonom dan reseptif secara etis, dengan kata lain mesin tersebut adalah bentuk canggih (karena berotonom) dari 'sekedarnya' alat non-mekanik seperti palu atau gergaji. Sekalipun otonom, mesin tersebut sepenuhnya dalam kendali perancang dan pengguna. Singkatnya, mesin operasional moral adalah perluasan langsung dari nilai-nilai yang diberikan oleh si pembuat kepada mesin, sehingga jika terjadi kelalaian saat mesin berotonom, adalah pembuat mesin yang diminta pertanggungjawabannya, baik itu pemrogram, inventor maupun operator mesin tersebut. *Functional morality* berada satu tingkat di atas *operational morality*; mesin berfungsi secara moral jika memiliki kemampuan untuk menanggapi tantangan moral. Mesin dalam kategori *functional* membutuhkan dua prasyarat; antara berotonomi tinggi namun lemah secara *ethical sensitivity* atau sebaliknya: "The realm of functional morality contains both systems that have significant autonomy but little ethical sensitivity and those that have low autonomy but high ethical sensitivity" (2010: 26).

Tanpa harus dilabeli robot, autopilot pesawat adalah contoh mesin sebagai operasional moral aktor menurut Wallach dan Allen. Autopilot memiliki otonomi, namun terbatas dalam domain tertentu; operasional lanjutannya bergantung pada manusia atau dalam hal ini pilot untuk melanjutkan tidaknya rekomendasi yang diberikan oleh autopilot. Berbicara robot secara umum, peneliti berpendapat bahwa robot sepatutnya dibuat dengan *top-down*, yaitu menerapkan seperangkat prinsip atau aturan etika yang harus diikuti robot dalam situasi yang genting, dibandingkan pendekatan *bottom-up*, dimana robot dapat menginstruksi dirinya sendiri secara independen berdasarkan algoritma evolusioner atau algoritma yang dipelajarinya (Wallach, Allen, 2010: 99). Pendekatan *top-down* yang terbilang minim resiko masih memunculkan pertanyaan etis: prinsip atau aturan etika mana yang harus diikuti

robot; untuk kepentingan siapa (atau mungkin lebih tegasnya kepentingan 'kelompok mana') prinsip tersebut diadakan? Pandangan Wallach-Allen tentang operasional moral aktor yang tetap menjadikan manusia sebagai penanggungjawab aksi robot memang terkesan lebih masuk akal daripada pandangan Sullin, namun hal tersebut dirasa sulit untuk diterapkan. *Smart car* misalnya, dengan analogi *Trolley Problem* yang terkenal, tidak hanya dihadapkan pada dilema siapa pihak yang harus diselamatkan, apakah penumpang atau pejalan kaki saat *smart car* berpotensi menabrak pejalan kaki. Siapa yang harus bertanggungjawab jika *smart car* nantinya 'membunuh' pejalan kaki adalah hal yang sulit diputuskan, mengingat sebuah '*smart car*' adalah hasil perpanjangan tangan beberapa pihak sekaligus, baik programmer, investor, desainer maupun perusahaan pengembang; jika pedalnya yang rusak misalnya, akan sulit dikupas apakah salahnya terletak pada pemrogramman, desain atau operatornya.

Peneliti dalam hal ini berpendapat, bahwa kecerdasan buatan yang dikembangkan baik dalam bentuk robot atau non-robot juga harus dibuat dalam sistem *Weak Artificial Intelligence* sebagai antitesis dari *Strong AI*. *Weak AI* (Loh, 2020) hanya tertarik pada simulasi kompetensi tertentu dalam sistem buatan; tugas yang diberikan adalah tugas-tugas khusus dimana pemrogramannya cenderung pada *top-bottom*, seperti ICUB, Paro maupun Harmony. *Strong AI* (Loh, 2020) berarti mesin yang dilengkapi dengan kecerdasan, kesadaran dan otonomi, singkatnya seperti manusia dalam tubuh robot. *Strong AI* maupun robot yang berpotensi sebagai moral aktor memang baru ditemukan dalam tokoh fiksi, namun penjadiannya dalam dunia nyata tinggal menunggu tanggal. Parlemen Eropa sudah mengesahkan *smart car* sebagai 'orang elektronik' yang dapat bertindak layaknya manusia (2015), Sophia telah menjadi robot pertama di dunia yang diberi status kewarganegaraan oleh Pemerintah Arab Saudi sejak tahun 2017 (Reynolds, 2018), Herbert Simon dari Carnegie Mellon-University, Pennsylvania dalam Searle (1984: 28) menyatakan bahwa telah menemukan robot yang dapat berpikir dalam konteks literal. Perlu dicatat bahwa Simon menyatakan 'telah menemukan' (*discovered*), dan bukannya 'baru mengobservasi' (*considered the possibility*) atau 'mengembangkan hipotesa' (*hypothesised*).

Bentang yang jelas antara robot dan manusia harus ditegakkan. Manusia harus patuh pada ide awal robot diciptakan, yaitu untuk mengatasi tiga Ds: *difficult, dull, dangerous* (Loh, 2019: 7). Paro mungkin masuk dalam kategori *difficult* (sekalipun parameter tiga Ds tersebut harus diruncingkan oleh penimbang etis), sehingga inovasinya terbilang *dringend* atau mendesak untuk diadakan, begitu pula dengan Harmony yang bisa digunakan sebagai terapi sex untuk pasien kasus penyimpangan seksual. *Smart car*, sebaliknya, apakah transportasi umum sudah lenyap dari peredaran bumi sehingga mau tidak mau manusia harus menyerahkan kesempatan hidupnya pada mesin tak berawak? Apakah tidak tersisa lagi manusia yang minat dengan permainan catur sehingga Deep Blue harus diinovasi untuk mengalahkan Garry Kasparov si *grandmaster* catur? Peneliti tidak menderita *robophobia*, juga tidak bermaksud membela pandangan kaum humanis yang mengajukan dalil *human dignity* sebagai basis pandangan etik mereka terhadap

robot (Coeckelbergh, 2020: 34). Sejauh inovasi robot ditujukan untuk kemashlahatan manusia seperti Paro dan Harmony dalam kasus khusus, maka robot bersifat wajib untuk diadakan. Agaknya daripada harus repot migrasi ke Mars, manusia seyogyanya melestarikan spesiesnya dengan cara tetap menggunakan rasio dan kelengkapan lain yang dipunya, memfungsikan teknologi sebagai *helper* atau pendukung dan bukannya penentu alias *determiner*.

Pendekatan Sentris

Anthropos berarti manusia dalam Bahasa Yunani sedangkan *morphos* adalah *form* atau bentuk (Epley et al, 2007). Xenophanes disebut sebagai orang pertama yang merefleksikan antropomorfisme ketika menggambarkan Dewa-dewi Yunani sebagai sosok berkulit putih nan bermata biru (Leshner dalam Epley, 2010: 220). Pengamatan Xenophanes mencerminkan satu dari dua dasar antropomorfisasi; menghubungkan fitur fisik yang mirip manusia dengan non-manusia (misalnya wajah, tangan dan mata), sedangkan dasar kedua adalah menghubungkan pikiran yang mirip manusia dengan non-manusia (misalnya niat, kesadaran atau emosi sekunder seperti rasa malu dan kegembiraan) (Epley, 2010: 220). Menganggap kancil berlari cepat tidak selalu menunjukkan penalaran antropomorfik, tetapi menganggap kancil sebagai hewan cerdas dapat mengarah pada antropomorfik. 'Kancil yang berlari cepat' hanyalah deskripsi dari perilaku yang dapat diamati, sedangkan 'kancil yang cerdas' mengacu pada kualitas mental yang khas. Singkatnya, inti dari antropomorfisme adalah menghubungkan kapasitas yang cenderung dianggap manusiawi kepada makhluk non-manusia, khususnya tentang kapasitas mental, sebagaimana penjelasan Johnson *et al* (1998: 233-238):

"The essence of anthropomorphism is therefore attributing capacities that people tend to think of as distinctly human to nonhuman agents, in particular humanlike mental capacities (e.g., intentionality, emotion, cognition). The presence of mental states constitutes both a necessary and sufficient condition for humanness, as the presence of a humanlike face or humanlike body movement generally implies the presence of humanlike mental states as well".

Selain antropomorfisme, terdapat beberapa pendekatan sentris dalam filsafat; antroposentris dijadikan tolak ukur hampir di seluruh status moral robot. Antroposentris beranggapan bahwa hanya manusia yang memiliki nilai intrinsik. Demers dan Horakova pernah menyelidiki pengaruh paham ini dalam interaksi robot-manusia melalui media teater. Robot dijadikan pemain dan manusia menjadi penonton. Hasilnya, manusia skeptis terhadap realitas teatrikal yang disajikan robot (2008: 449). Antroposentris terbagi menjadi dua sub-pendekatan, yaitu antroposentris epistemis (hanya manusia yang memiliki kemampuan mengenali dan mengembangkan penilaian) dan antroposentris moralis (manusi memiliki keunggulan moral sehingga statusnya di atas semua *being*) (Loh, 2000). Janina Loh selanjutnya menyebut sentris yang lain seperti: patosentris (semua makhluk yang mampu menderita memiliki nilai intrinsik dan epistemis), biosentris

(mempertimbangkan semua makhluk hidup secara moral dan epistemis), *experiment thought matheocentrism* ('*matheno*' berasal dari Bahasa Yunani dan berarti 'belajar'; nilai intrinsik didapat melalui pembelajaran).

Direct Perception terhadap Antropomorfisasi Robot

I feel you. Kalimat tersebut mungkin spontan terucap ketika seorang teman mendengar keluh kesah saya. Teman saya dalam hal ini ada berada dalam posisi ketiga layaknya pendengar atau pengamat; posisinya tidak akan merubah skenario cerita. *Mindreading* berperan dalam penyelidikan pengamat hingga sampai pada *sense'I feel you'*. *Mindreading* bukanlah indera ke-enam, melainkan suatu metode dari kognitif sosial yang berfungsi untuk menalar beberapa pertanyaan: '*how we understand others; how we know what they are doing, what they are going to do, what they are thinking, what motivates them*'. Paragraf selanjutnya memaparkan pendekatan *direct perception* atau persepsi langsung dalam kaitannya dengan antropomorfisasi robot; persepsi langsung merupakan bagian integral, baik dalam kognisi sosial maupun untuk pendekatan *enactivism* dalam *cognitive science*.

Gagasan bahwa seseorang secara aktif lebih mudah memahami emosi orang lain dibandingkan menyimpulkan atau mensimulasikannya bukanlah sebuah ide baru. Hal tersebut berakar pada fenomenologi klasik; kutipan Max Scheler sejauh ini merupakan representasi terbaik (1954: 260-261):

"...kita mengenal kegembiraan orang lain dalam tawanya, kesedihannya dan rasa sakit di air matanya, rasa malu dari wajahnya yang memerah, permohonan di tangannya yang terulur... Jika ada yang mengatakan kepada saya bahwa ini bukanlah 'persepsi', mengingat faktanya bahwa persepsi hanyalah sebuah sensasi fisik yang kompleks, saya akan memohon padanya untuk menyimpang dari teori itu dan mengarahkan dirinya pada fakta fenomenologis" .

Merleau-Ponty menguatkan ide Scheler: "*... anger, shame, hate, and love are not psychic facts hidden at the bottom of another's consciousness... They exist on this face or in those gestures, not hidden behind them*" (Merleau-Ponty 1964: 52). Merujuk pada Scheler dan Ponty, apakah persepsi hanya sebatas masalah emosi? Persepsi melibatkan intensi dan sejumlah kognisi lain, pembahasannya akan diuraikan lebih lanjut dalam paragraf selanjutnya. Apakah 'langsung' dalam 'persepsi langsung' berkonotasi langsung sebagaimana antonim dari 'tidak langsung'? Gallagher menyiapkan dua jawaban atas hal tersebut, yaitu *smart* dan *not-so-smart perception* (Gallagher, 2008: 531). Ketika saya melihat seseorang menggenggam sebuah apel utuh, tetapi saya tidak cukup tau kenapa dia memegang apel tersebut dan untuk apa apel tersebut dipegang; apakah untuk dilempar, dimakan atau cukup hanya dipegang, saya membutuhkan kognisi tambahan semisal intensi atau *belief* bahkan *desire* untuk 'menyempurnakan' persepsi saya, dalam hal ini persepsi saya ada dalam kategori *not-so-smart perception*. Sebaliknya, jika persepsi saya cukup menangkap kesan tanpa bantuan kognisi lain, bahwa orang tersebut akan melempar apel ke tong sampah dari jarak dua meter, maka persepsi termasuk dalam *smart perception* kategori. Kata 'langsung' dalam hal ini, merujuk pada persepsi itu sendiri; bukan merupakan

kontra dari *indirect perception*. Mudahnya, semua persepsi adalah langsung (Gallagher, 2008: 538):

“Ketika saya melihat sesuatu melalui cermin, saya langsung melihat bayangan cermin; tongkat bagi tunanetra cenderung menghilang secara eksperiensial dan menjadi bagian tubuh alami sebagaimana organ indera lainnya; ia tidak merasakan tongkat melainkan menangkap langsung kesan dari tongkat tersebut”

Eksplanasi di atas cukup memberikan kesan bahwa persepsi hanyalah sebatas sensorik. *Neuroscientist* membenarkan bahwa V1 merupakan area visual yang bertanggungjawab dalam pemrosesan awal warna dan bentuk, neuron meneruskannya ke korteks temporal inferior dengan proses 'top-down' guna mengintegrasikannya pada informasi sensorik lainnya (Gustavsen et al, 2003, 234-235). Penelitian juga menunjukkan, ketika area *fusiform gyrus* otak diaktifkan, neuron tidak hanya mempersepsi wajah, tetapi juga dapat menumbuhkan emosi di balik persepsi tersebut (Gauthier et al, 2000: 195). Bayi usia 7-9 bulan bahkan bisa mengenali tindakan ambigu, saat seseorang menyodorkan dan menarik makanan kembali sebagai niat 'main-main'; mereka membandingkan dengan tindakan menyuapi sebagai niat untuk memberi makan yang bukan 'main-main' (Legerstee, 2005: 187). Puncaknya, rata-rata anak usia empat tahun dapat mengenali mentalitas orang lain serta mempersepsi apa yang mungkin benar dan salah, dibuktikan dengan kemampuan mereka lulus dalam *false-belief test* (Gallagher, 2008: 536). Bukti tersebut dijadikan salah satu dasar *Theory Theory* (TT) dalam *Theory of Mind* dengan argumen inti bahwa *mind* adalah bawaan dalam otak yang dirancang untuk 'membaca' pikiran orang lain; bukan sesuatu yang sifatnya dipelajari atau dialami (Leslie dalam Gallagher, 2020: 69).

Bagaimana seharusnya bukti ilmiah tersebut ditafsirkan dalam kaitannya dengan antropomorfisasi robot? Bayangkan jika ada *babysitter* robot yang bermain dengan anak manusia di pantai. Mereka bermain pasir dan sang anak membentuk beberapa kue dari pasir. Kue tersebut disodorkan kepada pengasuh robot tetapi sang robot menolak karena algoritmenya berbunyi 'pasir tidak untuk dimakan'. Sang anak hampir dipastikan menyodorkan kue tersebut dalam rangka 'bermain' dan bukannya agar robot benar-benar memakannya. Narasi mungkin agak sedikit berbeda jika pengasuhnya adalah pengasuh asli manusia, kemungkinan besar si pengasuh manusia akan berpura-pura memakan kue tersebut dan memperlihatkannya dalam konteks bercanda. Sang anak yang diasuh robot dengan analogi tersebut bukan tidak mungkin akan mempunyai persepsi lain tentang 'menghormati' atau 'humor' bahkan 'kasih sayang'; jika nantinya hanya ada beberapa pengasuh robot yang diinovasi, pakar kognisi tidak perlu bersusah-payah memikirkan dampak yang dapat terjadi, namun jika inovasi tersebut mengintervensi, layaknya 'Alexa' dari Google yang dibeli 'hanya' untuk mengingatkan jadwal atau memilih lagu dalam *play list song*, antropomorfisasi bukannya tidak mungkin dapat menyebabkan bahaya erosi-persepsi sifat manusia asli. Erosi-persepsi yang dimaksud peneliti bukanlah sebatas ilusi sebagaimana peringatan Turkle, namun lebih pada sisi terkikisnya abstraksi sifat manusia yang

dapat mempengaruhi pendefinisian siapa atau apa manusia itu nantinya. Argumen peneliti dikuatkan dengan pernyataan Gallagher (2008: 538)

“If I recognize something as something, then clearly some kind of memory and anticipatory processing is involved. This does not mean, for example, that I have to explicitly or consciously remember that I have a car or what it looks like. Memory works implicitly to inform my perception. But this informing process is already built into the perceptual process so that as I consciously perceive, my perception is already informed by the relevant sub-personal processing.”

Peneliti mungkin akan dihadapkan pada suatu sanggahan: bukankah data ilmiah sebelumnya cukup menunjukkan bahwa persepsi adalah proses *neurotransmitters* yang mulai terbentuk bahkan saat masih bayi, sehingga menuduh robot dapat membuat erosi-persepsi tidak beralasan dikarenakan informasi dasar sifatnya sudah tertanam? Analogi sanggahan tersebut sekaligus untuk menjawab pertanyaan: apakah persepsi hanya suatu pasif karena sifatnya yang diadakan atau *situated* (oleh neuron-neuron)? Peneliti tidak akan mengelak bahwa sub-personal memberi andil besar dalam pembentukan informasi perseptual, melebihi referensi apapun yang tersedia; namun jika persepsi harus dilihat dalam kacamata *brainly an sich*, mengapa menaruh tisu toilet di warung makanan dianggap lokal sebagai suatu yang biasa namun tidak dimata *bule*? *“Neuron do not face the world alone”* (Gallagher, 2008: 537). Mereka berfungsi hanya sebagai bagian dari sistem kompleks yang saling berhubungan (Gallagher, 2008: 538).

“When mirror neuron x fires, it is not just because I see action A, but also because all kinds of neuronal activity is going on, including, of course, activity in the visual cortex, and under conditions defined by a host of other factors, including levels and effects of neurotransmitters. Furthermore, it is misleading to say that the neuron is responding to the action, since the neuron doesn’t observe the action”.

Apakah persepsi kemudian merupakan *experience causation* atau hanya dari sebab-akibat yang dihasilkan pengalaman? Jika iya, bukankah tidak akan menjadi masalah jika erosi-persepsi terjadi, karena *toh* nantinya ada redefinisi tentang manusia atau *sentient* lainnya? Haders et al (2018: 28) menguji hasil USG kandungan usia 12-17 minggu dan menemukan fakta yang cukup menarik, bahwa janin sudah mulai mengarahkan tangan ke mulutnya sebanyak 50-100 kali per jam sejak masih dalam kandungan, menunjukkan bahwa kemampuan *mouth ‘anticipates’* (dimungkinkan dari benda asing) bukanlah suatu yang diajarkan atau dialami sebelumnya. Eksternal tentu mempengaruhi persepsi manusia, namun *coding* tentang manusia rasanya telah tertanam sejak janin layaknya *mouth ‘anticipates’*. Rasanya penting untuk mengutip nasihat John Locke bahwa: *“perception needs to be educated by experience”* (Locke dalam Gallagher, 2008: 538).

Terkait memory dan kognisi lainnya yaitu intensi, peneliti merujuk pada *time scales consciousness* oleh Varela dalam Gallagher (2010: 84), dimana penelitian tersebut cukup memberi bukti bahwa intensi dibentuk dan membentuk persepsi: 1) *the elementary scale*, berskala 1/10, bervariasi 10-100 *miliseconds* 2) *the integration*

scale, berskala 1, bervariasi 0.5-3 detik 3) *the narrative scale*, berskala 10. Manusia dalam skala integrasi, sudah menunjukkan intensi motorik dasar, seperti menggenggam atau menjangkau. Skala tersebut naik setelah 3 detik, dimana motorik lanjutan diperlihatkan sebagai cara seseorang menarasikan aksi; narasi dipengaruhi oleh memori. Searle (dalam Gallagher, 2020: 47) turut membagi intensi dalam aksi. Terdapat dua macam intensi dalam suatu aksi, yaitu *distal intention* (D-Intensi) dan *proximate* (P-Intensi). D-Intensi semacam niat, suatu rencana yang akan dilakukan berikutnya, baik dalam hitungan menit maupun puluhan tahun, *long-term future goal*. P-Intensi merupakan perwujudan dari D-Intensi, *present*. Saya hendak ke Indomaret membeli beras adalah D-Intensi. Saya ke Indomaret membeli beras adalah P-Intensi. Saya *reflex* mengambil keranjang belanja saat masuk Indomaret adalah M-Intensi, dimana M mengacu pada *motoric*, suatu intensi tambahan dari Pecharie (dalam Gallagher, 2020: 48) yang berarti proses kontrol yang menjaga tindakan P-Intensi tetap pada jalurnya.

D-Intensi tidak selalu dilibatkan dalam suatu aksi. Saat perjalanan ke Indomaret saya melihat tulisan 'diskon lipstik' di Alfamart, akhirnya saya pergi ke Alfamart membeli lipstik dan bukannya beras; hal tersebut mengandaikan bahwa P-Intensi dapat tetap terjadi tanpa D-Intensi. Pelibatan D-Intensi dalam aksi tentu saja memberikan rasa tanggung jawab yang lebih kepada seseorang; saya akan merasa 'berdosa' jika membeli barang di luar rencana saya.

Pembahasan intensi dan persepsi dalam aksi bukannya tanpa cacat, persepsi langsung dihadapkan pada sejumlah persoalan, seperti: bagaimana mungkin seseorang dapat memahami niat tanpa *misunderstanding*, jika tidak ada representasi mediasi yang terlibat dalam persepsi? Bagaimana seseorang beralih dari perilaku yang dipersepsi ke kondisi mental yang tersembunyi? Saat tikus berlari diasumsikan karena ia mendengar langkah kaki, apakah bisa dikatakan bahwa ia juga memiliki *direct* persepsi? Mengingat keterbatasan tempat, peneliti tidak bisa mengulasnya dalam artikel ini, namun peneliti melalui hal tersebut sekaligus ingin menyampaikan sanggahan terhadap Damiano-Dumoucel: bagaimana jika bukannya robot yang 'meniru' manusia, melainkan manusia yang meniru robot karena nyatanya lingkungan memberi pengaruh kuat pada intensi? jika nyatanya dalam suatu aksi manusia melibatkan begitu kompleks kognisi, bisakah algoritme robot yang sekalipun dibuat dengan standar canggih humanisasi, membaca atau menebak mental representasi seseorang yang tersembunyi?

Epley dan Waytz (2010: 222) menyebut ada tiga konsekuensi dari mempersepsikan robot memiliki pikiran seperti manusia:

"mempersepsikan agen untuk memiliki pikiran berarti agen mampu mengalami pengalaman sadar sehingga harus diperlakukan sebagai agen moral yang layak untuk diperhatikan, mempersepsikan agen memiliki pikiran berarti bahwa agen mampu melakukan tindakan yang disengaja sehingga dapat dianggap bertanggung jawab atas tindakannya, mempersepsikan agen memiliki pikiran berarti bahwa agen tersebut mampu mengamati, mengevaluasi, dan menilai seorang yang mempersepsikan, dengan

demikian berfungsi sebagai sumber pengaruh sosial normatif pada yang mempersepsikan”.

Menjadikan robot sebagai aktor dengan konsekuensi di atas, menurut peneliti justru ada usaha pelepasan tanggung jawab moral dari manusia ke robot; akibatnya tujuan antropomorfisasi robot melalui status moral *agency* yaitu untuk meningkatkan perhatian moral ke robot justru akan berbalik ke poros berlawanan. Peneliti berpendapat bahwa robot justru berpeluang menjadi budak, statusnya ‘hanya’ dihargai sebagai instrumen dalam peran sosial.

SIMPULAN

Melalui uraian di atas peneliti dapat menyimpulkan:

1. Antropomorfisasi robot tidak hanya berpotensi menyebabkan ilusi, namun dapat memungkinkan bahaya erosi-persepsi, yaitu terkikisnya abstraksi sifat manusia yang dapat mempengaruhi pendefinisian siapa atau apa manusia.
2. Perbudakan robot melalui antropomorfisasi dimungkinkan, atas pelepasan tanggung jawab moral manusia kepada robot.
3. Antropomorfisme robot namun dapat berperan baik pada sektor kesehatan, yaitu untuk terapi pasien dengan gangguan kognisi.
4. Persepsi bukanlah suatu ide bawaan maupun hanya tempaan dari pengalaman. Persepsi dibentuk atas keduanya, dimana pengalaman ‘membangun’ ide dasar yang telah ada.

DAFTAR PUSTAKA

- Coeckelbergh, M. 2020. *AI Ethics*. Cambridge: MIT Press.
- Gallagher, S., Zahavi, D. 2010. *The Phenomenological Mind an Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.
- Damiano, L., Dumouchel, P. 2018. *Anthropomorphism in Human-Robot Co-evolution*. Frontier Research Foundation.
- DiSalvo C., Gemperle F. 2003. *From Seduction to Fulfillment: The Use of Anthropomorphic Form in Design*. In: Proceedings of the 2003 international conference on designing pleasurable products and interfaces, DPPI '03. ACM. New York
- Floridi, L., Sanders, W. 2004. *On the Morality of Artificial Agent*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Minds and machines (Dordrecht) Vol.14 (3).
- Gallagher, S. 2008. *Direct Perception in The Intersubjective Context*. OUW Library. <https://ro.uow.edu.au/lhapapers>. Diakses tanggal 27 Juli 2020.
- Gallagher, S., Marcel, J., (1999). *The Self in Contextualized Action*. Jurnal of Consciousness Studies Vol. 6 (3).
- Gallagher, S. 2020. *Action and Interaction*. New York: Oxford University Press.
- Gauthier, I., Skudlarski, P., Gore, J. C. 2000. *Expertise for Cars and Birds Recruits Brain Areas Involved in Face Recognition*. Nature Neuroscience Vol 3.
- Gustavsen, K., Gallant, L. 2003. *Shape Perception: Complex Contour Representation in Visual Area V4*. Current Biology, Vol. 13(6).
- Hadders-Algra, M. 2018. *Early Human Motor Development: From Variation to The Ability to Vary and Adapt*. Neuroscience&Biobehavioral Reviews Vol. 90.

- Johnson, S., Slaughter, V., Carey, S. 1998. *Whose gaze will infants follow? The Elicitation of Gaze Following in 12-month-olds*. Developmental Science.
- Loh, J. 2019. *Roboterethik: Eine Einführung*. Berlin: Suhrkamp.
- Loh, J. 2019. *Robot and Ethics in Digital Age*. In: Proceedings of the 2019 The Conference of Machine Learning Innovation, Berlin.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *Sense and Non-Sense*. Trans. H. Dreyfus and P.A. Dreyfus. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Scheler, M. 1954. *The nature of sympathy*. London: New York: Routledge.
- Searle, J. 1989. *Geist, Hirn und Wissenschaft*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp.
- Sullins, J. 2006. *When is a Robot a Moral Agent*. International Review of Information Ethics.
- Turkle, S. 2001. *Love, by any other Name: Can You Love a Machine? Can the Machine Return to that Love?* Technos (Bloomington, Ind), Vol. 10 (3).
- Wallach, W., Allen, C. 2009. *Moral Machines Teaching Robot Right from Wrong*. New York: Oxford University Press.
- Waytz, A., Cacioppo, J., Epley, N., (2010) *Who Sees Human? The Stability and Importance of Individual Differences in Anthropomorphism*
- Wittgenstein, L. 1980. *Remarks on The Philosophy of Psychology*, In G. H. von Wright H. Nyman (Eds.) (Vol. II) (C. G. Luckhardt & M. A. E. Aue, Trans). Oxford: Blackwell.
- KORAN:
- Burch, J. (2018, Mei 24). *In Japan, a Buddhist Funeral Service for Robot Dogs*. *National Geographic*.://www.nationalgeographic.com/travel/destinations/asia/japan/in-japan—a-buddhist-funeral-service-for-robot-dogs/
- Wollaston, V. (2015, Februari 16). *Is it Cruel to Kick a Robotic Dog?* *Daily Mail*. <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2955544/Would-kick-robotic-dog-Google-video-regnites-debate-machines-treated-like-living-animals.html>

PENGUATAN PENDIDIKAN KARAKTER MELALUI NILAI KEARIFAN LOKAL ETNIS BAJO DALAM SATUAN PENDIDIKAN

Farid Wajdi¹, Zulfikar Putra²

FKIP, Universitas Sembilanbelas November Kolaka

wajdicf909@gmail.com

Abstrak

Etnis Bajo (Bajau) yang dikenal sebagai etnis laut memiliki keunikan. Banyak peneliti, baik skala nasional maupun internasional sangat tertarik untuk menelitinya. Begitu banyak nilai-nilai karakter yang muncul dalam kearifan lokal pada setiap budaya etnis bangsa yang diakibatkan dengan adanya interaksi sosial. Salah satu di antara etnis bangsa yang unik yaitu komunitas etnis Bajo. Etnis Bajo dikenal sebagai manusia laut yang kehidupan sehari-harinya mengembara dilautan guna mencari nafkah dalam memenuhi kebutuhan hidup keluarganya berdasarkan filosofi kehidupan etnis Bajo yang diajarkan secara turun menurun dari para nenek moyangnya. Dengan demikian, ada beberapa nilai karakter yang muncul pada nilai kearifan lokalnya, salah satu contohnya yaitu hidup pantang menyerah sebagai nilai kearifan lokal komunitas etnis Bajo. Penelitian ini merupakan kualitatif deskriptif melalui studi etnografi dengan menerapkan teknik observasi, dokumentasi, dan wawancara. Teknik analisis data dilakukan dengan cara mengkategorikan dan mengklasifikasikan berdasarkan analisis secara logis, kemudian ditafsirkan dalam konteks keseluruhan masalah penelitian. Hasil temuan penelitian implementasi penguatan pendidikan karakter melalui nilai kearifan lokal etnis bajo dalam satuan pendidikan belum terlaksana dengan baik. Akibat pemerintah setempat dan komunitas etnis bajo yang masih bertahan di Pulau Masudu (laut) tidak menemukan titik terang. Sehingga etnis bajo laut lebih memilih untuk bertahan hidup sebagai upaya mempertahankan nilai kearifan lokal etnis bajo laut. Kemudian, sarana dan prasarana sekolah yang ada di Pulau Masudu sungguh sangat memprihatinkan dengan hanya dikendalikan seorang pendidik saja yang aktif mengajar walaupun satu minggu sekali hadir ke sekolah.

Kata Kunci: ppk, kearifan lokal, etnis bajo.

Abstract

The Bajo (Bajau) ethnicity, which is known as the marine ethnicity, is unique. Many researchers, both national and international scale, are very interested in researching it. There are so many character values that appear in local wisdom in every ethnic culture of the nation which results from social interactions. One of the unique ethnic groups is the Bajo ethnic community. Ethnic Bajo are known as sea people who wander in the sea for a living in order to make a living in fulfilling the needs of their families based on the philosophy of life of the Bajo ethnic group which has been taught from their ancestors. Thus, there are several character values that emerge in the value of local wisdom, one of which is life never giving up as the value of local wisdom of the Bajo ethnic community. This research is a qualitative descriptive through ethnographic study by applying observation, documentation and interview techniques. The data analysis technique is done by categorizing and classifying based on the logical analysis, then interpreted in the context of the whole research problem. The findings of research on the implementation of strengthening character education through the value of local wisdom

of the Bajo ethnic group in the education unit have not been implemented properly. As a result, the local government and the Bajo ethnic community that still survive on Masudu Island (sea) have found no bright spots. So that the Bajo Laut ethnic prefer to survive as an effort to maintain the local wisdom values of the Sea Bajo ethnicity. Then, the school facilities and infrastructure on Masudu Island are really very apprehensive with only one educator who is active in teaching even though he comes to school once a week..

Keywords: *ppk, local wisdom, bajo ethnic.*

PENDAHULUAN

Manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan, senantiasa mengalami perkembangan dan kemajuan dalam upaya mempertahankan kehidupan habitatnya sebagai makhluk yang memiliki akal dan pikiran dengan selalu melakukan inovasi dan kreativitas guna menjawab dan menghadapi permasalahan serta tantangan global dunia. Dunia sebagai alam kehidupan manusia dapat terjaga dengan baik jika manusia itu berkomunikasi, berkreasi, dan membuat aturan-aturan kehidupan guna terciptanya kehidupan (tatanan) masyarakat yang saling membantu dan bertanggungjawab atas perilaku yang menurut pandangan manusia baik dan buruk. Itulah filosofi kehidupan manusia sebagai makhluk penghuni bumi, yang dengan habitatnya berinteraksi sepanjang hidup di alam dunia ini. Sehingga terbentuk keluhuran nilai-nilai sebagai ciri khas atau identitas suatu kelompok (etnis bangsa) dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Pendidikan merupakan hal yang tidak dapat dipisahkan dengan nilai-nilai budaya. Cara yang efektif dalam melestarikan dan menjaga kebudayaan dilakukan melalui proses transfer pendidikan. Karena tujuan pendidikan adalah melestarikan dan meningkatkan kebudayaan dari generasi ke generasi. Bahkan akan lebih matang dengan adanya penguatan pendidikan karakter. Penguatan pendidikan karakter (PPK) sangat diperlukan bagi individu, masyarakat, bangsa, dan negara dalam melanjutkan kehidupan dan mewujudkan sumber daya manusia yang berkarakter. Dengan tujuan terciptanya kehidupan yang aman, nyaman, kondusif, serta selaras dengan tatalaku makhluk hidup yang memiliki akal dan pikiran sebagai pemimpin di dunia (muka bumi) ini. Kehidupan interaksi sosial manusia melahirkan beberapa ide, gagasan, filosofi, dan pandangan hidup sebagai ciri komunitas tertentu yang mengandung nilai-nilai luhur kebudayaan. Karena, nilai merupakan konsepsi abstrak yang ada dalam diri manusia. Nilai-nilai luhur kebudayaan etnis bangsa atau yang disebut dengan kearifan lokal (*local wisdom*) tidak akan bertahan dan lestari tanpa adanya pendidikan karakter atau penguatan pendidikan karakter bagi komunitas etnis.

Etnis Bajo sebagai komunitas asli etnis laut, dalam kehidupan sehari-harinya beraktivitas dan hidup di lautan. Sehingga tidak banyak dari anak-anak mereka yang melakukan pendidikan formal di sekolah. Dari beberapa literatur dan sejarahnya, bagi mereka yang ingin sekolah dan melakukan kegiatan proses pembelajaran dilakukan oleh para relawan yang hendak memberikan dan mentransfer ilmu pengetahuan. Dahulu, hanya sesekali bagi anak-anak etnis Bajo melakukan itu. Bahkan para orangtua mereka mengatakan dalam satu minggu sekali anaknya diantarkan ke pesisir untuk mengikuti kegiatan pembelajaran dari para

pendidik relawan. Akan tetapi, mereka lebih senang dengan kehidupannya bersama orangtua dan komunitas mereka untuk beraktivitas di laut.

Aktivitas pendidikan dalam satuan pendidikan mampu menghasilkan sumber daya manusia (peserta didik) yang berkarakter dan berpendidikan, manakala nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) dijunjung tinggi, ditanamkan, dan diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari di keluarga, di sekolah, maupun kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Penelitian mengenai etnis bajo lebih banyak membahas perspektif antropologi dan sosiologi. Namun, secara komprehensif fokus penelitian ini terkait penguatan pendidikan karakter melalui nilai kearifan lokal etnis bajo dalam satuan pendidikan. Berdasarkan uraian tersebut di atas, maka penelitian ini mendeskripsikan. Bagaimana implementasi penguatan pendidikan karakter melalui nilai kearifan lokal etnis Bajo dalam satuan pendidikan.

PEMBAHASAN

Komunitas bangsa atau negara yang plural menjadi kuat manakala berpegang teguh serta berpedoman pada ideologi yang sesuai dengan keyakinannya disertai ideologi kebangsaan yang dapat menjadi pelindung, ciri khas, maupun identitas masyarakatnya. Dengan penguatan-penguatan tersebut ragam pluralitas masyarakat Indonesia, maka apapun tantangan dan permasalahan yang dihadapi akan mampu diantisipasi karena adanya sebuah fondasi nilai-nilai luhur budaya bangsa sebagai filosofi kehidupan. Konteks kehidupan sosial (di Indonesia) sejak awal merupakan suatu ruang publik yang plural. Corak pluralitas masyarakat tampak dalam berbagai segi kehidupan masyarakat, dan yang selalu menjadi masalah adalah *pluralisme* dalam bidang agama, etnis dan sub-etnis, juga faksi-faksi politik. Sebagai fakta masyarakat, *pluralisme* harus diakui dan diterima bukan sebagai suatu sikap taktis, tetapi suatu kesadaran yang eksistensial (Ruhlessin 2019).

Artikel ini mengulas penguatan pendidikan karakter melalui nilai kearifan lokal etnis Bajo dalam satuan pendidikan. Adapun sumber data dalam penelitian ini adalah komunitas etnis Bajo laut, terdiri dari tokoh adat, tokoh masyarakat, tokoh pemuda, dan komunitas etnis Bajo secara keseluruhan yang berdomisili di Pulau Masudu Kabupaten Bombana Sulawesi Tenggara. Sulawesi Tenggara merupakan salah satu Provinsi yang ada di Pulau Sulawesi sebagai salah satu pulau yang tergolong besar. Provinsi ini memiliki beragam etnis, salah satu etnis yang paling unik yaitu etnis Bajo. Etnis ini menjadi perhatian banyak peneliti, baik peneliti skala nasional maupun internasional. Ini disebabkan karena etnis Bajo memiliki karakteristik yang unik dan khas, yaitu mereka dikenal sebagai manusia laut, pelaut ulung serta tangguh, dan pengembara laut (*sea nomads*), (Wajdi 2020).

Penelitian penguatan pendidikan karakter melalui kearifan lokal komunitas etnis Bajo dalam satuan pendidikan dilakukan dengan jenis penelitian kualitatif deskriptif melalui studi etnografi. Etnografi sebagai upaya dalam menggambarkan, menjelaskan, dan menganalisis, unsur kebudayaan suatu bangsa. (Kamarusdiana 2019), etnografi hadir sebagai solusi atas keberagaman masyarakat dan kebudayaan yang melekat didalamnya. Studi etnografi menitikberatkan pada aspek kebudayaan

masyarakat, di mana secara klasifikasi termasuk kedalam penelitian kualitatif. Kebudayaan dalam perspektif etnografi dilihat secara holistik-integratif.

1. Penguatan Pendidikan Karakter

Hakikat pendidikan karakter dalam perspektif pendidikan Indonesia adalah pendidikan nilai, yang merupakan hasil dari proses kulturisasi pendidikan nilai-nilai luhur yang tercermin dalam budaya bangsa Indonesia guna membentuk sumber daya manusia Indonesia yang berkualitas. Bangsa Indonesia sebagai bangsa yang memiliki kemajemukan masyarakat dalam hal budaya, etnis (suku), adat istiadat dan agama. Nilai-nilai luhur yang dihasilkan dari setiap etnis berbeda yang dipadukan, kemudian menjadi nilai-nilai karakter bangsa sebagai ciri dan cerminan manusia Indonesia yang berkarakter. Pendidikan Nasional menurut paham Tamansiswa ialah pendidikan yang beralaskan garis-hidup dari bangsanya (*cultureel-nationaal*) dan ditujukan untuk keperluan peri-kehidupan (*maatschappelijk*) yang dapat mengangkat derajat negara dan rakyatnya, agar dapat bekerja bersama-sama dengan lain-lain bangsa untuk kemuliaan segenap manusia di seluruh dunia (Dewantara 2013b).

(Yuristia 2018), pendidikan pada umumnya adalah suatu proses penanaman nilai serta karakter bangsa pada setiap warganegara. Pendidikan sebagai transformasi budaya menjadi sebuah penanaman sebuah budaya secara turun-temurun untuk menjaga identitas bangsa dan kultur budaya bangsa yang di kenal bahwa Indonesia kaya akan sumber daya dan suku serta ras. Bagi kehidupan manusia, pendidikan merupakan kebutuhan manusia mutlak yang harus di penuhi sepanjang hayat. Tanpa pendidikan, mustahil suatu kelompok manusia dapat hidup dan berkembang sejalan dengan aspirasi (cita-cita) untuk maju, sejahtera dan bahagia menurut konsep pandangan hidup. Pendidikan merupakan alat penting untuk mengembangkan kemampuan agar tersedia bagi negara berkembang diberbagai bidang (Pornpimon, Wallapha, and Prayuth 2014).

Tokoh pendidikan nasional Indonesia Ki Hadjar Dewantara mendefinisikan, pendidikan adalah daya upaya untuk memajukan budi pekerti (kekuatan batin, karakter), pikiran (*intellect*), dan jasmani anak agar selaras dengan alam dan masyarakatnya. Pendidikan adalah menuntun segala kekuatan kodrat yang ada pada anak-anak, agar mereka sebagai manusia dan sebagai anggota masyarakat dapat mencapai keselamatan dan kebahagiaan setinggi-tingginya (Dewantara 2013a). Pendidikan adalah proses pembimbingan, pengarahan, dan pengalaman yang ditransfer kepada setiap individu melalui peranan orangtua, guru, masyarakat, lingkungan, budaya, dan negara (Wajdi 2020). Pendidikan yang sesuai dengan karakter bangsa Indonesia adalah pendidikan yang mengutamakan kepribadian dengan mewujudkan keseimbangan berupa kebahagiaan lahiriah dan batiniah, kebahagiaan material dan spiritual yang berada di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia yang ber-Bhinneka Tunggal Ika (Widyastini 2017). (Putra 2018) menyatakan, dalam konteks Pendidikan Pancasila, *character building* berarti upaya optimal untuk menumbuhkan karakter-karakter utama pada diri peserta didik (mahasiswa) yang sejalan atau relevan dengan nilai-nilai Pancasila. Tujuannya adalah agar peserta didik benar-benar memahami makna karakter, menghayati alasan perlunya karakter dimiliki, dan mengaplikasikan karakter dalam

interaksi, posisi, dan peran sosial yang mereka jalankan di kampus maupun di luar kampus.

Penguatan pendidikan karakter (PPK) pada tahun 2016 digulirkan oleh pemerintah sebagai pintu masuk pembenahan pendidikan nasional dan revolusi karakter bangsa. Tujuan penguatan pendidikan karakter diungkapkan oleh Mendikbud Muhadjir Efendi pada masa pemerintahan Jokowi-JK, sebagai fondasi dan ruh utama pendidikan (Kemdikbud 2017).

Tabel 5 (Lima) Nilai Utama Karakter Prioritas PPK

| No. | PPK | Deskripsi |
|-----|---------------------------|--|
| 1. | Nilai Karakter Religius | Mencerminkan keberimanan terhadap Tuhan yang Maha Esa yang diwujudkan dalam perilaku melaksanakan ajaran agama dan kepercayaan yang dianut, menghargai perbedaan agama, menjunjung tinggi sikap toleran terhadap pelaksanaan ibadah agama dan kepercayaan lain, hidup rukun dan damai dengan pemeluk agama lain. Implementasi nilai karakter religius ini ditunjukkan dalam sikap cinta damai, toleransi, menghargai perbedaan agama dan kepercayaan, teguh pendirian, percaya diri, kerja sama antar pemeluk agama dan kepercayaan, anti perundungan dan kekerasan, persahabatan, ketulusan, tidak memaksakan kehendak, mencintai lingkungan, melindungi yang kecil dan tersisih. |
| 2. | Nilai Karakter Nasionalis | Merupakan cara berpikir, bersikap, dan berbuat yang menunjukkan kesetiaan, kepedulian, dan penghargaan yang tinggi terhadap bahasa, lingkungan fisik, sosial, budaya, ekonomi, dan politik bangsa, menempatkan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan diri dan kelompoknya. Sikap nasionalis ditunjukkan melalui sikap apresiasi budaya bangsa sendiri, menjaga kekayaan budaya bangsa, rela berkorban, unggul, dan berprestasi, cinta tanah air, menjaga lingkungan, taat hukum, disiplin, menghormati keragaman budaya, suku, dan agama. |
| 3. | Nilai Karakter Mandiri | Merupakan sikap dan perilaku tidak bergantung pada orang lain dan mempergunakan segala tenaga, pikiran, waktu untuk merealisasikan harapan, mimpi dan cita-cita. Siswa yang mandiri memiliki etos kerja yang baik, tangguh, berdaya juang, profesional, kreatif, keberanian, dan menjadi pembelajar sepanjang hayat. |
| 4. | | Merupakan nilai yang mendasari perilaku yang didasarkan pada upaya menjadikan dirinya sebagai orang yang selalu dapat dipercaya dalam perkataan, tindakan, dan |

| | |
|---------------------------------------|--|
| Nilai Karakter Integritas | pekerjaan, memiliki komitmen dan kesetiaan pada nilai-nilai kemanusiaan dan moral. Karakter integritas meliputi sikap tanggung jawab sebagai warga negara, aktif terlibat dalam kehidupan sosial, melalui konsistensi tindakan dan perkataan yang berdasarkan kebenaran. Seseorang yang berintegritas juga menghargai martabat individu (terutama penyandang disabilitas), serta mampu menunjukkan keteladanan. |
| 5. Nilai Karakter Gotong Royong | Mencerminkan tindakan menghargai semangat kerja sama dan bahu membahu menyelesaikan persoalan bersama, menjalin komunikasi dan persahabatan, memberi bantuan/pertolongan pada orang-orang yang membutuhkan. Diharapkan siswa dapat menunjukkan sikap menghargai sesama, dapat bekerja sama, inklusif, mampu berkomitmen atas keputusan bersama, musyawarah mufakat, tolong menolong, memiliki empati dan rasa solidaritas, anti diskriminasi, anti kekerasan, dan sikap kerelawanan. |

Sumber: (Kemdikbud 2017).

Penguatan pendidikan karakter sebagai nawacita pemerintah yang harus diimplementasikan dalam satuan pendidikan, khususnya sekolah komunitas etnis bajo di Pulau Masudu Kabupaten Bombana tidak terintegrasi dengan baik. Karena kondisi sekolah yang sudah jarang diberdayakan oleh pemerintah setempat. Keinginan pemerintah setempat, komunitas etnis bajo di laut harus direlokasi ke daratan. Sehingga pendidikan di sekolah yang ada di pulau Masudu tidak berjalan efektif. Bahkan lembaga pendidikan islam (TPQ) sudah tidak berjalan.

2. Nilai Kearifan Lokal Etnis Bajo (*Bajau*)

Nilai kearifan lokal etnis Bajo merupakan cerminan budaya yang terbentuk akibat interaksi sosial dalam kehidupannya. Seperti acara tradisi adat, bersahabat dengan alam laut, mencari sumber kehidupan dari hasil laut, hidup di atas perahu, dan meyakini bahwa roh nenek moyang mereka masih bersemayam di lautan. Bahkan, pada zaman dahulu, konon setiap terlahir anak etnis Bajo dalam waktu 3 (tiga) sampai 7 (tujuh) hari bayi tersebut langsung dicelupkan ke dalam laut di awali dari ujung perahu yang satu menuu ujung perahu lainnya. Tentunya hal tersebut memiliki makna yang mendalam pada kehidupan komunitas etnis Bajo. Namun, seiring kemajuan dan perkembangan zaman kebiasaan celup bayi telah berubah dengan hanya memandikan sang bayi dengan air laut yang dilakukan oleh dukun (*sandro*). Hal demikian dilakukan, agar orang-orang etnis Bajo dekat dengan laut, bahkan jika ada di antara mereka yang sakit akan sembuh apabila dimandikan oleh dukun (*sandro*) dengan air laut. Mereka meyakini akan keajaiban tersebut karena nenek moyang (para pendahulu) mereka berasal dari laut. Selain itu, kebiasaan etnis bajo hidupnya selalu di laut. Sehingga, tantangan apapun yang

dihadapinya menjadikan kelompok yang hidup pantang menyerah dalam mencari sumber kehidupan.

(Katutu 2016), bagi komunitas etnis Bajo, laut merupakan *andita* (lambung makanan), *taoba* (obat), *lalang* (lalu lintas), *pajajare bokah* (menguatkan badan), *baunan* (tempat tinggal), *siheku* (sahabat), dan *umbomao dilao* (tempat bersemayamnya roh nenek moyang). Itulah mengapa komunitas etnis Bajo merasa hidup di laut merupakan takdir kehidupan bagi komunitas mereka. Bahkan, ajaran para leluhur mengatakan dalam sebuah ungkapan yang merupakan filosofi kehidupan mereka yang diajarkan nenek moyang secara turun menurun “*papu anak ita lino bake isi-isina, kita naja manusia mamikara bhatingga kolekna mangelolana*”. Artinya bahwa, “Tuhan telah memberikan dunia ini dengan segala isinya, kita sebagai manusia yang memikirkan bagaimana mengelolanya”. (Davis 1993) mengatakan, filosofi adalah ungkapan seseorang mengenai sikap, nilai dan kepercayaan walaupun pada waktu yang lain ungkapan tersebut menjadi ideologi kelompok/kepercayaan kelompok. Terdapat beberapa filosofi yang diyakini oleh manusia dan sangat mungkin berbeda dengan yang lainnya. Karena filosofi tersebut juga terlahir dari lingkungan dan kondisi yang berbeda.

Nilai-nilai karakter etnis Bajo yang tercermin pada nilai kearifan lokal budayanya merupakan tradisi atau kebiasaan dalam interaksi kehidupannya dengan alam. Keunikan komunitas etnis Bajo yaitu mampu beradaptasi dengan alam laut. Karena laut bagi mereka adalah nenek moyang, Ibu, dan sumber kehidupan sebagai filosofi kehidupan mereka. (Wajdi 2020) mengatakan, etnis Bajo dikenal sebagai etnis laut yang kehidupan sehari-harinya senantiasa melakukan aktivitas dilautan dengan hidup berpindah-pindah (*sea nomads*). Komunitas etnis Bajo (*Bajau*) merupakan komunitas etnis bangsa laut terbesar dan tersebar, baik di permukiman laut, pesisir, dan daratan, khususnya permukiman yang ada di kepulauan Nusantara maupun di kepulauan mancanegara. Kehidupan komunitas etnis Bajo tidak bisa terlepas dari sumber kehidupan laut dan dikenal sebagai manusia laut yang tangguh dan handal, serta memiliki kekayaan nilai budaya dan kearifan lokal. Walau dikenal sebagai etnis yang terasing, lemah perekonomian, dan rendah tingkat pendidikan formalnya. Namun, karakter komunitas etnis Bajo terbentuk dengan adanya proses kehidupan (interaksi sosial) di lautan yang diwariskan oleh para pendahulunya.

Kebudayaan itu berarti buah budi manusia. Sedangkan, bila kita mengingat cara terjadinya atau lahirnya kebudayaan, bolehlah kebudayaan itu kita namakan “kemenangan atau hasil perjuangan manusia”, yaitu dalam perjuangannya terhadap dua kekuatan yang kuat dan abadi, yakni “alam dan zaman” (Dewantara 2013b). Budaya dicapai manusia melalui proses panjang, melalui pendidikan dan sosialisasi sehingga diperoleh internalisasi nilai yang menjadikan sesuatu nilai itu menjadi satu dengan dirinya, menjadi cara berpikirnya, menjadi kebiasaannya, menjadi miliknya yang diakulturasi secara spontan dalam kehidupan nyata (Yuristia 2018). Dengan budaya, akan terbentuk perilaku (kepribadian) seseorang. (Putra 2020), kepribadian adalah totalitas *psychophysis* yang kompleks dari individu sehingga nampak dalam tingkah lakunya yang unik. (Yulita and Panani 2019), orang yang berusaha hidup baik dengan tekun dalam kurun waktu lama dapat mencapai keunggulan moral yang disebut dengan keutamaan.

Nilai kearifan lokal suatu etnis bangsa akan bertahan jika dilakukan dengan kekuatan yang ada dalam kepribadian suatu komunitas tersebut. (Rachmadyanti 2017), kearifan lokal adalah segala bentuk kebijaksanaan yang didasari oleh nilai-nilai kebaikan yang dipercaya, diterapkan dan senantiasa dijaga keberlangsungannya dalam kurun waktu yang cukup lama (secara turun-temurun) oleh sekelompok orang dalam lingkungan atau wilayah tertentu yang menjadi tempat tinggal mereka. Kearifan lokal memiliki hubungan yang erat dengan kebudayaan tradisional pada suatu tempat, dalam kearifan lokal tersebut banyak mengandung suatu pandangan maupun aturan agar masyarakat lebih memiliki pijakan dalam menentukan suatu tindakan seperti perilaku masyarakat sehari-hari.

Kearifan lokal yang terdapat pada beberapa kelompok (masyarakat) adat di Indonesia banyak mengandung nilai luhur budaya bangsa yang masih kuat menjadi identitas karakter warga masyarakatnya. Namun, disisi lain nilai kearifan lokal sering kali diabaikan, karena dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zamannya. Padahal dari kearifan lokal tersebut dapat di promosikan nilai-nilai luhur yang bisa dijadikan model dalam pengembangan budaya bangsa Indonesia (Priyatna 2017). (Soeprpto 2013), nilai-nilai dan norma-norma moral yang dijunjung tinggi dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa perlu diperhatikan agar kegiatan pendidikan dapat menghasilkan sumber daya terdidik yang mampu membawa kemajuan sesuai cita-cita masyarakat dan bangsanya.

Tabel Nilai Kearifan Lokal Komunitas Etnis Bajo

| No. | Nilai Kearifan Lokal | Deskripsi | Nilai Karakter Bangsa |
|-----|----------------------|--|--|
| 1. | <i>Mamia kadialo</i> | <p>Tradisi <i>mamia kadialo</i> berupa pengelompokan melaut dalam jangka waktu tertentu dan perahu yang digunakan. Ada tiga kelompok tradisi ini di antaranya yaitu:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Palilibu: tradisi melaut menggunakan soppe yang digerakkan dayung. Hasil melaut dijual dan untuk makan keluarga. ▪ Bapongka: tradisi melaut selama beberapa minggu bahkan bulan dengan menggunakan perahu besar disebut <i>leppa</i> atau <i>soppe</i> mengikutsertakan keluarga. ▪ Sasakai: tradisi melaut menggunakan beberapa perahu selama beberapa bulan dengan wilayah jelajah antar pulau. | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Gotong royong ▪ Menghargai prestasi ▪ Kreatif ▪ Kerja keras ▪ Disiplin ▪ Bersahabat ▪ Peduli lingkungan ▪ Peduli sosial ▪ Tanggung jawab ▪ Religius ▪ Demokratis |
| | | <p>Etnis bajo dalam menjalankan <i>mamia kadialo</i> (melaut) ada pantangan bagi</p> | |

- keluarga yang ditinggal maupun mereka yang melaut.
2. *Tubba dikatutung* Kesepakatan bersama dengan tujuan melindungi kawasan konservasi, yakni tempat sacral yang harus dijaga dengan baik. Karena sumber daya ikan yang ada ditempatkan tersebut sangat melimpah.
 - Gotong royong
 - Menghargai prestasi
 - Kreatif
 - Kerja keras
 - Disiplin
 - Bersahabat
 - Peduli lingkungan
 - Peduli sosial
 - Tanggung jawab
 - Religius
 - Cinta tanah air
 - Demokratis
 3. *Parika* Penjaga, pengawal dan penasehat dalam menentukan daerah penangkapan dan waktu penangkapan ikan.
 - Kreatif
 - Kerja keras
 - Disiplin
 - Peduli lingkungan
 - Peduli sosial
 - Tanggung jawab
 - Religius
 - Cinta tanah air
 - Demokratis
 4. *Keramat Suku Bajo* Perlakuan komunitas etnis bajo terhadap kawasan konservasi.
 - Disiplin
 - Peduli lingkungan
 - Peduli sosial
 - Tanggung jawab
 - Religius
 - Cinta tanah air
 - Demokratis
 5. *Karang Tapotong (Karang* Ritual izin sebelum beraktivitas melaut
 - Disiplin
 - Religius

Pakitta)

6. *Lua Angalo (Nyanya Okang)* Ritual wajib bagi etnis bajo dalam melakukan *maduai pinah* sebagai media pengobatan.
 - Disiplin
 - Religius
7. *Adat perkawinan* Tradisi malam pertama pengantin, kedua pengantin dilepas ke tengah laut oleh ketua adat setempat dalam sebuah perahu dan melakukan hubungan intim di atas perahu sekaligus mengarungi lautan.
 - Disiplin
 - Religius
 - Cinta damai
8. *Adat Kematian* Jenazah dimandikan dua kali yaitu, mandi tobat (mandi salah) dan mandi jenazah. Dengan tujuan permintaan maaf dan pengakuan salah yang dilakukan saat hidup dan ritual mandi secara islam.
 - Disiplin
 - Religius
9. *Adat Celup Bayi* Tradisi celup bayi pada komunitas etnis bajo bertujuan agar kelak mereka akrab dengan kehidupan laut.
 - Disiplin
 - Peduli lingkungan
 - Peduli sosial
 - Tanggung jawab
 - Religius
 - Cinta tanah air

Etnis bajo asli yang mendiami pulau Masudu sebagai tempat lahir, beraktivitas, dan tempat wafat, tidak menginginkan perpindahan tempat yang jauh dari laut. Sebab, bagi etnis bajo laut merupakan sumber kehidupan mereka. (Satriani, Juhaepa 2018), masyarakat yang masih menetap di Pulau Masudu betah dengan keadaan lingkungannya meskipun sebagian dari mereka sudah pindah. Masyarakat yang memilih menetap di pulau Masudu berpendapat bahwa mereka tidak bias hidup di darat, disamping karena mata pencaharian mereka sebagai nelayan juga karena keterikatan secara genealogis dengan tempat kelahiran. Sebahagian kecil suku Bajo merasa sulit dipisahkan dari laut, karena laut merupakan lahan mata pencaharian mereka. Bagi mereka bermata pencaharian sebagai nelayan mempunyai pendapatan yang cukup dan dapat memenuhi kebutuhan sehari-harinya bahkan lebih dari itu.

3. Satuan Pendidikan

Pendidikan, terutama pendidikan formal merupakan salah satu proses dalam hidup bermasyarakat dan berbangsa yang penting. Sumber daya manusia terdidik sebagai hasil pendidikan akan besar pengaruhnya pada perkembangan hidup bermasyarakat dan berbangsa. Satuan pendidikan sebagai wadah pendidikan formal anak-anak bangsa memiliki fungsi dan tujuan dalam mempersiapkan

sumber daya manusia suatu bangsa agar memiliki mutu dan kualitas pendidikan yang baik. Satuan pendidikan sebagai penyelenggara pendidikan yang dilakukan melalui aktivitas pembelajaran secara berjenjang dan berkesinambungan diawali dengan pendidikan usia dini, pendidikan rendah, pendidikan menengah, dan pendidikan tinggi. Harapan penyelenggara dalam satuan pendidikan yaitu, agar para peserta didik memperoleh ilmu dan pengetahuan berdasarkan tingkatan-tingkatan pendidikan yang dapat diimplementasikan dimasa mendatang.

(Ghufron, Budiningsih, and Hidayati 2017), pembelajaran dikatakan berhasil manakala kegiatan yang berlangsung di sekolah itu mampu memfasilitasi peserta didik dalam proses transfer of value dalam konteks pembentukan karakter bangsa (*nation character building*) sebagaimana yang tercantum dalam kurikulum resmi. Namun demikian, tidak semua guru mampu mengembangkan dan melaksanakan pembelajaran tersebut. Padahal, kegiatan pembelajaran merupakan faktor determinan bagi keberhasilan dan mutu lulusan.

Pendidikan berupaya menemukan dan merevitalisasi sumber-sumber kebudayaan nasional dengan memberikan manfaat, sehingga memberikan hasil kegiatan yang kreatif penuh semangat disertai cita-cita untuk mencapai tujuan hidup manusia (Widyastini 2017). (Hude 2019), pemahaman konsep dari pendidikan sebagai pembangunan karakter anak bangsa yang selanjutnya dijadikan acuan dalam bentuk kegiatan pendidikan kearifan lokal yang memanfaatkan, mengelola, dan melestarikan tradisi atau budaya sekolah pada setiap jenjang pendidikan dasar hingga menengah.

(Rachmadyanti 2017), pendidikan karakter merupakan aspek penting dalam mengembangkan ranah afektif, khususnya bagi anak usia Sekolah Dasar. Muatan pendidikan karakter diterapkan dalam pembelajaran di Sekolah Dasar berdasarkan materi dari standar isi kurikulum. Pendidikan Karakter penting untuk ditanamkan pada anak usia Sekolah Dasar karena untuk membentuk pribadi siswa agar memiliki nilai-nilai luhur bangsa dan dapat menjadi warga negara yang baik. Pendidikan karakter memiliki misi penting dalam menciptakan siswa yang tidak hanya pandai secara kognitif, namun juga berbudi pekerti yang luhur. Guru dapat mengembangkan materi berbasis kearifan lokal dengan berbagai kegiatan pembelajaran yang menarik yang diharapkan dapat mengembangkan karakter siswa seperti karakter kerja sama, toleransi, dan sikap peduli. Siswa sepatutnya memiliki sikap yang arif dan bijak dalam memandang kearifan lokal yang dimiliki oleh daerahnya, sebagai bagian dari pengembangan pendidikan karakter sebagai bekal dalam hidup bermasyarakat.

Masyarakat etnis bajo yang memfasilitasi dan mendukung anak-anaknya mengikuti kegiatan pendidikan formal, akan lebih terpadu dan kuatnya nilai-nilai kearifan lokal yang telah ditanamkan para orangtua mereka terdahulu. Sehingga, nilai-nilai karakter yang ada dalam kebudayaan mereka dikombinasikan dengan nilai-nilai karakter bangsa. Karakter seseorang akan kuat, manakala manusia dibekali nilai-nilai luhur budaya, diimplementasikan dalam kehidupan, dan dipadukan dengan pendidikan yang dapat membentuk dan menguatkan pendidikan karakter. Pemerintah dan para pemangku adat (komunitas etnis) di Indonesia, selalu berupaya dan berusaha melakukan sosialisasi dalam mempertahankan serta menguatkan nilai-nilai karakter dan nilai luhur suatu

budaya yang dapat memberikan pengaruh kuat, agar nilai karakter senantiasa terpatri dalam jiwa dan raga setiap manusia.

Penguatan pendidikan karakter melalui nilai kearifan lokal dalam satuan pendidikan akan terlaksana manakala pemerintah pusat, pemerintah daerah, lembaga pendidikan, para *founding father*, dan komunitas suatu etnis bangsa dapat bekerjasama dalam membangun dan membentuk karakter individu dan masyarakat. Sebagaimana hasil penelitian (Pornpimon et al. 2014), sebagai berikut: model yang tepat dalam menerapkan kearifan lokal dalam kurikulum dan pengembangan belajar mengajar di sekolah dasar meliputi: 1) pemerintah dan swasta harus bekerjasama dalam mendorong proses belajar mengajar masyarakat, 2) lembaga pendidikan dan organisasi dalam masyarakat harus bekerjasama dan mendukung kreativitas para pemimpin dan filsuf desa, 3) Pura atau gereja harus menjadi pusat pengembangan kearifan lokal, sumber belajar, proses pembelajaran, 4) pengurus lembaga pendidikan harus memimpin Pendidikan lokalnya, memotivasi, Mendorong keluarga dan masyarakat untuk sadar, dan berkolaborasi dalam proses pembelajaran, dan 5) peran guru, mereka harus mempelajari komunitasnya serta informasi dan menyeleksi ilmu pengetahuan desa yang dipadukan dengan kearifan lokal yang menekankan pada penerapan kearifan lokal.

(Kemdikbud 2017), penguatan karakter menjadi salah satu program prioritas Pemerintah Jokowi-JK, dalam nawacita disebutkan pemerintah akan melakukan revolusi karakter bangsa. Kemdikbud mengimplementasikan penguatan karakter penerus bangsa melalui gerakan Penguatan Pendidikan Karakter (PPK) yang digulirkan sejak tahun 2016. "Gerakan Penguatan Pendidikan Karakter sebagai fondasi dan ruh utama pendidikan," pesan Mendikbud Muhadjir Effendy. Tak hanya olah pikir (*literasi*), PPK mendorong agar pendidikan nasional kembali memperhatikan olah hati (etik dan spiritual) olah rasa (*estetik*), dan juga olah raga (*kinestetik*). Keempat dimensi pendidikan ini hendaknya dapat dilakukan secara utuh-menyeluruh dan serentak. Integrasi proses pembelajaran intrakurikuler, kokurikuler, dan ekstrakurikuler di sekolah dapat dilaksanakan dengan berbasis pada pengembangan budaya sekolah maupun melalui kolaborasi dengan komunitas-komunitas di luar lingkungan pendidikan. (Cahyono 2017), penguatan pendidikan karakter (PPK) adalah gerakan pendidikan di bawah tanggung jawab satuan pendidikan untuk memperkuat karakter peserta didik melalui harmonisasi olah hati, olah rasa, olah pikir, dan olah raga dengan pelibatan dan kerja sama antara satuan pendidikan, keluarga, dan masyarakat sebagai bagian dari Gerakan Nasional Revolusi Mental (GNRM). PPK merupakan upaya untuk menumbuhkan dan membekali generasi penerus agar memiliki bekal karakter baik, keterampilan literasi yang tinggi, dan memiliki kompetensi unggul abad 21 yaitu mampu berpikir kritis dan analitis, kreatif, komunikatif, dan kolaboratif.

Tabel 5 Nilai Utama Prioritas Karakter PPK, Nilai Kearifan Lokal Etnis Bajo, dan Nilai Karakter Bangsa Yang Sudah Diterapkan Dalam Satuan Pendidikan.

| No | PPK | Nilai Kearifan Lokal | Nilai Karakter Bangsa |
|----|----------------|----------------------|--|
| 1. | Nilai Karakter | <i>Mamia kadialo</i> | 1) Gotong royong; 2) Menghargai prestasi; 3) Kreatif; 4) Kerja keras; 5) |

| | | | |
|----|------------------------------|---|---|
| | Religius | | Disiplin; 6) Bersahabat; 7) Peduli lingkungan; 8) Peduli sosial; 9) Tanggung jawab; 10) Religius; 11) Demokratis. |
| 2. | Nilai Karakter Nasionalis | <i>Tubba dikatutuang</i> | 1) Gotong royong; 2) Menghargai prestasi; 3) Kreatif; 4) Kerja keras; 5) Disiplin; 6) Bersahabat; 7) Peduli lingkungan; 8) Peduli sosial; 9) Tanggung jawab; 10) Religius; 11) Cinta tanah air; 12) Demokratis. |
| 3. | Nilai Karakter Mandiri | <i>Parika</i> | 1) Kreatif; 2) Kerja keras; 3) Disiplin; 4) Peduli lingkungan; 5) Peduli sosial; 6) Tanggung jawab; 7) Religius; 8) Cinta tanah air; 9) Demokratis. |
| 4. | Nilai Karakter Integritas | <i>Keramat Suku Bajo</i> | 1) Disiplin; 2) Peduli lingkungan; 3) Peduli sosial; 4) Tanggung jawab; 5) Religius; 6) Cinta tanah air; 7) Demokratis. |
| 5. | Nilai Karakter Gotong Royong | <i>Karang Tapotong (Karang Pakitta)</i> | 1) Disiplin; 2) Religius. |
| | | <i>Lua Angalo (Nyanya Okang)</i> | 1) Disiplin; 2) Religius. |
| | | <i>Adat perkawinan</i> | 1) Disiplin; 2) Religius; 3) Cinta damai. |
| | | <i>Adat Kematian</i> | 1) Disiplin; 2) Religius. |
| | | <i>Adat Celup Bayi</i> | 1) Disiplin; 2) Peduli lingkungan; 3) Peduli sosial; 4) Tanggung jawab; 5) Religius; 6) Cinta tanah air. |

Kondisi sekolah komunitas etnis bajo di Pulau Masudu sungguh sangat menyedihkan. Karena, setelah pemerintah setempat menghendaki mereka untuk direlokasi ke daratan, hanya tersisa seorang guru. Keadaan itupun membuat geram komunitas etnis bajo, kehadiran guru sekolah yang sangat jarang hadir. Sehingga, pembelajaran yang terjadi hanya seadanya dengan anggapan yang terpenting mereka masih bisa sekolah. Hal demikian, seharusnya pemerintah dan tokoh adat etnis bajo mampu membangun dan menjaga tempat asli menetap mereka. Agar nilai-nilai kearifan lokal etnis bajo bertahan, terjaga, dan tetap lestari.

SIMPULAN

Berdasarkan pembahasan tersebut di atas, maka kesimpulan penelitian ini yaitu, implementasi penguatan pendidikan karakter melalui nilai kearifan lokal etnis bajo dalam satuan pendidikan belum terlaksana dengan baik. Akibat pemerintah setempat dan komunitas etnis bajo yang masih bertahan di Pulau Masudu (laut) tidak menemukan titik terang. Sehingga etnis bajo laut lebih memilih untuk bertahan hidup sebagai upaya mempertahankan nilai kearifan lokal etnis bajo laut. Kemudian, sarana dan prasarana sekolah yang ada di Pulau Masudu sungguh sangat memprihatinkan dengan hanya dikendalikan seorang pendidik saja yang aktif mengajar walaupun satu minggu sekali hadir ke sekolah. Diharapkan usaha dan upaya pemerintah selaku pemimpin suatu negara maupun pemerintah daerah setempat dalam memberikan fasilitas dan dukungan bagi komunitas etnis bajo di Pulau Masudu, agar terintegrasinya penguatan pendidikan karakter melalui nilai kearifan lokal etnis bajo dalam satuan pendidikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Cahyono, Hanung. 2017. "Perpres No. 87 Tahun 2017." 6 September 2017.
- Davis, Moya. 1993. *A Student's Guide to Open Learning*. Emap Healthcare Open Learning.
- Dewantara, Ki Hadjar. 2013a. *Ki Hadjar Dewantara: Pendidikan Pemikiran, Konsepsi, Keteladanan, Sikap Merdeka I (Pendidikan)*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa.
- Dewantara, Ki Hadjar. 2013b. *Ki Hadjar Dewantara: Pendidikan Pemikiran, Konsepsi, Keteladanan, Sikap Merdeka II (Kebudayaan)*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa.
- Ghufroon, Anik, Asri Budiningsih, and Hidayati. 2017. "Model Pembelajaran Yang Relevan Digunakan Untuk Penanaman Nilai-Nilai Budaya Yogyakarta Adalah Model Pembelajaran Non Direktif Versi Carl Rogers." *Cakrawala Pendidikan: Jurnal Ilmiah Pendidikan* 2(2):309-19.
- Hude, Darwis. et al. 2019. "Penguatan Pendidikan Karakter Melalui Kearifan Lokal Berbasis Al-Qur'an (Implementasi Di SMAN Kabupaten Purwakarta)." *Alim: Journal of Islamic Education* 1(2):389-400.
- Kamarusdiana, Kamarusdiana. 2019. "Studi Etnografi Dalam Kerangka Masyarakat Dan Budaya." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 6(2):113-28. doi: 10.15408/sjsbs.v6i2.10975.
- Katutu, Abdullah. 2016. "Persepsi Dan Tingkat Partisipasi Suku Bajo Terhadap Pendidikan Islam." *Al-Qalam* 20(1):151. doi: 10.31969/alq.v20i1.169.
- Kemdikbud, Pengelola Web. 2017. "Penguatan Pendidikan Karakter Jadi Pintu Masuk Pembinaan Pendidikan Nasional." *Biro Komunikasi Dan Layanan Masyarakat Kemdikbud Dan Tim Komunikasi Pemerintah Kominfo*. Retrieved (<https://www.kemdikbud.go.id/main/blog/2017/07/penguatan-pendidikan-karakter-jadi-pintu-masuk-pembinaan-pendidikan-nasional>).
- Pornpimon, Chusorn, Ariratana Wallapha, and Chusorn Prayuth. 2014. "Strategy Challenges the Local Wisdom Applications Sustainability in Schools." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 112(Icepsy 2013):626-34. doi: 10.1016/j.sbspro.2014.01.1210.
- Priyatna, Muhammad. 2017. "Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal." *Edukasi*

- Islami : Jurnal Pendidikan Islam* 5(10):1311–36. doi: 10.30868/ei.v5i10.6.
- Putra, Zulfikar. et al. 2020. *Kepribadian Sebagai Suatu Ilmu*. Bandung: Bandung: Alfabeta.
- Putra, Zulfikar. 2018. "Implementasi Pendidikan Pancasila Sebagai Character Building Mahasiswa Di Universitas Sembilanbelas November Kolaka." *Implementasi Pendidikan Pancasila Sebagai Character Building Mahasiswa Di Universitas Sembilanbelas November (USN) Kolaka* 1(1):9–13. doi: 10.12928/citizenship.v1i1.9515.
- Rachmadyanti, Putri. 2017. "Penguatan Pendidikan Karakter Bagi Siswa Sekolah Dasar Melalui Kearifan Lokal. *Jurnal Pendidikan Sekolah Dasar*." 3(2):201–14.
- Ruhlessin, John Christian. 2019. "Paradigma Etika Publik Dalam Kearifan Lokal Pela." *Jurnal Filsafat* 29(2):183–205. doi: 10.22146/jf.36344.
- Satriani, Juhaepa, dan Ambo Upe. 2018. "Resisitensi Sosial Masyarakat Suku Bajo (Studi Kasus Atas Perlawanan Masyarakat Di Pulau Masudu Kecamatan Poleang Tenggara Terhadap Kebijakan Resettlement Ke Desa Liano Kecamatan Mataoleo Kabupaten Bombana)." *Neo Societal* 3(2).
- Soeprapto, Sri. 2013. "Landasan Aksiologis Sistem Pendidikan Nasional Indonesia Dalam Perspektif Filsafat Pendidikan." *Cakrawala Pendidikan*. 6(2). doi: 10.21831/cp.v0i2.1485.
- Wajdi, Farid. 2020. *Nilai-Nilai Karakter Etnis Bajo Relevan Dengan Nilai Karakter Bangsa*. Makassar: Yayasan Barcode.
- Widyastini, Widyastini. 2017. "Konsep Pemikiran Filsafati Muhammad Iqbal Tentang Pendidikan Dan Relevansinya Dengan Pembangunan Karakter Bagi Bangsa Indonesia." *Jurnal Filsafat* 27(1):125. doi: 10.22146/jf.22089.
- Yulita, Sri, and Pramulia Panani. 2019. "Serat Wulangreh: Ajaran Keutamaan Moral Membangun Pribadi Yang Luhur." *Serat Wulangreh: Ajaran Keutamaan Moral Membangun Pribadi Yang Luhur* 29(2):275–99. doi: 10.22146/jf.47373.
- Yuristia, Adelina. 2018. "Pendidikan Sebagai Transformasi Kebudayaan." *Journal of Chemical Information and Modeling* 53(9):1689–99.

MAKNA FILOSOFIS DI BALIK TRADISI “MAPALUS” DI MINAHASA DAN PENERAPANNYA DALAM PENEGAKAN PILAR KETAHANAN NASIONAL

Fitria Yusrifa

S2 Ketahanan Nasional, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada

Email: fyusrifaay@gmail.com

Abstrak

“Mapalus” merupakan salah satu tradisi yang berakar dari filosofi “Sitou Timou Tomou Tou” yang menopang kehidupan masyarakat Minahasa sejak ribuan tahun silam serta diturunkan dari generasi ke generasi. Meski berhadapan dengan kondisi zaman yang identik dengan individualisme, namun masyarakat Minahasa, Sulawesi Utara berupaya untuk terus menjaga tradisi “Mapalus”. Sebagai bagian dari khazanah budaya di Nusantara, eksistensi tradisi “Mapalus” tentu perlu untuk terus dijaga. Penelitian ini bertujuan untuk menyelami makna filosofis di balik eksistensi tradisi “Mapalus”. Membedah makna di balik tradisi “Mapalus” dinilai dapat semakin memperdalam penghayatan terhadap pentingnya praktik tradisi ini. Terlebih, dalam upaya penegakan prinsip Ketahanan Nasional demi mencapai visi Indonesia Maju, diperlukan upaya integratif dari berbagai aspek, termasuk sosial dan budaya. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersumber pada data kepustakaan dan berupaya membedah makna filosofis di balik eksistensi tradisi “Mapalus” dengan menggunakan teknik analisis hermeneutika filosofis dan historis. Adapun sudut pandang yang digunakan dalam membedah makna filosofis melibatkan cabang kefilosofan ontologi, epistemologi, aksiologi, lalu dikolaborasikan dengan teori ketahanan nasional. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tradisi “Mapalus” merupakan suatu sistem nilai yang memuat nilai-nilai persatuan, kebersamaan dan gotong royong. Pengembangan tradisi ini juga disesuaikan dengan perkembangan zaman tanpa menghilangkan makna kebersamaan dan persatuan. Dalam prinsip Ketahanan Nasional, nilai-nilai persatuan sangat dibutuhkan, terlebih yang lahir dari kelompok-kelompok kecil di masyarakat. Pencapaian misi Indonesia Maju juga tidak bisa dilepaskan dari pelestarian kebudayaan serta terus menjaga nilai-nilai luhur, termasuk budaya gotong royong yang telah lama menjadi bagian dari kehidupan rakyat Indonesia.

Kata Kunci: Tradisi Mapalus, Suku Minahasa, Ketahanan Nasional

Abstract

"Mapalus" is a tradition rooted in the philosophy of "Sitou Timou Tomou Tou" which has supported the lives of the Minahasa people since thousands years ago. Even though it is faced with the conditions of the times that are identical to individualism, Minahasa people in North Sulawesi are trying to keep "Mapalus". This research aims to explore the philosophical meaning behind the existence of the "Mapalus". Exploring the

meaning behind the "Mapalus" tradition is considered to be able to strengthen the awareness of this traditional practice's existence. Moreover, in an effort to uphold the principle of National Defence in order to achieve the vision of an "Indonesia Maju", integrative efforts are needed from various aspects, including social and culture. This research is a qualitative research based on literature data and seeks to dissect the philosophical meaning behind the existence of the "Mapalus" tradition by using philosophical and historical hermeneutic analysis techniques. The points of view used in digging the philosophical meaning are ontology, epistemology, axiology, which are collaborated with the theory of National Defense. The results showed that the "Mapalus" is a value system which contains the values of unity, togetherness and mutual cooperation. In the principle of National Defense, the values of unity are needed. The achievement of Indonesia Maju's mission also cannot be separated from the preservation of culture and continuing to maintain noble values, including the culture of mutual cooperation which has long been part of the life of the Indonesian people.

Keywords: *Mapalus Tradition, Minahasa Tribe, National Defense*

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara multikultur, yang menjunjung tinggi prinsip "Bhineka Tunggal Ika" yang apabila diterjemahkan memiliki arti berbeda-beda tetapi tetap satu. Prinsip hidup ini menjadi penjabar bahwa keberagaman di Indonesia terwujud dalam berbagai aspek. Kemajuan sosial dan budaya termanifestasikan ke dalam banyak tradisi yang ada di Indonesia (Pangalila, Ngarawula, Sadhana, Lonto, & Pasandaran, 2018). Ada banyak tradisi nenek moyang yang masih terjaga hingga saat ini, bahkan bertransformasi ke dalam bentuk yang bisa diterima oleh generasi saat ini tanpa mereduksi makna atau nilai yang terkandung di dalamnya.

Salah satu etnis yang masih menjaga nilai-nilai luhur, baik dalam tradisi maupun pewarisan nilai budaya yang bertransformasi dalam bentuk lebih modern adalah Minahasa. Etnis atau suku bangsa Minahasa mendiami suatu daerah yang terletak di ujung utara Sulawesi sejak ribuan tahun silam. Menurut beberapa catatan antropolog Eropa seperti N. Graffland, suku Minahasa juga diyakini sebagai cikal bakal dari masyarakat yang kini lahir dan tumbuh di Sulawesi Utara. Kondisi geografis Minahasa terdiri dari dataran rendah, dataran tinggi, pegunungan, dan gunung-gunung berapi yang masih aktif. Keberadaan banyaknya gunung berapi di Minahasa menjadikan wilayah ini sebagai wilayah yang potensial dari segi pertanian, bahkan menjadi magnet bagi kedatangan pemerintah kolonial pada masa lampau (Prasetyo & Nayati, 2012).

Secara historis, Prasetyo & Nayati (2012) memaparkan bahwa daerah Minahasa adalah daerah yang pertama kali memperkenalkan kebudayaan barat seiring dengan masuknya agama Kristen, dibandingkan daerah-daerah di sekitarnya. Masuknya agama Kristen ke segala aspek kehidupan masyarakat Minahasa mengakibatkan banyaknya unsur kebudayaan asli yang hilang. Meski demikian, masih banyak kebudayaan asli yang masih bertahan hingga detik ini dan umumnya terdapat di kelompok masyarakat yang hidup di area pedalaman.

Nilai-nilai budaya lokal Minahasa banyak mengandung muatan moralitas meski tidak dinyatakan secara eksplisit (Mulyawan, 2015). Moralitas yang dimaksudkan dapat terwujud melalui relasi sosial antar manusia, antarelit, dan antarmassa. Tidak lupa, moralitas juga dapat menghubungkan manusia dengan alam sekitarnya. Nilai-nilai yang digunakan sebagai pijakan dapat berbentuk semboyan, nasehat, dan peribahasa yang diwariskan secara lisan, kemudian menjadi pedoman dalam menilai sesuatu, baik tindakan atau perbuatan masyarakat maupun yang dilakukan oleh pemimpinnya.

Pembangunan masif yang kian terlihat dewasa ini membawa banyak perubahan dalam tata kelola kenegaraan maupun pola aktivitas manusia sebagai makhluk berbudaya. Timbul pertanyaan besar yang kian terlihat di permukaan, seperti *masih perlukah adat istiadat dipertahankan seperti apa adanya atau harus ditinggalkan karena tidak sejalan dengan prinsip pembangunan dan modernisasi?* (Daeng, 2008). Pertanyaan besar itu tentu tidak mudah ditemukan jawabannya, terlebih Indonesia merupakan satu negara multikultur yang terdiri dari beragam suku dan kekayaan budaya. Tidak semua kelompok masyarakat bersiap menerima implikasi dari pembangunan yang terjadi di sekitarnya dengan melepaskan tradisi yang sudah lama menjadi bagian dari jalannya hidup dan tidak semua kelompok pula mampu untuk terus mempertahankan kebudayaannya di tengah derasnya arus modernisasi. Namun, ada catatan penting yang disampaikan lebih lanjut oleh Daeng (2008) bahwa adat istiadat dapat terus dipertahankan selama memiliki kegunaan, dan mampu ditempatkan sesuai dengan konteks zaman.

Dalam upaya mempertahankan beragam tradisi lokal yang masih berlangsung di masyarakat, ada banyak aspek yang bisa digunakan sebagai pilar penguat eksistensinya. Salah satu pilar yang bisa digunakan untuk menyokong keberlangsungan budaya atau tradisi luhur di Nusantara, yaitu Ketahanan Nasional. Dalam perspektif Ketahanan Nasional, kondisi di tingkat nasional merupakan himpunan kualitas dari ketahanan individu yang secara bertahap membentuk ketahanan keluarga, ketahanan kelompok, ketahanan daerah atau wilayah, dan yang terakhir, ketahanan nasional dan ketahanan regional. Masing-masing komponen membentuk penangkalan berlapis secara sinergis. Lingkaran-lingkaran ketahanan konsentris berpusat pada peran pribadi tiap-tiap individu di masyarakat. Hal ini mengindikasikan bahwa ketahanan pribadi menjadi titik mula dari penangkalan terhadap ancaman, tantangan, dan hambatan dari lingkungan di sekitarnya (Hediarto, Armawi, & Martono, 2016).

Pada pengaplikasian Ketahanan Nasional, *Astagatra* menjadi kunci utama. Gagasan ini dapat dilihat pada beberapa aspek kehidupan, seperti penguatan ideologi negara; penjaminan kesejahteraan lahir batin dalam kerangka keadilan, kemajuan, dan kemandirian bangsa; pembangunan masyarakat madani; penyelarasan nilai-nilai lokal dan tradisi yang konstruktif dan produktif serta bersahabat dengan nilai-nilai modernitas; serta penjaminan atas keamanan dan pertahanan secara nasional. Nilai-nilai Ketahanan Nasional tidak berhenti pada tataran itu. Indonesia melalui program dan visi misi Indonesia Maju berupaya untuk merangkul komponen-komponen kebudayaan dan sosial yang masih terpelihara di banyak komunitas adat yang masih eksis hingga saat ini. Pembangunan Sumber Daya Manusia (SDM) mulai tahun 2019 menjadi fokus dari

strategi pembangunan bangsa Indonesia ke depan. Fokus strategi ini diupayakan untuk mengakselerasi pertumbuhan ekonomi yang dibutuhkan dalam peningkatan kesejahteraan rakyat. Penguatan sumber daya manusia menuju visi manusia unggul memiliki hubungan yang saling berkaitan dengan peningkatan produktivitas kerja, serta bagaimana memenangkan persaingan di tengah dinamika yang berlangsung cepat baik dalam dunia bisnis, ekonomi politik, dan budaya (Sugiarto, 2019). Berkaca dari hal tersebut, peneliti mencoba menggali bagaimana eksistensi tradisi *Mapalus* di Minahasa dari perspektif Filosofis dan memetakan strategi aplikasi nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi ini ke dalam konteks penegakan pilar Ketahanan Nasional, sehingga visi Indonesia Maju dapat tercapai tanpa menghilangkan unsur-unsur kebudayaan luhur yang diwariskan dari waktu ke waktu.

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan menggali makna filosofis di balik tradisi *Mapalus* di Minahasa dan merumuskan berbagai langkah strategis dalam penegakan pilar Ketahanan Nasional. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersumber pada data kepustakaan. Penelitian kualitatif memiliki karakter yang khas, yakni berfokus pada objek yang diteliti. Penelitian kualitatif tidak menggunakan perhitungan-perhitungan dalam menjustifikasi epistemologi dalam kajian yang dilakukan. Metode ini juga menonjolkan ciri khas holistik atau menafsirkan data dan bagaimana keterkaitannya dengan beragam aspek yang mungkin ada (Kaelan, 2012). Penelitian ini dimulai dari tahapan pengumpulan data, analisis dan penarikan kesimpulan. Pada proses pengumpulan data yang menggunakan metode kepustakaan, peneliti membagi sumber pustaka menjadi dua. Pertama, sumber pustaka primer yang menjelaskan terkait tradisi *Mapalus* yang ada di Minahasa, baik dalam konteks historis maupun sosiologis. Sedangkan sumber kedua adalah sumber pustaka sekunder yang menekankan pada aspek-aspek pendukung kebudayaan serta gambaran terkait Ketahanan Nasional pada umumnya dan Ketahanan Budaya pada khususnya. Sumber pustaka yang digunakan berbentuk buku dan artikel dari jurnal-jurnal ilmiah.

Data pustaka primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah buku berjudul *Mengenal Sulawesi Utara dari Sejarah dan Temuan Arkeologis untuk Pembangunan Karakter dan Penguatan Jatidiri Bangsa* karya Widya Nayati dkk (2012). Ada beberapa artikel di dalam buku tersebut yang membahas terkait sistem tradisi *Mapalus*, yakni artikel dari A.B.Prasetyo dan Widya Nayati yang berjudul *Identifikasi Karakter Sulawesi Utara* dan artikel berjudul *Data Arkeologi Sebagai Penguat Budaya Sulawesi Utara* karya Widya Nayati. Sumber lain yang juga digunakan adalah artikel ilmiah berjudul *Fungsi dan Peran Tradisi Mapalus dalam Masyarakat Minahasa, Sulawesi Utara* karya L.Mansi (2007) yang diterbitkan dalam Jurnal Al-Qalam Vol.XX No.XIII dan artikel ilmiah berjudul *Konstruksi Budaya Mapalus dalam Kehidupan Masyarakat Minahasa* karya J.Lumintang (2015) yang dimuat dalam Jurnal Administrasi Publik Vol.1 No.028. Adapun data pustaka sekunder yang saya gunakan adalah buku berjudul *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan (Tinjauan Antropologis)* karya Hans J Daeng (2008) dan buku berjudul *Membangun Keindonesiaan dalam Perspektif Ketahanan Nasional* karya Suryacandra dkk (2020).

Data yang diperoleh dari sumber pustaka di atas kemudian diolah dan dianalisis menggunakan beberapa metode analisis data secara campuran, yaitu

hermeneutika filosofis dan historis. Prinsip kerja hermeneutika adalah untuk menangkap *objective geist* atau makna terdalam dan hakikat nilai dari objek yang diteliti (Kaelan, 2012). Dalam penelitian ini, metode analisis hermeneutika filosofis digunakan untuk menggali makna terdalam dari pelaksanaan tradisi *Mapalus*, baik dari konteks historis maupun sosio-kultural. Peneliti juga mencoba untuk menghubungkan fenomena-fenomena yang terjadi pada masa lampau hingga saat ini terkait *Mapalus* untuk menemukan benang merah yang saling terkait.

Metode analisis lanjutan yang digunakan dalam menjawab pertanyaan terkait kajian filosofis di balik pelaksanaan tradisi *Mapalus* adalah metode deskriptif historis. Metode ini digunakan untuk menjelaskan dan menerangkan fakta-fakta sejarah tentang apa, siapa, kapan, bagaimana, dan di mana peristiwa sejarah itu terjadi (Kaelan, 2012). Metode ini dinilai relevan untuk digunakan dalam penelitian ini karena berkaitan erat dengan konsep kausalitas dalam sejarah. Menggali makna filosofis di balik tradisi *Mapalus* di Minahasa tidak bisa dilepaskan dari konsep kesejarahan. Sehingga, pemahaman atas konsep waktu atau historis dinilai perlu dalam memperkaya pandangan terkait makna filosofis di balik tradisi *Mapalus* di Minahasa.

Penelitian terkait tradisi *Mapalus* bukanlah penelitian yang pertama kali dilakukan. Ada beberapa penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya dan menggunakan sudut pandang ilmu sosial humaniora dalam memandang eksistensi tradisi ini. Penelitian pertama adalah penelitian berjudul *Fungsi dan Peran Tradisi Mapalus dalam Masyarakat Minahasa, Sulawesi Utara* karya L.Mansi (2007) yang diterbitkan dalam Jurnal Al-Qalam Vol.XX No.XIII. Penelitian ini menjabarkan terkait fungsi-fungsi sosial dari pelaksanaan tradisi *Mapalus*. Namun, belum memberikan gambaran terkait makna filosofis dan penerapannya dalam penegakan pilar Ketahanan Nasional. Penelitian lain adalah penelitian berjudul *Konstruksi Budaya Mapalus dalam Kehidupan Masyarakat Minahasa* karya J.Lumintang (2015) yang dimuat dalam Jurnal Administrasi Publik Vol.1 No.028. Sama halnya dengan penelitian sebelumnya, penelitian ini juga belum mampu menjawab pertanyaan terkait makna filosofis di balik eksistensi *Mapalus* dan relevansinya dalam Ketahanan Nasional.

Berdasarkan pemaparan di atas, peneliti menyatakan bahwa penelitian dengan judul **“Makna Filosofis di Balik Tradisi ‘Mapalus’ di Minahasa dan Penerapannya dalam Penegakan Pilar Ketahanan Nasional”** ini adalah penelitian yang pertama kali dilakukan dan bersifat orisinal.

PEMBAHASAN

Menggali Makna Filosofis di Balik Tradisi ‘Mapalus’ di Minahasa

Mapalus merupakan pengejawantahan dari falsafah *Sitou Timou Tomou Tou*. *Sitou* berarti ‘orang’, *Timou* berarti ‘hidup’, *Tomou* berarti ‘menghidupkan’, dan *Tou* berarti ‘orang lain’. Sehingga *Sitou Timou Tomou Tou* bermakna ‘manusia lahir untuk memanusiaakan manusia lain atau orang hidup untuk menghidupkan orang lain’ (Mansi, 2007). Sebagai bagian dari upaya memanusiaakan manusia lain, *Mapalus* menekankan pada aktivitas kehidupan masyarakat dengan mengedepankan nilai gotong royong (kerja sama) dan telah melekat dalam setiap insan yang hidup di

Minahasa. Ada lima asas yang tercakup dalam *Mapalus* yaitu asas religius, asas kekeluargaan, asas musyawarah dan mufakat, asas kerja bersama, dan asas persatuan dan kesatuan (Salaki, 2014).

Istilah *Mapalus* diambil dari kata *ma* yang artinya saling; dan *palus* yang berarti menuangkan dan memberi (Tumenggung, 2019). Dengan kata lain, *Mapalus* mengandung makna suatu sikap atau tindakan yang berdasar pada kesadaran akan pentingnya beraktivitas dengan mempersatukan daya kekuatan dan keahlian setiap anggota masyarakat, demi memperoleh hasil yang optimal sesuai tujuan yang hendak dicapai dan disepakati bersama (Lumintang, 2015). Versi lain menyatakan bahwa istilah *Mapalus* berasal dari bahasa Tombulu yang memiliki arti balas membalas. Makna dari tindakan balas membalas tersebut adalah adanya kesadaran untuk membalas bantuan dari sesama yang pernah diterimanya selama hidup di dunia. Dari pemikiran atas adanya balas membalas, lalu muncul upaya dan kesadaran kolektif atas pentingnya kerjasama melalui sistem *Mapalus* (Nayati, 2012).

Sistem budaya *Mapalus* lahir sejak dahulu kala dan terus berkembang, disesuaikan dengan kebutuhan zaman. Awalnya *Mapalus* hanya difungsikan pada kegiatan bertani atau bercocok tanam. Hal ini disebabkan, pada jaman dahulu, belum ada istilah buruh tani, sehingga semua aktivitas pertanian akan dilakukan bersama-sama dalam suatu kelompok masyarakat. *Mapalus* kemudian berkembang menjadi bentuk-bentuk kerja sama lainnya, seperti merambah hutan, mendirikan rumah, berkebun, berburu, pelaksanaan upacara perkawinan, kematian, dan kelahiran, hingga perbaikan pancuran air dan jalanan di kebun. Hal ini juga disebabkan oleh bertambahnya jumlah penduduk di Minahasa dan sekitarnya, yang berimplikasi pada semakin kompleksnya permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat (Mansi, 2007).

Sistem nilai dan tradisi *Mapalus* dalam bidang pertanian dapat dijumpai dalam beberapa bentuk, dengan fungsi dan batasan ruang lingkup kegiatan yang berbeda-beda. Istilah pertama adalah *pateper*, yakni *Mapalus* dalam bentuk bantuan tenaga. Istilah ini mengandung pengertian sebagai satu bentuk kegiatan tolong menolong dalam bentuk bantuan tenaga dengan lokasi pekerjaan yang terbatas. Jumlah anggota kelompok *Mapalus* dalam *Pateper* biasanya terdiri dari 5-10 orang yang memiliki lahan saling berdekatan dan tinggal di dalam satu dusun. Kelompok *Mapalus* ini kian menghilang eksistensinya, terutama setelah dikenal istilah upah dan tenaga kerja buruh. Adapun kegiatan yang dilakukan dalam kelompok *Pateper* mencakup pembukaan lahan pertanian, pengerjaan sawah/ladang, penanaman, pembersihan rumput dan panen. Bentuk *Mapalus* lain yang memiliki kesamaan dengan *Pateper* adalah *Mapalus Marawatan* yang beranggotakan 20-30 orang. Anggota dari kelompok *Mapalus* ini digolongkan berdasarkan ukuran bidang tanah yang dimiliki. Terkait tugas yang dilakukan tidak jauh berbeda dengan *Pateper* (Nayati, 2012). Orang-orang yang bergabung dalam kegiatan atau tradisi *Mapalus* memiliki kerelaan sendiri tanpa paksaan.

Lalu bagaimana eksistensi *Mapalus* dewasa ini? Pada tataran historis, diketahui bahwa orang Minahasa dahulu mengenal sistem stratifikasi sosial yang resmi, yakni sistem berlapis hak dan kewajiban tertentu. Lapisan tertinggi diduduki oleh *Makama Siour* yang bertugas dalam hal keagamaan. Lapisan ini memiliki pemimpin yang disebut *Walian*. Lapisan kedua disebut *Makatelu Pitu*, atau golongan penguasa

pemerintah. Pemimpin lapisan ini disebut *Paendon Tua*, *Teterusan*, dan *Waraney*. Sedangkan lapisan terendah dinamakan *Paseowan Telu* yang merupakan rakyat biasa (Prasetyo & Nayati, 2012). Namun, pada saat ini, stratifikasi sosial di atas sudah tidak tampak lagi dan digantikan oleh sistem pemerintahan yang lebih resmi maupun yang sesuai dengan aturan gereja.

Salah satu faktor penting yang menyebabkan proses diferensiasi sosial di Minahasa tidak melahirkan konflik adalah kenyataan bahwa sebagian besar masyarakat Minahasa memeluk agama kristiani (Leirissa, 1997). Dalam alur penyebaran agama, pandangan hidup kekristenan hampir menyentuh seluruh aspek kehidupan masyarakat lokal, termasuk bagaimana para penginjil tetap mengadopsi nilai-nilai lokal dalam kegiatan keagamaan setempat. Adanya konsep kasih dalam agama kristiani juga menjadi dasar pelaksanaan tradisi *Mapalus* dalam kegiatan gereja bahkan hingga detik ini. Keaslian dari *Mapalus* sampai dengan akhir abad ke-19 masih dipertahankan karena masing-masing anggota hanya mementingkan kepentingan primer seperti pangan, papan, dan relasi persaudaraan. Kepentingan umum masih dipegang di atas kepentingan pribadi dan masyarakat bekerja dengan tidak mengharap balas jasa.

Pada dasarnya, orang Minahasa memegang konsep moral-etika yang cukup unik dan ini berlangsung sejak ratusan tahun silam. Lima orientasi yang digunakan sebagai pijakan etika atau moral mencakup kerja, waktu, alam, hidup, dan sesama manusia (Potabuga, 2012). Dalam pandangan filosofis, prinsip moral menjadi satu dasar dalam berperilaku, mengaktualisasi diri di hadapan masyarakat dan memaknai konsep temporal. Kerja dimaknai sebagai satu proses yang berhubungan dengan religiusitas, karena berkaitan dengan rasa puas dan bahagia setelah berhasil memenuhi kebutuhan dasar. Tidak berjarak jauh dari prinsip hidup terkait kerja, orang Minahasa juga mengenal pembagian waktu di mana seseorang atau kelompok masyarakat tidak diperkenankan melakukan sesuatu apabila tidak sesuai waktunya.

Prinsip hidup selanjutnya berkaitan dengan pemahaman atas alam semesta. Konsep kosmologis dalam hal ini mencakup bagaimana manusia Minahasa memaknai ikatan kosmik yang terjalin antara manusia dan alam semesta yang mengandung banyak teka-teki dan misteri. Hal ini berimplikasi pada pandangan keempat yakni terkait kehidupan. Orang Minahasa memandang kehidupan sebagai satu siklus tidak terputus. Artinya ada banyak komponen yang saling terhubung dan memberikan konsekuensi tersendiri terhadap pemaknaan prinsip hidup selanjutnya, yakni bagaimana masyarakat Minahasa memaknai hubungan dengan sesama manusia. Dalam ajaran terdahulu di Minahasa, dikenal adanya pepatah '*Maesaesaan Wo Moleo-leosan*' yang artinya saling mengasihi, demi mencapai persatuan dan harmoni dalam hidup.

Tidak berhenti pada prinsip moral, ketika kita membedah makna di balik pelaksanaan tradisi *Mapalus* yang mengedepankan kesejahteraan bersama, maka dapat dilihat bahwa ada nilai-nilai yang dijunjung tinggi, seperti semangat gotong royong. Masyarakat Minahasa juga memandang hakekat manusia sebagai makhluk kerja bersama berke-Tuhan-an. Artinya, manusia bukanlah makhluk yang dapat berdiri sendiri, melainkan turut serta di dalamnya campur tangan Tuhan atau zat tertinggi yang diyakini sebagai penguasa alam. Dalam sistem *Mapalus* dikenal

adanya sebutan *Opo Empung* atau *Opo Wailan* yang memiliki makna sama dengan Tuhan. Tidak heran, dalam setiap pelaksanaan tradisi, *Walian* atau pemimpin keagamaan selalu dilibatkan. Kemampuan *Walian* dalam membaca petunjuk Tuhan dari tanda-tanda alam menjadi satu alasan mengapa mereka turut dilibatkan dalam setiap tradisi.

Berdasarkan apa yang disampaikan di atas, peneliti menganalisis bahwa pada tataran filosofis, konsep metafisis yang menjadi pegangan dari pelaksanaan tradisi *Mapalus* adalah kesadaran atas keberadaan Tuhan sebagai zat yang mengatur keteraturan dan pergerakan di alam semesta. Sedangkan dari segi ontologis, ada tiga komponen yang menyusun kehidupan masyarakat Minahasa melalui tradisi *Mapalus*, yaitu Tuhan, Manusia, dan Alam Semesta. Ketiganya saling terhubung dan tidak bisa dilepaskan. Konsep ruang dan waktu juga disadari dalam kegiatan *Mapalus*, seperti pada persoalan menimbang aktivitas berdasarkan aturan waktu dari leluhur dan memahami bagaimana historisitas manusia dalam mengaktualisasi diri melalui ikatan-ikatan dalam masyarakat.

Dari segi epistemologi, didapatkan pemahaman bahwa yang menjadi sumber dari pengetahuan adalah intuisi terhadap bahasa alam dan apa yang disampaikan oleh Tuhan dipahami oleh *Walian* yang bertugas pada pelaksanaan tradisi *Mapalus*. Intuisi menggabungkan dua elemen, yaitu rasio atau akal dan pengalaman atau empiri. Sedangkan dari segi aksiologis, ditemukan pemahaman bahwa ada nilai-nilai yang terkandung dalam pelaksanaan *Mapalus*, yakni nilai kebersamaan, prinsip moral yang berangkat pada kesadaran atas eksistensi orang lain, sehingga diperlukan adanya rasa untuk saling menghargai, menghormati dan membantu.

Relevansi Nilai-nilai Filosofis Tradisi “Mapalus” dalam Penegakan Pilar Ketahanan Nasional

Gotong royong merupakan salah satu budaya khas Indonesia yang sarat akan nilai luhur, sehingga perlu dijaga dan dipertahankan. Dalam budaya gotong royong, yang ditonjolkan adalah nilai kemanusiaan dan setiap pekerjaan dilakukan secara bersama-sama tanpa melihat kedudukan seseorang. Tradisi gotong royong tidak hanya ada di satu daerah, namun menyebar ke seluruh wilayah di Indonesia. Namun dalam pelaksanaannya dewasa ini, prinsip hidup gotong royong menjadi kian memudar dan berubah bentuk. Dari yang semula mengunggulkan nilai kebersamaan, kini dapat diganti dengan uang. Hal yang tentunya dapat mengakibatkan rasa kebersamaan yang selama ini dijunjung tinggi seolah tidak ada artinya lagi (Anggorowati & Sarmini, 2015).

Pada hakikatnya, gotong royong menunjuk pada suatu jenis perwujudan solidaritas yang tampak jelas sebagai batasan ciri khas alam pedesaan. Kehidupan masyarakat desa memang erat kaitannya dengan hubungan sosial dan afiliasi kelompok primordial, yang mencakup hubungan keluarga, hubungan lokal, dan hubungan kepercayaan. Hubungan masyarakat desa digambarkan sebagai masyarakat yang homogen dalam mentalitas maupun moralitasnya. Hal ini turut didukung oleh kesadaran kolektif yang memiliki kepercayaan totalitas dan perasaan yang sama, tanpa mengenal pembagian kerja secara spesifik (Potabuga, 2012).

Sistem nilai budaya merupakan bagian dari sistem budaya yang berupa gagasan. Dinamakan sistem nilai karena berisi seperangkat pandangan mengenai soal-soal yang paling berharga dan bernilai dalam hidup. Sistem nilai menjiwai semua pedoman yang mengatur tingkah laku dari setiap orang yang masuk ke dalam komunitas adat atau suku. Pedoman dalam berperilaku terwujud dalam banyak bentuk, yaitu adat-istiadat, sistem norma, aturan etika, tata krama atau sopan santun, aturan moral, pandangan hidup hingga ideologi pribadi (Daeng, 2008). Lebih lanjut, Daeng menjelaskan bahwa isi dari sistem nilai budaya dalam tiap kebudayaan di dunia terdiri dari lima hal pokok, yaitu 1) Bagaimana manusia memaknai hidupnya; 2) Bagaimana manusia memaknai pekerjaan, karya, dan amal perbuatannya; 3) Bagaimana manusia memandang persoalan waktu; 4) Bagaimana manusia memaknai hubungannya dengan alam sekitarnya; dan 5) Bagaimana manusia menjalin hubungannya dengan alam sekitarnya. Persepsi tersebut bisa berbeda antara satu kelompok masyarakat dengan kelompok lainnya.

Saat ini kita tengah berada dalam situasi yang disebut *Super Anomie*. Pada kondisi seperti ini, norma yang menjadi landasan dalam kelembagaan sosial kian melemah dan sulit untuk menjadi pegangan dalam berperilaku. Kebersamaan dalam merasakan apa yang dirasakan oleh orang lain, baik kebahagiaan dan penderitaan juga semakin luntur. Materialisme dan individualisme yang semakin kuat mencirikan perilaku untuk saling bersaing mendapatkan apa yang diinginkan oleh masing-masing individu (Tjondronegoro, 2006). Peran gotong royong untuk memperkuat solidaritas sangat diperlukan. Hal ini berkaitan erat dengan hubungan antara gotong royong dan solidaritas yang saling melengkapi. Solidaritas dapat hilang tanpa rasa kebersamaan yang dapat dilihat dalam kegiatan gotong royong (Rolitia, Achdiani, & Eridiana, 2016).

Berbicara mengenai kegiatan atau tradisi gotong royong yang ada di setiap kelompok masyarakat di Indonesia, tentu tidak bisa dilepaskan dari bagaimana nilai-nilai persatuan diwujudkan untuk menyokong pilar Ketahanan Nasional. Hal ini berangkat dari pemahaman bahwa gotong royong, termasuk *Mapalus* dapat menguatkan ketangguhan dari suatu kelompok masyarakat, baik secara regional maupun nasional. Namun, dalam memahami bagaimana kondisi Ketahanan Nasional di suatu negara, harus dikembangkan suatu *model logic* yang mampu merepresentasikan segenap ketangguhan tersebut. Ada beberapa bentuk pendekatan yang bisa digunakan, di antaranya melalui pembagian sistem pada dua sub sistem, yaitu sub sistem fisik dan sistem manajemen. Dalam konsep Ketahanan Nasional, sub-sub sistem tersebut kemudian diperinci lagi menjadi bentuk *gatra*: *Trigatra* atau tiga gatra natural yang terdiri dari gatra geografi, gatra demografi dan gatra sumber kekayaan alam; dan *Pancagatra* atau lima gatra sosial yang terdiri dari gatra ideologi, gatra politik, gatra ekonomi, gatra sosial budaya, dan gatra pertahanan dan keamanan (HANKAM). *Trigatra* dan *Pancagatra* yang tergabung dalam *Astagatra* menjadi elemen penting dalam pengembangan konsep Ketahanan Nasional (Suryacandra & Daihani, 2020).

Penerapan nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam tradisi *Mapalus* terhadap penegakan pilar Ketahanan Nasional dapat dihubungkan dengan konsep *Astagatra*. *Mapalus* sebagai sistem nilai yang berkembang di dalam lingkaran kehidupan masyarakat Minahasa mengandung unsur ideologis, di mana nilai-nilai

kebersamaan harus berada di tingkatan teratas dalam hubungan manusia sampai kapanpun. Bahkan, manusia harus memanusiakan manusia yang lain dalam kehidupannya. Adanya prinsip hidup 'Samua Orang Basudara' menjadi satu cerminan dari penerapan sistem nilai dan tradisi *Mapalus* pada dewasa ini. Tidak harus dalam bentuk *Mapalus* seperti pada masa nenek moyang, setiap orang bisa menerapkan nilai kebersamaan yang terkandung dalam tradisi tersebut melalui penghormatan terhadap eksistensi orang lain.

Nilai lain yang bisa diangkat adalah *religiusitas*, di mana pada sistem nilai dan tradisi *Mapalus*, dikenal adanya keterkaitan antara Tuhan dan manusia di alam semesta. Hubungan ini bisa dilihat pada perwujudan cinta kasih antar sesama manusia, hidup saling tolong menolong, serta bekerjasama dalam segala bentuk kegiatan tanpa memandang latar belakang maupun status sosial orang lain. Penerapan nilai filosofis tradisi *Mapalus* ini tentu mampu menyokong pilar Ketahanan Nasional, terutama pada prinsip Ketahanan Budaya dan Ketahanan Sosial. Dengan semakin tingginya kesadaran masyarakat untuk hidup rukun dan bersatu padu dalam perbedaan menjadi kunci terhadap pencapaian Ketahanan Nasional sekaligus mencapai visi Indonesia Maju yang mengedepankan nilai persatuan bangsa di tengah derasnya arus globalisasi.

SIMPULAN

Mapalus merupakan satu sistem nilai dan tradisi yang dilaksanakan sejak awal mula kemunculan masyarakat Minahasa ribuan tahun silam. Apabila dahulu *Mapalus* terwujud dalam bentuk pengelompokan kerja agraris dan pembangunan desa atau kegiatan kolektif, seperti pembuatan *waruga*, upacara pemakaman, pernikahan, maupun peringatan lainnya, maka kini *Mapalus* ditemukan dalam bentuk yang adaptif sesuai kondisi zaman, seperti kelompok kebaktian, gotong royong membangun *wale*, hingga pada perayaan tertentu di Minahasa. Makna filosofis yang terkandung di dalam tradisi *Mapalus* mencakup nilai religius, nilai kemanusiaan, dan pandangan terkait alam semesta yang harus dijaga bersama sebagai satu sistem yang saling terhubung. Penerapan nilai filosofis di balik tradisi *Mapalus* terhadap penegakan pilar Ketahanan Nasional di antaranya pada pelaksanaan toleransi umat beragama serta penjagaan kerukunan yang berimplikasi pada teredamnya konflik SARA di Sulawesi Utara. Hal ini tentu menjadi gambaran bahwa nilai-nilai yang diwariskan leluhur melalui tradisi *Mapalus* memberikan dampak yang cukup signifikan dalam menjaga keharmonisan hidup antar sesama.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggorowati, P., & Sarmini. (2015). Pelaksanaan Gotong Royong di Era Global (Studi Kasus di Desa Balun, Kecamatan Turi, Kabupaten Lamongan). *Kajian Moral dan Kewarganegaraan*, 01(03), 39-53.
- Daeng, H. J. (2008). *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan (Tinjauan Antropologis)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hediarto, I., Armawi, A., & Martono, E. (2016). Optimalisasi Peran Kodim dalam Penanganan Tanggap Darurat Bencana Alam dan Implikasinya Terhadap Ketahanan Wilayah. *Jurnal Ketahanan Nasional*, 22(3), 321-333.

- Kaelan. (2012). *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Seni, Agama dan Humaniora*. Yogyakarta: Paradigma.
- Leirissa, R. Z. (1997). *Minahasa di Awal Perang Kemerdekaan Indonesia (Peristiwa Merah-Putih dan Sebab-Musababnya)*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan dan Yayasan Malesung Rondor.
- Lumintang, J. (2015). Kontstruksi Budaya Mapalus dalam Kehidupan Masyarakat Minahasa. *Jurnal Administrasi Publik*, 1(028), 73-80.
- Mansi, L. (2007). Fungsi dan Peran Tradisi Mapalus dalam Masyarakat Minahasa, Sulawesi Utara. *Jurnal Al-Qalam*, XX(XIII), 73-84. doi:10.31969/alq.v13i2.565
- Mulyawan, R. (2015). Penerapan Budaya Mapalus dalam Penyelenggaraan Pemerintahan di Kabupaten Minahasa Provinsi Sulawesi Utara. *Jurnal Ilmu Pemerintahan CosmoGov*, 1(1), 35-47. doi:10.24198/cosmogov.v1i1.11858
- Nayati, W. (2012). Data Arkeologi Sebagai Penguat Budaya Sulawesi Utara. Dalam W. Nayati, I. A. Kristianingrum, A. B. Prasetyo, B. A. Tooy, & J. Siswanto, *Mengenal Sulawesi Utara dari Sejarah dan Temuan Arkeologis untuk Pembangunan Karakter dan Penguatan Jatidiri Bangsa* (pp. 63-72). Yogyakarta: Mentari Pustaka.
- Pangalila, T., Ngarawula, B., Sadhana, K., Lonto, A. L., & Pasandaran, S. (2018). Local Wisdom Si Tou Timou Tumou Tou In Forming Tolerance of Tomohon City People of North Sulawesi. *Advances in Social Science, Education and Humanities 1st International Conference on Social Science (ICSS 2018)* (pp. 811-814). Bali: Atlantis Press.
- Potabuga, J. (2012). *Kajian Budaya Mapalus di Kecamatan Dumoga Timur Kabupaten Bolaang Mongondow*. Karya Ilmiah, Universitas Sam Ratulangi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Manado.
- Prasetyo, A. B., & Nayati, W. (2012). Identifikasi Karakter Sulawesi Utara. Dalam W. Nayati, I. A. Kristianingrum, B. A. Prasetyo, B. A. Tooy, & J. Siswanto, *Mengenal Sulawesi Utara dari Sejarah dan Temuan Arkeologis untuk Pembangunan Karakter dan Penguatan Jatidiri Bangsa* (pp. 25-46). Yogyakarta: Mentari Pustaka.
- Rolitia, M., Achdiani, Y., & Eridiana, W. (2016). Nilai Gotong Royong untuk Memperkuat Solidaritas Dalam Kehidupan Masyarakat Kampung Naga. *Sosietas: Jurnal Pendidikan Sosiologi*, 6(1). doi:https://doi.org/10.17509/sosietas.v6i1
- Salaki, R. J. (2014). Membangun Karakter Generasi Muda Melalui Budaya Mapalus Suku Minahasa. *Jurnal Studi Sosial*, 6(1), 47-52. doi:10.13140/RG.2.2.35305.60004
- Sugiarto, E. C. (25 Juni 2019). *Pembangunan Sumber Daya Manusia (SDM) Menuju Indonesia Unggul*. Diakses pada 10 November 2020, dari Kementerian Sekretariat Negara Republik Indonesia: https://setneg.go.id/baca/index/pembangunan_sumber_daya_manusia_sdm_menuju_indonesia_unggul
- Suryacandra, M. A., & Daihani, D. U. (2020). Pengembangan Sistem Pengukuran Indeks Ketahanan Nasional dan Simulasi Kebijakan Publik. In A. Armawi, & D. Wahidin (Eds.), *Membangun Keindonesiaan dalam Perspektif Ketahanan Nasional* (pp. 1-28). Yogyakarta: Lintang Pustaka Utama Yogyakarta.
- Tjondronegoro, S. M. (2006). Pancasila, Kesatuan Bangsa dan Keadilan. *Prosiding Simposium Peringatan Hari Lahir Pancasila "Restorasi Pancasila: Mendamaikan*

Politik Identitas dan Modernitas" Kampus FISIP UI (pp. 195-215). Depok: Brighten Press.

Tumenggung, M. (2019). Beberapa Analisa Perbandingan Mapalus dan Gotong Royong. *Antropologi Indonesia*, 0(30), 58-73. Diambil dari <http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/view/10690/67546396>

KONSEP DIRI HAMZAH AL-FANSURI SEBAGAI REFLEKSI MANUSIA DI MASA PANDEMI

Fitri Alfariz, Rr.Yudiawara Ayu Permatasari, Lita Nurul Khasanah

Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada

Email: Alfariz@ugm.ac.id

Abstrak

Penelitian analisis tokoh atau filsuf nusantara bernama Hamzah Al Fansuri untuk mengenalkan dan menggali pemikiran Hamzah Al Fansuri, tentang pemikirannya tentang hakikat jati diri manusia atau konsep diri manusia. Unsur metodis yang digunakan terdiri dari deskriptif, analisis dan sintesis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep diri Hamzah Fansuri terkait dengan pemikiran sufisme yakni hati yang baik akan membawa kebaikan bagi seluruh tubuh karena hati merupakan tempat bersemayam dari ruh atau spirit yang berhubungan langsung dengan Tuhan. Konsep spirit dari Fansuri membawa kejelasan bahwa jiwa dan spirit yang merupakan esensi Tuhan bersemayam sebagai diri yang tenang karena telah memahami diri seutuhnya serta sadar akan esensi Tuhan dalam dirinya. Kewajiban manusia agar menjadi manusia yang sehat dengan cara menekan beberapa nafsu negatif dalam diri. Ada tiga dimensi dalam konsep hakikat diri manusia menurut pemikiran Fansuri, pertama dimensi pengetahuan bermakna bahwa mengakui realitas yang melekat adalah diri merupakan kebutuhan pengetahuan akan diri. Manusia merupakan kumpulan dari fakta-fakta dan realitas yang menyangkut dirinya seiring berjalannya waktu dan pengalaman. Kedua, dimensi pengharapan yang berarti manusia hanya menautkan hatinya pada Tuhan dan hidup hanya mementingkan kepentingan orang banyak, ketiga dimensi evaluasi, dimensi evaluasi menentukan harga diri seseorang karena semakin sesuai dengan harapan, maka akan semakin tinggi harga diri yang dicapai begitu pun sebaliknya. Peran dari motivasi dan evaluasi yang diberikan oleh Fansuri bahwa seburuk apapun hasil yang didapat, manusia masih merupakan manifestasi Tuhan. Oleh karena itu, konsep diri Fansuri diharapkan mampu meningkatkan ketahanan manusia di masa pandemi.

Kata kunci: Manusia, Konsep diri, Pengetahuan, Hamzah Fansuri

Abstract

Research analysis of Hamzah Al Fansuri's thoughts about the nature of human identity or human self-concept. The methodical elements used consisted of descriptive, analysis and synthesis. The results showed that Hamzah Fansuri's self-concept was related to Sufism, namely that a good heart will bring goodness to the whole body because the heart is the

residing place for the spirit that is directly related to God. Fansuri's spirit concept brings clarity that the soul and spirit, which is God's essence, resides as a calm self because it fully understands oneself and is aware of God's essence within itself. It is human's duty to become a healthy human being by suppressing some negative desires in oneself. There are three dimensions in the concept of the nature of the human self according to Fansuri's thinking, the first dimension of knowledge means that acknowledging the inherent reality of the self is a need for self-knowledge. Humans are a collection of facts and realities that concern themselves over time and experience. Second, the dimension of hope, which means that humans only link their hearts to God and live only concerned with the interests of many people, the third dimension of evaluation, the dimension of evaluation determines a person's self-esteem because the more in line with expectations, the higher self-esteem is achieved and vice versa. The role of motivation and evaluation given by Fansuri is that no matter how bad the results are, humans are still a manifestation of God. Therefore, Fansuri's self-concept is expected to increase human resilience during a pandemic.

Keywords: Human, Self-concept, knowledge, Hamzah Fansuri

PENDAHULUAN/INTRODUCTION

Resiliensi merupakan kemampuan manusia untuk menyesuaikan diri saat menghadapi masalah hidup (Rachmawati, 2014). Ketahanan tersebut berangsur berkembang seiring dengan berjalannya waktu dan masalah yang dihadapi. Resiliensi juga berkaitan dengan proses manusia berevolusi. Tidak hanya melalui evolusi genetik manusia, tetapi juga berlaku pada evolusi kebudayaan.

Evolusi kebudayaan berbentuk gagasan-gagasan, praktik sosial, perilaku, dan kreasi manusia yang dianggap dapat menyelesaikan masalah dan memiliki harapan tinggi menjadi solusi di kemudian hari akan diturunkan dan menyebar mulai dari sesama hingga lintas generasi (Budiman, 2017). Ada tiga masalah kemanusiaan yang melingkupi evolusi manusia yakni kelaparan, wabah, dan perang (Harari, 2018: 1-2). Kini manusia telah mampu memecahkan masalah tersebut walaupun belum semuanya teratasi dan melahirkan masalah baru, yakni resiko angka kematian karena obesitas lebih tinggi daripada kelaparan dan bilangan jumlah bunuh diri terus meroket dibandingkan total terbunuh di medan perang (Harari, 2018, 3-23).

Berbeda dengan tahun 2020, manusia harus kembali berjuang untuk menghadapi wabah penyakit baru yakni covid-19. Pada akhir Maret 2020 dilaporkan ada dua ratus negara di dunia yang terjangkit covid-19 dengan tingkat kematian mencapai delapan koma sembilan persen (Setiati, 2020).

Optimisme manusia dalam mengendalikan dan berdamai dengan virus corona tersebut juga tinggi sebagai hasil evolusi dari penanganan wabah-wabah pada generasi sebelumnya. Oleh sebab itu, Harari yakin bahwa manusia akan mampu untuk mengatasi pandemi ini, tetapi ada beberapa hal yang harus diperhatikan agar manusia memiliki ketahanan akan wabah lebih kuat lagi.

Harari (dw.com, 2020), mengungkapkan bahwa masalah yang besar dalam pandemi covid 19 lebih kepada sifat manusia sendiri yang lekat dengan kebencian, keserakahan, dan ketidaktahuan. Ketiga hal tersebut berakibat kepada menurunnya solidaritas global dan menumbuhkan nilai-nilai kebencian kepada negara lain, menyelaikan etnis tertentu, dan menghakimi agama-agama minoritas yang dapat menjadi faktor dari kekeroposan resiliensi manusia sebagai individu dalam menghadapi pandemi ini.

Salah satu cara adalah menguatkan manusia dengan memberikan asupan yang berkaitan dengan nilai-nilai agama dan kearifan lokal. Kedua hal tersebut mampu menjadi bahan bakar dalam membangkitkan masyarakat yang terdampak dari musibah (Imron, 2013).

Dengan diharuskannya masyarakat untuk mengurangi kontak fisik dengan manusia lain, berkomunikasi menggunakan ranah digital diutamakan, serta menjaga keselamatan individu juga ditekankan, peneliti beranggapan bahwa manusia membutuhkan resiliensi dari dalam diri manusia terlebih dahulu dikala beradaptasi dengan kebaruan yang ada dan menghadapi situasi yang belum terkontrol. Konsep diri sebagai faktor internal resiliensi yang menurut Fitts (dalam Rachmawati, 2014) yaitu gambaran diri yang disadari, diamati, dan dinilai oleh individu itu sendiri dianggap penting di masa pandemi ini. Hal tersebut juga berkaitan erat dengan kesehatan mental dan hubungan interpersonal pada diri manusia dengan kata lain, ketika konsep diri tidak dikuatkan maka ketahanan diri manusia dalam menghadapi pandemi ini juga akan keropos yang berakibat pada hubungan sosial antar manusia.

Konsep diri bernafas nilai-nilai keagamaan dan syarat akan kearifan lokal dianggap mampu menjadi bahan bakar bagi ketahanan manusia di era pandemi. Konsep hakikat diri Hamzah Fansuri menjadi salah satu strategi penting untuk meningkatkan resiliensi bertajuk nilai-nilai agama dan kearifan lokal. Hal tersebut mempertimbangkan karya-karya Hamzah Fansuri sebagai pelopor sastra sufi Melayu yang sederhana, mudah dipahami, plastis, dan ekspresif (Fauziah, 2013). Sastra bagi sufi adalah sarana untuk meyalurkan perasaan-perasaan emosional kepada Tuhan, selain dari tujuan sastra itu sendiri,

sehingga kental akan pesan moral, hikmah, dan pikiran yang berbentuk cerita, puisi atau bentuk sastra lainnya (Subandi, 2010).

Konsep diri memiliki arti penting dalam ketahanan manusia untuk bertahan dari masalah yang dihadapi. Salah satunya pada penelitian Rachmawati (2014) bahwa konsep diri mampu membantu pensiunan untuk memiliki sifat lenting akan perubahan kondisi yang dialami. Konsep diri dapat ditingkatkan, salah satunya melalui pengembangan modul terapi seni kaligrafi Islami. Cara tersebut dapat mengungkapkan emosi terpendam dalam diri, mudah untuk introspeksi diri, mengenali diri sendiri, dan hal yang mencerminkan konsep diri positif lainnya (Lutfiana, 2018). Hal tersebut juga sejalan dengan penjelasan Siswoyo (2012) bahwa semakin tinggi tingkat konsep diri maka akan semakin rendah sikap terhadap judi dan dapat diartikan bahwa semakin tinggi tingkat konsep diri maka semakin rendah sikap terhadap perilaku negatif.

Konsep diri yang dijelaskan di atas merupakan konsep diri dari konsep psikologis modern. Akan tetapi, penelitian yang menyatakan bahwa konsep psikologis dari sufisme memiliki jangkauan lebih radikal. Arroisi (2018) menjelaskan bahwa tradisi sufi memiliki jangkauan lebih luas dalam mengatasi masalah psikologis yang dihadapi manusia karena menyentuh aspek spiritual. Aspek spiritualitas dianggap mampu untuk memahami konsep manusia lebih holistik, sehingga mampu memulihkan kesehatan jiwa, ketenangan, serta kebahagiaan hidup.

Subandi (2010) menemukan konsep-konsep psikologi dalam karya-karya sufi. Karya-karya yang dimaksud adalah karya sastra sufi dari klasik hingga modern (Subandi, 2010). Penemuan tersebut berkaitan dengan simbolisme bahasa pada sufi yang terdapat pula dalam hasil penelitian Ula (2016) khusus tentang karya sastra dari Hamzah Fansuri. Dalam setiap karya Fansuri, fungsi yang diinginkan tidak hanya tentang ungkapan perasaan emosional, tetapi juga berkaitan dengan tangga menuju Tuhan, media transendensi dan transformasi diri (Ula, 2016). Simbol bahasa yang umum digunakan adalah burung, perahu, dagang, dan anak dagang. Zakaria (2016) menjelaskan bahwa substansi dari salah satu karya sastra Fansuri yakni syair *Perahu* merupakan konsep tasawuf *wujudiyah* melalui *musyahadah* dengan Tuhan.

Hamzah Fansuri merupakan ulama, sufi, sastrawan, dan budayawan yang memiliki andil besar dalam perkembangan Melayu klasik. Karena kesusasteraan melayu yang dikembangkannya, karya-karya bahasa Melayu menjadi pengantar

dalam perdagangan, dan pengembangan ilmu pengetahuan serta menjadi bahasa nomor empat dalam dunia Islam saat itu (Fauziah, 2013). Pemikiran Fansuri yakni hakikat wujud yang eka dalam keanekaannya (Sari, 2017). Salah satu pengaruh dari pemikiran Fansuri adalah kelahiran dari dua paham yakni paham yang mengakui dan menjalankan pemikiran tersebut hingga kini dan paham yang menentang karena dmenganggap pemikiran tersebut menyesatkan (Ni'am, 2017).

Sastra sufistik menjadi salah satu produk media kontak dari pengaruh Persia yang masuk ke Indonesia sejak awal abad kesepuluh, salah satunya karya sastra Hamzah Fansuri. Nusantara memiliki hubungan yang baik dengan Persia, terlebih kental dengan karakter-karakter dunia tasawuf serta sastra. Faiz (2016) menyimpulkan bahwa nilai-nilai yang tumbuh dari sastra sufistik memiliki harapan yang besar sebagai contoh dalam adab bergaul di era modern. Nilai-nilai tersebut dapat menjadi panutan terdekat karena berkembang sesuai dengan nilai-nilai luhur yang dimiliki masyarakat Indonesia.

PEMBAHASAN/DISCUSSION

Riwayat Hidup Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri merupakan seorang sufi Melayu yang diperkirakan hidup sekitar abad 16 M. Tempat kelahiran Hamzah Fansuri telah menjadi bahan diskusi karena tidak ada yang bisa memastikan ada dimana kemudian disimpulkan begitu saja bahwa Hamzah Fansuri lahir di Barus, pesisir barat Sumatera Utara. Hamzah Fansuri diasumsikan lahir dan tumbuh besar di Barus yang identik dengan namanya (Fansur) atau nama Barus dalam bahasa Arab. Dalam syair yang ditulisnya Hamzah Fansuri selalu merujuk dirinya berasal dari Barus dan Shahr Nawi di Siam (Modern Thailand) (al-Attas, 1967), meskipun tidak ada catatan tentang tahun dan tempat kelahiran yang dapat pasti tentang Hamzah Fansuri. Nama Hamzah Fansuri tercatat dalam sejumlah karya ulama Indo-Arab Nuruddin al-Raniri (Drewes & Brakel, 1986).

Fansuri dalam karya-karyanya menyebutkan tempat-tempat yang berkaitan dengan pengalaman religiusnya seperti Mekah, Baghdad, dan Shahr Nawi. Di Baghdad, yang merupakan kota Abdul Qadir al-Jilani, Fansuri bertemu dengan kelompok persaudaraan Qadiriyyah dan berguru tentang taqekat (sufisme) pada Abdul Qadir al-Jilani (Kurdi, 2013). Kemudian di Mekah, Fansuri belum berhasil menemukan pengalaman perjumpaannya dengan Tuhan sepererti yang dirasakan beberapa sufi. Baru, kemudian di Shahr Nawi, Fansuri menemukan Tuhan yang disimpulkan dalam syair bahwa Fansuri berasal dari Fansur dan kemudian menemukan eksistensi diri di tanah Shahr Nawi (Drewes

& Brakel, 1986). Fansuri sering mengunjungi beberapa tempat di Timur Tengah, Malay Peninsula, dan Jawa. Fansuri termasuk dari Muslim Asia Tenggara yang pertama kali melaksanakan ibadah Haji dan dimungkinkan sebagai orang pertama yang memperkenalkan aspek-aspek fundamental dari doktrin-doktrin sufisme di Melayu. Karya-karyanya dipercaya sebagai karya sufisme tertua di Nusantara beridentitas trans-nasional dan kental dengan pengaruh Arab-Persia yang berpadu dengan tradisi Melayu (Zekgroo & Tajer, 2018).

Sebagai penyair sufi yang terkenal sekaligus merupakan pelopor sastra sufi Nusantara, Fansuri menghasilkan karya yang bercorak yang mirip dengan karya-karya Ibnu 'Arabi. Beberapa karyanya yaitu *Syarb al-'Asyiqin (Zinatul*

Muwahhidin), *Asrar al-'Arifin fi Bayan 'Ilm as-Suluk wa at-Tauhid*, *Al-Muntahi*, *Ruba'I Hamzah Fansuri*, *Kasyf Sirri Tajalli ash-Shibyan*, *Kitab fi Bayani Ma'rifah*, *Syair Si Burung Pingai*, *Syair Si Burung Pungguk*, *Syair Sidang Faqir*, *Syair Dagang*, *Syair Perahu*, dan *Syair Ikan Tongkol*. Tiga karya sufisme utama Fansuri ditulis dalam bahasa Melayu yaitu *Sharabul Ashiqin*, *Asrarul Arifin*, dan *Al-Muntahi* (Kurdi, 2013). *Syarb al-'Asyiqin (Zinatul Muwahhidin)* merupakan karya paling awal Fansuri berbentuk buku yang menekankan konsep *Shari'ah* (Hukum), *Tariqah* (Jalan), *Haqiqah* (Kebenaran), dan *Ma'arifah* (pengetahuan ketuhanan). *Asrar al-'Arifin fi Bayan 'Ilm as-Suluk wa at-Tauhid (Asrarul Arifin)* yang terdiri dari enam puluh dua bagian membahas tentang pencarian jalan ketuhanan dan memuat konsepsi tentang kosmologi dan ontologi yang diakhiri dengan pesan tentang pentingnya mendekati *Shari'at*. *Al-Muntahi* merupakan karyanya yang mengelaborasi konsepsinya tentang sufisme yang berkaitan dengan pengalaman spiritualnya dalam menemukan Tuhan (Zekgroo & Tajer, 2018). Fansuri diperkirakan wafat di Singkil (29 Rajab 1046 H/27 Desember 1636) pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam dan dimakamkan di desa Oboh, Kecamatan Rundeng di Hulu Sungai Simpang Kiri, Aceh Singkil.

Pemikiran Hamzah Fansuri

Selain Ibn Arabi, Fansuri terinspirasi oleh Bayazzid dan Al Halajj, Iraqi, dan Al-Jilli. Konsep sufisme Al-Hallaj tentang *wujudiyah* berpengaruh besar terhadap Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, dan Syekh Siti Jenar. *Wachdat al-Wujud* atau dikenal dengan *Wujudiyah* ialah konsep persatuan manusia dengan Tuhan atau '*anna al haq'* . Dalam Syekh Siti Jenar dikenal dengan '*manunggaling kawula gusti'* (Haryadi, 2012).

Pemikiran Hamzah Fansuri berkaitan erat dengan perjalanan spiritualnya dalam mengikuti jalan sufisme yang dikenal juga dengan mistisisme bertujuan memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan sehingga seseorang merasakan kehadiran Tuhan. Mistisisme adalah kesadaran akan komunikasi antara manusia dengan Tuhan (Haryadi, 2012).

Fansuri adalah pengikut pandangan tasawuf *wujudiyah* (panteisme) Ibn Arabi dengan konsep tasawuf besar yang diungkapkan oleh Ibn Arabi yaitu

Wahdatul wujud (Kesatuan wujud). Konsep ini memiliki anggapan bahwa tidak ada sesuatu yang wujud (*being, exist*) kecuali Tuhan yang merupakan satu-satunya wujud yang hakiki (*al-Haqq*) (Faiz, 2016). *Wahdatul wujud* beranggapan bahwa segala sesuatu di dunia ini bayangan dari Tuhan (Haryadi, 2012). Ajaran tasawuf Fansuri juga berkaitan dengan hakikat wujud dan penciptaan. Fansuri melihat bahwa wujud itu hanya satu walaupun terlihat banyak. Wujud yang satu merupakan kenyataan lahir yang mengandung kenyataan batin. Segala hal di dunia ini dinilai sebagai pancaran (manifestasi/*tajalliyat*) dari yang hakiki, yang disebut *al-Haqq Ta'ala* (Allah Swt) (Ni'am, 2017). Fansuri berpendapat segala *potential being* yang teridentifikasi sebagai haqiqah Muhammad atau *Nur Muhammad* teremanasi dari kesatuan absolut Tuhan sebagai *primeval being* sekaligus prinsip dari segala penciptaan (Drewes & Brakel, 1986).

Fansuri dalam syairnya, mengenali diri sendiri merupakan salah satu cara untuk dapat mengenal Tuhannya. Hal ini didasarkan pada kalimat nabi yang menyatakan “barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya”. Oleh karena itu, memahami konsep diri manusia Fansuri juga penting untuk dipahami dalam rangka memahami hubungan manusia-Tuhan dalam pandangan sufismenya.

Ontologi Hamzah Fansuri

Interpretasi sufi yang direfleksikan oleh Hamzah Fansuri tentang 'emanasi' tidak mengalami kemunduran secara progresif sejalan dengan semakin jauhnya suatu ciptaan dari sumbernya. Fansuri berpendapat bahwa Tuhan justru ikut turun membersamai makhluk ciptaannya tanpa mengurangi transendensi dan imanensinya. Pemikiran Hamzah tidak terdapat term 'emanasi' melainkan hanya 'manifestasi' (*tajalliyat*). Segala bentuk ciptaan atau 'turunan' dari yang absolut merupakan manifestasi Tuhan dalam rangka memberikan pengetahuan pada manusia tentang diri-Nya, dan bukan merupakan emanasi.

Hamzah Fansuri melihat eksistensi Tuhan dan eksistensi alam semesta adalah satu yang sama, yang dimaksudkannya dengan eksistensi (*Being*) didasarkan pada doktrin kesatuan eksistensi (*wahdatul wujud*). *Pure being* (Tuhan) dalam sufi yang juga merupakan *Being* (eksistensi) 'bergabung' dengan *non-being* (dunia yang diciptakan) yang merujuk pada entitas non-eksistensial. Alam semesta sendiri merupakan entitas non-existent yang merefleksikan *Universal Intellect* dari *Pure Being* (Tuhan) (al-Attas, 1966).

The Spirit

Jiwa manusia (*Nafs*) dan *Spirit* (Ruh) merupakan kesatuan yang identik dengan Esensi (Dzat) Tuhan. Meskipun demikian, segala sesuatu adalah fana dan akan binasa kecuali Tuhan. Dalam pandangan sufis Fansuri, manusia terdiri dari unsur jiwa (*soul*) dan spirit. Jiwa manusia mengandung hawa nafsu '*self*' atau diri manusia. Namun, jiwa manusia juga tidak sepenuhnya terpisah dan berbeda dari spirit. Jadi meskipun jiwa memiliki nafsu (*al-nafsu'l-ammarah al-nafsu'l-lawwammah*) jiwa manusia yang juga merupakan bagian dari spirit juga mampu mengekspresikan '*al-nafsu'l-mutma'innah*' yang dapat membawa manusia kembali pada pada asalnya untuk bersatu dengan Spirit (al-Ruh).

Mendekatkan diri pada Tuhan dapat dilakukan dengan meneladani Muhammad sebagai Orang Kamil (*al-Insan al-Kamil*) yang merupakan manusia universal. Orang kamil juga merujuk pada manusia sempurna (orang suci) yang telah seutuhnya menyatakan diri mati (*fana'*) dan mendekatkan diri pada Tuhan (*baqa'*). Orang Kamil atau manusia sempurna merefleksikan persatuan manusia dengan sifat-sifat ketuhanan (*divine attributes*) yang berarti persatuan antara Tuhan dengan manusia (al-Attas, 1966).

Dalam tasawuf Fansuri, setidaknya ada empat tahapan yang harus dijalani oleh seseorang dalam mendekatkan diri pada Tuhan yaitu meliputi (1) syariat, (2) Thariqat, (3) hakikat, (4) makrifat. Syariat berkaitan erat dengan aturan-aturan hukum dalam Alquran dan sunnah Nabi. Thariqat merupakan perwujudan dari kepatuhan terhadap syariat. Tahapan berikutnya adalah hakikat yang berarti kebenaran sejati (*mutlak*) sebagai tujuan terakhir yaitu kesadaran akan Tuhan sebagai ide tertinggi. Setelah itu, makrifat adalah tahapan insan kamil atau *wahdatul wujud*, yaitu manusia yang mengenal dirinya berarti ia juga mengenal Tuhannya. Aspek yang tidak kalah penting dari makrifat adalah cinta (*isy'*). Menurut Iraqi, cinta (*isy*) merupakan wujud Tuhan yang nampak melalui sifat-sifatnya (Haryadi, 2012).

Seseorang yang mencapai tahap marifat, maka ia berarti telah menemukan kesadaran diri tentang dirinya yang fana sehingga Prinsip Ilahiah (*Divine Principle*) akan termanifestasi dalam dirinya dan membawanya pada 'Persatuan dengan Tuhan' (*wahdatul wujud*). Hubungan manusia dan Tuhan dianalogikan dalam bentuk hubungan buih di Samudera dengan Samudera itu sendiri. Tuhan dalam imajinasi Fansuri merupakan Samudera sedangkan manusia merupakan buih kecil dalam ombak yang berasal dan akan kembali ke laut (Drewes & Brakel, 1986). Hal tersebut juga terdapat dalam penggambaran realitas oleh Fansuri. *Reality is the shadow of the ultimate, shadow is the logical consequence of the light, it is not created but projected* (Christomy, 2008).

Korelasi mikrosomos-makrokosmos juga didapatkan di dalam karya Fansuri. Lingkaran konsentrik sistem perjalanan keruhanian sufi didapatkan dari ritme metafisik dari sajak yang berbunyi (Ula, 2016) Syariat akan tirainya
Tariqat akan bidainya

Haqiqat akan ripainya
Ma'rifat yang wasil akan isainya

Konsep Diri

Konsep diri adalah kesadaran dan pemahaman terhadap dirinya sendiri dimana kesadaran dan pemahaman akan dirinya semakin mencerminkan

prinsip hidup dan kehidupannya (Siswoyo, 2012). Oleh karena itu, setiap perlakuan individu dengan lingkungannya, merupakan cerminan dari konsep diri yang dimiliki individu tersebut.

Cahhoum & Acocella dalam (Siswoyo, 2012) menjelaskan bahwa konsep diri terdiri dari tiga dimensi yakni dimensi pengetahuan, harapan, dan penilaian. Dimensi pengetahuan berhubungan dengan deskripsi seseorang tentang dirinya. Pengetahuan yang didapat juga dari pengamatan individu tersebut dengan individu lain di lingkungan sekitar, sehingga membentuk definisi diri akan peran serta posisi di masyarakat. Kedua adalah harapan atau kehidupan ideal yang diinginkan oleh seorang individu. Dimensi harapan juga menjadi bahan bakar untuk memiliki kehidupan serta perilaku yang lebih baik. Terakhir, dimensi penilaian atau evaluasi yang berkaitan erat dengan harga diri setiap individu. Semakin jauh pengetahuan akan posisi diri dengan keinginan atau kehidupan ideal, maka semakin rendah harga diri yang akan terdefinisikan (Pardede, 2008).

Macam konsep diri ada dua (Febriyanti, 2018) yakni positif dan negatif. Tiap individu mengenal dan memahami fakta-fakta yang bertaut dengan dirinya dengan baik, sehingga penilaian diri yang dilakukan berjalan positif dan dapat menerima kelebihan dan kekurangan dirinya. Sebaliknya pada konsep diri negatif, individu yang memandang dirinya tidak utuh dan menjadi satu kesatuan serta menolak fakta-fakta yang ada pada dirinya, sehingga tercipta ketidakteraturan dan cenderung tidak memiliki perasaan. Ada pula negatif yang terlalu stabil dan teratur, sehingga berkesimpulan untuk menolak suatu keputusan yang bersifat organis adalah tindakan yang tepat.

Manusia menurut Hamzah Fansuri

Sebelum berlanjut kepada konsep diri dari Hamzah Fansuri, diperlukan pemahaman akan perbedaan antara pemikiran psikologi Islam dalam hal ini sufi dan psikologi moderns. Terutama ruang lingkup dari masing-masing pengertian antara nafsu, akal, dan hati (Subandi, 2010).

Untuk mempermudah, perbandingan yang digunakan adalah teori psikoanalisis dari Sigmund Freud yang membahas bahwa kepribadian manusia terdiri dari tiga unsur yakni id, ego, dan superego. Inti dari ketiga hal tersebut juga terdapat dalam pemikiran Fansuri yakni manusia yang terdiri dari jiwa dan spirit atau ruh. Jiwa yang memiliki kecenderungan nafsu dan spirit sebagai bagian yang mampu menunjukkan kepada jiwa jalan untuk kembali kepada Ilahi. Kedua hal tersebut hampir sama dengan id, ego, dan superego karena id merupakan insting seksual dan agresif disamping untuk bertahan hidup atau mempertahankan diri, ego merupakan tempat kecerdasan yang menengahi antara keinginan tak realistis dari id atas keputusan dari superego, dan superego adalah tempat nurani atau tempat penguasaan insting (Lavine, 2020:64-65).

Psikologi Islam dikenal dengan al-nafs. Banyak pengertian berkaitan dengan al-nafs di Al-quran, tetapi secara garis besar al-nafs merupakan totalitas diri pribadi setiap manusia. Totalitas yang dimaksud adalah hati, Zat Allah yang melekat, jiwa sebagai penggerak anggota badan, dan motivasi. Oleh sebab itu, jiwa menjadi tolak ukur akan pemahaman manusia akan dirinya. Jiwa mencapai kesempurnaan apabila telah tercukupi kebutuhannya sehingga bersyukur, sehat, dan positif (Arroisi, 2018). Pemikiran para sufi juga menjelaskan bahwa hati yang baik akan membawa kebaikan bagi seluruh tubuh karena hati merupakan tempat bersemayam dari ruh atau dalam pemikiran Fansuri merupakan spirit atau ruh yang berhubungan langsung dengan Allah (Subandi, 2010).

Konsep spirit dari Fansuri membawa kejelasan bahwa jiwa dan spirit yang merupakan esensi Tuhan bersemayam '*al-nafsu'l-mutma'innah*' sebagai diri yang tenang karena telah memahami diri seutuhnya serta sadar akan esensi Tuhan dalam dirinya. Kewajiban manusia agar menjadi manusia yang sehat dengan cara menekan beberapa nafsu negatif dalam diri yakni nafsu berbuat buruk atau *al-nafsu'l-ammarah* dan *al-nafsu'l-lawwammah* atau nafsu penyesalan yang paham untuk mengevaluasi perilaku benar dan salah (Safitri, 2019).

Pengendalian diri manusia berlandaskan pada pengaruh manifestasi Ilahi dalam jiwa seseorang. Esensi manusia tidak hanya didapatkan dari gagasan, emosional, atau keadaan fisik biologis semata, lebih dari itu, hubungan antara manusia dengan Tuhan, serta pemahaman manusia sebagai manifestasi dari Tuhan perlu dilibatkan dalam pendefinisian keadaan manusia.

Konsep Diri Hamzah Fansuri

Sufism prescribes not only ascetic rituals but also provides a model of social practice. As a social practice, it is in intensive contact with other branches of sufism and with local traditions which impact upon its articulation (Christomy, 2008). Fansuri untuk menyebarkan ajaran tasawuf yang dianutnya, penyebaran menggunakan media syair melalui bahasa Melayu adalah contoh. Hal tersebut merupakan

cara untuk dapat dimengerti dan lebih mengalir ke dalam kehidupan masyarakat yang memakai bahasa Melayu dalam kehidupan sehari-hari.

1. Pengetahuan

Dimensi pertama dari konsep diri yakni pengetahuan. Pengetahuan dalam arti tiap individu mengetahui akan definisi dari dirinya. Pengetahuan tersebut didapat dari diri sendiri, lingkungan sekitar, dan pengalaman. Tidak hanya berkaitan dengan keadaan fisik semata seperti warna rambut, tinggi badan, atau ukuran sepatu. Akan tetapi juga berkaitan dengan peran sertanya dalam sebuah keluarga, suku yang ada pada darahnya, lingkaran pertemanan, pendidikan yang diampu dan sebagainya. Dalam dimensi ini, Fansuri menjelaskan identitas diri dalam beberapa syairnya.

Hamzah ini asalnya Fansuri,
Mendapar wujud di tanah Syahr Nawi

Beroleh Khilafat Ilmu yang 'ali
Daripada Abdulqadir Saiyid Jailani

Sajak di atas merupakan upaya Fansuri untuk menjelaskan bahwa nenek moyang dari Fansuri adalah Syekh Al Fansuri dan seorang pengikut Tharikat Abdulqadir Jailani. Pada sajak lain, Fansuri juga menjelaskan tempat kelahiran yang berada di Baitul Makmur atau Aceh Darussalam di Kampung Oboh Simpang Kiri. Namun, semenjak Fansuri mendirikan pusat pendidikan Islan di daerah tersebut, diberilah nama Negeri Fansuri (Djamaris, 1996).

Hamzah gharib Uanggal Quddusi,

Akan rumahnya Baitul Makmuri,
Kursinya sekalian kapuri,
Di Negeri Fansuri minal Asyajari.

Penjelasan di atas syarat akan pengakuan atas fakta-fakta yang melekat pada diri manusia, layaknya keluarga atau leluhur dan bahkan tempat lahir. Fansuri menggambarkan bahwa mengakui realitas yang melekat adalah hal yang dibutuhkan, sehingga dengan cara itu, setiap manusia memahami perannya di dalam suatu keluarga atau dapat dikatakan sebagai keturunan dari mana dan dilahirkan dimana. Hal-hal tersebut dipahami sebagai kebutuhan tersendiri untuk memahami pula peranan seseorang di lingkungan sosial. Pengetahuan akan diri dari Fansuri menjadi penjelas bahwa Fansuri tidak hanya sebagai manusia yang bernama Hamzah Fansuri tetapi juga merupakan kumpulan dari fakta-fakta dan realitas yang menyangkut dirinya seiring berjalannya waktu dan pengalaman. Negeri Fansuri menjadi alasan bahwa

Fansuri adalah kesatuan dari suatu peristiwa di balik penamaan julukan kampung Oboh Simpang Kiri.

Wahai muda, kenali dirimu
Ialah perahu tamsil tubuhmu
Tiadalah berapa lama hidupmu
Ke akhirat jua kekal dirimu (Hadi, 1984: 31)

Dalam syair berjudul perahu, Fansuri mengibaratkan perahu adalah kehidupan masyarakat Aceh yang saat itu menggunakan perahu sebagai alat transportasi. Perahu yang mengantarkan masyarakat setempat untuk berpindah dari tempat yang satu ke tempat yang lain. Tujuan dari Fansuri menggunakan perahu adalah agar mempermudah masyarakat untuk memahami karya yang dibuatnya, sehingga dakwah Islam dapat mengalir (Ula,2016). Perahu juga mengibaratkan kehidupan manusia saat ini di dunia dan melakukan perjalanan ke kehidupan setelah mati. Oleh karena itu, Fansuri juga menjelaskan beberapa perlengkapan yang harus dibawa dalam perjalanan tersebut yakni kompas,

bekal, dan tak luput untuk bersiap akan rintanga. Kompas merupakan salah satu petunjuk arah bagi manusia dalam mencapai kehidupan selanjutnya yang sesuai dengan petunjuk yakni Quran dan hadist dalam kehidupan ini. Bekal adalah penggambaran dari persiapan bagi kehidupan selanjutnya yakni amal soleh, serta kewaspadaan akan rintangan di dalam perjalanan untuk menguji kehebatan seseorang untuk mencapai tujuan yang benar, yakni iman. Cobaan dalam hal kehidupan hanyalah bersifat sementara, manusia harus kuat dan menyelesaikannya dengan baik agar selamat sampai di tujuan.

Hai muda arif budiman
Hasilkan kemudi dengan pedoman

Alat perahumu jua kerjakan
Itulah jalan membetuli insan (Hadi,1984: 31).

Pengetahuan akan kebutuhan diri untuk mencapai Ilahi adalah salah satu kunci bagi Fansuri. Setiap manusia harus memahami akan kebutuhan yang dibutuhkan untuk mencapai sebuah tujuan. Mulai dari perbekalan hingga kompas yang digunakan sebagai pemberi petunjuk. Manusia harus memahami bahwa dirinya butuh untuk mempersiapkan berbagai hal yang menyangkut kebutuhannya. Kesiapan tersebut sejalan dengan kepercayaan diri akan ketepatan tujuan yang diraih. Apabila manusia tidak membawa kompas dalam perjalannya, maka akan tidak mudah untuk mendapatkan petunjuk yang tepat akan jalan yang harus ditempuh. Manusia harus melengkapi keperluan inti tersebut agar siap untuk menghadapi berbagai ancaman dari rintangan-rintangan yang bersifat sementara. Pehaman manusia akan kehidupannya di

atas kapal menjadi simbol bahwa pengetahuan akan diri dan segala fakta yang menyangkut akan diri dan tujuannya, menjadi penentu akan sikap yang ditampakkan sepanjang perjalanan dan cara menghadapi cobaan yang ada.

Berbeda dengan syair berikutnya yakni dagang, anak dagang, dan fakir adalah beberapa kata yang perlu digaris bawahi. Dagang merupakan jelmaan dari seorang penyair dimana menyampaikan syair yang notabene merupakan ungkapan dari pengalaman sang penyair. Begitu pula dengan dagang, pedagang ingin menyampaikan pengalaman batinnya sebagai orang asing. Orang asing ini berkaitan dengan anak dagang yang disebutkan Hamzah Fansuri. Anak dagang sebagai orang asing memiliki arti bahwa pada suatu eskpedisi dagang, sang anak dagang tidak boleh terpaut akan tempat yang ia kunjungi, tetapi harus memahami bahwa pada setiap perjumpaan dengan daerah yang dikunjungi terdapat tenggat waktu anak dagang harus meninggalkan tempat tersebut bersama orang tua mereka dan harus kembali ke rumah (Ula, 2016).

Hadis ini dari Nabi al-habib

Qala kun fi al-dunya ka'annaka gharib
Barangsiapa da'im kepada dunya qarib

Manakan dapat menjadi habib

Pemahaman akan posisi diri di suatu keluarga pegadang serta adaptasi diri akan kehidupan yang berpindah-pindah menjadi cara Fansuri menjelaskan bahwa seiring berjalannya waktu, pengetahuan akan diri dipupuk dari pengalaman. Anak dagang belajar dari dagang. Tidak hanya belajar untuk adaptasi diri akan cara berdagang atau menyair untuk meluapkan isi hatinya, tetapi juga perlu untuk memahami bahwa peran sosial dalam lingkungan terdekat yakni keluarga, lingkungan hidup, serta lingkungan yang lebih luas lagi membuat manusia tahu. Tahu akan eksistensinya, pelajaran yang dapat diambil dari sebuah perjalanan bersama waktu, dan peranannya terhadap pengalaman tersebut.

Sebagai orang asing, dagang dan anak dagang oleh Fansuri dicerminkan sebagai terpaut dengan dunia dan hanya rindu pada Tuhan. Hal tersebut syarat akan keberlangsungan hidup dagang yang tidak menetap dan ingin kembali ke rumah atau Ilahi. Keterpautan dengan dunia adalah belajar dan mengumpulkan bekal untuk kembali lagi ke rumah, bukan terpaut untuk menetap, tetapi untuk alasan yang lebih esensial yakni pemahaman bahwa ada perpisahan, pertemuan, dan persatuan kembali.

Dalam fakir, bukan tidak memiliki apa-apa tetapi pengertian fakir adalah individu yang lebih mementingkan orang banyak dari pada dirinya sendiri karena paham bahwa segala sesuatu yang dimilikinya merupakan

titipan dan hanya sementara. Kepemilikannya yang sejati bahwa dirinya akan kembali pada Tuhan dan menjadi seutuhnya makhluk, layaknya insan kamil. Ula (2016) mengutip pula syair dari Fansuri yakni:

Rasul Allah itulah yang tiada berlawan
Meninggalkan tha`am (tamak) sungguh
pun makan
`Uzlat dan tunggal di dalam kawan
Olehnya duduk waktu berjalan

2. Pengharapan

Mengenal dirinya, maka manusia akan mengenal Tuhannya merupakan kalimat yang mengandung harapan bagi Fansuri. Mengenal Tuhan dan diri dari setiap individu adalah salah satu tingkatan tertinggi dari jalan untuk mendekatkan diri pada Tuhan oleh manusia yakni makrifat. Dari tingkatan paling rendah yakni syariat, berlanjut kepada thariqat, dan hakikat. Makrifat merupakan harapan tertinggi sebagai insan kamil.

Tingkatan di atas menjelaskan bahwa setiap tingkatan memiliki indikasi tersendiri. Indikasi tersebut dapat diinterpretasikan sebagai langkah-langkah untuk Taraqqi atau menumbuhkan sifat-sifat Tuhan pada diri manusia dengan sungguh-sungguh. Setiap proses untuk mencapai tingkatan tertinggi,

dibutuhkan pemahaman untuk menyelesaikan terlebih dahulu tingkatan sebelumnya, dengan kata lain, untuk menapaki thariqat maka harus memahami dan pernah ada di posisi syariat. Saat di posisi syariat maka memiliki motivasi atau harapan untuk mencapai ke tahapan selanjutnya.

Syaraabul Assyikin merupakan salah satu kitab karya Fansuri yang menjelaskan tentang pencapaian pada setiap tingkatan, sekaligus merupakan harapan bagi tingkatan sebelumnya. Terdapat dalam bab pertama hingga keempat dari ketujuh bab yang ada. Penjelasan setiap tingkatan dijelaskan dalam satu bab. Bab pertama menjelaskan tentang perbuatan lahir dan batin syariat lahir adalah melaksanakan rukun Islam, sedangkan batin adalah keikhlasan hati untuk mengorbankan diri demi tujuan hidup yang lebih tinggi. Motivasi, harapan, dan aksi sudah nampak jelas dalam tingkatan ini. Selanjutnya, Tharikat merupakan permulaan dari hakikat. Oleh sebab itu, pada titik ini manusia sudah memulai untuk taubat dan meninggalkan dunia. Hakikat dalam bab ketiga merupakan titik kesadaran manusia akan manifestasi Tuhan di dalam dirinya, sehingga segala yang dilihat adalah Allah. Terakhir, makrifat atau titik insan kamil yang mengetahui rahasia nabi serta mampu memastikan bahwa Allah kekal dan esa (Sari, 2017).

Begitu pula dengan simbolisme fakir dalam syair Hamzah Fansuri memiliki pemahaman akan sosok insan kamil yakni manusia yang hanya menautkan hatinya pada Tuhan dan hidup hanya mementingkan kepentingan orang banyak, tidak lagi memiliki sifat egois. Harapan ada pada setiap

tingkatan, menjadi fakir merupakan harapan dari setiap manusia yang ingin mendekatkan dirinya dengan Allah (Ula, 2016).

Pengharapan dalam pemikiran Hamzah Fansuri memiliki dua lingkup yakni pengharapan tertinggi dan pengharapan pada setiap tahap di tingkatan pendekatan diri pada Allah. Saat menapaki syariat, pengetahuan akan insan kamil hanya sebatas mengetahui bahwa hal tersebut adalah titik menyatunya diri dengan Tuhan dan tujuan utama, tetapi belum memahami seutuhnya bahwa untuk mencapai titik tersebut ada upaya dari jiwa *mutmainnah* untuk menekan jiwa yang lain serta proses pada setiap tingkatannya. Selanjutnya pada pengharapan setiap tahap terjadi pada lompatan tiap tingkatan. Motivasi adalah sebuah keharusan untuk terus berjuang dalam menggapai tujuan. Setiap masalah yang dihadapi akan dirasa sebagai usaha dalam mencapai tujuan yang diimpikan.

3. Evaluasi

Dimensi evaluasi merupakan dimensi yang menentukan harga diri seseorang karena semakin sesuai dengan harapan, maka akan semakin tinggi harga diri yang dicapai. Sebaliknya, semakin jauh dengan harapan, maka harga diri seseorang akan semakin rendah hingga memiliki konsep diri yang cenderung negatif. Oleh karena itu, Fansuri memberikan tuntunan untuk selalu fokus pada tujuan layaknya melakukan perjalanan menggunakan perahu. Perbekalan yang cukup serta piranti yang dibawa lengkap, sehingga setiap ada rintangan atau dalam konteks ini adalah jauh dari harapan, maka setiap orang masih memiliki harapan untuk mengetahui bahwa hal tersebut hanya sementara dan bisa ditangani dengan amunisi yang lebih baik lagi.

Dimensi evaluasi dari Fansuri dapat dikatakan berbeda dengan ranah pengharapan karena evaluasi memiliki lingkup yang lebih kecil. Lingkup kecil ini dihasilkan dari penilaian yang dilakukan antara pengetahuan, proses, dan hasil yang diperbandingkan dengan capaian yang harus diraih pada tingkatan selanjutnya. Contohnya dalam perjalanan untuk mencapai tharekat maka seseorang harus menjalankan rukun Islam, ikhlas akan semua untuk Allah, menaati Al-quran dan hadist dengan harapan untuk patuh akan syariat Islam. Dalam dimensi evaluasi seseorang menilai bahwa apa yang dilakukannya di syariat harus maksimal dan patuh akan syariat yang ada sehingga dapat dikatakan telah memasuki tingkatan selanjutnya. Akan tetapi, apabila seseorang menilai dirinya belum patuh akan syariat Islam, maka seseorang tersebut akan menilai bahwa dirinya tidak pantas untuk berada di tahap selanjutnya.

Resiliensi atau kelentingan yang diajarkan oleh Fansuri muncul pasca proses evaluasi yang berada pada titik antara fase satu ke fase berikutnya. Hal tersebut dikarenakan penilaian seseorang terhadap hasil kerja yang dilakukan memberikan sikap untuk menghadapi keputusan yang diambil selanjutnya. Disitulan peran dari motivasi dan semangat yang diberikan oleh Fansuri bahwa

seburuk apapun hasil yang didapat, manusia masih merupakan manifestasi Allah. Oleh karena itu, masih ada harapan sebagai bahan bakar untuk berjuang ke tujuan yang belum tercapai.

SIMPULAN/CONCLUSION

Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa konsep diri Hamzah Fansuri kental akan tasawuf Wujudiyah yang syarat akan ketahanan manusia untuk lenting dalam berbagai cobaan di dunia demi tujuan akhir yakni kembali ke Ilahi. Hati yang baik akan membawa kebaikan bagi seluruh tubuh karena hati merupakan tempat bersemayam dari ruh atau dalam pemikiran Fansuri merupakan spirit atau ruh yang berhubungan langsung dengan Allah karena telah memahami diri seutuhnya serta sadar akan esensi Tuhan dalam dirinya. Kewajiban manusia agar menjadi manusia yang sehat dengan cara menekan beberapa nafsu negatif dalam diri. Ada tiga hal dalam konsep hakikat diri manusia menurut Fansuri, pertama dimensi pengetahuan yang bermakna bahwa mengakui realitas yang melekat adalah hal yang dibutuhkan, sehingga dengan cara itu, setiap manusia memahami perannya di dalam suatu lingkungan sosial dan kumpulan dari fakta-fakta dan realitas yang menyangkut dirinya. Kedua,

dimensi pengharapan yang artinya manusia yang hanya menautkan atau mengharapkan hatinya pada Tuhan dan hidup hanya mementingkan kepentingan orang banyak, tidak lagi memiliki sifat egois, ketiga dimensi evaluasi, dimensi evaluasi menentukan harga diri seseorang karena semakin sesuai dengan harapan, maka akan semakin tinggi harga diri yang dicapai.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Attas, S. N., 1966. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. London: School of Oriental and African Studies.
- al-Attas, S. N., 1967. New Light on the Life of Hamzah Fansuri. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 40(1), pp. 42-51.
- Arroisi, Jarman. 2018. *Spiritual Healing dan Tradisi Sufi*. Jurnal Tsaqafah Vol.14, No. 2 November 2018
- Braginsky, V. I., 1993. Universe-Man-Text: The Sufi Concept of Literature. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 149(2), pp. 201-225.
- Budiman, Manneke. 2017. *Memahami Evolusi Budaya Urban*. Seminar Nasional Kajian Budaya Urban Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, Depok, 12-13 Juli 2017

- Christomy, Tommy. 2008. *Sign of The Wali*. Canberra: ANU Press
- Djamaris, Edwar; Saksono Prijanto. 1996. *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*. Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1995/1996
- Drewes, G. J. & Brakel, L. F., 1986. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht: Foris Publication Holland.
- Dw.com. 2020. *Yuval Noah Harari on Covid-19: "The Biggest Danger Is Not the Virus Itself"*. <https://www.dw.com/en/virus-itself-is-not-the-biggest-danger-says-yuval-noah-harari/a-53195552> diakses pada 17 September 2020
- Faiz, F., 2016. Sufisme-Persian dan Pengaruhnya Terhadap Ekspresi Budaya Islam Nusantara. *Esesia*, 17(1), pp. 1-15.
- Fauziah, Mira. 2013. *Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri*. Jurnal Substantia Vol.15, No.2, Oktober 2013
- Febriyanti, Lia Lutfiana. 2018. *Pengembangan Modul Terapi Seni Kaligrafi Islami untuk Meningkatkan Konsep Diri Seorang Remaja di Desa KarangDowo Sumberrejo Bojonegoro*. Skripsi Fakultas Dakwah dan Komunikasi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya 2018
- Hadi, Abdul ; L.K Ara. 1984. *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*. Penerbit Lotlaka Harari, Yuval Noah. 2018. *Homo Deus*. Tangerang Selatan: Alvabet
- Haryadi, 2012. Sufisme Hamzah Fansuri. *LITERA*, 11(2), pp. 243-255.
- Imron, Ali dan Aat Hidayat. 2013. *Kekuatan Agma dan Kearifan Lokal dalam Proses Kebangkitan Masyarakat Yogyakarta Pascagempa*. Jurnal Esensia Vol. XIV No.1 April 2013
- Kurdi, M., 2013. *Hamzah Fansuri: Ulama Aceh Terkenal dalam Kealiman dan Kesufian*. Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh.
- Lavine, T.Z. 2020. *From Socrates to Sartre*. Immortal Publishing dan Octopus: Yogyakarta
- Ni'am, S., 2017. Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudyah dan Pengaruhnya Hingga Kini di Nusantara. *Episteme*, 12(1), pp. 261-286.
- Rachmawati, Dwiaprinda dan Ratih Arruum Listiyandini. 2014. *Peran Konsep Diri Terhadap Resiliensi pada Pensiunan*. Jurnal Psikogenesis, vol. 3 No. 1 Desember 2014

- Safitri, Dyah Muthmainnah. 2019. *Makna Nafs Muthmainnah dalam Surah Al-Fajr Ayat 27 (Studi Komparasi Penafsiran Muhammad abduh dan Buya Hamka)*. Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
- Sari, Yulya. 2017. *Konsep Wahdatul Wujud dalam Pemikiran Hamzah Fansuri*. Skripsi Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung 2017
- Setiati, Siti dan Muhammad K. Azwar. 2020. *Covid-19 dan Indonesia*. Acta Medica Indonesiana April 2020
- Siswoyo, Doni Agung. 2012. *Hubungan antara Konsep Diri dengan Sikap terhadap Judi: Studi Korelasi pada Mahasiswa Fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang*. Skripsi Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
- Subandi, M.A.. 2010. *Konsep Psikologi Islam dalam Sastra Sufi*. Jurnal Millah Vol. X No. 1 Agustus 2010
- Ula, Miftahul. 2016. *Symbolisme Bahasa Sufi (Kajian Hermeneutika terhadap Puisi Hamzah Fansuri)*. Jurnal Religia Vol. 19, No.2, Oktober 2016
- Zakaria. 2016. *Dakwah Sufistik Hamzah Fansuri*. Jurnal Al-Bayan / Vol. 22 No. 33 Januari – Juni 2016
- Zekgroo, A. H. & Tajer, L. H., 2018. An Introduction to Hamzah Fansuri's Sharabul-Ashiqin, Asrarul 'Arifin and Al-Muntahi: A Translation Project in Progress. En: S. F. Alatas & A. Alami, edits. *The Civilisational and Cultural Heritage of Iran and the Malay World: A Cultural Discourse*. Petaling Jaya: Gerakbudaya Enterprise, pp. 107-118

**KONSEP RELASI OPU DAN BELAKE DALAM TRADISI WELIN
MASYARAKAT WAIBALUN - FLORES TIMUR - NTT:
SEBUAH TINJAUAN FILOSOFIS REFLEKTIF**

FX. Wigbertus Labi Halan, S.Fil., M.Sosio

Universitas Ciputra Surabaya

E-mail: bill.halan01@gmail.com

Willfridus Demetrius Siga, S.S., M.Pd

Universitas Katolik Parahyangan Bandung

E-mail: willy_d@unpar.ac.id

Abstrak

Tradisi welin merupakan salah satu praktik hukum adat masyarakat Waibalun, Kabupaten Flores Timur, NTT. Welin dipahami sebagai nilai yang melekat dalam diri seorang ibu karena kodratnya memberi turunan dan aktusnya melayani suku. Ketika ada anggota suku yang meninggal, welin seorang ibu dibicarakan dalam forum adat. Seiring berjalannya waktu, praktik welin yang tadinya hanya berdampak pada kualitas keputusan imateriil kemudian mengalami pergeseran pada kuantitas materiil seperti (gading, uang, tanah, hasil pertanian). Pergeseran makna dalam praktek tradisi welin sangat ditentukan oleh pola relasi antarmanusia (status dan perkawinan antarsuku), kekuasaan (posisi dalam suku), dan model tanggung jawab yang memiliki dampak pada pengambilan keputusan yang dihayati sebagai sebuah kearifan lokal. Pemikiran Martin Buber, Michael Foucault dan Emmanuel Levinas menjadi pisau bedah filosofis untuk mengkritik dan merefleksikan praktik tradisi welin dalam ranah hukum adat dan kearifan lokal. Tulisan ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif analisis yang dilakukan melalui studi fenomenologi (apa yang dipraktikkan selama ini) dan etnografi (aspek budaya dan bahasa). Pola pendekatan yang digunakan adalah studi literatur dan in-depth interview kepada para narasumber yang kompeten terkait tradisi welin.

Kata kunci: *welin, relasi, kekuasaan, tanggung jawa, kearifan lokal*

Abstract

The Welin tradition is one of the customary law practices of the Waibalun people, East Flores Regency, East Nusa Tenggara (NTT). Welin is as valued inherent understood in a mother because her nature gives offspring and her act of serving the tribe also. When a tribal member dies, Welin as a mother is discussed in a customary forum. Over time, Welin's practice previously only had an impact on the quality of immaterial decisions, then experienced a shift in material quantities such as (ivory, money, land, agricultural products). The meaning shift in the practice of Welin's tradition is largely determined by the pattern of human relations (status and marriage between tribes), power (position within the tribe), and the model of responsibility which has an impact on decision making which is lived as a local wisdom. The thoughts of Martin Buber, Michael Foucault, and Emmanuel Levinas become a philosophical scalpel to criticize and reflect on the Welin's traditional practice in the realm of local wisdom and customary law. This paper uses a qualitative method with a descriptive analysis approach carried out through phenomenological studies (what has been practiced so far) and ethnography

(aspects of culture and language). The approach pattern used is by literature study and in-depth interviews with competent sources related to the Welin tradition.

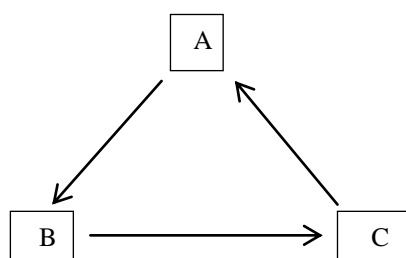
Keywords: welin, relations, power, responsibility, local wisdom

Pendahuluan

Kelurahan Waibalun merupakan bagian dari wilayah Kecamatan Larantuka, Kabupaten Flores Timur, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Dari sisi etnik, Waibalun masuk dalam etnik Lamaholot. Sebagai bagian dari etnik Lamaholot, Waibalun memiliki sistem perkawinan tiga tungku atau *likat telo* yang melibatkan dua pihak dominan: *belake* dan *opu*. Demikian pun dalam pembahasan tentang *welin*, sistem perkawinan *likat telo* menjadi dasar bagi pembahasan tentang *welin* seorang ibu dengan melibatkan *opu* dan *belake*.

Status sebagai *belake* dan *opu* terbentuk sebagai konsekuensi dari perkawinan. *Belake* adalah status yang melekat pada pihak suku keluarga perempuan sedangkan *opu* adalah status yang melekat pada pihak suku keluarga laki-laki. Di Waibalun sendiri terdapat 17 suku, yakni (1) Suku Balun, (2) Suku Koten, (3) Suku Kedang, (4) Suku Marang, (5) Suku Betan, (6) Suku Tukan Weru'in, (7) Suku Tukan Amadoren, (8) Suku Tukan ama lau, (9) Suku Kromen, (10) Suku Weking, (11) Suku Kleden, (12) Suku Hadjon, (13) Suku Kolin, (14) Suku Letor, (15) Suku Kerans, (16) Suku Kean, (17) Suku Tobin. Masing-masing suku sudah diatur dengan anggota dari suku mana mereka harus menikah. (Halan, 2014)

Hal itu menandakan bahwa status sebagai *belake* dan *opu* sudah terbentuk akibat perkawinan-perkawinan yang sudah terjadi sebelumnya sehingga generasi sekarang menerima status itu sebagai suatu pemberian (*given*). Dengan demikian, ketika seorang anak lahir, ia secara otomatis masuk dalam suku ayahnya dan pada saat bersamaan ia menjadi *opu* bagi suku tertentu juga menjadi *belake* bagi suku lain. Status sebagai *opu* dan *belake* juga bisa terbentuk sesudah seorang anak menikah, hal ini biasanya terjadi ketika pernikahan terjadi di luar sisten *likat telo*.



Sebagai contoh Suku Tukan Weru'in (A): pria dari suku Tukan Weru'in hanya boleh menikah (*Mure'wgnan*) () dengan wanita dari suku (B) Kerans, suku Letor, suku Kean, suku Tobin. Pria dari suku Tukan Weru'in menganggap para pria dari suku-suku ini sebagai *belake* karena mereka yang memberi istri kepada suku Tukan Weru'in. Dan para pria dari suku Tukan Weru'in tidak boleh menikah dengan wanita dari suku (C) Kromen, suku Koten, suku Betan, suku Marang, suku Balun, suku Kedang, suku Kolin, karena suku-suku ini

justru yang menjadi *opu'* dari suku Tukan Weru'in. Selain itu pria dari suku Tukan Weru'in juga tidak boleh menikah dengan wanita dari suku Tukan Amalau, suku Tukan Amadoren, suku Kleden, suku Hadjon, suku Weking, suku Kean karena suku-suku ini adalah suku *kele'kematek* dari suku Tukan Weru'in.

Pada waktu pernikahan, suku-suku yang terlibat sebagai *opu* dan sebagai *belake* membentuk forum adat dan membahas urusan persiapan pernikahan, termasuk membahas perihal *belis* atau mahar yang menjadi tuntutan pihak perempuan kepada pihak laki-laki. *Opu* dan *belake* akan membentuk lagi forum serupa ketika ada anggota masyarakat yang meninggal. Pada saat itulah *opu* dan *belake* membahas tentang *welin*.

Dalam keseharian, Masyarakat Waibalun menggunakan kata *welin* untuk dua konteks: *welin* untuk harga (*price*) dan *welin* untuk nilai (*value*). *Welin* untuk harga, misalnya ketika orang menanyakan harga barang maka rumusan pertanyaannya adalah '*welin pira?*' (*harganya berapa?*). Pada konteks yang lain *welin* mengandung makna sebagai nilai. Nilai yang dimaksud adalah nilai seorang perempuan. Dalam pengertian *welin* sebagai nilai, masyarakat Waibalun memaknai *welin* sebagai nilai yang melekat dalam diri seorang ibu karena kodratnya memberi turunan dan aktusnya melayani suku. Jika ada seorang pria yang meninggal, masyarakat membahas *welin* ibunya, tetapi jika yang meninggal seorang ibu, orang akan membahas tentang *welin* dirinya. Bentuk konkrit pembahasan tentang *welin* dibicarakan dalam forum adat.

Forum adat menjadi sarana yang mendapat legitimasi dari masyarakat untuk membuat segala bentuk negosiasi, pertimbangan, dan keputusan terkait urusan-urusan adat. Segala sesuatu yang sudah diputuskan di dalam forum adat bersifat mengikat dan dianggap sah. Forum adat pembahasan *welin* yang melibatkan pihak *opu* dan *belake* menunjukkan kepatuhan yang sama. Kepatuhan tersebut merupakan bentuk penghargaan antara *opu* dan *belake*. Di dalam forum adat, baik forum adat yang dibentuk di pihak *opu* maupun di pihak *belake*, tampak jelas (1) status dan peran dari *opu* dan *belake*, pihak *opu* yang akan mendatangi rumah pihak *belake* untuk mendengar segala keputusan pihak *belake* sambil bisa menawarkan negosiasi. Sebaliknya, pihak *belake* menyiapkan keputusan agar keputusan tersebut dijalankan oleh pihak *opu*. (2) Pola relasi yang mereka bangun, hal ini terungkap dari sapaan, bahasa-bahasa yang mereka gunakan dalam forum adat, juga gestur tubuh yang mereka tunjukkan. *Opu* dan *belake* saling menghargai. (3) Keputusan yang dibahas dalam forum adat - dari *belake* kepada *opu* menjadi tanggung jawab *opu* terhadap *belake*. Mengingat forum adat itu diketahui secara publik, maka tanggung jawab *opu* juga berdampak sosial.

Kajian Teoretik

vision and redemption

Tradisi yang diyakini syarat dengan kearifan lokal diharapkan mampu menciptakan relasi timbal-balik dalam suasana harmonis. Tradisi yang dihayati sebagai roh dalam kehidupan sosial, tentunya lahir dari pengalaman kokret masyarakat setempat. Pengalaman yang kemudian menjadi idealisme

sebuah masyarakat sosial adalah terwujudnya keharmonisan. Menurut Martin Buber (1970:62), untuk mencapai keharmonisan dan saling menjaga satu sama lain, setiap pelaku tradisi perlu memiliki *vision and redemption*. Baginya, makna relasi itu dinamis (tidak stagnan) dan memberi makna yang berarti. Dengan demikian, perjumpaan dalam praktik tradisi lokal harus mampu membawa dan mengubah paradigma pelaku tradisi untuk menciptakan keharmonisan yang timbal balik, bukan praktik pragmatis semata. Relasi timbal balik manusia memberi jaminan pada kebermaknaan eksistensi manusia yang hakikatnya adalah relasional dalam perjumpaan yang memiliki dimensi sosial.

Ich -Es atau I - Thou

Buber berpandangan bahwa realitas hidup pada dasarnya merupakan perjumpaan yang tiada henti, selalu ada dan seimbang. Maka cukup beralasan, jika setiap tradisi lokal atau hukum adat selalu identik dengan perjumpaan. Buber (1970:54) menyebutnya dengan istilah, *Ich - Es* atau *I-It* yang berarti Aku - Itu, menandai dunia *Erfahrung* yaitu dunia yang berkaitan dengan benda-benda. "The Basic word I-It can never be spoken with one's whole being." Ketimbang benda atau barang materi, kebebasan kita sebagai pribadi - jauh lebih berarti (*meaningful*). Buber seolah menyindir praktik tradisi atau hukum adat yang lebih mengutamakan benda/materi ketimbang kebebasan setiap individu untuk berjumpa dengan yang lain.

Buber kemudian menyebut bahwa manusia berada dalam dua wilayah, yakni *institusi* dan *perasaan*. Jika dikaitkan dengan tradisi atau hukum adat, aturan /norma adat yang berlaku disebut sebagai institusi yang memberi ruang untuk perjumpaan. Ada wajah lain yang hadir dalam perjumpaan itu. Dengan demikian tradisi lokal atau hukum adat hendaknya menjadi ruang bagi saya menemukan yang lain atau "the other" yang selalu bersama-sama dengan saya. Sedangkan, *feeling'* atau perasaan selalu *within* dalam setiap pribadi, bukan milik bersama. Perasaan bertemu dengan institusi atau orang lain - *a living reciprocal relationship includes feelings but is not derived from them* (Buber: 1970:94).

Relasi asimetris

Relasi asimetris merupakan kekhasan pemikiran Emmanuel Levinas. Relasi yang dimaksudkan di sini adalah seseorang tidak harus peduli apakah engkau memperhatikan Aku, karena relasi itu bergerak dari aku ke engkau (tidak bersifat resiprokal). Makna relasi asimetris Levinas adalah tanggapan yang saya berikan terhadap orang lain dalam bentuk perhatian dan kepedulian kepada orang lain. Jadi apa yang saya lakukan bukan semata karena dirangsang oleh tindakan orang lain, tetapi rela yang dibangun berdasarkan inisiatif pribadi (*given*). Levinas (1979:215) menyebutnya dengan *starting from oneself toward the other*" dan tidak pernah mengharap balasan.

Kekuasaan

Bertens (2001: 318-319) menjelaskan bahwa kekuasaan digambarkan sebagai sebuah jaringan kelembagaan yang mendominasi dan berhubungan dengan relasi-relasi lain seperti produksi dan kekeluargaan, yang memainkan peran pengondisian dan dikondisikan. Fenomena ini sangat kental dalam praktik tradisi lokal di Indonesia secara khusus di Flores. Konsep kuasa Foucault memandang kuasa bukanlah milik para raja, penguasa atau pemerintah melainkan dijalankan dengan serangkaian regulasi yang saling mempengaruhi bahkan rumit. Kuasa menempati posisi-posisi strategis yang berkaitan satu sama lain.

Menurut Foucault kuasa bersifat positif dan produktif. Kuasa memproduksi realitas, lingkup objek dan ritus-ritus kebenaran. Kuasa berjalan melalui normalisasi dan regulasi (model panopticon). (2001:322-3223). Lebih jauh ke dalam konteks tradisi lokal atau hukum adat, individu dan relasi subjek objek adalah bagian dari penyebaran dan pengadaan jaring-jaring kuasa. Foucault sebenarnya ingin menunjukkan bahwa kita adalah bagian dari mekanisme kekuasaan dan menggunakan kekuasaan secara baik, artinya demi kepentingan orang lain. Keterarahan pada orang lain hanya lahir dari kesadaran akan diri sendiri dalam konstelasi kekuasaan. Masalah yang sering muncul dalam praktik tradisi lokal atau hukum adat, banyak orang tak menyadari perannya dalam peta kekuasaan dalam relasi kekuasaan. Kekuasaan tersebut beroperasi secara tak sadar dalam jaringan kesadaran masyarakat. Karena kekuasaan tidak datang dari luar tapi menentukan susunan, aturan-aturan, hubungan-hubungan itu dari dalam termasuk dari praktik tradisi dan hukum adat yang berlaku.

Ada dua gagasan yang menempati posisi sentral dalam metodologi Foucault, yakni arkeologi pengetahuan dan genealogi kekuasaan. Arkeologi pengetahuan merupakan sebuah upaya untuk mencari sistem umum, atau aturan, maupun fokus pada diskursus dokumen tertulis dan lisan yang membentuk pengetahuan. Sedangkan genealogi kekuasaan lebih membahas pada hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan didalam ilmu-ilmu kemanusiaan dan praktik yang terkait dengan regulasi tubuh, pengaturan tindakan dan pembentukan diri (Ritzer dan Goldman, 2014, 654)

Pembahasan

Relasi *Opu* dan *Belake*

Relasi *opu-belake* dalam pembahasan *welin* terungkap dalam tahapan-tahapan pembahasan tentang *welin*. Ada dua lokasi berlangsungnya forum adat pembahasan *welin*: (1), di rumah pihak *opu*, (2) di rumah pihak *belake*. Di rumah *opu*, anggota-anggota suku menyiapkan segala kemungkinan jawaban berhadapan dengan pertanyaan dan tuntutan dari pihak *belake*. Jadi forum adat di tempat *opu* lebih mengandalkan sikap antisipatif. Sebaliknya, di kediaman *belake* terjadi dua pertemuan: (a) pertemuan pertama antaranggota suku *belake*: pertemuan di rumah *belake* membahas aturan adat dan konsekuensi yang harus

ditanggung pihak *opu*. (b) berikutnya terjadi pertemuan antara utusan *opu* dan *belake*: membahas pesan dari pihak *opu* dan mendengar keputusan *belake*.

Dalam forum-forum adat, baik di tempat *opu*, baik di tempat *belake*, masing-masing pihak menggunakan 2 rujukan sebagai antisipasi dan tututan: a) sistem perkawinan *likat telo* atau perkawinan tiga tungku, b) pembahasan pada forum adat sebelumnya yang melibatkan dua pihak itu. Dengan menggunakan dua acuan ini, keputusan pihak *belake* mendapat legitimasi formal dan kepatuhan pihak *opu* diawasi secara sosial.

Dua rujukan ini menegaskan bahwa ada sistem yang selalu mengontrol masing-masing pihak agar relasi yang terjalin antara *opu* dan *belake* bukan relasi *Ich - Es*, atau *I - it*, tetapi relasi *I - thou*, sebagaimana yang dipertegas oleh Martin Buber. Model relasi ini juga didukung oleh kesadaran tentang pentingnya sikap saling menghargai antara *opu* dan *belake*, dalam bahasa Waibalun digunakan frasa *baat wekit* - saling menghargai. Frasa ini menegaskan bahwa relasi antara *opu* dan *belake* melibatkan juga wilayah *perasaan*, selain institusi. Perasaan bertemu dengan institusi atau orang lain - *a living reciprocal relationship includes feelings but is not derived from them* (Buber: 1970:94). Kesadaran tentang pentingnya sikap saling menghargai menegaskan pula kesadaran pihak *opu* dan *belake* tentang pentingnya menjaga keharmonisan sebab perjumpaan antara *belake* dan *opu* senantiasa akan terus berulang pada masa mendatang untuk urusan adat yang sama. Ada *vision and redemption*.

Menggunakan kerangka berpikir Foucault tentang arkeologi pengetahuan dan genealogi kekuasaan kita perlu memeriksa legitimasi kekuasaan *belake* terhadap *opu* yang menjelaskan perbedaan peran di antara keduanya: *belake* membuat segala keputusan dan pihak *opu* mendengarkan, bernegosiasi, dan menjalankan keputusan. Alan Sheridan (1980:48), menjelaskan bahwa arkeologi pengetahuan meliputi pencarian atas serangkaian aturan yang menentukan syarat-syarat kemungkinan bagi semua yang dapat dikatakan dalam diskursus tertentu pada waktu tertentu. (Ritzer & Douglas, 2004: 653)

Berikut beberapa temuan yang menjelaskan sentralnya posisi *belake* terhadap *opu*: *Pertama*, sapaan *opu* kepada *belake* dalam forum adat. *Opu* menyapa *belake* dengan sebutan "tuan". Sebaliknya *belake* menyapa *opu* dengan sebutan "anak". *Opu* menyapa *belake* dengan sapaan tuan karena *opu* dianggap sebagai pemilik perempuan yang menjadi ibu dari pihak *opu*. Tanpa izin dari "tuan *belake*" tidak akan ada seorang perempuan pun yang keluar dari rumah *belake* dan menikah dengan suku *opu*. Kedua, legitimasi moral yang berimplikasi sosial. Wacana yang berkembang di masyarakat bahwa *belake* memiliki otoritas untuk menyalurkan berkat bagi *opu*. Dalam praktik budaya, keluarga yang tidak memiliki anak, mereka akan datang kepada pihak *belake* untuk meminta doa, dan doa dari pihak *belake* selalu berhasil. Jangan pernah membuat *belake* tersinggung atau marah. Kutukan *belake* berdampak buruk bagi pihak *opu*. Dua kesadaran kolektif ini yang kemudian menjadi dasar untuk menjelaskan perihal kekuasaan *belake* dalam forum adat dan

penghormatan *opu* kepada pihak *belake*. Kekuasaan pihak *belake* berjalan melalui normalisasi dan regulasi (model panopticon).

Belake juga bisa memproduksi realitas secara terus menerus, tetapi dengan konsekuensi bahwa hal yang sama akan dilakukan oleh pihak lain dan dijadikan rujukan keputusan yang baru. Dalam urusan pembahasan tentang *welin*, *belake* membuat sebuah keputusan yang tidak lazim, yakni menuntut pihak *opu* untuk menyiapkan gading. Keputusan ini adalah wujud konkrit produksi realitas oleh pihak *belake*.

Mengingat relasi antara *opu* dan *belake* selalu bersifat resiprokal dan berlangsung secara kontinu maka gagasan Emmanuel Levinas tentang relasi asimetris tidak cukup relevan. Meskipun demikian, dalam hal tertentu, konsep relasi yang asimetris ini justru menjadi relevan ketika pihak *opu* menjalankan keputusan forum adat. Ada dua kesadaran yang memotivasi tindakan pihak *opu* saat menjalankan keputusan *belake*, pertama, memenuhi tuntutan *belake*, kedua, mereka melakukan hal tersebut sebagai bentuk penghormatan mereka pada seorang ibu. Pada level kesadaran tentang pentingnya menghormati ibu mereka, di situlah berlangsung satu bentuk relasi yang asimetris. Jadi apa yang saya lakukan bukan semata karena dirangsang oleh tindakan orang lain, tetapi rela yang dibangun berdasarkan inisiatif pribadi (*given*). Levinas (1979:215) menyebutnya dengan *starting from oneself toward the other*” dan tidak pernah mengharapkan balasan. Relasi yang dibangun dalam pandangan Levinas adalah relasi yang muncul tatkala saya melihat yang lain, bukan karena akrab, yang membuat saya peduli terhadap orang lain. Bukan juga karena orang lain adalah saudara kandung atau karena memiliki hubungan darah, tetapi Aku mengasihi orang lain karena itu adalah tanggung jawab saya. Bagi Levinas, relasi itu tidak menuntut balasan.

Tanggung jawab dalam perspektif Buber adalah Aku bertanggung jawab atas Engkau sebagai manusia ketika wajahmu tampil di hadapanku. *“It will, then, expected of the attentive man that he faces creation as it happens”* (1974:20). Buber menganalogikan praktik tanggung jawab ini sebagai “anak kecil” yang menginginkan relasi yang tidak baik. Seorang sebagai anak kecil yang ingin dipegang, dibantu, dan diperhatikan, menuntut adanya tanggung jawab. Singkatnya, bagi Buber relasi di antara manusia harus bersifat mutualisme, maka kalau seseorang tidak menganggap sesamanya sebagai manusia, hal itupun bagian dari hasil relasi dan tanggung jawab timbal balik.

Kesimpulan

Opu dan *belake* merupakan dua kategori status yang menentukan kelangsungan urusan adat di Waibalun khususnya, dan masyarakat etnik Lamaholot pada umumnya. Status sebagai *opu* dan *belake* diterima (*given*) atau terbentuk karena sistem perkawinan sebelumnya dalam sistem perkawinan *likat telo*.

Dalam forum pembahasan tentang *welin*, tampak jelas relasi antara *opu* dan *belake*. Di satu sisi *opu* dan *belake* menjalankan perannya sebagaimana yang telah diwariskan dalam urusan adat. Di sisi lain, *belake* menampilkan wajah

kekuasaan terhadap *opu*. *Opu*, menerima dan mengafirmasi kekuasaan yang dimiliki *belake* dengan cara mematuhi segala keputusan *belake*. Dalam forum adat, *opu* mempersiapkan segala kemungkinan dari tuntutan pihak *belake*.

Kekuasaan yang dimiliki oleh *belake* mendapat legitimasi sosial melalui wacana-wacana yang beredar di masyarakat tentang otoritas *belake* yang bisa mewariskan sekaligus dua hal, berkat atau kutuk. Kepatuhan kepada tuntutan *belake*, itu dianggap sebagai berkat bagi pihak *opu*, sebaliknya sikap keras kepala dan bahkan melawan *belake*, akan mendapat kutukan. Legitimasi kekuasaan ini tetap dirawat dan tidak dipersoalkan secara berlebihan mengingat masing-masing anggota suku di Waibalun akan mendapat kesempatan yang sama untuk dihormati sebagai *belake* dalam urusan adat atau sebagai *opu*. Selain karena tuntutan adat, pola relasi antara *opu* dan *belake* ini didasari pula oleh kesadaran kolektif tentang nilai *baat wekit*, saling menghormati antara *opu* dan *belake*. Saling menghormati mewujudkan dalam sapaan, sebagai tuan (untuk *belake*) dan sebagai anak (untuk *opu*). Ada konsekuensi politis, ketika *belake* terus menerus menciptakan realitas melalui otoritas yang ia peroleh, yakni akan terjadi proses peniruan perilaku bagi anggota-anggota suku yang kemudian mendapat kesempatan sebagai *belake*. Mereka akan menggunakan rujukan tindakan yang sama dalam forum pembahasan adat istiadat nantinya.

Secara umum bisa diungkapkan bahwa relasi antara *opu* dan *belake* diatur oleh sistem *likat telo*, hal ini memungkinkan masing-masing pihak berelasi sebagai subjek-subjek, tidak menjadikan yang lain sebagai objek dalam relasi. Meskipun demikian, kemungkinan untuk melakukan tuntutan berlebihan selalu tersedia. Untuk itu perubahan-perubahan yang terjadi dalam forum-forum adat di Waibalun, sangat ditentukan oleh produksi-produksi realitas yang dihasilkan oleh *belake*.

Daftar Pustaka

- Bertens, K (2001). *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, Jakarta: Gramedia,
_____. *Filsafat Barat Abad XX*. Jakarta: Gramedia.
_____. (1987). *Fenomenologi Eksistensial*. Jakarta: Gramedia.
Buber, Martin (1970). *I and Thou*. Edinburg: T&T. Clark.
_____. (1947). *Between Man and Man*. London: Routledge Classics.
Foucault, Michel (2002). *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*.
Yogyakarta: Benteng Budaya.
_____. (2002). *Kegilaan dan Peradaban*. Yogyakarta: Ikon Teralitera.
Friedman, Maurice (1982). *Martin Buber Life and Work, The Early Years 1878-1923*.
London: Search Press.
Labi Halan, FX. Wigbertus. (2014). Inkonsistensi Keputusan terhadap Regula Adat,
343- 355. BioKultur, Vol.III/No.2/Juli-Desember 2014
Haryatmoko. (2002). *Kekuasaan melahirkan Anti Kekuasaan*. Jurnal Basis

No 01-02 Tahun ke-51, Januari-Februari.

Hi, Roberti. (2014). *Konsep Relasi Manusia Berdasarkan Pemikiran Martin Buber*, 303-322. <http://journal.unpar.ac.id/index.php/melintas/index>

Levinas, Emmanuel (1979). *Totality and Infinity*. London: Martinus Nijhoff.

_____.(1985). *Ethics and Infinity*. USA: Duquesne University Press.

Magnis-Suseno, Franz (2005). *Pijar-pijar Filsafat*. Kanisius: Yogyakarta.

Mudhofir (2001). *Kamus Filsuf Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Melintas 30.3.2014 [303-322], Fakultas Filsafat UNPAR

Ritzer dan Douglas (2004). *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai*

Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmoder. Kreasi Wacana:

Bantul

SISTEMATIKA METAFISIKA NUSANTARA: PROSPEK DAN TANTANGAN DALAM PENGEMBANGAN STUDI METAFISIKA NUSANTARA

Hastangka

Pengantar

Metafisika Nusantara menjadi salah satu isu yang penting dalam studi ilmu Filsafat. Berbagai problematika dan isu terkait dengan kearifan lokal (*local Wisdom*), gagasan tentang nusantara, dan metode analisis terhadap fenomena kearifan lokal banyak menjadi bahan diskusi, analisis, dan kajian di Filsafat. Pemahaman orang tentang filsafat dan cabang-cabang filsafat semakin lama semakin terus berkembang dan mengalami banyak dinamika. Misalnya, mata kuliah Filsafat Nusantara dan berbagai cabang Filsafat yang dibahas di kelas Filsafat banyak mengalami pengaruh terkait dengan gagasan nusantara. Salah satu cabang Filsafat yang mengalami banyak pengaruh dalam kajian kearifan lokal adalah Metafisika. Metafisika adalah cabang filsafat yang membahas tentang hakikat realitas, ruang dan waktu, esensi yang ada. Metafisika memiliki tugas untuk memberikan penjelasan dan mengklarifikasi suatu realitas yang berkaitan tentang hakikat yang ada, eksistensi, dan menganalisis problem kontekstual Metafisika. Metafisika sebagai bidang studi yang luas memiliki topik khusus seperti Kosmologi yang membahas tentang ruang dan waktu; determinisme, kehendak bebas, dan dimensi pikiran dan materi. Topik lain masih dalam ruang lingkup Metafisika adalah terkait ontologi yang membahas seputar ada, eksistensi, realitas, identitas, dan perubahan. Aristoteles menyebut Metafisika sebagai *first philosophy*¹. Irwin menerangkan bahwa *First philosophy* adalah ilmu tentang **ada** secara umum yang berkaitan dengan prinsip-prinsip (*archai*) dan penjelasan (*aitiai*) tentang segala sesuatu (*everything*), dan sampai sejauh ini segala sesuatu (*everything*) dimaknai sebagai ada (*a being*). Sedangkan, bagian dari *first philosophy* dalam pemikiran Aristoteles adalah studi tentang prinsip utama dalam silogisme (Irwin, 1977:218).

Apabila menepi studi tentang Metafisika nusantara tampaknya masih hanya sekedar menjadi bahan kajian awal dan perdebatan terutama berkaitan dengan bagaimana cara menganalisis suatu fenomena nusantara dari sudut metafisika, metode yang digunakan seperti apa, kemudian pendekatan menganalisis bagaimana. Selain itu, muncul pertanyaan dari kalangan antropolog yang mempertanyakan tentang bagaimana ruang lingkup dan batasan nusantara itu?, apa pengertian nusantara?, apakah nusantara dilihat dari aspek geopolitik, geografis, atau konseptual?, bagi kelompok Positivistik memiliki pandangan yang kontras terhadap Metafisika, menurut mereka

¹ *First philosophy is the science of being in so far as it is being, unlike physics, which considers beings as capable of change, or mathematics, which studies* (lihat Irwin, 1977:223)

Metafisika sebagai tahapan yang belum matang dalam pemikiran manusia atau dikatakan sebagai pemikiran sementara dan spekulasi amatiran (Owens,1972: 655).

Selain itu, istilah Metafisika nusantara menjadi persoalan tersendiri dan belum ada kesepakatan akademis bagaimana rumusan Metafisika nusantara tersebut dapat dikembangkan dan didefinisikan mulai dari mana. Gagasan untuk mensistematisasikan Metafisika Nusantara sudah sejak lama mulai dirintis dan dikembangkan oleh Profesor Joko Siswanto, tetapi upaya tersebut belum bisa memuaskan untuk mengembangkan penelitian Metafisika Nusantara secara mendalam. Masih banyak mahasiswa yang mengambil mata kuliah Metafisika dan memfokuskan studi tentang Metafisika Nusantara belum mampu mengidentifikasi masalah yang ada dalam Metafisika Nusantara, merumuskan permasalahan dalam Metafisika Nusantara, teori yang digunakan, dan analisis yang dipakai. Tulisan ini bertujuan untuk memberikan gagasan alternatif bagaimana upaya untuk mensistematisasikan Metafisika Nusantara melalui pendekatan kefilosofan atau cabang-cabang filsafat terutama Metafisika sebagai obyek formal dan bagaimana mengkaji dan menganalisis kajian atau obyek material nusantara/kearifan lokal. Selain itu, tulisan ini untuk memberikan kerangka awal bagaimana merumuskan sistematika Metafisika Nusantara secara ilmiah, serta untuk mendeskripsikan prospek dan tantangan dalam membuat penelitian Metafisika Nusantara.

Apa itu Metafisika Nusantara

Metafisika nusantara adalah salah satu istilah yang dikembangkan di Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada. Istilah tersebut masuk dalam Mata kuliah Metafisika yang mencoba melakukan integrasi antara konsep filsafat barat dengan filsafat timur. Metafisika nusantara bukan mata kuliah yang berdiri sendiri tetapi Metafisika nusantara adalah upaya untuk mengembangkan konsep, pemikiran, dan metode berpikir ketimuran yang dimasukkan dalam mata kuliah Metafisika. Menurut Siswanto & Wikandaru (2013:ix), istilah Nusantara lebih dianggap memiliki dimensi kultural daripada menggunakan istilah Indonesia yang dianggap memiliki bobot dan muatan politisideologis. Metafisika nusantara adalah pengembangan studi kearifan lokal yang dilakukan melalui kajian, tugas kuliah, makalah, dan presentasi dengan pendekatan Metafisika. Jadi, Metafisika nusantara adalah studi atau kajian yang membahas tentang problematika dan membuat pertanyaan kritis tentang hakikat yang ada, realitas, eksistensi, penyebab utama (*first cause*) dan makna atas ruang dan waktu dari realitas kearifan lokal nusantara. Pertanyaannya adalah apakah Metafisika Nusantara dibangun atas pengetahuan *apriori* atau pengetahuan di luar pemahaman dan rasio manusia? Bagaimana memberikan klaim kebenaran atas Metafisika Nusantara?

Konsepsi tentang Metafisika Nusantara adalah bertitik tolak pada konsepsi dan realitas kehidupan masyarakat dan sejarah Indonesia. Sehingga, ide tentang Metafisika Nusantara terletak pada bahasa, mulai dari mana harus mulai Metafisika Nusantara, dan menggunakan teori apa untuk membahas

Metafisika Nusantara? Hal tersebut menjadi bagian materi untuk kajian Metafisika Nusantara karena belum ada titik temu yang sama terkait harus mulai darimana mengkaji Metafisika Nusantara. Metafisika Nusantara memiliki dua pemaknaan yaitu *pertama*, Metafisika Nusantara sebagai proses pencarian (*inquiry*) tentang obyek dan problem kearifan lokal. *Kedua*, Metafisika Nusantara sebagai proses interpretasi dan reinterpretasi terhadap obyek dan problem kearifan lokal yang berada di nusantara.

Skema dan Ruang lingkup Studi Metafisika Nusantara

Studi Metafisika nusantara memiliki ruang lingkup dan batasan kajian yang sangat luas. Salah satu pandangan menunjukkan bahwa ruang lingkup studi Metafisika secara umum adalah berkaitan dengan mendeskripsikan dan memahami hakikat yang "ada" dan "menjadi ada"; dan yang "berubah". Metafisika adalah bidang studi/kajian yang sangat luas karena Metafisika mencoba untuk memahami bagaimana dunia menjadi ada. Setiap orang memiliki pandangan metafisika yang beragam². Asumsi yang dikembangkan dan dibangun oleh para Metafisikawan bahwa tujuan dari Metafisika adalah untuk mengetahui hakikat dan struktur realitas (Soto,2013: 118). Menurut Siswanto & Wikandaru (2013:x) Kajian Metafisika bersifat mengatasi pengalaman inderawi yang antara lain bersifat individual. Metafisika bertugas mencari kedudukan yang individual itu dalam konteks keseluruhan. Heidegger memetakan ruang lingkup masalah studi Metafisika diletakkan dalam kerangka *dasein* sebagai fokus subjektif dari permasalahan manusia (lihat Neville, 1980:689).

Dalam studi Metafisika nusantara, sampai sejauh ini belum ada rumusan dan batasan yang cukup jelas sampai sejauh mana Metafisika nusantara itu akan diteliti dan didalami. Untuk memberikan batasan terhadap Metafisika nusantara yang memiliki obyek material nusantara secara geografis dan konseptual masih tergolong luas dan abstrak. Skema dan ruang lingkup studi Metafisika nusantara masih menimbulkan perdebatan dan dinamika sampai sejauh mana ruang lingkup dan kajian metafisika nusantara memiliki batasan dalam studi. Istilah nusantara belum bisa menjadi suatu kesepakatan untuk menjadi batasan studi terkait metafisika nusantara. Dalam kajian antropologi, studi nusantara lebih dikenal sebagai studi etnografis dan etnisitas yang mendalam untuk memahami struktur budaya, perilaku masyarakat, tata nilai, tata cara, dan proses kehidupan masyarakat etnis mulai dari budaya, nilai, tradisi, bahasa, dan sistem nilai yang ada.

Pembahasan tentang ruang lingkup studi Metafisika Nusantara menjadi bagian pekerjaan rumah dari Filsafat yang belum usai. Rumusan awal yang dibangun terkait studi Metafisika Nusantara adalah terkait fenomena dan realitas kebudayaan yang ada di daerah-daerah baik itu norma, nilai, perilaku, kehidupan masyarakat, dan tradisi yang melekat dalam masyarakat di daerah.

²Lihat<http://www.news24.com/MyNews24/The-Scope-of-Metaphysics-20111212>, 21 Desember 2014 11:45

Secara garis besar ruang lingkup studi metafisika Nusantara lebih ditekankan pada ruang lingkup obyek material yang hendak dikaji. Obyek material yang dikaji adalah berkaitan dengan fenomena dan realitas kehidupan masyarakat etnis di Indonesia. Sehingga, ruang lingkup kajian Metafisika Nusantara masih luas dan abstrak batasannya. Tawaran yang hendak disampaikan penulis dalam membuat sistematisasi Metafisika Nusantara adalah dengan membuat kelompok kluster yang hendak dibahas yaitu:

1. Hakikat manusia dan alam
2. Hakikat spiritualitas dan Materialitas
3. Hakikat kehidupan manusia
4. Hakikat individu dan komunitas
5. Hakikat realitas
6. Hakikat ruang dan waktu

Kelompok kluster tersebut akan memberikan kemudahan untuk membatasi ruang lingkup studi Metafisika Nusantara. Dengan menggunakan kategori kluster tersebut, para akademisi, mahasiswa, dan peneliti yang berminat dalam studi Metafisika Nusantara dapat memulai melakukan analisis dan kerja intelektual sesuai dengan kapasitasnya untuk mengeksplorasi dan mengembangkan wilayah kerja Metafisika Nusantara. Pada dasarnya, Metafisika secara umum memfokuskan perhatiannya pada pencarian substansi dan prinsip umum realitas (Lang,1993:259). Metafisika dapat didefinisikan sebagai ilmu tentang realitas. Realitas ada di dalam kehidupan sehari-hari. Kehidupan sehari-hari yang nyata terdapat dalam hukum-hukum yang ada (Rosenthal,1973:261). Dalam hal ini Metafisika juga dapat dipahami sebagai studi dan kajian tentang hakikat realitas. 6 klaster tersebut akan memberikan pedoman dan arahan yang lebih mudah terkait bagaimana memulai untuk melakukan analisis tentang realitas masyarakat lokal dari aspek mana saja yang harus dieksplorasi secara sistematis, metodologis, dan terstruktur untuk mendapatkan penemuan baru.

Ruang lingkup studi Metafisika Nusantara tidak hanya memfokuskan pada mencari, menemukan, dan menentukan makna suatu realitas tetapi juga mencari, menemukan, dan menentukan struktur dan prinsip mendasar dari realitas yang ada. Misalnya, menganalisis *tradisi Seba Masyarakat Baduy*, Jawa Barat adalah tradisi tahunan yang dilakukan oleh masyarakat baduy untuk menghormati leluhur. Untuk para peneliti yang berminat dalam topik ini dapat melakukan penelitian dengan memilih salah satu ruang lingkup dari klaster yang ditentukan, sehingga peneliti bisa mendalami dan mengeksplorasi lebih jauh tentang tradisi Seba Masyarakat Baduy dalam aspek relasi manusia dan alamnya, atau aspek memahami hakikat spiritualitasnya. Perumusan 6 klaster tersebut didasarkan pada analisis dan studi pendahuluan yang dilakukan oleh penulis bahwa isu-isu Metafisika Nusantara yang muncul berkaitan dengan hal-hal kealaman, spiritualitas, individualitas, komunitas/kebersamaan, realitas, dan ruang dan waktu. Sebelumnya, studi Metafisika Nusantara memiliki batas dan ruang lingkup yang samar-samar. Sistem kategori Metafisika Nusantara yang terdiri dari 6 klaster di atas adalah upaya untuk

menyusun sistematika Metafisika Nusantara yang lebih baik dalam memberikan arah dan orientasi kajian Metafisika Nusantara.

Menurut pandangan Hahn bahwa Metafisika memiliki titik pijak yang memfokuskan tentang bukti awal (*primary evidence*)³ yang menjadi bahan diskusi dan analisis. Apakah nantinya bukti awal ini dapat dijadikan dalam proses pencarian metafisis? Dimana kita dapat mencari dan melihatnya?, realitas dasar apa yang menjadi bahan untuk diinterpretasikan? Kategori dan konsep fundamental apa saja yang harus digunakan untuk menginterpretasikannya?, Metode apa yang harus diikuti untuk menginterpretasikan suatu bukti awal tersebut?, bagaimana kita bisa tahu terkait dengan bukti awal ini? (Hahn,1958 :295). Dalam Metafisika bukti awal yang ditemukan akan berguna dan bermakna untuk menghasilkan suatu pemikiran metafisis, Metafisika bukan suatu kumpulan doktrin dan pandangan tertentu tetapi sebagai upaya untuk mengklarifikasi dan menelusuri jejak-jejak peradaban manusia dari aspek substansinya. Dasar pemikiran atas rumusan 6 klaster tersebut adalah berdasarkan obyek formal untuk membuat sistematisasi Metafisika Nusantara lebih terfokus dan terarah, dimana banyak kebudayaan nusantara/Indonesia yang beragam dan memiliki corak yang khas, sehingga dengan 6 klaster tersebut dapat ditentukan bagaimana corak dan dimensi metafisis yang dapat ditelusuri dalam kebudayaan tersebut memiliki nilai substantif apa saja. Dengan adanya 6 klaster sebagai panduan bisa jadi pengertian, definisi, dan interpretasi terhadap realitas, hakikat segala sesuatu, hakikat manusia, hakikat tentang alam memiliki pengertian yang berbeda dengan istilah yang ada atau setidaknya memiliki istilah khusus yang berbeda dengan istilah dalam bahasa Yunani atau Romawi. Dengan demikian bisa dimungkinkan adanya penemuan baru terhadap studi Metafisika Nusantara.

Pendekatan Studi Metafisika Nusantara

Pendekatan studi Metafisika Nusantara sampai sejauh ini lebih mengembangkan dan mengkaji fenomena dan realitas kehidupan masyarakat lokal yang ditinjau dari aspek metafisis. Metafisis yang dimaknai dalam pendekatan ini adalah menganalisis dan mengeksplorasi basis realitas, esensi, hakikat, dan dimensi-dimensi metafisis yang tersembunyi dibalik realitas kehidupan masyarakat lokal dalam bentuk tradisi, adat-istiadat, budaya, seni pertunjukkan, dan berbagai sistem kehidupan yang berkembang di masyarakat. oleh karena itu, pendekatan studi Metafisika Nusantara menuntut untuk membuka interpretasi baru dan menyingkirkan segala nilai, teori, sudut pandang, dan asumsi awal yang sudah mapan tentang Metafisika. Misalnya, ditemukan realitas kehidupan masyarakat suku tengger di Gunung Bromo,

³ *Primary evidence* dapat dimaknai sebagai realitas dasar tentang segala sesuatu, untuk sebagian orang lagi menyatakan bahwa realitas dasar adalah sarana untuk mencapai *primary evidence* (Hahn,1958:307).

Jawa Timur. Dalam studi Metafisika nusantara mencoba untuk mendekati dan menganalisis tentang prinsip-prinsip hidup yang berkembang di masyarakat suku tengger ketika melihat alam, kehidupan, makna adat-istiadat, dan ritual tradisi yang dijalankan sebagai apa dalam Metafisika. Strawson dalam Tienson (1989:63) menjelaskan bahwa ada dua pendekatan dalam studi Metafisika. *Pendekatan pertama*, Metafisika deskriptif, adalah Metafisika yang mendeskripsikan tentang struktur realitas dalam pikiran kita tentang dunia. *Pendekatan kedua*, Metafisika revisionis, yang memfokuskan tentang bagaimana menghasilkan struktur pemikiran tentang realitas yang lebih baik. Menurut Strawson, Descartes, Leibniz, dan Berkeley adalah kelompok yang mengkaji Metafisika secara revisionis karena mereka mencoba untuk menghasilkan struktur pemikiran tentang realitas yang lebih baik. Sedangkan Kant dan Aristoteles adalah kelompok yang terlibat dalam kategori Metafisika deskriptif.

Pendekatan studi Metafisika Nusantara lebih menekankan pada aspek analisis kritis dan reflektif terhadap fenomena dan realitas kehidupan masyarakat lokal yang ada di Indonesia. Misalnya, dalam tradisi Jawa ditemukan produk kebudayaan dalam bentuk seni tradisi berupa wayang, batik, gamelan, dan keris. Realitas dan fenomena yang terdapat di masyarakat lokal tersebut baik berupa produk budaya yang sifatnya *tangible heritage* atau *intangible heritage* ditangkap dan digunakan untuk menjadi bahan analisis dalam Metafisika Nusantara. Tentu saja, pendekatan dalam studi Metafisika Nusantara menggunakan pendekatan empirik dan obyektif. Pendekatan empirik mengandung pengertian bahwa studi Metafisika Nusantara berangkat dari realitas yang terekspresikan dalam masyarakat lokal dalam wujud kearifan lokal yang dipahami dan didalami secara empirik melalui kajian dan studi lapang. Pendekatan obyektif mengandung pengertian bahwa studi Metafisika Nusantara mencoba membongkar mitologi yang berkembang di masyarakat dengan memahami, menganalisis, dan mempelajari secara ilmiah bagaimana mitologi tersebut dapat berkembang di suatu masyarakat secara obyektif dengan menggunakan langkah-langkah ilmiah. Metafisika Nusantara akan kesulitan ketika didekati hanya sekedar melalui pendekatan tokoh tertentu. Suatu obyek material Nusantara akan mengalami kesulitan ketika hanya menggunakan pendekatan tunggal seperti pendekatan analisis Metafisika tokoh Kant, Aristoteles, Plato, Whitehead, Dewey, Sontag, dan Anton Bakker. Bowman (1916:4) menjelaskan bahwa Metafisika memusatkan perhatian pada hal yang nyata daripada hanya sekedar penggunaan logika intelektual. Pernyataan Bowman mempertegas bahwa Metafisika membahas suatu yang nyata dengan analisis yang mendalam, Metafisika tidak bermain di wilayah logika tetapi juga pada wilayah realitas. Copleston (1950:66) menjelaskan bahwa Metafisika tidak semata-mata meletakkan dasar pemikirannya pada suatu pemikiran yang sifatnya spekulatif tetapi Metafisika juga meletakkan dasar pemikiran pada analisis. Misalnya, Aristoteles membahas tentang *first philosophy*, berarti Aristoteles menganalisis apa yang dimaksud dengan sebab utama (*cause*), aktus (*act*), potensi (*potentiality*), dan

lain sebagainya. Dengan kata lain, bahwa sebuah analisis terhadap terminologi Metafisika adalah suatu aktivitas metafisis. Sudut pandang yang dipakai dalam menganalisis fenomena yang ada di masyarakat atau ruang lingkup Metafisika Nusantara harus pluralistik, lebih bebas dalam menginterpretasikan, dan terbuka. Dengan adanya sudut pandang yang lebih pluralistik akan dimungkinkan terhadap penemuan baru terhadap studi Metafisika Nusantara.

Masalah-Masalah Metafisika Nusantara

Problem Metafisika secara umum mengalami perkembangan dan dinamika. Pada era pra Sokrates persoalan Metafisika masih meletakkan dasarnya seputar pembahasan tentang *arche* alam semesta itu apa. Setelah era Sokrates berkembang menjadi proses pencarian realitas, hakikat, makna, dan eksistensi, serta bertitik tolak pada pertanyaan seputar manusia. Pada era skolastik, isu-isu metafisis yang muncul adalah persoalan tentang universalitas, substansi, dan realitas. Spinoza melihat realitas sebagai hal yang tunggal yaitu Tuhan atau alam. Rene Descartes melihat substansi adalah dua yaitu material dan mental. Heidegger menyebutkan bahwa problem fundamental Metafisika adalah persoalan menyangkut mengapa ada *being* (*why there is Being*)⁴.

Riley (1969:32) menyoroti secara singkat perubahan dan perkembangan pemikiran Metafisika sebagai berikut: pada abad ke-18, manusia berusaha merasionalisasikan tentang eksistensi ada (*being*) dan Ada (*Being*); sedangkan pada abad ke-19, manusia menciptakan dirinya menjadi Ada (*Being*); pada abad ke-20, manusia menjadi Ada (*Being*) bagi dirinya sendiri. Manusia modern saat ini mulai menjadi kelompok yang terisolir, menjadi Tuhan bagi dirinya sendiri, mengalami kesendirian, manusia mulai kehilangan kesadarannya dengan masyarakat, manusia hanya relevan dalam konteks yang lebih luas, dan menjadi makna yang tak terbatas tentang ada (*a Being*). Masalah Metafisika mulai bergeser dari kosmosentris menjadi antroposentris. Pergeseran permasalahan Metafisika yang hendak dibahas disebabkan oleh perkembangan pemikiran manusia yang semakin maju dan mulai mempertanyakan dirinya sendiri. Kajian dan penelitian Metafisika yang dilakukan oleh para filsuf terdahulu selalu bertitik tolak pada suatu permasalahan khusus dan tematis, permasalahan tersebut dirumuskan berdasarkan pada minat dan ketertarikan para filsuf terdahulu untuk mencari pemecahannya. Sampai saat ini, masalah-masalah dalam Metafisika Nusantara belum menemukan bentuknya, apa yang menjadi masalah dalam studi Metafisika Nusantara, bagaimana rumusan masalah dalam studi Metafisika Nusantara?, apakah benar-benar ada masalah dalam studi Metafisika

⁴Lihat <http://horizons2000.org/5.%20Mind%20and%20Metaphysics/fundamental%20problem%20of%20metaphysics.html>, diakses 26 Desember 2014,4:31.

Nusantara? Bagaimana menentukan masalah dalam studi Metafisika Nusantara?, bagaimana ciri-ciri masalah dalam studi Metafisika Nusantara?

Pada dasarnya, problematika Metafisika dapat dibagi menjadi dua yaitu problem Metafisika pada era klasik yang menekankan pada persoalan substansi dan ada. Sedangkan problem Metafisika pada era modern sudah mengalami perkembangan dan menempatkan pada persoalan realitas, ruang dan waktu, dan kehendak bebas⁵. Banyak Filsuf mendefinisikan problem Metafisika adalah problem bagaimana dunia itu ada, kalau ilmu mencoba memahami bagaimana hakikat realitas, sedangkan Metafisika lebih luas lagi yaitu bagaimana memahami seluruh hakikat realitas yang ada (Schlesinger,1981:229). Oleh karena itu, masalah Metafisika Nusantara hendaknya dipilih bukan hanya sekedar apa adanya. Masalah pada Metafisika Nusantara harus memiliki nilai penelitian dan kegunaan tertentu terutama untuk pengembangan keilmuan. Permasalahan Metafisika Nusantara yang harus membawa dari permasalahan para filsuf Metafisika menjadi permasalahan masyarakat/masalah banyak orang yang perlu dicari solusinya. Sampai sejauh ini yang ditemukan dalam perkuliahan Metafisika yang membahas tentang Metafisika Nusantara masih membahas persoalan Metafisika klasik yaitu hakikat substansi (*substance*), dan apa yang ada (*being*)

Berbagai karya tulis, makalah, hasil kajian dari mahasiswa masih belum menunjukkan perkembangan yang signifikan terkait perumusan masalah Metafisika Nusantara yang menjadi ciri khasnya. Metafisika sebagaimana yang telah didefinisikan sebelumnya membahas tentang keseluruhan realitas yang ada belum dieksplorasi secara mendalam dalam studi Metafisika Nusantara. Meskipun demikian, Metafisika tidak lepas dari dua aspek penting yang tidak terpisahkan yaitu terkait eksistensi dan nilai. Dalam tradisi pemikiran Eropa, Metafisika selalu mendebatkan persoalan kesadaran dan ketidaksadaran. Tradisi pemikiran ini telah mewarnai pemikiran Eropa, doktrin tentang penggerak utama, perubahan, dan ide abadi tidak pernah lepas dari pemikiran di dunia Eropa karena pada tradisi pemikiran Eropa tentang Metafisika menggabungkan antara ide Yunani dan Kristiani (Urban,1950: 278). Eksistensi dan nilai merupakan aspek yang tidak terpisahkan dalam studi Metafisika karena Metafisika tidak hanya membahas tentang eksistensi yang berdiri sendiri tetapi juga ada dasar nilai yang digali dan eksplorasi.

Metode Analisis Metafisika Nusantara

Metode analisis terhadap kasus dan problem Metafisika Nusantara masih belum menemukan titik terang. Rujukan yang ada dan muncul saat ini dalam metode menganalisis suatu realitas dan fenomena tentang Nusantara atau peristiwa tertentu dari sudut pandang Metafisika masih ditentukan dengan beberapa rujukan seperti Sontag, Whitehead, Anton Bakker, dan Aristoteles. Metafisika sebagai obyek formal kajian menjadi suatu barang yang terlalu sederhana dan sempit untuk dibahas dan dikembangkan karena selalu dibenturkan dengan beberapa tokoh tertentu untuk bisa menganalisis suatu

⁵ Lihat <http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics>.

problem Metafisika. Selain itu, kebebasan akademik dan independensi seorang peneliti menjadi terkekang karena harus mengikuti cara berpikir atau metode yang digunakan oleh tokoh tertentu dalam menganalisis suatu fenomena atau realitas yang disebut sebagai obyek material. Perdebatan tentang metode analisis dalam Metafisika Nusantara sampai saat ini masih berlangsung dan belum ada titik terang, apakah metode Metafisika Nusantara memiliki suatu metode yang sudah mapan dan baku untuk dikembangkan atau metode Metafisika Nusantara masih dalam proses pencarian.

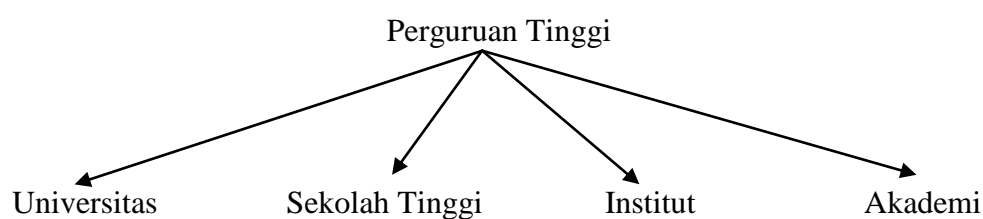
Dalam suatu kasus peneliti akan melakukan peneliti terkait Prosesi Siraman Masyarakat Desa Ngliman Kecamatan Sawahan Kabupaten Nganjuk dalam Perspektif Metafisika. Apakah peneliti harus merujuk menggunakan metode sudah ditentukan tokohnya yaitu seperti Sontaq, Whitehead, Leibniz, Spinoza, Anton Bakker, atau Aristoteles? Tentu saja peneliti tersebut akan mengalami kesulitan untuk membahas problem Metafisika apa yang muncul dan bagaimana menganalisis ketika alat analisis sudah ditentukan secara baku dan tetap. Contoh lain, seorang peneliti akan meneliti Metafisika Tari Saman, apakah meneliti harus menggunakan landasan teori atau pemikiran suatu tokoh tertentu dan harus digunakan untuk menganalisis Metafisika Tari Saman? Tentu saja apabila hal tersebut dipaksakan justru yang terjadi adalah analisis dan kajian yang dilakukan peneliti akan bersifat subyektif dan berpihak pada pemikiran tokoh tertentu tanpa ada analisis lebih lanjut dari peneliti tersebut, aspek metafisis apa saja dalam tari saman, bagaimana tari saman berkembang, dan apa hakikat tari saman dalam masyarakat yang diteliti. Pada dasarnya, metode analisis dalam suatu penelitian ditentukan oleh rumusan masalah yang telah dibuat oleh peneliti dan tujuan dari penelitian tersebut untuk apa, setelah peneliti berhasil menentukan rumusan masalah dan tujuan penelitian secara jelas. Peneliti bisa menyusun metode analisis yang seperti apa untuk mendapatkan jawaban atas rumusan masalah yang dibuat. Misalnya, seorang peneliti akan melakukan penelitian dengan topik Konsep Metafisika Upacara Nincak Endog dalam Perkawinan Adat Sunda, langkah yang perlu dilakukan oleh peneliti adalah *pertama*, merumuskan masalah apa yang terkait dengan Upacara Nincak Endog. *Kedua*, menyusun tujuan penelitian untuk apa. *Ketiga*, merancang metode penelitian untuk menjawab pertanyaan dari rumusan masalah seperti apa. Pada saat merancang metode penelitian, peneliti mulai mencari metode yang tepat untuk menganalisis suatu problem yang telah ditawarkan dalam penelitian. Secara umum ada 4 teori dalam menganalisis data. *Pertama*, analisis domain, yang terdiri dari tercakup (*included term*)⁶, hubungan semantik (*semantic relation*), dan pencakup (*cover*

⁶ Istilah dalam istilah tercakup itu harus ada hubungannya dengan istilah pencakup di mana untuk mengetahui macam dan bentuk hubungannya digunakan apa yang disebut dengan hubungan semantik (lihat Ghony dan Alamshur, 2014:255).

term)⁷. Misalnya, cara kerja analisis domain untuk penelitian Nincak endog sebagai berikut⁸ :

| Istilah tercakup | Hubungan semantik | Istilah pencakup |
|----------------------------|-----------------------|----------------------------------|
| Lidi enau | | |
| Sebutir telur ayam | | |
| Kendi kecil | Bahan yang dibutuhkan | Media untuk melaksanakan upacara |
| Pelita bersumbu tujuh buah | | |

Peneliti hendaknya memahami beberapa domain kultural yang ada di masyarakat, sehingga peneliti mampu membuat analisis secara mendalam terkait makna, hakikat, dan realitas yang terdapat dalam budaya masyarakat yang akan diteliti. Untuk dapat mengetahui dimensi kultural, peneliti perlu mendasarkan pada 9 dimensi situasi sosial yang meliputi ruang (*space*), objek (*object*), perbuatan (*act*), kegiatan (*activity*), peristiwa(*event*), waktu (*time*), pelaku (*actor*), tujuan(*goal*), dan perasaan (*feeling*). Mengapa elemen yang digunakan lidi, sebutir telur ayam, kendil kecil dan pelita bersumbu tujuh buah. Justru dengan identifikasi elemen tersebut akan menjadi dasar untuk menemukan dimensi metafisis/ontologis dalam tradisi Nincak Endok dalam Perkawinan adat Sunda. *Kedua*, analisis Taksonomi, analisis taksonomi ini didasarkan pada pencarian kesamaan berdasakan hubungan semantik yang ada dan membuat kategori yang lebih mendetail. Misalnya, Perguruan Tinggi di Yogyakarta, ternyata ada banyak perguruan tinggi di Yogyakarta antara lain Universitas Gadjah Mada, Universitas Negeri Yogyakarta, Universitas Ahmad Dahlan, Universitas Sanata Dharma, Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan, Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi, Sekolah Pertanahan, Institut Seni Indonesia, Institut Penerbangan Indonesia, Akademi Kebidanan Yogyakarta, Akademi Pariwisata, Akademi Keperawatan, dll. Analisis Taksonomi dapat dipraktekkan sebagai berikut:

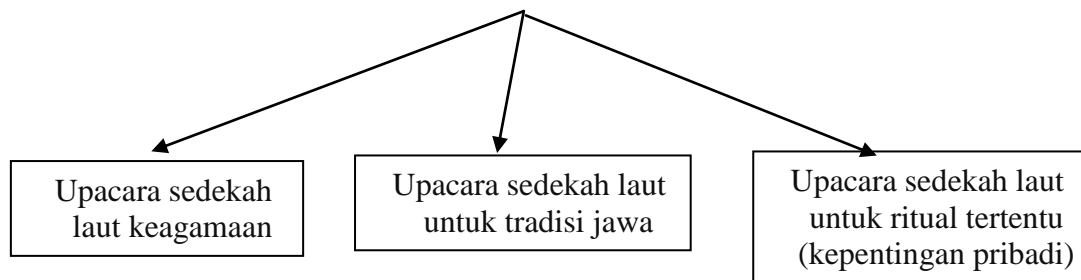


Analisis taksonomi ini bertujuan untuk dasar dan bahan untuk menganalisis lebih lanjut terkait problem Metafisika apa yang perlu diteliti lebih lanjut. Analisis Taksonomi dapat digunakan dalam menganalisis kebudayaan lokal yang memiliki dimensi metafisis, misalnya Upacara labuhan di Pantai Selatan Yogyakarta setiap tahun. Seorang peneliti atau penulis perlu

⁷ Istilah pencakup adalah istilah kultural yang di dalamnya mencakup beberapa istilah yang memiliki makna kultural (lihat Ghony dan Almanshur,2014:255).

⁸ Lihat Ghony dan Almanshur,2014:257.

membuat kategori yang mendetail dan mencari kesamaan yang ada dalam Upacara labuhan di Pantai selatan Yogyakarta seperti di bawah ini:



Pada hari tertentu atau bulan tertentu sering terlihat aktivitas atau fenomena kegiatan masyarakat melakukan acara upacara labuhan di pantai selatan Yogyakarta. Berbagai aktivitas ritual, tradisi, dan keagamaan dilakukan dengan berbagai cara. Analisis taksonomi dilakukan untuk menemukan relasi dan menunjukkan domain kultural yang dibuat dan elemen apa saja yang digunakan dalam proses upacara labuhan di pantai selatan. Dengan membuat analisis taksonomi, peneliti atau penulis dapat mempertajam analisis terhadap fenomena Metafisika Nusantara.

Ketiga, analisis komponen analisis komponen mencakup seluruh proses penelitian perbedaan atau perbandingan yaitu dengan menyotir perbedaan dan mengelompokkan satu sama lainnya. Misalnya, seorang peneliti akan meneliti aspek Metafisika Tradisi Kawin Lari Suku Sasak Lombok Nusa Tenggara Barat, peneliti dapat memulai menganalisis komponen apa saja yang terlibat dalam tradisi kawin lari suku sasak di Lombok Nusa Tenggara Barat. *Pertama*, menginventarisasi seluruh terminologi tentang kawin lari. *Kedua*, menginvetarisasi atribut, komponen kultural yang digunakan untuk kawin lari. *Ketiga*, mengidentifikasi alasan-alasan mengapa harus ada kawin lari. Setelah peneliti mengidentifikasi dan memisahkan komponen yang terlibat dalam tradisi kawin lari suku sasak di Lombok, peneliti bisa mengembangkan analisisnya untuk menjawab problem Metafisika yang ada dalam tradisi kawin lari dalam suku sasak ternyata disebabkan atau memiliki dimensi Metafisika dari berbagai aspek. *Keempat*, analisis struktur peristiwa, adalah metode analisis dengan menguraikan hubungan antara kejadian-kejadian yang terjadi. Peneliti mencoba memisahkan kejadian mana saja yang harus terjadi sebelumnya dari kejadian yang bisa terjadi⁹. Analisis pendukung lainnya adalah analisis jaringan yaitu peneliti dalam membuat pola hubungan yang terjadi dalam konteks kasus tradisi kawin lari suku Sasak di Lombok, siapa saja tokoh yang berperan memberikan inisiatif terhadap adanya tradisi kawin lari suku Sasak, mulai dari mana kawin larinya, dimana tempat untuk melarikan diri, dan siapa saja yang menjadi aktor untuk mendukung tindakan kawin lari, serta siapa yang melindungi dan membantu dalam proses kawin lari tersebut.

Tahap berikutnya setelah peneliti mampu menganalisis data awal yang ada. Peneliti mulai melakukan interpretasi terhadap data yang sudah dianalisis

⁹ Ibid hal.270

pada tahap pertama, Metode analisis data yang didapatkan oleh peneliti dapat menggunakan metode hermeneutika, metode semiotika, metode induktif, dan metode kritis.

Prospek dan Tantangan

Studi Metafisika Nusantara memiliki tujuan untuk mengembangkan basis teori dan metode kritis terhadap fenomena dan realitas Indonesia. Secara khusus Metafisika Nusantara mencoba untuk mengeksplorasi tentang realitas dan perkembangan konsep nusantara baik dalam unsure budaya, pemikiran, cara pandang, dan paradigma yang terdapat dalam sistem kehidupan masyarakat masa lalu. Studi Metafisika Nusantara memiliki prospek untuk dikembangkan menjadi kajian mendasar dalam penelitian Metafisika Nusantara. Metafisika Nusantara memiliki prospek untuk pengembangan ilmu Filsafat timur. Selama ini, kontribusi ilmu Filsafat dan Metafisika timur belum nampak ditunjukkan secara mendasar karena belum banyak hasil kajian dan penelitian yang memproduksi pengetahuan secara mendalam terkait sistematisasi Metafisika Nusantara dan dampaknya dalam pengembangan ilmu.

Tantangan yang dihadapi dalam pengembangan studi Metafisika Nusantara adalah *pertama*, keterbatasan minat dari mahasiswa untuk mendalami dan menganalisis Metafisika Nusantara sebagai minat studi yang wajib dan pokok. *Kedua*, belum banyak hasil penelitian dan Jurnal khusus yang membahas tentang Metafisika Nusantara baik dari aspek ruang lingkup, metode, dan analisis dalam kajian Metafisika Nusantara. *Ketiga*, Metafisika Nusantara belum menjadi program riset yang berkelanjutan tetapi masih dalam sebatas inventarisasi dan studi penjajakan terhadap realitas dan fenomena kearifan lokal atau budaya yang ada di masyarakat Indonesia yang ditinjau dari aspek Metafisika/ontologi. *Keempat*, keterbatasan fasilitas untuk mengembangkan studi Metafisika Nusantara misalnya dalam studi lapang, riset grant tentang Metafisika Nusantara, dan buku rujukan tentang Metafisika Nusantara. *Kelima*, tantangan yang muncul dalam studi Metafisika adalah proses penentuan kebenaran metafisis dalam studi Metafisika Nusantara nantinya apakah hanya didasarkan pada pengetahuan *apriori* atau berdasarkan pengalaman.

Penutup

Tulisan ini memberikan alternatif dalam membuat sistematika studi Metafisika Nusantara yang selama ini masih mengalami stagnan. Perkembangan studi Metafisika Nusantara belum banyak dilakukan secara serius dan menjadi obyek kajian utama. Tulisan ini menawarkan gagasan alternatif terkait bagaimana melakukan pendekatan studi Metafisika Nusantara, bagaimana merumuskan masalah Metafisika Nusantara, dan Metode analisis yang komprehensif untuk menjadikan studi Metafisika Nusantara lebih mendalam dan memiliki implikasi pengembangan keilmuan. Gagasan ini masih perlu disempurnakan untuk membuka jalan bagi

pengembangan studi Metafisika Nusantara lebih baik lagi. Mensosialisasikan studi Metafisika Nusantara perlu dibawa ke arah penelitian dan kajian yang komprehensif. Sistematika Metafisika Nusantara di mulai dari membuat struktur penelitian dan studi yang lebih jelas dan konkret. Membangun Sistem Metafisika Nusantara perlu ada upaya yang serius dan berbasis riset karena berkembangnya atau matinya suatu ilmu tergantung pada seberapa banyak penelitian yang dilakukan.

Daftar Pustaka

- Bowman, Archibald, A.1916. "Kant's View of Metaphysics" Source: *Mind, New Series, Vol. 25, No. 97 (Jan ., 1916), pp. 1-24*. Published by: Oxford University Press on behalf of the Mind Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2248768>. Accessed: 21/12/2014 23:13.
- Copleston, F.C.1950. "The Possibility of Metaphysics" Source: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 50 (1949 - 1950), pp. 65-82*. Published by: Wiley on behalf of The Aristotelian Society. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4544464> .Accessed: 21/12/201422:49.
- Ghony, Djunaidi & Almanshur, Fauzan, 2014, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Ar Ruzz media.
- Lang, Helen S. 1993. "The Structure and Subject of "Metaphysics A" Source: *Phronesis, Vol. 38, No. 3 (1993), pp. 257-280*. Published by: BRILL. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4182447> .Accessed: 21/12/2014 23:04.
- Hahn, Lewis E.1958. "What is the Starting Point of Metaphysics?" Source: *Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 18, No. 3 (Mar. , 1958), pp. 293-311*. Published by: International Phenomenological Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2104536>.Accessed: 21/12/2014 23:18.
- Irwin, T.H.1977. 'Aristotle's Discovery of Metaphysics" Source: *The Review of Metaphysics, Vol. 31, No.2 (Dec., 1977), pp. 210-229*. Published by: Philosophy Education Society Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20127047> .Accessed: 21/12/2014 23:09.
- Neville, Robert.1980. "Metaphysics" Source: *Social Research, Vol. 47, No.4, Philosophy: An Assessment (WINTER 1980), . pp. 686-703*. Published by: The New School. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40982668> .Accessed: 21/12/201422:53.
- Owens, Joseph. 1972. "Reality and Metaphysics" Source: *The Review of Metaphysics, Vol. 25, No.4 (Jun., 1972), pp. 638-658*. Published by: Philosophy Education Society Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20126108>. Accessed: 21/12/2014 23:33.

- Riley, Denise. 1969. "The Case for Metaphysics" *Source: Improving College and University Teaching, Vol. 17, No.1, The Humanities in the Classroom (Winter, 1969), pp. 32-33* . Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27562885> .Accessed: 21/12/2014 23:34.
- Rosenthal, Sandra B.1973. "PRAGMATISM AND THE METHODOLOGY OF METAPHYSICS". *Source: The Monist, Vol. 57, No.2, Pragmatism Reconsidered (APRIL,1973), pp. 252-264*. Published by: Hegeler Institute. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27902309> .Accessed: 21/12/201423:12.
- Schlesinger, George N. 1981. "What Is Metaphysics?" *Source: American Philosophical Quarterly, Vol. 18, No. 3 (Jul., 1981), pp. 229-235*. Published by: University of Illinois Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20013917> .Accessed: 21/12/2014 22:58.
- Siswanto,Joko & Wikandaru, Reno. 2013. *Metafisika Nusantara Belajar Kehidupan dari Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Soto, Cristiano 2013. "Essay review, The aim and scope of scientific metaphysics, Don Ross, James Ladyman, and Harold Kincaid (eds): Scientific metaphysics". *Oxford: Oxford University Press, 2013, x+243pp, £30.65 HB, Metascience (2014) 23:117-123 DOI10.1007/s11016-013-9822-2*. Published online: 9 July 2013.
- Tienson, John L.1989. "A Conception of Metaphysics" *Source: American Philosophical Quarterly, Vol. 26, No. 1 (Jan., 1989), pp. 63-71*. Published by: University of Illinois Press on behalf of the North American Philosophical Publications. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20014268> . Accessed: 21/12/201422:59.
- Urban, Wilbur M. 1950. "Metaphysics and History" *Source: The Review of Metaphysics, Vol. 3, No.3 (Mar., 1950), pp. 263-299*. Published by: Philosophy Education Society Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20123171> . Accessed: 22/10/201401:20.

AJARAN NILAI FILOSOFI PRABU AIRLANGGA DAN RELEVANSINYA BAGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN TINGGI DI INDONESIA

Heri Santoso^{1,b)}, Dela Khoirul Ainia ^{2, b)}, Arqom Kuswanjono^{c)}, Kusuma Putri^{4,d)}

¹Faculty of Philosophy Universitas Gadjah Mada

^a herisantosougmail@gmail.com

^bdelakhoirul.a@mail.ugm.ac.id

^c arqom@ugm.ac.id

^dkusuma.putri@mail.ugm.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menggali pemikiran filosofis para tokoh nusantara pada masa kerajaan khususnya Prabu Airlangga dalam upaya menggali pandangan filosofis para tokoh untuk menemukan relevansi pengembangan pendidikan tinggi di Indonesia. Penelitian ini memadukan antara model penelitian filosofis dengan model kepustakaan yang didukung dengan data lapangan. Penelitian kepustakaan dengan menginventarisasi seluruh dokumen maupun arsip yang ada dari para tokoh dan menganalisisnya untuk menemukan filosofi baik yang sudah dikenal maupun masih tersembunyi. Data kepustakaan ini dilengkapi dengan data lapangan melalui wawancara mendalam dengan tokoh dari perguruan tinggi bersangkutan. Sedangkan analisis yang digunakan yaitu analisis interpretative filosofis yang diawali dengan deskripsi, kesinambungan historis dan interpretasi. Hasil dari penelitian menunjukkan bahwa pertama, nilai-nilai filosofis Prabu Airlangga dapat digali dari ajaran hidup maupun kebijakan semasa pemerintahannya. Kedua Prabu Airlangga mengajarkan tentang kewibawaan dalam memimpin, menghargai intelektual ilmu pengetahuan, berani dan tegas dalam mengambil keputusan. Ketiga, filosofi hidup yang telah diajarkan maupun yang terdapat dalam kebijakan masa pemerintahannya menjadi dasar dan orientasi bagi pengembangan ilmu di bidang pendidikan tinggi di Indonesia. Melalui ajaran Prabu Airlangga dapat membangun jati diri pendidikan tinggi, dengan tetap belajar dan bekerjasama dengan dunia luar demi peningkatan peradaban umat manusia, dan diharapkan dapat memberikan solusi atas krisis multidimensional yang sedang terjadi di Indonesia.

PENDAHULUAN

Terdapat beberapa alasan mengapa tema mengenai ajaran filosofi Prabu Airlangga dipilih yaitu Pertama, kebijakan pemerintah melalui Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan belum lama ini meluncurkan kebijakan kampus merdeka sehingga memerlukan dukungan agar semua pengembangan pendidikan tinggi tidak tercabut dari akar historis kultural filosofis. Selain itu nama tokoh kerajaan nusantara banyak dijadikan nama perguruan tinggi, namun belum banyak sivitas akademika yaitu mahasiswa, dosen, tenaga

pendidikan maupun pimpinan perguruan tinggi yang bersungguh-sungguh memahami dan akhirnya mengembangkan ajaran filosofis nama tokoh yang menjadi nama perguruan tinggi di Indonesia. Prabu Airlangga selain menjadi nama perguruan tinggi juga diabadikan dalam bangunan maupun jalan, dalam khazanah filsafat timur pemberian nama tidak boleh dilakukan dengan sembarangan atau tanpa arti, nama dalam tradisi filsafat timur mengandung nilai, doa dan sumber inspirasi yang dapat diteladani. Seiring dengan perkembangan zaman, nama tokoh besar seakan kehilangan makna, sehingga tidak heran jika banyak diantara mahasiswa, tenaga kependidikan, dosen bahkan hingga pimpinan perguruan tinggi kurang memahami makna maupun ajaran dari tokoh kerajaan nusantara. Dalam upaya mengali nilai filosofi dari Prabu Airlangga dan ciri khas pemikiran filosofis sehingga layak diteladani bagi negerasi penerus saat ini, mendapat tantangan tersendiri. Tantangan tersebut muncul akibat kurangnya pemahaman mengenai sejarah yang ada di bangsa Indonesia yang sebenarnya Indonesia memiliki sejarah panjang dan kekayaan mutiara nilai filosofis di dalamnya. Sejarah merupakan studi tentang masa lampau, secara ideal studi tersebut ialah suatu penyajian masa lampau sebagaimana adanya yang menampilkan suatu kenyataan tidak hanya dapat dinikmati tetapi secara moral berguna dalam pengajaran (Booth, 2003). Adapun tujuan dari penelitian ini yaitu pertama, menginventarisasi, mensistematisasi dan mengeksplicitasi nilai-nilai ajaran filosofi pada Prabu Airlangga. Kedua, mengevaluasi secara kritis dan menyusun konsepsi tentang relevansi nilai filosofi Prabu Airlangga bagi pengembangan keilmuan dan pendidikan tinggi di Indonesia .

PEMBAHASAN

a. Biografi Prabu Airlangga

Prabu Airlangga merupakan keturunan dari Raja Pu Sindok yaitu pendiri Dinasti Isana yang memerintah kerajaan Mataram Kuno di Jawa pada tahun 929-948M. Airlangga pada usia 16 tahun dikirim ke Jawa untuk menikah dengan putri Raja Dharmawangsa Tguh, tidak lama setelah pernikahan Airlangga kerajaan Dharmawangsa Tguh diserang oleh musuh. Pada saat itu permaisuri Airlangga dan Raja Dharmawangsa Tguh meninggal dunia, dan kerajaannya hancur. Airlangga berhasil melarikan diri ke hutan bersama dengan hambanya yaitu Narottama. Selama tinggal di hutan bersama dengan Narottama, Airlangga hidup layaknya seorang pertapa yang memakai baju dari kulit kayu dan memakan apa saja yang ada di hutan (Susanti, 2010:5). Berdasarkan prasasti Pucangan disebutkan pada saat terjadinya peperangan Airlangga masih belum berpengalaman dalam berperang, berkat penjelmaan Wisnu maka Airlangga tidak binasa oleh kekuatan mahapralaya. Selama hidup di hutan Airlangga merupakan sosok yang religius karena ia tidak pernah melupakan pemujaan terhadap dewa-dewa pada waktu siang dan malam. Sehingga melihat sikap Airlangga yang religius tersebut Dewa-dewa merasa tidak tega dan sangat besar kasih cintanya kepada Airlangga. Terdapat harapan dari dewa-dewa tersebut kepada Airlangga yaitu agar ia

memperoleh pohon keinginan untuk melindungi dunia, memperbaiki semua bangunan suci dan menghancurkan semua sifat jahat di dunia (Sumadio (ed), 1984:176; Susanti;2010:3).

Berdasarkan seorang ahli yaitu De Casparis yang banyak membahas tentang Airlangga, ia menyebutkan bahwa Airlangga merupakan sosok *The True Personality*. Raja Airlangga juga menyamakan dirinya dengan Wisnu sehingga menyandang tanggungjawab untuk memulihkan dan memelihara dunia agar rakyatnya hidup sejahtera (Susanti, 2010:110). Berdasarkan Prasasti Gandakuti (1042) disebutkan bahwa raja Airlangga mengundurkan diri dari tahta untuk menjadi pendeta, peristiwa tersebut dimaknai sebagai akhir dari masa kejayaan, dan raja Airlangga mundur sekitar tahun 1044.

b. Kehidupan Prabu Airlangga

Prabu Airlangga merupakan keturunan dari Raja Pu Sindok yaitu pendiri Dinasti Isana yang memerintah kerajaan Mataram Kuno di Jawa pada tahun 929- 948M. Airlangga pada usia 16 tahun dikirim ke Jawa untuk menikah dengan putri Raja Dharmawangsa Tguh, tidak lama setelah pernikahan Airlangga kerajaan Dharmawangsa Tguh diserang oleh musuh. Pada saat itu permaisuri Airlangga dan Raja Dharmawangsa Tguh meninggal dunia, dan kerajaannya hancur. Airlangga berhasil melarikan diri ke hutan bersama dengan hambanya yaitu Narottama. Selama tinggal di hutan bersama dengan Narottama, Airlangga hidup layaknya seorang pertapa yang memakai baju dari kulit kayu dan memakan apa saja yang ada di hutan (Susanti, 2010:5).

Berdasarkan prasasti Pucangan disebutkan pada saat terjadinya peperangan Airlangga masih belum berpengalaman dalam berperang, berkat penjelmaan Wisnu maka Airlangga tidak binasa oleh kekuatan mahapralaya. Selama hidup di hutan Airlangga merupakan sosok yang religius karena ia tidak pernah melupakan pemujaan terhadap dewa-dewa pada waktu siang dan malam. Sehingga melihat sikap Airlangga yang religius tersebut Dewa-dewa merasa tidak tega dan sangat besar kasih cintanya kepada Airlangga. Terdapat harapan dari dewa-dewa tersebut kepada Airlangga yaitu agar ia memperoleh pohon keinginan untuk melindungi dunia, memperbaiki semua bangunan suci dan menghancurkan semua sifat jahat di dunia (Sumadio (ed), 1984:176; Susanti;2010:3).

Berdasarkan seorang ahli yaitu De Casparis yang banyak membahas tentang Airlangga, ia menyebutkan bahwa Airlangga merupakan sosok *The True Personality*. Raja Airlangga juga menyamakan dirinya dengan Wisnu sehingga menyandang tanggungjawab untuk memulihkan dan memelihara dunia agar rakyatnya hidup sejahtera (Susanti, 2010:110). Berdasarkan Prasasti Gandakuti (1042) disebutkan bahwa raja Airlangga mengundurkan diri dari tahta untuk menjadi pendeta, peristiwa tersebut dimaknai sebagai akhir dari masa kejayaan, dan raja Airlangga mundur sekitar tahun 1044.

Kebijakan Prabu Airlangga Semasa Memerintah

1. Kebijakan dalam Bidang Politik

Masa pemerintahan Airlangga dapat dibedakan menjadi tiga fase yaitu *fase konsolidasi, fase keemasan dan fase akhir*. Saat masa awal pemerintahan prabu Airlangga merupakan masa konsolidasi karena menegakkan hegemoni kerajaan. Terdapat bukti dalam sebuah prasasti yang dikeluarkan pada tahun 1019-1037 M yang menyangkut ketapaannya di keempat aspek kehidupan bernegara. Terdapat peninggalan prasasti dari Airlangga yang menyatakan bahwa ia melakukan perang berulang kali untuk menegakkan hegemoninya. Pada awal pemerintahannya ia melakukan serangan-serangan terhadap kerajaan kecil disekitarnya yang pada awalnya merupakan kerajaan dibawah kekuasaan Dharmawangsa Tguh, namun telah berbalik menantanginya dan tidak mengakui kekusaannya. Dalam prasasti Cane (1021) disebutkan mengenai kemenangan Prabu Airlangga. Dalam prasasti tersebut dijelaskan bahwa Raja Airlangga memberikan hadiah berupa sima kepada penduduk cane yang telah berjasa menjadi benteng di sebelah barat kerajaannya. Prasasti berikutnya yaitu prasasti Kakurungan (1022) yang berisi tentang penganugerahan sima kepada sanak saudaranya yaitu Dyah kaki Ngadulengan, karena telah mempersembahkan kebaktiannya kepada raja, dan telah menjadi kaki tangan raja. Prasasti Pucangan (1029-1037) disebutkan bahwa Raja Airlangga menyerang Wuratan dan mengalahkan rajannya yang bernama Wisnuprabhawa, raja ini merupakan seorang anak raja yang ikut menyerang kerajaan Dharmawangsa Tguh hingga terjadinya perang pralaya.

Selain itu pada tahun 1031 Airlangga juga mengalahkan Haji Wengker yang bernama Panuda yang hina seperti Rahwana, ia sempat melarikan diri meninggalkan Kratonnya di Lewa namun terus dikejar oleh Airlangga dan pada tahun 1031 anaknya dapat dikalahkan dan kratonnya dihancurkan. Pada tahun 1032 Haji Wurawari juga diserang oleh Airlangga dari Magehan(Magetan), kalahnya Haji Wurawari maka lenyap sudah semua perusuh yang menghalangi Airlangga untuk menegakkan kekusaannya. Dalam prasasti Pucangan juga disebutkan bahwa Airlangga juga menyerang seorang perempuan yang gagah perkasa, disebutkan perempuan tersebut sulit untuk ditaklukkan namun Airlangga berhasil mengalahkannya dan barang hasil rampasannya dibagikan kepada pasukannya. Dalam prasasti lain juga disebutkan Prasasti baru tahun 1030 menyebutkan tentang kemenangan atas peperangan dengan Raja Hasin, Airlangga juga memberikan hadiah berupa sima kepada rakyat karena telah memberikan tumpangan tempat tinggal pada saat peperangan (Susanti, 2010:97- 99).

Berbagai kebijakan politik yang dicanangkan oleh Airlangga menunjukkan perbedaan dalam kepemimpinannya dan berbeda dengan raja sebelumnya. Raja Airlangga juga berupaya menerbitkan prasasti tentang silsilah keluarganya, selain itu Airlangga juga menerbitkan prasasti yang berisi tentang kebijakan dalam memerangi musuh sehingga tunduk dan mengakui pada hegemoni, Raja Airlangga juga memberikan gelar maupun anugerah kepada orang-orang yang telah berjasa dalam membantu kepentingannya sehingga secara politis dapat memperkuat kedudukannya. Setelah berhasil menaklukkan kerajaan disekitarnya maka pemerintahan Airlangga memasuki fase keemasan. Pada tahun 1035 raja Airlangga diperkirakan memerintah kerajaannya dengan damai dan memanfaatkan masa pemerintahannya dengan kebijakan yang berpihak pada rakyat. Kebijakan tersebut diantaranya yaitu, memperbaiki pengairan, memperbaiki transportasi darat laut, mengembangkan perdagangan, memajukan kehidupan rohani, serta meraih dukungan dan simpati dari rakyatnya (Susanti, 2010:101). Dalam prasasti yang ditemukan terdapat bukti dari kebijakan Airlangga dalam memerintah yaitu seperti yang terdapat dalam prasasti Kamalagyan (1037) prasasti tersebut menjelaskan tentang dibuatnya bendungan di Waringin Sapta. Raja Airlangga juga telah memberikan keringanan kepada rakyatnya dalam membayar pajak untuk digunakan sebagai biaya pemeliharaan bendungan. Bendungan Waringin Sapta memiliki peran penting yaitu mencegah datangnya banjir dari Sungai Brantas, selain itu bendungan juga berfungsi sebagai sarana irigasi persawahan sehingga rakyat dimudahkan dalam menggarap sawahnya. Selain itu rakyat juga dimudahkan karena para pedagang dapat berperahu dari hulu sungai mengambil dagangannya di Hujun galuh. Sehingga atas kebijakan tersebut raja Airlangga mendapat julukan sebagai raja Cakravartin yaitu seorang raja bijaksana yang memayungi dunia.

2. Kebijakan dalam Bidang Agama

Pada masa pemerintahan pemerintahan Raja Airlangga terdapat beberapa agama yang dianut oleh masyarakatnya agama yang berkembang pada saat itu adalah agama Budha dan Hindhu yang lebih menekankan pada pemujaan Siwa, Rsi dan Brahmana. Agama Rsi untuk pertamakalinya disebutkan dalam sebuah prasasti dan disejajarkan dengan agama lain yaitu Budha dan Siwa. Dalam sambada prasasti Pucangan disebutkan bahwa terdapat perintah raja untuk membangunkan dharma karsyan, yaitu sebuah bangunan suci di Pucangan. Keragaman agama dan berkembangnya agama pada masa pemerintahan Airlangga menunjukkan bahwa terdapat toleransi beragama. Prabu Airlangga juga memeluk agama hindu yang memuja siwa. Hal tersebut dapat ditemukan dalam naskah kakawinarjunawiwaha yang menjelaskan bahwa tokoh Arjuna disamakan dengan Airlangga dengan melakukan pemujaan

terhadap siwa (Susanti, 2010:109). Dalam prasasti Pucangan tahun 1032 Airlangga juga disamakan dengan sthanu yaitu nama lain dari seorang dewa Siwa yang berbunyi:

“3. Yas sthanur apyatitara apy avepsitarthapradi gunairjagatam kalpadru mam atanum adhah karoti tasmai sivayanamh”

artinya :

“Penghormatan bagi Siwa, yang besarnya mengatasi pohon ajaib (yang memenuhi semua harapan), karena ia adalah sthanu, karena kesempurnaannya dalam kada yang lebih tinggi memenuhi harapan dan kebutuhan para makhluk hidupnya”

Berdasarkan keterangan dari prasasti tersebut Airlangga dianggap sebagai penjelmaan dari Wisnu dan beberapa inkarnasinya seperti Hari dan Cakravartin. Dalam agama hindu juga terdapat aliran Waisnawa yang menekankan pada penyembahan kepada Wisnu, namun aliran tersebut tidak banyak dipeluk oleh rakyat pada masa itu.

3. Kebijakan dalam Bidang Sosial

Pada masa pemerintahan Airlangga dalam prasasti Terep 1032 disebutkan bahwa Raja Airlangga telah memberikan anugrah kepada Rakai Pangkaja Dyah Tumabong seorang yang berjasa terhadap Airlangga karena telah berjasa membantu melawan musuh pada saat peperangan, selain itu dia memohon kepada Bhatari agar diberi kemenangan untuk raja. Berkat kesetiannya ia mendapatkan gelar halu, yaitu gelar tertinggi di struktur pemerintahan dibawah putra mahkota. Setelah Rakai Pangkaja Dyah Tumabong mendapatkan gelar maka namanya menjadi Rakai Pangkaja Dyah Tumabong Mapanji Tumanggala. Selain itu juga ada seseorang yang mendapatkan hak istimewa dari Raja Airlangga yaitu Narottama, sosok yang telah membantu menyelamatkan Airlangga pada saat terjadi peperangan *pralaya*.

Dalam Prasasti Baru disebutkan bahwa Narottama sebagai pelaksana perintah raja, pejabat tinggi dalam kerajaan yang bergelar Rakai Panuruhan. Selang dua tahun diterbitkan prasasti Baru, Narottama mendapatkan kenaikan pangkat menjadi seorang penerima perintah raja yang menggantikan kedudukan putra mahkota. Gelar Rakai Kanuruhan merupakan penguasa daerah Kanuruhan, dalam hal ini Airlangga telah menghadihkan watak Kanuruhan kepada Narottama. Hak istimewa yang diberikan oleh Airlangga dapat bermacam-macam yaitu berupa gaya hidup, yaitu diperbolehkan memakai jenis pakaian atau perhiasan tertentu, maupun melakukan kegiatan tertentu di depan umum, memiliki rumah dengan ciri-ciri tertentu, memakan makanan istimewa, memiliki

tempat duduk, balai-balai payung (Sedyawati, 1994;297-303;Susanti, 2010;121-122).

4. Kebijakan dalam bidang Ekonomi

Pada masa pemerintahan Raja Airlangga terdapat lima prasasti yang menjelaskan tentang kebijakannya dalam bidang ekonomi. Prasasti tersebut memuat tentang ketentuan pembayaran pajak perdagangan setelah suatu daerah dijadikan sima. Pola perdagangan yang berkembang pada jaman kuno yaitu dengan system barter, selain itu masyarakat pada zaman dahulu senang memberikan hadiah kepada orang yang dihormati agar pertukaran menjadi kebiasaan sejak zaman dahulu. Pada awal abad ke 10 telah berkembang sistem perdagangan emporia yakni perdagangan yang dilakukan di tempat-tempat tertentu yang berupa emporia (bandar) dengan prosedur tidak didasarkan atas system permintaan dan penawaran namun atas dasar politik antara orang asing dan penguasa (Susanti, 2010:115). Pedagang pada saat masa pemerintahan raja Airlangga dapat dibedakan menjadi beberapa sector yaitu pedagang lokal regional dan internasional. Pedagang local merupakan pedagang yang menjual barang dagangan di wilayah yang terbatas atau hanya menjangkau wilayahnya sendiri. Pedagang regional, merupakan pedagang yang cakupan wilayah dagangannya meliputi desa sekitarnya maupun antar kota. Pedagang internasional merupakan pedagang yang aktivitas perdagangan keluar hingga jangkauan lintas negara dan lintas wilayah kerajaan, aktivitas perdagangannya meliputi pengiriman barang yang sangat dibutuhkan negara lain.

Masyarakat jawa kuno diyakini telah melakukan transaksi antar negara dengan pedagang asing di Asia Tenggara maupun Asia Selatan sejak awal abad masehi. Raja Airlangga dalam tiga prasastinya telah menyebutkan orang-orang asing yang dikenai pajak, prasasti yang menyebutkan yaitu Prasasti Cane, Prasasti Patakan, Prasasti Turunhyang A. Dalam prasasti juga disebutkan orang-orang professional dalam kelompok *warga kilalan*, yaitu mereka adalah pekerja seni, pengawal dan kurir. Selain itu juga disebutkan sekelompok orang yang dikategorikan sebagai pengrajin yang disebut *misra*, yaitu orang yang hidup dan berkarya di seluruh kerajaan yaitu pemukiman, pasar kecuali di pusat kerajaan.

Selain itu juga terdapat prasasti yang nenuat tentang pejabat desa yang mengurus perekonomian di tingkat bawah yaitu petugas huluair (petugas irigasi), pakalakan (penjaga lumbung padi), huluwwatan (pengawas jembatan), huluwras (pengatur hasil beras), kalan (pengatur hasil hutan) dan wariga (ahli primbon). Adapula petugas desa yang mengurus pasar, karena pasar pada waktu itu berperan penting dalam kehidupan perekonomian. Kegiatan transaksi di pasar juga dilakukan

berdasarkan hari-hari tertentu, masyarakat Jawa kuno mengenal tiga macam hari pasaran yaitu pancawara (satu minggu terdiri dari lima hari), sadwara (satu minggu terdiri dari enam hari) dan saptawara (satu minggu terdiri dari tujuh hari) (Susanti, 2010:118).

Tempat-tempat seperti pasar, bendungan, sawah, tegalan, pelabuhan, jalan raya dan sarana penyebrangan fisik lainnya dibangun dan dipelihara guna menunjang aktivitas perekonomian. Pada masa pemerintahan Airlangga banyak petugas desa yang bertugas untuk mengurus dan memelihara sarana penunjang perekonomian, sehingga dalam hal ini pemerintahan Airlangga menunjukkan adanya perhatian pada kehidupan perekonomian. Misalnya pada perbaikan bendungan Waringin Sapta serta tersedianya pelabuhan Hujung Galuh dengan tujuan agar perdagangan tidak mengalami kesulitan dalam melakukan aktivitas transaksi ekonominya.

Ajaran Filosofis Prabu Airlangga

a. Ajaran Tentang Religius

Raja Airlangga merupakan sosok raja yang peduli dan memperhatikan kehidupan beragama rakyatnya, hal tersebut ditunjukkan pada masa pemerintahannya ditemukan banyak bangunan suci agama, maupun pertapaan yang dipelihara dengan baik. Selain itu Raja Airlangga juga menghargai agama yang berkembang pada masa pemerintahannya, meski agama Hindu dan Budha banyak dianut oleh rakyatnya. Saat Airlangga telah menjadi seorang raja, setiap peristiwa penting seperti pemberian anugerah sima atau pemberian hadiah lainnya Raja Airlangga selalu melibatkan para pendeta tokoh agama sebagai saksi yaitu pendeta Siwa, Budha, Rsi dan Brahmana. Raja Airlangga juga sangat menghargai aliran agama lainnya seperti pemujaan terhadap Durga. Berdasarkan sikap tersebut maka dapat dipahami bahwa Raja Airlangga merupakan sosok yang religius serta menghormati perbedaan agama.

b. Ajaran Kewibawaan dalam Memimpin

Dalam masa pemerintahan Raja Airlangga menyebut dirinya dengan seorang penjelmaan Wisnu, hal tersebut ditunjukkan dalam peristiwa pralaya Airlangga tidak hancur. Airlangga menempatkan dirinya sebagai seorang penyelamat kerajaan dari serangan musuh. Selain itu Raja Airlangga memiliki kewajiban untuk melindungi dunia dalam perannya yaitu seorang cakravartin yang merupakan seorang penguasa dunia dan merupakan salah satu awatar Wisnu. Selama memerintah Raja Airlangga menggunakan lambang kerajaan Garuda Mukha, lambang ini dipahatkan dalam puncak prasasti serta pada bagian awal isi prasasti. Garuda merupakan kendaraan Wisnu, dalam gambar terlihat jelas yaitu kedua tangan Garuda itu menyangga kaki Wisnu. Pada masa kerajaan Airlangga Wisnu merupakan salah satu dewa Trimurti dari agama Hindu, yang berfungsi sebagai pemersatu dan pemelihara dunia.

c. **Ajaran Arif Bijaksana**

Ketika Raja Airlangga berkuasa raja memberikan pembebasan pajak pada rakyatnya yang tidak mampu membayarnya. Selain itu disebutkan juga akte pemberian hadiah pembebasan pajak mengandung makna bahwa daerah tersebut tidak menjadi wilayah dari bagian hukum (Schrieke, 1975:12). Raja Airlangga merupakan sosok raja yang bijaksana karena menerima pujian sebagai ratu cakrawati berkat kebijaksanaannya memperbaiki semua bangunan dan tempa suci serta daerah dengan status sima. Sikap raja tersebut menunjukkan bahwa Airlangga merupakan sosok pemimpin yang menyebarluaskan perbuatan darma agar ditiru oleh rakyatnya serta berlomba-lomba dalam kebaikan. Masa kepemimpinan Airlangga rakyatnya merasakan kesejahteraan dalam hidup karena terdapat pemberian anugerah penetapan status sima yang sesuai dengan golongan sosial. Hal tersebut dibuktikan adanya beberapa prasasti yaitu Prasasti Klagen, Prasasti Pucangan, Prasasti Terep, dan Prasasti Kakurungan I (Astria, 2019).

d. **Ajaran Intelektual Menghargai pada Ilmu Pengetahuan**

Raja Airlangga merupakan sosok raja yang peduli terhadap pengembangan intelektual hak tersebut dibuktikan dalam masa pemerintahannya. Raja Airlangga merupakan salah satu raja yang rajin mengeluarkan prasasti diantaranya untuk melegitimasi dirinya, Raja Airlangga mengeluarkan silsilah dirinya dan riwayat hidupnya, dalam prasasti pucangan terdapat data sejarah tentang penaklukan Raja Airlangga dalam memerintah. Sehingga dapat dipahami bahwa Raja Airlangga merupakan raja yang memiliki kesadaran tinggi untuk mencatat kejadian penting dalam hidupnya, tidak kurang dari 10 kali Raja Airlangga melakukan peperangan dalam rangka untuk menegakkan hegemoni kekuasaannya selama 22 tahun memerintah.

Dalam prasasti yang dikeluarkan oleh Raja Airlangga tercatat dengan rapi, bahkan pada saat pemberian sima raja menyebutkan satu per satu nama kepala keluarga yang mendapatkan dan berhak menikmati status sima. Selain usaha Raja Airlangga untuk menerbitkan prasasti, cara lain yang dilakukannya adalah memerintah pujangga istana untuk menggubah cerita Arjunawiwaha mengenai riwayat hidupnya. Pengidentikan tokoh arjuna dengan Airlangga merupakan usaha untuk membangkitkan semangat kepahlawanan pada perjalanan penaklukan oleh Raja Airlangga (Susanti, 2010:214-215). Naskah kakawin Arjuna (Perkawinan Arjuna) menggambarkan Arjuna dengan sakti (pemusatan pemikiran pada dewa yang dipuja). Sikap dan sikap tersebut dihayati sebagai persatuan Airlangga dengan sakti yang mengaktualisasikan sakti itu sehingga mewujudkan kejayaan Airlangga di medan perang (Wiryamartana, 1990:359, Susanti, 2010:215).

e. **Ajaran Penghargaan Pada Tertib Sosial**

Raja Airlangga merupakan sosok raja yang peduli terhadap rakyatnya, hal tersebut dibuktikan dari ditemukannya prasasti yang telah dikeluarkan

selama memerintah diantaranya yaitu Prasasti Kamalagyan 1037 Masehi, Prasasti Kakurungan 1 (1023 M/945 Saka), Prasasti Kakurungan II (1023M/945), prasasti Terep I(1032 M/945 Saka), Prasasti Terep II (1023M/945 Saka) (Astriaana, 2019). Raja Airlangga banyak memberikan hak istimewa pada beberapa tingkatan kasta di kerajaannya. Beberapa kasta yang diberikan hak istimewa. Pertama, Kasta Brahmana yang diberikan hak untuk beribadah, menyembah, status sosial bagi Brahmana dan status ekonomi yang istimewa hak istimewa tersebut disebutkan dalam Prasasti Puncangan dan Terep.

Kedua, kasta Ksatria yang diberikan hak istimewa berupa rumah, bisa membunuh dan kekayaan ekonomi yang lebih tinggi dari kasta bawahnya. Ketiga, kasta Waisya status sosial ini merupakan status paling bawah dibandingkan dengan Brahmana dan Ksatria namun status ini tetap mendapatkan hak istimewa yaitu berupa rakyat tetap memiliki hak komunitas untuk meminta bantuan kepada raja ketika rakyat sudah tidak dapat mengatasinya. Keempat, kasta Sudra yang merupakan kasta paling bawah Raja Airlangga memberikan kelonggaran pada rakyatnya dalam membayar pajak. Raja Airlangga memiliki alasan mengapa memberikan pengurangan dalam pembayaran pajak karena bendungan yang ada di Bengawa (Brantas) sering menjebol tanggul di Waringin Sapta dan mengakibatkan desa di sekitar aliran menjadi banjir. Rakyat menjadi resah akibat adanya bencana banjir dari bendungan dan rakyat telah memperbaiki sebanyak dua kali namun gagal, sehingga dibutuhkan kehadiran negara untuk memperbaikinya. Akhirnya Raja Airlangga memberikan anugerah berupa gotongroyong untuk membuat bendungan, sedangkan tantang besar yang ada menjadi cambuk bagi rakyat untuk menyelesaikan perkara besar dan akhirnya dibuktikan dengan hadirnya pemerintahan Airlangga (Haryadi, 1998; Astriaana, 2019)

f. **Ajaran Berani dan Tegas dalam mengambil keputusan**

Terdapat peninggalan prasasti Raja Airlangga yang menyebutkan mengenai penaklukan-penaklukan pada saat awal memerintah. Beberapa daerah yang telah ditaklukan antara lain Wuratan, Cane, Hasin dan masih banyak lagi. Jika diamati dari daerah-daerah yang ditaklukan adalah daerah tempat prasasti Airlangga ditemukan. Prasasti Airlangga menyebutkan ibukota kerajaannya adalah Wwatanmas dan populasi penemuan prasastinya berasal dari daerah Surabaya. Namun pendapat lain dari Prasasti Kamalagyan menyebutkan bahwa pusat kerajaan berada di Kahuripan, karena setelah memerintah di Wwatanmas pindah ke Kahuripan. Terdapat beberapa alasan mengapa kerajaan ini pindah diantaranya yaitu untuk kepentingan memajukan dan mensejahterakan rakyatnya karena daerah di sekitar delta Sungai Brantas sangat cocok untuk lahan pertanian. Selain itu Raja Airlangga juga ingin menghidupkan pelabuhan-pelabuhan kecil di sekitar sungai untuk memudahkan dalam mendistribusikan hasil pertanian rakyatnya sebelum dibawa ke pelabuhan yang lebih besar.

Konsep Filsafat Hidup

Pandangan hidup atau filsafat hidup dapat diartikan sebagai kesatuan dari nilai- nilai luhur dan merupakan wawasan menyeluruh terhadap kehidupan itu sendiri disebut sebagai pandangan hidup. Pandangan hidup berfungsi sebagai acuan, baik untuk menata pribadi maupun untuk menata hubungan antara manusia, masyarakat dan alam sekitarnya. Pandangan hidup tersebut merupakan landasan serta dasar untuk membentuk lembaga yang penting bagi kehidupannya itu (BP 7 dalam Slamet Sutrisno, 2006: 21). Di dalam beberapa kepustakaan, para ilmuwan ada yang menyamakan antara pandangan hidup dengan etika atau filsafat hidup, sebagaimana ditemukan dalam tulisan Mihardja, 1956: 7-8), sebagai berikut.

"Etika itu sering dinamakan filsafat hidup... Biasanya sikap hidup dari pada manusia itu kita namakan pandangan hidupnya, atau filsafat hidupnya.... Jadi pandangan hidup atau filsafat hidup dari pada manusia itu adalah kejakinan atau pendirian dari pada seseorang, golongan orang bangsa dan sebagainya, yang mendukung, mendorong, dan menghela hidupnya. Yang dimaksud kejakinan itu adalah kepertjajaan, yang bersandarkan suatu adjaran agama; dan pendirian adalah suatu pengertian dan kesimpulan yang diambil oleh seseorang (golongan orang, suku bangsa, bangsa, dll.) yang berdasarkan penjelidikannya sendiri. Filsafat hidup itu pertama-tama mempersoalkan tentang soal hidup kebatinan dari pada manusia. (Mihardja, 1956: 7-8).

Jadi dapat disimpulkan, berdasarkan pendapat Mihardja di atas, pandangan hidup itu dapat disamakan dengan etika dan filsafat hidup. Pandangan hidup yang berasal dari sistem atau aliran kefilosofan tertentu ini tepat jika diberi nama filsafat hidup. Untuk dapat menjadi filsafat hidup, pandangan hidup tersebut harus digali dan diolah secara rasional, reflektif, kritis, radikal dan komprehensif. Sementara itu, jika pandangan hidup itu bersifat dogmatis, kiranya kurang tepat jika disebut filsafat hidup, sebab salah satu sifat asasi filsafat adalah tidak bersifat dogmatis. Dalam konteks penelitian ini, penulis menggunakan istilah filsafat hidup dengan maksud pandangan hidup yang merupakan hasil renungan kefilosofan.

Catatan kritis untuk pendapat yang menyebutkan bahwa pandangan hidup sama dengan etika, pendapat tersebut kadang tepat, namun kadang juga kurang tepat. Penyebutan itu dianggap tepat, apabila yang dimaksudkan adalah pandangan hidup yang terkait dengan masalah nilai kehidupan, khususnya nilai kebaikan-keburukan, namun bila pandangan hidup tersebut berkaitan dengan nilai asasi kehidupan yang lain seperti nilai kebenaran, keindahan, dan kekudusan, kiranya kurang tepat bila dikatakan pandangan hidup itu sama dengan etika

(filsafat moral). Berdasarkan kajian di atas, dapat disimpulkan bahwa perenungan atas nilai-nilai utama hidup dan kehidupan secara filsafati dalam menghasilkan filsafat hidup.

Filsafat hidup pribadi, komunitas, atau lembaga itu kadang tidak selalu eksplisit, maka untuk menggalinya diperlukan proses eksplisitasi. Filsafat hidup itu dalam konteks budaya dapat ditemukan dalam kepustakaan baik berupa teks, dokumen, naskah, laporan, buku dan lain-lain. Untuk keperluan penelitian ini, filsafat hidup pribadi dan lembaga (Universitas) dapat digali dari tulisan, teks atau naskah, dasar-dasar hukum (Statuta dan kebijakan Universitas). Sementara itu filsafat hidup juga dapat digali melalui berbagai ungkapan simbolik, misalnya lambang, simbol, atau atribut jati diri. Filosofi juga dapat digali melalui kajian pemikiran atas gagasan para pendiri Universitas dan dasar hukum (statuta).

Relevansi Ajaran Filosofi Prabu Airlangga bagi Pengembangan Pendidikan Tinggi di Indonesia

Berdasarkan uraian diatas maka dapat dipahami bahwa Prabu Airlangga telah mengajarkan ajaran hidup yang layak diteladani bagi generasi muda maupun diimplementasikan dalam pengembangan keilmuwan pada zaman sekarang. Sejalan dengan pemikiran ajaran filosofi Prabu Airlangga maka dapat direlevansikan dalam pengembangan pendidikan tinggi di Indonesia. Hal tersebut dapat diimplementasikan pada level filosofi dalam pengajaran mata kuliah yang mana setiap perguruan tinggi dalam bidang pengembangan karakter diberikan nilai fundamental ajaran filosofi dari tokoh nusantara kaitanya dalam nilai-nilai humanistic. Selanjutnya pada level materi dapat diimplementasikan dalam tiga model pengejawantahan interkoneksi keilmuwan. Pertama, model pengintegrasian keadalam mata kuliah, kedua model pengintegrasian ke dalam pengajaran mata kuliah model ini menuntut setiap mata kuliah diinjeksikan teori mengenai ajaran filosofis dari para tokoh selain itu dalam setiap pengajaran mata kuliah diberikan pemahaman teoritik mengenai pengembangan ajaran filosofis sebagai landasan pengembangan ilmu di insititusi Pendidikan tinggi.

Relevansi ajaran filosofis tokoh nusantara dapat dijadikan sebagai landasan pengembangan ilmu di perguruan tinggi yang ada di Indonesia, namun gagasan tersebut mungkin dapat dipertanyakan oleh para ilmuwan bahwa akan muncul keraguan. Menurut peneliti, ajaran filosofis dari tokoh nusantara Prabu Airlangga merupakan hasil dari perenungan Panjang dan mendalam sehingga dapat dikembangkan menjadi sistem filsafat baik dalam filsafat Pendidikan maupun filsafat hidup, dan hingga saat ini masih relevan. Ajaran filosofis dari tokoh nusantara tersebut yang

dikembangkan menjadi sistem filsafat mempunyai kedudukan yang umum dan mutlak terhadap pengembangan Pendidikan tinggi di Indonesia. Dalam konteks relevansi sosial pemikiran dari tokoh-tokoh nusantara tersebut yang dijadikan sebagai landasan dalam pengembangan Pendidikan tinggi di Indonesia maka dituntut untuk memiliki relevansi dalam menyelesaikan permasalahan yang ada di Indonesia baik permasalahan krisis ilmu krisis kemanusiaan maupun krisis sosial

Kesimpulan

Nilai-nilai filosofi dalam pemikiran Prabu Airlangga dapat digali melalui ajaran filsafat hidup. Nilai-nilai tersebut antara lain ajaran religius, kewibawaan dalam memimpin, arif bijaksana, menghargai ilmu pengetahuan, menghargai pada tertib sosial, berani dan tegas dalam mengambil keputusan. Ajaran filosofis yang diwariskan dari Prabu Airlangga merupakan ajaran filsafat hidup sekaligus filsafat dalam bidang kehidupan. Filsafat hidup ini mengandung nilai-nilai luhur yang layak diteladani, dijunjung tinggi dan dicitai-citakan. Selain itu juga dapat dijadikan sebagai pengarah dalam melakukan pengambilan kebijakan dalam pengembangan keilmuan dalam perguruan tinggi. Hasil penelitian ini kiranya juga dapat dimanfaatkan oleh para pengambil kebijakan, pemerhati pendidikan, ilmuwan maupun masyarakat luas dalam rangka mengembangkan filsafat dan ilmu, terutama filsafat hidup yang dikembangkan di perguruan tinggi. selain itu penelitian ini diharapkan ditindaklanjuti dalam kebijakan kelembagaan khususnya dalam menata ulang nilai-nilai kelembagaan sehingga berpengaruh untuk merefleksikan dan merekonstruksi tata nilai, sistem, struktur dan kultur yang sesuai dengan ajaran filosofi Prabu Airlangga.

Referensi :

- Astria, Siti, 2019, *Upaya-upaya Raja Airlangga dalam Mensejahterakan Rakyat Pada Tahun 1019-1042 M*, AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah Volume 7 No.1 Tahun 2019.
- Djajadihardja, S., 1956, *Etika*, Penerbit Soeroengan, Jakarta
- Mudhofir, Ali dan Heri Santoso, 2007, *Asas Berfilsafat*, Pustaka Rasmedia, Yogyakarta.
- Muljana, Slamet, 2005, *Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Majapahit*, PT LkiS Pelangi Aksara, Yogyakarta.
- Pane, Sanoesi, 2003, *Airlangga : Drama dalam Tiga Babak*, PT Balai Pustaka (Persero), Jakarta.
- Soejono, R.P dan R.Z.Leirissa, 2010, *Sejarah Nasional Indonesia II Zaman Kuno*, Balai Pustaka, Jakarta.
- Sun, 2019, *Airlangga : Sang Maharaja*, Candle Light Atheneu
- Susanti, Ninie, 2010, *Airlangga: Raja Pembaharu Jawa Abad XI*, Komunitas Bambu, Jakarta.

**ANALISIS TRI HITA KARANA PADA SISTEM BARTER
USAHA PENYOSOHAN BERAS SRI WEDARI**
Kadek Ayu Ariningsih¹, I Gede Iwan Sudipa², Made Leo Radhitya³

STMIK STIKOM Indonesia^{1,2,3}
ayuari@stiki-indonesia.ac.id¹, iwansudipa@stiki-indonesia.ac.id²,
leo.radhitya@stiki-indonesia.ac.id³

Abstrak

Usaha penyosohan beras Sri Wedari di desa Celuk Buruan, Kecamatan Blahbatuh, Gianyar, Bali beroperasi semenjak tahun 1972. Semenjak dibuka hingga sekarang, imbal balik atas penggunaan jasa yang dilakukan menggunakan sistem barter. Sebesar 25% gabah petani lokal ditukar sebagai alat transaksi. Tri Hita Karana adalah manifestasi keteraturan hidup yang diterapkan oleh kelompok masyarakat Hindu di Bali yang acuannya adalah desa, kala, patra. Penelitian ini menganalisis hubungan antara sistem barter dengan aktifitas petani lokal di desa Celuk Buruan dalam perspektif Tri Hita Karana. Metode dalam penelitian ini adalah deskriptif naratif dengan data yang diperoleh berasal dari observasi dan dilanjutkan dengan studi literatur dan wawancara. Sistem barter membentuk siklus keteraturan antar hubungan pawongan, palemahan dan parahyangan antara usaha penyosohan Sri Wedari dengan masyarakat yang terlibat dan antara masyarakat itu sendiri. Berdasarkan analisis data, ditemukan bahwa sistem barter yang diterapkan oleh usaha penyosohan beras Sri Wedari memberikan kontribusi dalam penguatan Tri Hita Karana masyarakat adat desa Celuk Buruan khususnya bagi petani lokal.

Kata Kunci : Tri Hita Karana, Sistem Barter

Abstract

Sri Wedari's stirring rice in Celuk Buruan Village, Blahbatuh District, Gianyar, Bali has been operating since 1972. Since it was opened, compensation for the use of services is carried out using the barter system. As much as 25% of local grain farmers are exchanged as a transaction tool. Tri Hita Karana is a manifestation of the regularity of life who applied by Hindu community groups in Bali with desa, kala, patra references. This study analyzes the relationship between the barter system and the activities of local farmers in Celuk Buruan village from the perspective of Tri Hita Karana. This research method is a descriptive narrative with data obtained from observations and observations with literature studies and interviews. The barter system forms an orderly cycle between the pawongan, palemahan and parahyangan relationships between Sri Wedari's stirring rice and the people involved and between the communities themselves. Based on the data analysis, it was found that the barter system applied by Sri Wedari's rice farming had contributed to strengthening the Tri Hita Karana of the Celuk Buruan village community, especially for local farmers.

Keywords: Tri Hita Karana, Barter System

I. PENDAHULUAN

Usaha penyosohan beras Sri Wedari merupakan Usaha Kecil Menengah penyosohan beras Sri Wedari sudah berdiri sejak 1972 dan menjadi tempat pengolahan beras bagi petani lokal di desa Celuk Buruan. Desa Celuk Buruan merupakan salah satu dusun atau desa adat secara tradisional dalam administratif berada pada wilayah Desa Dinas Buruan. Dari awal beroperasi hingga saat ini, usaha penyosohan beras Sri Wedari menggunakan sistem barter dalam manajemen transaksinya. Sistem barter merupakan model transaksi yang langsung menukarkan barang dengan barang, atau barang dengan jasa tanpa menggunakan uang sebagai perantara dalam proses transaksinya (Arifin et al., 2019).

Penerapan sistem barter yang dilakukan yakni setiap hasil panen petani dipotong 25% sebagai imbal balik atas penggunaan jasa usaha penyosohan beras Sri Wedari. Beras hasil penggunaan jasa dikumpulkan oleh pengelola dan apabila sudah mencukupi maka akan dijual ke masyarakat sekitar yang memerlukan dengan harga yang jauh lebih murah dari pasaran ataupun dijual dari masyarakat dari desa lain, dan seringkali beras hasil ongkos jasa produksi disumbangkan pada acara keagamaan/acara adat di Desa Celuk Buruan. Hasil penjualan disisihkan untuk memberikan upah karyawan, biaya maintenance mesin giling dan biaya operasional lainnya.

Permasalahan yang dihadapi oleh petani lokal di desa Celuk Buruan salah satunya adalah alih fungsi lahan pertanian. Alih fungsi lahan pertanian berimbas terhadap sistem irigasi subak dan menyebabkan turunnya hasil pertanian. Penurunan jumlah panen tentunya mempengaruhi hasil yang akan diolah dari para petani, para petani kesulitan untuk membawa hasil panen mereka untuk diolah ke pengepul karena pengepul hanya menerima panen dalam jumlah yang sangat besar, sedangkan beberapa petani hanya bisa menghasilkan 1- 2 Ton setiap panen. Sehingga para petani lebih memilih membawa hasil panen dan mengolah gabah menjadi beras ke tempat usaha penyosohan beras lokal di daerah Desa Celuk Buruan. Petani Lokal desa Celuk Buruan dirugikan dengan penerapan sistem barter yang dilakukan. Petani tidak menyediakan modal awal tunai untuk mengolah hasil panennya.

Usaha penyosohan beras Sri Wedari sampai saat ini berupaya tetap beroperasi ditengah kendala biaya operasional yang dialami. Kendala operasional seperti mesin mengakibatkan usaha penyosohan beras Sri Wedari menyatakan akan berhenti operasi. Melalui rapat yang diadakan oleh desa adat Celuk Buruan, usaha penyosohan beras Sri Wedari diminta untuk tetap melakukan kegiatan usaha ditengah keterbatasan prasarana yang dimiliki.

Tri Hita Karana merupakan tiga dasar yang digunakan dalam penyelenggaraan desa adat dengan keagungan nilai-nilai luhur Pancasila. Tiga hal yang ditekankan dalam konsep *Tri Hita Karana* mencakup tiga hal yakni; hubungan antara manusia dengan manusia (*Pawongan*), hubungan manusia dengan lingkungan (*Palemahan*), dan terakhir adalah hubungan manusia yang berkaitan dengan keTuhanannya (*Parahyangan*). Masyarakat Hindu Bali menjadikan konsep *Tri Hita Karana* sebagai pedoman dalam kegiatan dan kehidupannya sehari-hari (Wiweka, 2014). Upaya yang dilakukan usaha penyosohan beras Sri Wedari melalui penerapan sistem barter selaras dengan konsep *Tri Hita Karana*.

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif naratif dengan mengolah data yang diperoleh melalui observasi lapangan yakni desa Celuk Buruan dan tempat usaha penyosohan beras Sri Wedari yang beralamat di Jl. Giri Sari, Desa Celuk Buruan, Kecamatan Blahbatuh, Kabupaten Gianyar. Data yang diperoleh melalui hasil observasi dikombinasikan dengan odengan data yang diperoleh melalui study litelatur dan wawancara.

Study litelatur yang digunakan dalam penelitian ini yakni yang pertama adalah artikel jurnal dengan judul “Pelaksanaan *Tri Hita Karana* dalam Kehidupan Umat Hindu” (Purana, 2016). Artikel ini merupakan referensi yang digunakan untuk memahami pelaksanaan *Tri Hita Karana* dalam keseharian umat Hindu, makna serta pelaksanaannya. Data yang diperoleh dari artikel ini digunakan untuk menemukan perspektif *Tri Hita Karana* pada sistem barter yang diterapkan pada usaha penyosohan beras Sri Wedari. Kedua adalah artikel jurnal dengan judul “Konsep *Tri Hita Karana* dalam *Subak*” (Nopitasari & Putrawan, 2013). *Subak* merupakan organisasi penting dalam pengelolaan sistem irigasi pertanian di Bali. Penerapan *Tri Hita Karana* dalam *Subak* telah berkontribusi sebagai sarana penyelesaian masalah *Subak* dikarenakan fungsinya sebagai sumber hukum normatif. Berdasarkan persamaan objek penelitian ini menjadi referensi pemahaman konsep *Tri Hita karana* dan fungsinya dalam membentuk prilaku masyarakat yang menerapkannya. Terakhir yakni penelitian dengan judul “Menuju Sustainability dengan *Tri Hita Karana* (Sebuah Studi Interpretif pada Masyarakat Bali)” (Hutasoit & Wau, 2017) memberikan gambaran penting mengenai konsep *Tri Hita Karana* sebagai kearifan lokal masyarakat Bali.

Wawancara dilakukan dengan pemilik usaha penyosohan beras Sri Wedari yakni I Nyoman Gde Setiawan. Wawancara dilakukan untuk mengetahui latar belakang serta tujuan diterapkannya sistem barter dalam manajemen transaksinya. Usaha penyosohan beras Sri Wedari merupakan usaha yang diwariskan I Nyoman Gde Setiawan dari orangtua beliau.

Berdasarkan uraian diatas, usaha penyosohan beras Sri Wedari melalui penerapan sistem barter telah berkontribusi bagi masyarakat desa Celuk Buruan khususnya yang berprofesi sebagai petani. Penelitian ini menganalisis hubungan antara sistem barter dengan aktifitas petani lokal di desa Celuk Buruan dalam perspektif *Tri Hita Karana*.

II. PEMBAHASAN

2.1 *Tri Hita Karana*

Istilah *Tri Hita Karana* pertama kali pada tanggal 11 November 1966 dalam Konferensi Daerah I (satu) Badan Perjuangan umat Hindu Bali, bertempat di Universitas Dwijendra Denpasar. *Tri Hita Karana* muncul sebagai bentuk kesadaran umat Hindu dalam penerapan dharma untuk berperan serta dalam pembangunan bangsa berlandaskan pancasila (Padet & Krishna, 2018).

Tri berarti tiga, *Hita* berarti sejahtera dan *Karana* berarti penyebab. Terjemahan *Tri Hita Karana* diartikan sebagai tiga hal pokok yang menyebabkan kebahagiaan. Ketiga hal pokok tersebut adalah *pawongan*, *palemahan* dan *parahyangan*. Hubungan ketiganya tidak. Dapat dipisahkan antara yang satu dengan yang lainnya adalah saling berkaitan.

Pawongan adalah hubungan antar manusia dengan manusia. Manusia adalah makhluk sosial, hal tersebut berarti manusia akan selalu berinteraksi satu dengan yang lainnya. diperlukan bentuk interaksi positif guna menghindari munculnya konflik sosial.

Palemahan dalam konsep *Tri Hita Karana* adalah membahas hubungan antara manusia dengan lingkungan. Adanya keselarasan antara hubungan manusia dengan lingkungan merupakan salah satu yang terpenting dalam keberlangsungan alam semesta. Manusia merupakan makhluk utama yang memiliki kemampuan akal pikiran, dengan akar pikiran tersebut, manusia diciptakan cerdas dan memiliki kemampuan membentuk peradaban. Dengan memahami pentingnya keselarasan hubungan manusia dengan lingkungan sesuai konsep *Tri Hita Karana*, manusia diharapkan mampu menjaga alam semesta tempatnya tinggal.

Yang terakhir adalah *parahyangan*. Science selalu memiliki jawaban atas gejala-gejala scientific yang terjadi dalam alam semesta, namun tidak dipungkiri aspek filsafat akan selalu kembali menanyakan inti daripada inti ilmu pengetahuan yang begitu luas, sehingga manusia sampai pada jawaban akan adanya pemilik kuasa dari segala yang maha kuasa. Dengan demikian, terbentuklah keyakinan yang diwujudkan melalui suatu cara tertentu. Dalam konteks kehidupan beragama Hindu di Bali, wujud tersebut adalah upacara dan upacara yadnya sebagai simbolisasi ungkapan terimakasih atas kehidupan yang dianugerahkan oleh sang pencipta (*Ida Sang Hyang Widhi Wasa*).

2.2 Usaha Penyosohan Beras Sri Wedari

Usaha Kecil Menengah penyosohan beras Sri Wedari dibuka pertama kali pada tahun 1972 bertujuan untuk membantu petani lokal di desa Celuk Buruan dalam mengolah hasil panen petani. Sejak awal didirikan, manajemen transaksi yang digunakan adalah sistem barter. Setiap hasil panen petani dipotong 25% sebagai imbal hasil usaha. Hasil panen yang diterima dikumpulkan untuk kemudian diperuntukkan kembali bagi masyarakat desa Celuk Buruan. Beras dijual kembali dengan harga yang lebih murah. Pada upacara adat yang diselenggarakan oleh desa adat Celuk Buruan, beras yang diterima melalui sistem barter disumbangkan untuk mendukung kegiatan upacara.

Membantu mengolah hasil pertanian petani lokal desa celuk Buruan juga berarti meningkatkan produktifitas pertanian yang sangat berpengaruh terhadap kondisi perekonomian petani yang berimbas pada aspek-aspek kehidupannya yang lain seperti peningkatan kualitas kesehatan, pendidikan dan sumber daya manusia. Berkaitan dengan hal tersebut, hal tersebut sesuai dengan ketiga aspek bagian Tri Hita Karana. Secara lebih terperinci adalah sebagai berikut.

a. Pawongan

Penerapan sistem barter yang dilakukan oleh usaha penyosohan beras Sri Wedari membantu petani dalam meningkatkan produktifitas kegiatan pertanian khususnya petani lokal di desa Celuk Buruan. Terjaganya produktifitas petani merupakan upaya meningkatkan kualitas perekonomian masyarakat. Jika ekonomi baik maka akan berbanding lurus dengan kualitas hidup manusia. Hal ini merupakan implementasi tri hita karena usaha penyosohan beras Sri wedari sebagai subjek pawongan dan petani lokal sebagai objek pawongan.

b. Palemahan

Sustansi dari palemahan adalah penguatan terhadap kesadaran pawongan terhadap kondisi lingkungan. Lingkungan usaha Sri Wedari dalam hal ini adalah lingkungan dijaga tidak hanya oleh petani lokal desa Celuk Buruan akan tetapi oleh masyarakat desa Celuk Buruan. Hal tersebut dapat dilihat dari upaya masyarakat desa adat dalam menyelenggarakan *paruman* agar dapat mengatasi kendala yang dialami oleh usaha penyosohan beras Sri Wedari yang hendak menutup kegiatan usahanya. Masyarakat desa adat Celuk Buruan tidak hanya melihat areal usaha penyosohan beras Sri Wedari sebagai areal usaha, akan tetapi sebagai aset desa adat yang perlu dijaga keberlangsungannya.

c. Parahyangan

Geliat produktifitas perekonomian petani berimbas pada kemampuan petani lokal desa celuk buruan dalam melangsungkan aktifitas *yadnya*. Yadnya tidak hanya merupakan kewajiban, sebagai perwujudan rasa terimakasih, yadnya sekaligus mampu menjadi circle penggerak aktivitas perekonomian masyarakat Bali.

III. KESIMPULAN

Sistem barter yang digunakan oleh usaha penyosohan beras Sri Wedari berkontribusi pada penguatan Tri Hita Karana di desa Celuk Buruan. Usaha yang dilakukan memberikan kebermanfaatan bagi petani lokal desa Ceuk Buruan secara khusus dan masyarakat desa Celuk Buruan secara umum.

DAFTAR PUSTAKA

- Arifin, N. R., Muhtadi, R., Ratih, I. S., Qosyim, M., Islamic, M., Science, E., ... Economic, I. (2019). Analisis praktek barter pasca panen padi ditinjau dari perspektif ekonomi islam, *10*(November), 169-188.
- Hutasoit, H., & Wau, R. (2017). Menuju Sustainability dengan Tri Hita Karana (Sebuah Studi Interpretif pada Masyarakat Bali). *Business Management Journal*, *13*(2), 151-168. <https://doi.org/10.30813/bmj.v13i2.917>
- Nopitasari, N. P. I., & Putrawan, S. (2013). Konsep Tri Hita Karana Dalam Subak. *E-Jurnal Ilmu Hukum Kerta Desa*, *1*, 1-5.
- Padet, I. W., & Krishna, I. B. W. (2018). Falsafah hidup dalam konsep kosmologi. *Genta Hredaya*, *2*(2), 37-43.
- Purana, I. M. (2016). Pelaksanaan Tri Hita Karana Dalam Kehidupan Umat Hindu. *Jurnal Kajian Pendidikan Widya Accarya FKIP Universitas Dwijendra*, (2085), 67-76.
- Wiweka, K. (2014). Analisis Konsep Tri Hita Karana Pada Daya Tarik Warisan Budaya: Studi Kasus Puri Agung Karangasem, Bali. *Jurnal Master Pariwisata (JUMPA)*, *01*, 139-160. <https://doi.org/10.24843/jumpa.2014.v01.i01.p07>

FILSAFAT PENDIDIKAN K.H.R ZAINUDDIN FANANIE DALAM PEDOMAN PENDIDIKAN MODERN DAN IMPLIKASINYA PADA REFORMASI PENDIDIKAN NASIONAL

Khairul Amin

Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

E-mail: Khairular1996@gmail.com

Abstrak

Memasuki awal abad ke 20, arus modernitas memacu perubahan dan pembaharuan pendidikan masyarakat global, tak terkecuali Indonesia. Model, institusi, dan pemikiran pendidikan lokal turut mendapat warna dan wajah baru baik dari segi konsep maupun praktiknya. Model pendidikan khas Indonesia, baik pra-kolonialisme dan pasca kolonialisme, seperti pesantren mengalami semacam dilema dalam konteks ini. Adalah K.H.R Zainuddin Fananie, salah satu trimurti pendiri Pondok Modern Darussalam Gontor (1936), bersama kedua sahabatnya K.H.Ahmad Sahal (1901-1977) dan K.H. Imam Zarkasy (1910-1985) menyambut tantangan ini dengan satu formula konseptual yang menarik. Berbeda dengan Muhammadiyah awal yang berfokus pada sekolah Islam yang bernuansa integratif, ataupun Nadhatul 'Ulama yang berfokus pada pesantren tradisional murni, Trimurti Gontor membuat sintesis baru bernama 'Pondok Modern'. Sejarah membuktikan sintesis ini lewat pelaksanaan lembaga pendidikan Pondok Modern Darussalam Gontor yang mampu bertahan melewati zaman dan memiliki influensitas yang tinggi, juga mampu menghasilkan lulusan-lulusan yang menjadi tokoh nasional bahkan internasional. Salah satu pikiran pokok tentang 'Pondok Modern' ini tertuang dalam tulisan K.H.R Zainuddin Fananie berjudul Pedoman Pendidikan Modern (1934). Tulisan ini berusaha mengungkap dan menjelaskan struktur konseptual pemikiran beliau dengan pendekatan filsafat ilmu (ontologis, epistemologis, aksiologis) sehingga dapat dipahami secara utuh pemikiran filsafat pendidikannya dan bagaimana implikasinya terhadap reformasi pendidikan nasional.

Kata Kunci : K.H.R Zainuddin Fananie, Filsafat Pendidikan, Pendidikan Modern, Reformasi Pendidikan, PPM Darussalam Gontor

Abstact

Entering the early 20th century, the flow of modernity spurred change and renewal of education in the global community, including Indonesia. Models, institutions, and ideas of local education also get new colors and faces both in terms of concept and practice. The typical Indonesian education model, both pre-colonialism and post-colonialism, such as pesantren, experiences a kind of dilemma in this context. KHR Zainuddin Fananie, one of the three founders of Pondok Modern Darussalam Gontor (1936), together with his two friends KHAhmad Sahal (1901-1977) and KH Imam Zarkasy (1910-1985) welcomed this challenge with an interesting conceptual formula. Unlike the early Muhammadiyah which focused on an integrated Islamic school, or Nadhatul 'Ulama which focused on pure traditional pesantren, Trimurti Gontor created a new synthesis called 'Pondok Modern '. History proves this synthesis through the implementation of the Pondok Modern Darussalam Gontor educational institution which is able to survive through the ages and has high influences, is also able to produce graduates who become national and even international figures. One of the main thoughts about this 'Pondok Modern' is contained

in the writing of KHR Zainuddin Fananie entitled Pedoman Pendidikan Modern (1934). This paper seeks to reveal and explain the conceptual structure of his thoughts with a philosophy of science approach (ontological, epistemological, axiological) so that his educational philosophical thinking can be fully understood and how its implications for national education reform.

Keyword : K.H.R Zainuddin Fananie, Filsafat Pendidikan, Pendidikan Modern, Reformasi Pendidikan, PPM Darussalam Gontor

PENDAHULUAN

Memasuki awal abad ke-20, kolonialisme fisik mencapai fase akhirnya di Indonesia. Kebangkitan masyarakat lokal mulai tumbuh, diawali kesadaran berserikat, baik dengan tujuan ekonomi¹⁰ dan pendidikan¹¹ yang keduanya nanti akan menjadi dua kaki kokoh penopang gerakan politik nasional. Diawali Sarekat Dagang Islam (1905), bermunculan komunitas-komunitas progressif, utamanya keagamaan dan pendidikan, seperti Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914), Persatuan Islam (1923), Nadhatul 'Ulama (1926), Al Washliyah (1930), Perti (1930), dan lainnya. Akhir dekade ketiga abad 20, lahirlah sumpah pemuda sebagai gerakan kesadaran masyarakat Indonesia yang sebelumnya didahului oleh perkumpulan atau kongres pemuda lainnya, lalu kemudian berkembang di level kebangsaan yang lebih luas.¹² Puncaknya terjadi pada 1945, kemerdekaan Bangsa Indonesia.

Terhusus pada bidang pendidikan, tidak dapat di pungkiri Republik memiliki hutang besar terhadap umat Islam yang lewat perserikatan atau organisasi keislaman maupun pesantren independen.¹³ Sumber daya manusia berikut kesadarannya tumbuh berkembang dalam lingkungan ini, disamping juga proses yang terjadi lembaga pendidikan besutan pemerintah kolonial Belanda sebagai

¹⁰ Lihat Abdul Qadir Djaelani, *Sejarah Perjuangan Politik Umat Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bee Media Pustaka, 2016), 442.

¹¹ Fase paling awal dari gejala nasional reformasi pendidikan ini dimulai oleh kaum muda di Sumatera Barat. Kaum Muda inilah motor perubahan terpenting yang kemudian berkembang menjadi gerakan organisasi yang lebih sistematis dan terstruktur lewat lembaga pendidikan. Gerakan Kaum Muda mempromosikan kemajuan dan modernisasi, termasuk dalam pembaharuan dalam pembelajaran agama. Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Menjadi Saleh dan Modern Bersama Kaum Muda", dalam pengantar buku *Sekolah dan Politik: Pergerakan Kaum Muda di Sumatera Barat, 1927-1933*. Dalam karya yang merupakan disertasinya di Cornell University ini, Taufik secara gamblang dan detail mengungkap pergerakan reformatif kaum muda yang kembali dari pembelajaran di Timur Tengah dan kemudian menerapkan perubahan tersebut lewat pendidikan di Sumatera Barat. Bagian ini adalah pembuka rantai kisah panjang pembaharuan paruh pertama abad ke 20 di dunia pendidikan Indonesia. Lihat Taufik Abdullah, *Sekolah dan Politik: Pergerakan Kaum Muda di Sumatera Barat, 1927-1933*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), iv-xiv.

¹² Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah Jilid I*, (Bandung: Surya Dinasti, 2015), 522-529.

¹³ Taufik Abdullah mencatat pada tahun 1933, ekspansi sekolah swasta, terutama Islam berikut modernisasinya cukup signifikan. Sebagai di contoh di Sumatera Barat saja, ia mencatat sekolah rakyat besutan pemerintah Belanda mengalami kemandekan yang dapat dilihat dari penurunan jumlah sekolah pada kurun 1931-1933. Disisi lain sekolah swasta besutan pribumi mengalami peningkatan dari segi kuantitas lembaga dan siswa yang ditampung. Adapun sekolah swasta bertumbuh dalam 3 jenjangnya, yaitu dasar, menengah, dan tinggi. Selengkapnya lihat Taufik Abdullah, *Sekolah dan politik*, 263-266. Pertumbuhan secara nasional juga mengalami signifikansi, khususnya pendidikan Islam, baik berupa madrasah ataupun pondok pesantren yang telah mengalami modernisasi. Selengkapnya lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Mahmud Yunus Wadzuriyyah, , 2008).

kebijakan politis etis yang membawa nilai khusus.¹⁴ Salah satu diantara sekian banyak, lembaga pendidikan yang ada ialah KMI PM Darussalam Gontor yang alumninya mewarnai sejarah perjalanan tumbuh kembangnya negeri ini. Begitu banyak tokoh yang dihasilkan oleh institusi pendidikan ini.¹⁵

Berdiri pada tahun 1926, lembaga ini diarsiteki oleh tiga bersaudara yang dijuluki trimurti, yaitu K.H.R Ahmad Sahal, K.H.R Zainuddin Fananie, dan K.H.R Imam Zarkasyi. Ketiganya merupakan ulama besar visioner yang melampaui zamannya. Ketiganya dengan tekad yang kuat mendirikan lembaga pendidikan Islam dengan konsep yang relative baru di zamannya, yaitu pondok pesantren modern dengan model *Kulliyatul Mu'allimin Islamiyyah* (KMI). Model pendidikan serupa sebelumnya telah diiniasiasi para pembaharu di Sumatera Barat dan Muhammadiyah di Yogyakarta, diantaranya lewat Perguruan Sumatera Thawalib (1910) dan Kweekschool Muhammadiyah (1918). Namun belakangan, model pendidikan yang menggunakan konsep KMI secara penuh, hanyalah Gontor, dimana tetap independen dari negara.

Modernisasi Pendidikan, terutama Pendidikan Islam, tidak terlepas dari sosok pemikiran K.H.R Zainuddin Fananie. Meskipun, keterlibatan beliau secara langsung pada pelaksanaan pendidikan di PM Gontor tidak seintensif kakak dan adiknya, beliau menghasilkan berbagai pikiran-pikiran besar yang menjadi landasan awal konsep pendidikan modern pondok pesantren, utamanya lewat karyanya, *Pedoman Pendidikan Modern* (1934).

Karya yang terbit 2 tahun sebelum KMI PM Darussalam Gontor didirikan memiliki muatan pemikiran filosofis yang amat luarbiasa, sebab membawa satu pemikiran konseptual yang sistematis dan juga aplikatif. Artikel ini berusaha mengulas pemikiran K.H.R Zainuddin Fananie dalam karya ini serta implikasinya pada pendidikan nasional, termasuk lewat institusi yang didirikannya.

PEMBAHASAN

A. Sketsa Biografi K.H.R Zainuddin Fananie

Lahir di Gontor, Ponorogo, Jawa Timur pada 23 Desember 1905, K.H.R Zainuddin Fananie merupakan putra keenam Kiai Santoso Anom Besari. Silsilahnya sampai kepada Kiai.R.M Sulaiaman Djamaluddin, keturunan keempat Keraton Cirebon. Ibunya, merupakan keturunan Kanjeng Bupati Surodiningrat. Menempuh pendidikan dasar Ongko Loro Jetis Ponorogo, ia juga *nyantri* di Pondok Pesantren Josari Ponorogo, kemudian ia melanjutkan ke

¹⁴ Pra kemerdekaan, pendidikan di Indonesia umumnya diselenggarakan oleh masyarakat agama (Islam, Hindu, Buddha) yang porsi besarnya ditujukan pada pembinaan kepribadian dan nilai serta tidak banyak membahas pembinaan ilmu terapan serta ketrampilan penopang kebutuhan jasmani, sehingga masyarakat tidak mengalami kemajuan yang signifikan. Penjajahan juga turut memperparah hal ini. Namun, setelah berlakunya politik etis, sistem Pendidikan Barat mulai diperkenalkan lewat sekolah HIS, MULO,AMS, dan sebagainya. Upaya politik ini memiliki motif dan implikasi yang cukup serius, diantaranya pola pendidikan yang materialistik-sekuler, liberal, dan pragmatik yang meskipun mengisi kekosongan dari pendidikan tradisional, namun mendekonstruksi nilai-nilai luhur yang berlaku. Lihat Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman Pondok Modern Gontor*, (Ponorogo: Trimurti Press, 2005), 57-59. Lihat juga Jusuf Amir Feisal, *Reorientasi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 1995), 206-207. Bandingkan dengan Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah Jilid*, 315-321

¹⁵ <https://www.kataindonesia.com/inilah-alumni-gontor-yang-berpengaruh-di-indonesia/>.

Pondok Pesantren Tremas Pacitan dan Pesantren Siwalan Panji Sidoarjo. Selanjutnya ia melanjutkan pendidikan di Hollandsche Inlander School (HIS) dan Kweekschool di Padang. Ia juga pernah belajar di Leider School (Sekolah Pemimpin) di Palembang dan Pendidikan Journalistik dan Tablig School (Madrasah Muballighin III) di Yogyakarta, tamat pada tahun 1930.¹⁶

Ia sempat mengajar di HIS (1926-1932) dan School Opziener Bengkulen (1932-1934). Pada tahun 1929, menjadi konsul Muhammadiyah di Sumatera Selatan dan merupakan yang pertama. Karibnya, Buya Hamka dan Mahfudz Siddik, masing-masing menjadi konsul di Sumatera Utara dan Sumatera Barat. Ia juga aktif di Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII). Setahun menjadi Kepala Penasihat Kepolisian Palembang (1942-1943), kemudian ia menjadi pimpinan kantor keselamatan rakyat di Palembang. Selanjutnya perannya amat besar di Palembang sampai era revolusi, baik sebagai dewan penentu *Hookokai* BPBI (Badan Pemerintahan Bangsa Indonesia) Palembang juga Kepala Bagian Sosial. Ia berperan besar dalam revolusi di Palembang, sebut H.M Hasyim R (Sekretaris Komite Nasional Indonesia) dan Kemas Usman Adil (Ketua Barisan Pemuda Republik Indonesia).¹⁷

Pada sidang Komite Nasional Indonesia (yang kemudian menjadi DPR) tahun 1946, menetapkan beliau sebagai BPH DPR RI. Selanjutnya sejak 1953 ia banyak membantu di Kementerian Sosial atas permintaan Presiden hingga akhir hayatnya pada tahun 21 Juli 1967. Ia meninggalkan seorang istri, Hj. Rabiah M. (1915-2007) dan seorang putra, K.H. Drs. Rusdi Bey Fananie. Bersama kakak (K.H.R Ahmad Sahal) dan adiknya (K.H.R Imam Zarkasyi), ia merintis pendirian Kulliyatul Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI) Pondok Modern Darussalam Gontor pada tahun 1936 yang nanti menjadi salah satu institusi pendidikan paling terkemuka di Indonesia dan juga terkenal di dunia. Lewat karyanya, Pedoman Pendidikan Modern, beliau memberikan kontribusi yang besar, utamanya secara konseptual bagi perkembangan Gontor secara khusus dan pemikiran pendidikan nasional secara luas.

B. Karya Tulis K.H.R Zainuddin Fananie

Sepanjang hidupnya, K.H.R Zainuddin Fananie merampungkan beberapa karya tulis, diantaranya *Pedoman Pendidikan Modern* (1934), *Pedoman Penangkis Krisis* (1935), *Sendjata Pengandjoer dan Pemimpin Islam* (1937), *Pengetahuan tentang Karang Mengarang dan Journalistik, Kesadaran dan Pedoman Suami Istri, Suluh Rakyat Indonesia, Ilmu Guru dan Soal Perguruan, Kursus Agama Islam, Islam Berhadapan dengan Dunia, Perenungan antara Islam dan Kristen, dan Ketinggian Martabat Islam*.¹⁸ Karya-karya tersebut kini amat sulit untuk ditemukan, penulis sendiri hanya menemukan 2 karya saja, yaitu *Pedoman Pendidikan Modern* versi cetak

¹⁶ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, (Solo; Tinta Media, 2011), xii-xiii. Lihat juga Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman Pondok Modern Gontor*, (Ponorogo: Trimurti Press, 2005), 69-70. Lihat juga <https://www.gontor.ac.id/k-h-zainuddin-fanani>.

¹⁷ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, xiii-xv. Lihat juga Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman Pondok Modern Gontor*, (Ponorogo: Trimurti Press, 2005), 69-70

¹⁸ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, xvii-xix. Lihat juga Zainuddin Fananie, *Sendjata Pengandjoer dan Pemimpin Islam*, (Ponorogo: Boekhandel Trimurti, 1937). Lihat juga Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman Pondok Modern Gontor*, (Ponorogo: Trimurti Press, 2005), 69-70.

ulang setelah 76 tahun dan *Sendjata Pengandjoer dan Pemimpin Islam* versi cetakan ke-3 tahun 1937.

C. Buku Pedoman Pendidikan Pendidikan Modern

a) Struktur Pedoman Pendidikan Modern

Buku ini terdiri dari 7 bahasan utama dalam 100 halaman, yaitu (1) Kedudukan Pendidikan, (2) Metode dan Cara Mendidik, (3) Pembagian Pendidikan, (4) Tempat Pendidikan, (5) Masa Pendidikan, (6) Upaya Meraih Keberhasilan Pendidikan, dan (7) Kebiasaan. Kesemuanya merupakan bahasan yang bertautan erat satu dengan lainnya

b) Konsep Ontologis

K.H.R Zainuddin Fananie memberikan intensi yang kuat pada definisi pendidikan dan kedudukannya dalam pemikiran beliau. Pendidikan Modern dalam perspektif beliau pada dasarnya berhubungan erat dalam pembaharuan Pendidikan Islam. Meskipun begitu, banyak nilai-nilai juga yang menjadi poin revitalisasi dalam pendidikan umum. Bagi beliau pendidikan merupakan tiang kemajuan, juga asas dan basis dari segala langkah (pekerjaan).¹⁹

Beliau bertolak pada pendefinisian pendidikan sebagai sesuatu dengan cakupan makna yang luas (*extended meaning*). Titik tekan yang beliau berikan bahwa pendidikan bukan hanya soal pengajaran. Pendidikan mesti mengandung segala hal yang dapat memengaruhi kebaikan rohani (jiwa) manusia dari kecil hingga dewasa, bahkan menjadi orang tua sekalipun. Adapun hakikat objek pendidikan ialah manusia yang masih mempunyai roh kesuciaan (kemanusiaan) atau pikiran yang sehat.²⁰

Sedangkan kewajiban pendidikan mencakup berbagai level atau tingkatan yang terdiri dari keluarga, sekolah, dan masyarakat. Landasan paling mendasar beliau sandarkan kepada Al Qur'an, diantaranya Q.S Al Syu'ara : 214, Q.S Al Tahrim: 6, Q.S Al Anfal: 25, dan berbagai ayat yang berkaitan dengan pendidikan di berbagai levelnya dalam artian luas.²¹ Hal ini dapat dipahami tentunya, sebab Al Qur'an menjadi pokok landasan metafisis dalam pembentukan tradisi ilmiah²² dan pendidikan muslim. Sebelum sampai pada konsep pendidikan, konsep manusia, alam, dan pengetahuan terlebih dahulu didudukkan.²³

Pendidikan diselenggarakan dalam rangka terjadinya kemajuan dengan makna segala sesuatu yang di kemudian hari lebih dari hari terdahulu. Tujuan pendidikan diarahkan kepada hadirnya kebaikan-kebaikan dengan rasa kemanusiaan (*menschelijkheid*), namun yang dimaksud oleh beliau bukanlah

¹⁹ Husnan Bey Fananie, "Pengantar" dalam Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, xix.

²⁰ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 4

²¹ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 4-5.

²² Proses tradisi ilmiah (scientific process) ini terjadi dalam 3 tahap, yaitu (1) worldview, (2) *scientific conceptual scheme*, dan (3) *specific conceptual scheme*. Selengkapnya Alparslan Açikgenç, *Islamic Scientific Tradition in History*, (Kuala Lumpur: IKIM, 2014).

²³ Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*, (Bandung: Mizan, 2003), 94-98, 112-162. Lihat juga Wan Mohd Nor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan Dalam Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 65-99. Omar Al Syaibany bahkan merincikan prinsip-prinsip dasar sebelum memasuki Falsafah Pendidikan Islam, yaitu jagat raya (10 prinsip), manusia (8 prinsip), masyarakat (9 prinsip), pengetahuan (6 prinsip), dan akhlaq (6 prinsip). Lihat Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, terj. Hasan Langgulung, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 9-15.

“rasa kemanusiaan” yang liar. Ia beliau memberikan kritik kepada kemungkinan subjektivitas dalam ekspresi “rasa kemanusiaan”.²⁴ Selain itu ada tujuan yang sifatnya spesifik yang ingin diseimbangkan dalam konsep pendidikan beliau, yaitu *individualiteit* (kedirian) dan *collectiviteit* (rasa bersama) secara seimbang.²⁵

c) Konsep Epistemologis

Secara epistemologis, beliau membahas singkat soal metode, klasifikasi, pendekatan, proses, dan infrastrukturnya (alat penunjang tercapainya pendidikan). Sebagai sebuah proses sepanjang hidup, sumber utama pendidikan bagi beliau ada di dalam diri manusia itu sendiri mengenai pengetahuannya serta pengetahuan eksternal konseptual dari wahyu atau beliau sebut kebaikan ilahi yang nantinya akan diterapkan pada manusia. Kebaikan manusia tidak terlepas dari kebaikan ilahi ini.

Sebelum memasuki pembahasan proses, pendekatan, dan klasifikasi pendidikan, beliau memulai dengan memberikan orientasi yang jelas terkait metode pendidikan. Ia menyebutkan metode pendidikan ini secara utuh merupakan hasil dari pengalaman dan percobaan dari konsepsi, disertai dengan pengawasan dan perhatian. Meskipun begitu pendidikan memiliki sifat relatif yang sangat bergantung pada tujuan, kondisi objek (termasuk bangsa), tempat, dan waktu, misalnya model bagi Pendidikan Barat dan Pendidikan Indonesia. Memilih metode akhirnya tidaklah mudah sebut beliau, terlebih lagi pendidikan terhubung dengan ilmu jiwa (*zielkunde*).²⁶

Beliau membagi pendidikan berdasarkan dimensi kemanusiaan, yaitu jasmani (raga, jasa, tubuh yang tampak) dan rohani (batin, jiwa yang tidak kasatmata), sehingga menghasilkan konsep pendidikan jasmani (*lichaamelyke opvoeding*) dan pendidikan rohani (*geestelijke voiding*). Keduanya tidak terpisah, namun saling terkait erat dan menopang satu sama lainnya. Pendidikan jasmani ialah pendidikan tentang cara menjaga kesehatan badan agar badan kuat mengerjakan semua kewajibannya. Adapun pendidikan rohani terbagi menjadi dua yaitu pendidikan akal dan pendidikan budi pekerti.²⁷

Pendidikan akal ditujukan (1) agar tajam perasaan dalam membedakan berbagai permasalahan, (2) dapat memperhatikan hal yang dirasam hingga cukup mengethau dan mengerti, (3) dapat mengatur dan menyusun segala masukan atau pengalaman sehingga dapat menyesuaikan dengan pergaulan hidup, (4) menghidupkan dan melatih kemampuan dalam mengkhakyal atau

²⁴ Husnan Bey Fananie, “Pengantar” dalam Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, xxv

²⁵ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 10

²⁶ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 11-12. Sebagaimana kita ketahui metode yang tersedia dalam pendidikan sangatlah banyak. Kenyataan ini sebenarnya menjadi modal besar disatu sisi, namun dapat menimbulkan problem disisi lain. Pengajaran sebagai bagian dari pendidikan, misalnya perlu secara spesifik dikenali materinya agar tepat pemilihan metode ajarnya. Lebih mendasar lagi karena pendidikan adalah proses antar manusia maka bukan hanya metode ajar saja yang mesti ada, namun metode pendidikan yang mengikat pengetahuan dengan jiwa tadi. Omar Al Syaibany menyebutkan setidaknya ada 5 metode mengajar, yaitu (1) deduktif, (2) analogi, (3) kuliah, (4) cakapan-diskusi, dan (5) kelompok kecil yang mengadakan kegiatan mendengar, membaca, member catatan, menghafal, berpikir, dan melawat (*trip*). Hal ini didasari tiga asas, yaitu (1) asas agama, (2) asas biologi dan psikologi, serta (3) asas sosial. Lihat Lihat Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, terj. Hasan Langgulung, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 560-571, 586-591.

²⁷ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 14-16.

mengarang yang kelak dapat meningkatkan kemampuan itu dan menghasilkan karya baru, serta (5) membiasakan berpikir teratur agar menjadi tajam dan cerdas serta tidak mudah menerima hal yang tidak masuk akal. Hal ini ditempuh agar akal menjadi sempurna dalam 2 macam jalan, yaitu dengan mengasah dan mengajar perasaan-perasaan dan dengan menambahkan ilmu pengetahuan. Beliau juga menegaskan sejatinya tujuan mengajar adalah mendidik, namun tujuan mendidik bukan mengajar (menambah ilmu pengetahuan saja), melainkan tercapai maksud pendidikan akal itu dan akal menjadi hidup serta berjalan dengan sendirinya.²⁸

Adapun pendidikan budi pekerti (moral) dimaksudkan untuk (1) kejujuran dan kelurusan hati serta pemeliharaan tabiat-tabiat yang akan berguna besar bagi manusia dalam pergaulannya; (b) tertanamnya benih kebaikan sehingga cinta dan tertarik akan kebaikan selamanya serta benci (terjauh) akan segala kejahatan; dan (3) tertanamnya tabiat baik yang sangat berguna bagi pergaulan hidup bersama serta menjadi dasar bagu segala amal dunia dan akhirat. Ia menambahkan bahwa mendidik budi pekerti itu bukan (sekedar) mengajar, melainkan menanamkan apa saja yang dimaksud oleh pendidikan budi pekerti itu sehingga hal tersebut menjadi dasar dan hal yang melekat serta menjadi kebiasaan bagi yang terdidik.²⁹ Beliau juga meyinggung soal periodisasi dalam proses pendidikan, utamanya pendidikan anak hingga mencapai tahap pemuda, dimana bentuk kepribadian dasar terbentuk dan menjadi kebiasaan yang akan menjadi model utamanya menjalani kehidupan selepasnya. Beliau membuat skema tahapan pendidikan berdasarkan tingkat perkembangan manusia, khususnya sejak dari kelahiran hingga pemuda. Keseluruhan metode pendidikan ditentukan berdasarkan perkembangan jasmani dan rohani peserta didik.³⁰

Beliau juga meyinggung soal metode penghargaan (apresiasi) dan hukuman serta konsep perintah dan larangan. Bagi beliau perintah dan larangan perlu memperhatikan 7 hal, yaitu (1) tidak terlalu banyak, (2) benar-benar hendak diterapkan, (3) dibuat dengan keyakinan dan kesungguhan bahwa perintah akan ditaati, (4) dipikirkan benar-benar sebelum dikeluarkan, (5) tidak diulang-ulang, (6) tidak disertai ancaman hukuman jika anak melawan atau penghargaan jika anak menurut, dan (7) ringkas juga logis. Adapun berkenaan dengan penghargaan dilaksanakan dengan memperhatikan sifat didik anak dan banyaknya (frekuensi) penghargaan yang ditakutkan dapat menghilangkan arti penghargaan atau apresiasi itu. Begitupula dengan hukuman, idealnya mesti dilaksanakan secara hati-hati dengan kasih sayang dan cinta. Berkaitan dengan hukuman, secara filosofis hukuman terbaik ialah hukuman yang sifatnya alamiah (*natur, thabi'ie*), sebab memberikan jera yang membekas dalam, karena peserta didik akan mengerti

²⁸ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 16-17.

²⁹ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 8-19.

³⁰ Tahap anak semenjak dilahirkan, berumur 3 tahun, berumur 6-8 tahun, 8-12 tahun, 12-14 tahun, 14-18 tahun, 18-25 tahun. Masing-masing memiliki metodenya masing-masing sebagai bentuk kecermatan dalam penyesuaian cara mendidik dengan tahapan perkembangan jasmani dan rohaninya. Selengkapnya lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 41-74.

risiko dan sebab akibat. Hukuman juga wajib dilaksanakan secara seimbang dan adil serta menimbulkan rasa pengakuan bersalah.³¹

d) Konsep Aksiologi

Kaitannya dengan nilai, beliau juga berbicara mengenai infrastruktur sekaligus lingkungan pendidikan, yaitu pendidikan rumah, sekolah, dan sosial. Masing-masingnya memiliki cirri khas masing-masing dan nilai-nilai dasarnya yang menonjol atau khas. Dalam pendidikan rumah, ia diposisikan sebagai awal perjalanan pendidikan hidup seseorang yang sangat berpengaruh dalam hidupnya. Asas utama dalam pendidikan rumah ialah kecintaan dan kasih sayang sebab beliau sehingga dimungkinkan mudahnya tertanam nilai-nilai dasar pada ada anak. Beliau juga menyebutkan pendidikan kepercayaan, keagamaan, dan adat istiadat wajib dilaksanakan dirumah. Rumah sebagai infrastruktur sekaligus lingkungan pendidikan sangatlah vital sebab perilaku orang tua menjadi peraturan tetap bagi anak-anaknya (penanaman nilai repetitif), sehingga rumah yang tidak beres pendidikannya tidak akan menjadikan anggotanya sukses dalam pergaulan bangsa.³²

Sedangkan pendidikan sekolah dasarnya adalah kasih sayang, keadilan, kecintaan, dan kebenaran. Meskipun begitu umumnya nilai intelektualitas atau transfer informasilah yang secara faktual paling menonjol. Hal ini disebabkan institusi pendidikan formal yang hanya mengagungkan hal yang bersifat materialistik atau ilmu terapan hasil observasi tanpa ada penekanan nilai spiritual yang lebih. Disinilah beliau meyinggung perlu adanya sekolah berdasar Islam untuk memenuhi kebutuhan pendidikan tadi. Pendidikan di sekolah ini terikat erat dengan pendidikan di rumah. Orang tua tidak boleh berlepas tangan dari anaknya sekalipun telah masuk dalam pendidikan sekolah. Mereka perlu mendorong, menolong, memperhatikan, dan mengawasi perkembangan anaknya serta *men-support* pendidikan sekolah dan gurunya. Antara orang tua dan sekolah perlu terjalin pengertian akan kewajibannya. Sekolah juga perlu untuk rutin memberikan laporan perkembangan peserta didiknya dan mendukung agar anak berkembang dalam pergaulan masyarakat.³³ Hal ini akan membuat internalisasi nilai pada anak perlahan padu dan utuh.

Adapun pendidikan sosial merupakan *scope* (cakupan) yang lebih luas lagi. Perkembangan manusia seutuhnya akan terjadi disini, maka mengetahui 2 peraturannya amat penting, yaitu mengetahui dan melakukan segala kewajiban agar dapat hidup sebagai manusia yang dapat bergaul dengan manusia lain dengan semestinya dan mengetahui dan melakukan cara kesopanan dalam pergaulan umum dengan cara yang lebih baik menurut "perkembangan zaman" dan "kehendak kemanusiaan yang suci dan mulia". Kesopanan tentu bentuknya berbeda dalam setiap bangsa, sehingga menurut beliau disini adalah kesopanan dan peradaban (*cultur*) Islam, sebab didalamnya terkandung juga kemajuan pikiran (*ontwikkeling*) yang sesuai

³¹Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern* 75-84.

³² Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 22-24.

³³ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 25-34.

dengan tabiat manusia (*menschelijke*) dan akal budinya (*intellect*). Pendidikan sosial sangatlah sentral sebab nilai yang terkandung merupakan aturan dasar (*grondwet*) bagi kehidupan manusia di dunia.³⁴

Beliau juga menyebutkan kewajiban dalam pendidikan sosial terbagi menjadi kewajiban umum dan khusus. Kewajiban umum merupakan kewajiban seluruh manusia dewasa sebagai anggota (*leden*) masyarakat, yaitu kewajiban terhadap diri sendiri, Tuhan, bangsa tanah airnya, keluargam sesame makhluk, dan tetangga. Sedangkan kewajiban tertentu diantaranya yang sifatnya melekat (posisi) pada orang tersebut seperti guru, pemimpin, rakyat yang dipimpin, petani, saudagar, pengarang, jurnalis, dan orang yang mempunyai pekerjaan lainnya.³⁵

Nilai lain yang ditekankan beliau dalam pendidikan ialah nilai kebiasaan yang punya dampak besar dalam kehidupan. Beliau menyebutkan bahwa “kebiasaan itulah yang memaksa nasib orang”. Hidup bagaimanapun diisi oleh kebiasaan dalam berpikir, bekerja, dan bersopan santun. Beliau juga menyebutkan bahwasanya “kebiasaan merupakan aturan alam kedua” dalam artian manusia akan tercetak dari cetakan yang dibiasakan. Kebiasaan yang tiga (berpikir, bekerja, bersopan santun) tersebut dapat diciptakan sehingga menghasilkan yang baik apabila memperhatikan beberapa aturan. Pertama, membulatkan keyakinan dan menetapkan pendirian serta menjauhkan diri dari keraguan. Kedua, adanya disiplin diri. Ketiga, niat atau kemauan yang baik harus segera diamalkan agar tidak luntur. Keempat, pendidik tidak hanya memperbanyak khotbah dan nasihat, melainkan juga membantu anak melakukan praktik pada waktu yang tepat. Kelima, kemauan baik segera dimantapkan dan kemauan buruk segera dienyahkan. Keenam, mengulang-ulang perbuatan (*repetisi*). Beliau juga memperingatkan soal bahaya kebiasaan, yaitu apabila diarahkan kepada keburukan maka ia dapat mengalahkan pikiran dan kemauan, bahkan dapat membunuh ‘perasaan’ yang menjadi sendi peradaban dan kesopanan.³⁶

Nilai lain yang menjadi tekanan beliau adalah nilai *leadership* atau kepemimpinan. Hal ini merupakan salah satu output terpenting dalam pendidikan, sebab kemampuan *leadership* vital posisinya dalam setiap tingkatan level kehidupan manusia, dari keluarga hingga bangsa. Salah satu pembentuknya adalah kegiatan *padvinder* (kepanduan).³⁷ Dalam hal ini juga beliau satu buku khusus yang berjudul *Sendjata Pengandjoer dan Pemimpin Islam*. Karya ini membahas tentang refleksi pengkaderan kepemimpinan, sejumlah kaidah, prinsip, motto, dan ungkapan yang menguatkan dalam tema ini.³⁸

³⁴ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 34-39.

³⁵ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 36-37.

³⁶ Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, 85-92.

³⁷ Husnan Bey Fananie, “Pengantar” dalam Lihat Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern*, xxxii.

³⁸ Zainuddin Fananie, *Sendjata Pengandjoer dan Pemimpin Islam*, (Ponorogo: Boekhandel Trimurti, 1937).

D. KMI PM Darussalam Gontor Sebagai Manifestasi Konseptual (Aksiologi Terapan)

KMI PM Darussalam Gontor merupakan salah satu bentuk manifestasi konkret pemikiran K.H.R Zainuddin Fananie. Lembaga ini tercatat menghasilkan ribuan alumni yang berperan dalam pengembangan pendidikan nasional. Tercatat hingga 2016, terdapat sekitar 350 lembaga pendidikan pesantren modern dengan jumlah santri dari ratusan hingga ribuan yang dihasilkan.³⁹ Lembaga ini didirikan pada tahun 1936 oleh tiga bersaudara, selepas pendirian *Tarbiyatul Athfal* (1926) dan *Sullamul Muta'allimin* (1932). Ketiganya pendidikan berturut-turut setara taman kanak-kanak, sekolah dasar, dan sekolah menengah. Pembukaannya tidak terlepas dari letupan gerakan pembaharuan awal abad ke-20, kemudian lembaga-lembaga pendidikan yang tersedia baik besutan pemerintah Belanda, ataupun respon dari organisasi muslim dirasa timpang mengenai materinya, serta situasi sosial politik Indonesia yang berpengaruh negatif pada pendidikan yang terikat erat dengan partai politik. Momen pemikiran itu mengkristal ialah selepas K.H.R Ahmad Sahal pulang dari kongres umat Islam di Surabaya dan mendengarkan penyampaian H.O.S Tjokroaminoto, lalu menyampaikan hal tersebut dan mendiskusikan ide ini kepada kedua adiknya.⁴⁰

Meskipun tidak banyak berperan secara langsung dalam penyelenggaraan pendidikan pondok, K.H.R Zainuddin Fananie telah memulai buah pikir konseptualnya yang kemudian dieksekusi oleh kakak dan adiknya. Pada perjalanannya, Gontor mengalami perkembangan yang amat pesat dibawah K.H.R Imam Zarkasyi, termasuk penyempurnaan secara berkala konsep pendidikan yang digagas oleh kedua kakaknya. Gontor berkembang sebagai lembaga swakelola dan lembaga swadana. Swakelola artinya seluruh elemen pesantren termasuk aktif dan menjadi subjek, tidak pasif menjadi objek. Lingkungan pendidikan membuat mereka mampu mendidik diri mereka sendiri dalam berbagai aktivitas.⁴¹ Adapun Swadana artinya dijalankan secara wakaf oleh badan wakaf yang beranggotakan 15 orang. Konsep wakaf ini ditujukan sebagai bentuk peyangga kemandirian.⁴²

E. Pedoman Pendidikan Modern dan Implikasinya Pada Pendidikan Nasional

Setidaknya ulasan singkat tadi terdapat 3 implikasi utama Pendidikan Nasional yang secara langsung maupun tidak langsung menjadi sumbansih besar K.H.R Zainuddin Fananie, yaitu reformasi model konseptual Pendidikan Islam

³⁹ Lihat <https://www.merdeka.com/peristiwa/alumi-gontor-kini-telah-dirikan-350-pesantren.html>

⁴⁰ Lihat Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman*, 63-84. Pondok ini merupakan hasil sintesa dari Universitas Al Azhar Kairo (Mesir), Universitas Aligarh (India), Taman Pendidikan Shantiniketan (India), dan Pondok Syanggit (Afrika Utara). Lihat Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman*, 115

⁴¹ Pendidikan ini secara totalitas dijalankan dengan landasan falsafah panca jiwa, yaitu Jiwa keikhlasan, jiwa kesederhanaan, jiwa berdikari, jiwa ukhuwah, dan jiw kebebasan. Adapun mottonya ada 4, yaitu berbudi tinggi, berbadan sehat, beperngetahuan luas, dan kembali pada panca jiwa. Lihat Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman*, 95-115.

⁴² Lihat Abdullah Syukri Zarkasyi, *Manajemen Pesantren : Pengalaman*, 119-122.

Nasional, De-kolonisasi pendidikan, dan hadirnya kurikulum alternatif yang telah teruji menghasilkan tokoh dan lembaga pendidikan.

Pertama, pada masa tersebut sangatlah jarang ditemui karya konseptual yang berbicara mengenai teori pendidikan yang sistematis, relatif komprehensif, dan aplikatif. K.H. Ahmad Dahlan dengan kiprahnya luarbiasa lewat Muhammadiyah tidak meninggalkan satu karya berupa konsep baku yang menjadi pedoman petunjuk sekolah-sekolah Muhammadiyah, selain ide aplikatif madrasah integratif berupa sekolah diberbagai jenjang. K.H Hasyim Asya'ari meninggalkan karya legendarisnya *Adab Al-'Alim wa Al Muta'allim*, namun *scope* hanya terbatas pada pengajaran pesantren tradisional. Inilah diantara nilai spesial beliau meskipun juga sebenarnya tidak begitu aktif secara langsung mewujudkan gagasannya di Gontor.

Kedua, lewat Gontor sebaga bentuk manifestasi konseptual pendirinya, lembaga ini menghadirkan model kurikulum integratif baru, yaitu konsep madrasah di dalam pondok pesantren, tidak memisah keduanya, atau menggunakan konsep sekolah berasrama. *Konsep Kulliyatul Mu'alliin Islamiyyah* digabung dengan konsep Pondok Modern sebagai sebuah sintesa pendidikan di beberapa tradisi, yaitu Mesir, India, dan Afrika Utara.⁴³

Ketiga, *De-kolonisasi pendidikan dan peneguhan konsep kemandirian dalam pendidikan (yayasan wakaf)*. Buku *Pedoman Pendidikan Modern* memberikan sumbangsih de-kolonialisasi pendidikan pemerintah kolonial yang kemudian dilanjutkan de-kolonisasi praktis lewat lembaga pendidikan Gontor. Konsep swakelolanya lewat yayasan menginspirasi berbagai berbagai pesantren untuk mengembangkan dirinya secara mandiri. Setidaknya ratusan pondok alumni Gontor telah membuktikan hal tersebut. Model pendidikan Gontor pun mampu menghasilkan berbagai tokoh nasional, seperti Din Syamsuddin, Idham Chalid, Hasyim Muzadi, Nurcholis Madjid, Hidayat Nur Wahid, dan banyak tokoh lainnya.

SIMPULAN

K.H.R Zainuddin Fananie merupakan seorang pemikir pendidikan dan pejuang kemerdekaan yang luarbiasa. Utamanya dalam pendidikan ia memberikan sumbangsih konseptual-filosofis lewat karyanya *Pedoman Pendidikan Modern* (1934). Tidak hanya sampai disitu ia juga memiliki andil secara praktis lewat KMI PM Darussalam Gontor, salah satu lembaga pendidikan terbesar di Indonesia, bahkan dunia yang alumni telah tersebar dan berkiprah di kancah lokal, nasional, dan internasional. Dalam karyanya tersebut, beliau memberikan pengertian atau definisi ulang serta menawarkan model konseptual pembaharuan baru dalam pendidikan yang berorientasi pada kebaikan-kebaikan individu, keluarga, ummat, dan bangsa. Dilandasi dengan pengetahuan dan pengalaman yang luas, beliau mengkonsep satu model pendidikan baru, khususnya model pendidikan Islam yang integratif dengan kurikulum yang seimbang antara pengembangan jasmani dan akal budi dilandasi dengan nilai agama dan adat istiadat budaya masyarakat Indonesia. Konsep pendidikan "madrasah dalam pondok", melengkapi konsep alternatif sebelumnya yaitu madrasah, madrasah

⁴³ Lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, 279

berasrama, dan pesantren tradisional. Pada gilirannya model pendidikan ini mendapatkan pengakuan dari masyarakat luas, pemerintah, dan dunia internasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik.(2018). Sekolah dan Politik: Pergerakan Kaum Muda di Sumatera Barat, 1927-1933. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah..
- Açikgenç, Alparslan.(2014). Islamic Scientific Tradition in History. Kuala Lumpur: IKIM.
- Al Syaibany, Omar Mohammad Al-Toumy. (1979). Falsafah Pendidikan Islam, terj. Hasan Langgulung. Jakarta: Bulan Bintang.
- Daud, Wan Moh Nor Wan.(1997). Konsep Pengetahuan Dalam Islam. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. (2003). Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas. Bandung: Mizan.
- Djaelani, Abdul Qadir.(2016). Sejarah Perjuangan Politik Umat Islam di Indonesia. Jakarta: Bee Media Pustaka.
- Fananie, Zainuddin. (2011). Pedoman Pendidikan Modern. Solo; Tinta Media.
- Fananie, Zainuddin.(1937). Sendjata Pengandjoer dan Pemimpin Islam. Ponorogo: Boekhandel Trimurti.
- Feisal, Jusuf Amir. (1995). Reorientasi Pendidikan Islam. Jakarta: Gema Insani.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. (2015). Api Sejarah Jilid I. Bandung: Surya Dinasti.
- Yunus, Mahmud. (2008). Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, (Jakarta: PT Mahmud Yunus Wadzuriyyah.
- Zarkasyi, Abdullah Syukri.(2005). Manajemen Pesantren : Pengalaman Pondok Modern Gontor. Ponorogo: Trimurti Press.
- <https://www.gontor.ac.id/k-h-zainuddin-fanani>
- <https://www.kataindonesia.com/inilah-alumni-gontor-yang-berpengaruh-di-indonesia/>.
- <https://www.merdeka.com/peristiwa/alumi-gontor-kini-telah-dirikan-350-pesantren.html>

TEOLOGI PEMBEBASAN DALAM PEMIKIRAN TUAN GURU HAMZANWADI (HAJI MUHAMMAD ZAINUDDIN ABDUL MADJID) LOMBOK

M. Rodinal Khair Khasri

m.rodinal.k@mail.ugm.ac.id

Program Studi S3 Filsafat, Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada

Abstrak

Artikel ini menjelaskan tentang muatan-muatan teologi pembebasan dalam pemikiran Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Tuan Guru Hamzanwadi). Beliau adalah tokoh agama sekaligus pendiri organisasi Nahdlatul Wathan (NW), yaitu sebuah organisasi berbasis keumatan terbesar di Nusa Tenggara Barat. Di dalam mengkaji secara mendalam pemikiran Tuan Guru Hamzanwadi, penulis membangun kerangka berpikir yang dibatasi pada aktivitas intelektual beliau saat mendirikan dan menjalankan organisasi Nahdlatul Wathan. Berangkat dari hal tersebut, artikel ini terbagi menjadi dua bagian utama yang merupakan representasi keseluruhan bangunan filosofis sang syeikh, yaitu: 1) Nahdlatul Wathan sebagai Locus Teologi Pembebasan, 2) Visi Kebangsaan. Pada bagian pertama, berisi tentang temuan basis filsafat yang mencakup basis ontologis (akidah) perjuangan, epistemologi sosial. Pada bagian kedua, memuat penjelasan tentang visi kebangsaan Tuan Guru Hamzanwadi yang koheren dengan penegasian praktik dehumanisasi kolonialisme, sekaligus sebagai basis aksiologis perjuangan teologi pembebasan sang Tuan Guru. Basis filsafat itulah yang menegaskan corak teologi pembebasan dalam pemikiran Tuan Guru Hamzanwadi yang dimanifestasikan dalam organisasi Nahdlatul Wathan.

Kata kunci: *Nahdlatul Wathan, Teologi Pembebasan, Visi Kebangsaan.*

Abstract

This article describes the contents of liberation theology in the thoughts of Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Tuan Guru Hamzanwadi). He is a religious leader and founder of the Nahdlatul Wathan (NW) organization, which is the largest public-based organization in West Nusa Tenggara. In examining the thoughts of Tuan Guru Hamzanwadi in-depth, the author developed a frame of mind that was limited to his intellectual activities when he founded and ran the Nahdlatul Wathan organization. Departing from this, this article is divided into two main parts which represent the overall philosophical building of the sheikh, namely: 1) Nahdlatul Wathan as Locus of Liberation Theology, 2) Vision of Nationality. In the first part, it contains the findings of a philosophical basis that includes the ontological basis (creed) of struggle, social epistemology. The second part contains an explanation of Tuan Guru Hamzanwadi's national vision which is coherent with the negation of the dehumanization practice of colonialism, as well as the axiological basis of Tuan Guru's theological struggle for liberation. It is this philosophical basis that confirms the style of liberation theology in Tuan Guru Hamzanwadi's thoughts which is manifested in the Nahdlatul Wathan organization. Keywords: *Nahdlatul Wathan, Liberation Theology, National Vision.*

PENDAHULUAN

Agama sejatinya diturunkan dari langit sebagai instrumen pembebasan bagi segala bentuk penyimpangan yang mengimplikasikan suatu degradasi dan reduksi nilai kemanusiaan. Penekanan pada “instrument pembebasan” adalah corak umum yang menjiwai setiap narasi besar diskursus teologi pembebasan. Dari sekian banyak pemikir teologi pembebasan, dari Amerika Latin, pemikiran Gustavo Gutierrez seyogyanya dapat merepresentasikan maksud dari teologi pembebasan baik dari segi konseptual maupun praktis. Menurut Gutierrez dalam Nitiprawiro (2013:13), pembebasan itu dimaknai sebagai pembebasan dari kekerasan yang melembaga yang menghalangi terciptanya manusia baru dan digairhkannya solidaritas antarmanusia. Berangkat dari pendapat Gutierrez tersebut, jika dipotret ke dalam konteks keindonesiaan, ada sosok yang masih jarang dikaji, setidaknya karena dua alasan utama: *Pertama*, beliau bukan merupakan pendiri organisasi skala nasional yang terlegitimasi secara social maupun kenegaraan sebagai organisasi mapan. *Kedua*, berkurangnya tradisi penelitian yang menggali khazanah internal di dalam organisasi yang beliau dirikan. *Ketiga*, karena beliau berasal dari daerah di luar Jawa, Sumatera, dan Sulawesi, melainkan berasal dari pulau kecil di gugusan nusa tenggara yaitu Lombok. Sosok yang dimaksud adalah Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid atau oleh orang Lombok akrab disapa Tuan Guru Hamzanwadi. Dari ketiga alasan tersebut, pada poin kedua, terdapat beberapa buku yang sudah baik didalam mengkaji pemikiran beliau. Tiga di antaranya: *Visi Kebangsaan Religius* (2014) yang dikaji dan ditulis oleh Mohammad Noor, Muslihan Habib, dan Muhammad Harfin Zuhdi; *Tuan Guru KH Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Gagasan dan Gerakan Pembaharuan Islam di Nusa Tenggara Barat)* (2007) karya Dr. H. Masnun, MA; *Nahdlatul Wathan & Peran Modal (Studi Etnografi-Historis Modal Spiritual & Sosiokultural)* karya Dr. Khirjan Nahdi, M.Hum.

Ketiga sumber Pustaka tersebut sudah secara baik menjelaskan tentang pemikiran Tuan Guru Hamzanwadi terutama didalam menampilkan substansi pemikiran beliau. Namun, tentu saja masih diperlukan pengkajian yang bersifat berkelanjutan dari lintas disiplin keilmuan agar pemikiran sang Tuan Guru Hamzanwadi dapat tetap dikontekstualisasikan sesuai dengan tuntutan zaman. Maka dari itu, dalam tulisan ini hendak mengkaji pemikiran beliau dari segi teologi pembebasan yang lebih dominan dengan unsur filosofis. Pemilihan sosok Tuan Guru Hamzanwadi sebagai objek kajian dalam tulisan ini dilatarbelakangi oleh latarbelakang penulis sebagai *insider* di dalam dinamika kehidupan sosio-religius di Lombok, Nusa Tenggara Barat. *Insider* di sini bermakna bahwa penulis adalah partisipan dari sekelumit dinamika di dalam warga Nahdlatul Wathan. Penyebutan warga Nahdlatul Wathan agaknya mirip dengan yang berkembang di dalam kultur Nahdlatul Ulama (NU) di pulau Jawa. Bahkan baik NU maupun NW sama-sama menyebut basis keumatan mereka dengan sebutan Nahdiyyin.

Sesuai dengan kebutuhan penulisan artikel ini, yaitu dalam rangka Simposium Nasional Filsafat Nusantara, maka tujuan yang hendak dicapai melalui pengkajian mendalam tentang nilai-nilai teologi pembebasan dalam pemikiran Tuan Guru Hamzanwadi akan dapat bersumbangsih bagi terlengkapinya khazanah filsafat nusantara. Pada poin dan konteks tertentu, Tuan Guru Hamzanwadi tidak hanya sekadar tokoh agama yang banyak dikagumi dan diikuti oleh umat Islam di

Lombok, namun juga layak disebut sebagai filsuf tanah Lombok. Sikap beliau terhadap tradisi sangatlah dialektis, dimana tidak membenturkan secara naif antara tradisi dan agama, melainkan berupaya untuk mempertemukan keduanya secara dialektis. Oleh warga Nahdiyyin di Lombok, beliau diberikan gelar sebagai *Abul Madaris Wal Masjid* yaitu “Bapak dari madrasah-madrasah dan masjid-masjid” yang ada di Lombok, dan gelar *Abul Yatamu wal Masakin* yaitu “Bapak para anak yatim dan orang-orang miskin”. Kedua gelar tersebut mempertegas bahwa kehadiran Tuan Guru Hamzanwadi di tengah masyarakat adalah sebagai teolog pembebasan yang sangat *concern* didalam mengaktualisasikan nilai-nilai teologi ke dalam praksis sosial.

PEMBAHASAN

A. Biografi Tuan Guru Hamzanwadi

Mengenai kelahiran beliau, sama seperti kisah-kisah di daerah lain, kental dengan nuansa mistisisme dimana ulama besar akan dilegitimasi kewaliannya secara sosial salah satunya melalui ragam cerita adi-kodrati. Dikutip dari Masnun (2007), dikisahkan bahwa beberapa hari menjelang kelahiran sang Tuan Guru Hamzanwadi, sang ayah bernama Abdul Madjid didatangi seorang wali bernama Syeikh Ahmad Rifa’I dari Maghribi. kepadanya ia mengatakan bahwa “akan lahir dari istrimu seorang anak laki-laki yang kelak akan menjadi ulama besar di abad ke-20 dan akan menjadi *Sulthan al-Aulia* atau pemimpin/raja para ulama. Kemudian sang wali tersebut berpesan agar bayi laki-laki yang tidak lama lagi lahir ke dunia diberi nama Syagaf. Tepatnya tanggal 17 Rabiul Awwal 1324 H/ 1906 M, di Bermi Pancor, Lombok Timur, bayi yang dimaksud lahir. Sesuai amanat, bayi tersebut diberi nama Muhammad Syagaf.

Nama Muhamamd Syagaf masih disandanginya sampai beliau berangkat ke Tanah Suci Makkah untuk melaksanakan haji Bersama ayahnya. Setelah menunaikan ibadah haji, nama Muhammad Syagaf diganti menjadi Haji Muhammad Zainuddin oleh ayahnya sendiri. Ihwal penggantian nama ini, dilatarbelakangi oleh ketertarikan ayahnya kepada nama seorang ulama yang memiliki kepribadian dan akhlak mulia, yaitu Syeikh Muhammad Zainuddin Serawak, seorang ulama di Masjid al-Haram Makkah (Noor et al., 2014).

Tuan Guru Hamzanwadi semasa kecilnya mendapatkan Pendidikan agama yang matang dari ayahnya sendiri dan dari ulama-ulama besar di Lombok. Selain ilmu agama dasar dari sang ayah, sosok yang sangat berpengaruh dalam membentuk Tuan Guru Hamzanwadi muda adalah Tuan Guru Haji Syafruddin dan Tuan Guru Haji Abdullah bin Amak Dulaji Kelayu. Pada tahun 1341 H/ 1923 M, saat berusia 17 tahun, kedua orangtuanya mengantarkan ke Makkah untuk belajar ilmu agama secara lebih mendalam. Di Makkah, beliau bertemu dengan dua ulama Masjidil Haram, yaitu Syeikh Marzuqi Palembang dan H. Mawardi Betawi. Kedua tokoh itu menyarankan beliau untuk mengenyam Pendidikan di Madrasah al-Syaulatiyyah, madrasah terkemuka yang didirikan oleh ulama besar dari India di akhir abad ke-19 (Masnun, 2007). Madrasah al-Syaulatiyyah berkembang pesat dan maju. Ketika Tuan Guru Hamzanwadi masuk madrasah ini, pada tahun 1345 H (1927 M), madrasah ini dipimpin oleh cucu dari pendirinya yaitu Syeikh Salim Rahmatullah. Kali pertama masuk, beliau diantarkan langsung oleh Haji Mawardi

dan langsung menghadap Syeikh Salim Rahmatullah selaku pimpinan. Pada hari itu pula beliau bertemu dengan Syeikh Hasan Muhammad al-Masysyath yang nantinya menjadi guru yang paling dekat dengan beliau (Noor et al., 2014).

Tuan Guru Hamzanwadi berhasil menyelesaikan studinya di Madrasah al-Syaulatiyyah Makkah pada tahun 1351 H (1933 M), dengan predikat istimewa (*Mumtaz*). Predikat istimewa tersebut disertai pula dengan perlakuan yang istimewa dari madrasah tersebut. Ijazahnya ditulis tangan langsung oleh seorang ahli *khath* atau orang yang ahli dalam seni tulis huruf arab yang terkenal di Makkah saat itu, yaitu al-Khaththath asy-Syeikh Dawud ar-Rumani atas usul dari direktur. Kemudian ijazah tersebut diserahterimakan kepada beliau pada tanggal 22 Dzulhijjah 1353 H. Setelah tamat, Tuan Guru Hamzanwadi tidak langsung pulang ke Indonesia. Tetapi bermukim lagi di Makkah selama dua tahun sambil menunggu adiknya yang masih belajar yaitu Haji Muhammad Faisal. Dua tahun ini dimanfaatkannya untuk belajar, antara lain belajar ilmu *fiqh* kepada Syeikh Abdul Hamid Abdullah al-Yamani. Dengan demikian, waktu belajar yang ditempuh di Tanah Suci Makkah adalah selama 13 kali musim haji atau kurang lebih 12 tahun (Noor et al., 2014).

B. Nahdlatul Wathan (NW) sebagai Lokus Teologi Pembebasan

Dilansir dari dokumen Tim Penyusun Pnedidikan Hamzanwadi-Pondok Pesantren Darun Nahdlatul NW Pancor, organisasi Nahdlatul Wathan, yang selanjutnya disingkat menjadi NW, adalah sebuah organisasi sosial kemasyarakatan yang bergerak dalam bidang Pendidikan, sosial, dan dakwah Islamiyah. Organisasi ini didirikan oleh Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Majid pada hari ahad tanggal 15 Jumadil Akhir 1372 H, bertepatan dengan tanggal 1 Maret 1953 M di Pancor, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat. Pendirian organisasi ini didahului dan dilatarbelakangi oleh aktivitas Pendidikan dan sosial yang dilakukan di bawah pimpinan Tuan Guru Hamzanwadi, semenjak beliau kembali ke Indonesia. Oleh karena itu, latar belakang didirikannya organisasi ini adalah karena beliau melihat pesatny pertumbuhan dan perkembangan cabang-cabang Madrasah NWDI (Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah/ sekolah untuk para siswa) dan NBDI (Madrasah Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah/ sekolah untuk para siswi), serta perkembangan aktivitas sosial lainnya, seperti majlis dakwah dan majlis taklim. Karena itulah beliau merasa diperlukan suatu organisasi yang dapat mewadahi dan mengorganisir segala macam bentuk kebutuhan dan keperluan pengelolaan Lembaga-lembaga tersebut secara professional (Noor et al., 2014).

Organisasi Nahdlatul Wathan menganut paham aqidah Islam *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah 'ala Madzhab al-Imam asy-Syafi'i* dan berasaskan Pancasila sesuai dengan Undang-undang Nomor 8 tahun 1985. Sejak awal berdirinya, Organisasi berasaskan Islam dan kekeluargaan. Adapun tujuan organisasi ini adalah *Li I'lai Kalimatillah wa Izzi al-Silam wa al-Muslimin* (Untuk meninggikan kalimat Allah dan memuliakan Islam dan kaum muslimin) dalam rangka mencapai keselamatan serta kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat sesuai dengan ajaran Islam *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah 'ala Madzhab al-Imam asy-Syafi'i*. Organisasi NW memiliki jargon yang fundamental yang ditujukan sebagai upaya membangkitkan semangat perjuangan Islam dan kebangsaan. Jargon ini sebagai refleksi dari esensi perjuangan kedua madrasah

induk, yakni madrasah NWDI dan NBDI, di Pesantren al-Mujahidin. Jargon ini tersimpul dalam kalimat “Pokoknya NW, Pokok NW Iman dan Taqwa”. Mengenai kiprah organisasi di masyarakat, maka bidang Pendidikan merupakan basis pertama dari Gerakan Nahdlatul Wathan. Hal ini dapat dilihat dari upaya Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid dalam membentuk kader-kader NW yang mempunyai basis keilmuan yang seimbang antara ilmu agama dan pengetahuan umum. Sebagai basis argumentasi dari tesis ini adalah klasifikasi ilmu pengetahuan yang diajukan oleh Tuan Guru Hamzanwadi. Menurut beliau, ilmu-ilmu ini secara keseluruhan terbagi menjadi dua, yakni ilmu syari’ah dan ilmu syara’. Perbedaan di antara keduanya terletak pada peletak dasarnya. Yang pertama, peletak dasarnya adalah Syar’I (yakni Allah SWT) dan khusus menyangkut kisaran Syari’ah, sedangkan yang kedua bisa saja peletak dasarnya adalah Allah atau bukan, akan tetapi menuntut dan mendalaminya diperbolehkan oleh Syari’ah (Noor et al., 2014).

Berdasarkan uraian di atas, maka jelas bahwa basis ontologis organisasi NW adalah ummat, dimana organisasi ada sebagai implikasi dari keberadaan ummat. Dari segi aktivitas keorganisasian, Tauhid adalah fondasi utama yang melandasi tiap aktivitas organisasi yang memiliki visi utama untuk mengaktualisasikan konsep-konsep dan ajaran keagamaan ke dalam realitas sosial keumatan. Selanjutnya, secara epistemologis, pengetahuan yang benar adalah pengetahuan yang didasari oleh Wahyu dan Sunnah dan pikiran rasional manusia. Di dalam praktiknya, organisasi NW menerapkan pola epistemologi sosial dimana corak pengetahuan yang terlegitimasi sebagai hal yang benar bertumpu pada patron-patron pengetahuan yang terjustifikasi sebagai pengetahuan yang benar karena tokoh tersebut memiliki integritas dan kapasitas transendental antara dirinya dan Tuhan. Artinya, pengetahuan yang bergulir di dalam organisasi ini sangat kental dengan nuansa sosial dan di sisi lain juga menegaskan pola ummat yang paternalistik. Hal inilah yang pada akhirnya memperjelas corak tradisional dalam aktivitas organisasi NW, termasuk juga aktivitas pendidikannya. Singkatnya, kolektivitas adalah yang utama sehingga pemahaman kita terkait dengan liberalisme Pendidikan menuju ideal-pembebasan akan sangat berbeda dengan pola Pendidikan yang ada di belahan dunia Barat, dimana lebih menekankan pada libertarianisme. Seperti yang telah dijelaskan di bagian pendahuluan, Tuan Guru Hamzanwadi dengan menyandang dua gelar *Abul Madaris Wal Masajid* yaitu “Bapak dari madrasah-madrasah dan masjid-masjid” yang ada di Lombok, dan gelar *Abul Yatamu wal Masakin* (Bapak kaum miskin) secara implisit mengarahkan pemahaman kita bahwa antara keimanan dan praksis sosial tidak bisa dipisahkan. Dengan kata lain, fondasi awal pemikiran dan pergerakan yang digagas oleh Tuan Guru Hamzanwadi sangat kental dengan nuansa teologi pembebasan.

Di amerika Latin, pasca perang dunia ke-II diramaikan dengan pergolakan yang dipicu oleh ketidakadilan yang dirasakan oleh masyarakat di *grass root* membuat banyaknya bermunculan pemikiran-pemikiran dari para teolog progressif yang peduli dengan kondisi masyarakat. Masyarakat Amerika Latin Sebagian besar adalah penganut Katolik yang taat, namun ironisnya kemiskinan masih saja merajalela. Hal tersebut menjadi pijakan awal kemunculan teologi pembebasan. Salah satu pemikiran Latin yang sekaligus merupakan teolog, yang terkenal dengan teologi pembebasannya adalah Gustavo Gutierrez. Dalam artikel yang diterjemahkan

oleh Judith Condor, Gutierrez menjelaskan bahwa Teologi Pembebasan, sama seperti teologi lainnya, adalah disiplin yang membahas tentang Tuhan (Gutierrez, 2007). Pembahasan tentang Tuhan, tidak bisa dilepaskan dari konteks kasih sayang-Nya. Penafsiran atas teks wahyu dalam pelbagai kitab suci telah berkembang pesat dan tidak hanya terfokuskan pada pembahasan mengenai agama itu sendiri yang mencakup argumentasi kebenaran agama, namun juga mengupayakan kontekstualisasi kandungan nilai ajaran agama kepada suatu hal yang bersifat konkret dalam kehidupan manusia. Permasalahan kemiskinan adalah salah satu alasan diturunkannya Agama dari langit. Di dalam agama Abrahamik, sangat banyak teks-teks suci yang membela harkat dan martabat manusia yang menderita kemiskinan struktural. Sebagaimana yang ditekankan oleh Gutierrez (Gutierrez, 2007) bahwa kemiskinan adalah tantangan terbesar umat Kristiani di Amerika Latin. Realitas konkret dan tuntutan keagamaan bergandengan didalam menyiasati permasalahan kemiskinan.

Berkaitan dengan ilustrasi di atas, kiprah Tuan Guru Hamzanwadi bisa dibagi ke dalam dua babak yaitu masa perjuangan kemerdekaan dan pasca kemerdekaan. Di masa kolonial, perjuangannya didalam menyemai ide-ide Pendidikan dan melaksanakannya mendapatkan hambatan dari pihak penjajah. Meskipun mendapatkan izin dari pemerintah kolonial Belanda untuk mendirikan madrasah dalam rangka perjuangan di bidang Pendidikan. Keberadaan madrasah yang didirikan oleh Tuan Guru Hamzanwadi dihambat oleh pihak Belanda dan Jepang karena dianggap sebagai konsentrasi massa yang dapat menggoyangkan hegemoni mereka. Kedua madrasah tersebut (NWDI dan NBDI) hampir saja ditutup karena tidak mau mengindahkan sikap hormat yang mirip dengan rukuk (*seikere*) kepada Dai Nippon. Hal itu juga berdampak pada semakin dikekannya aktivitas dakwah beliau (Noor et al., 2014). Hadirnya organisasi NW di tengah masyarakat semakin menambah semangat misi Pendidikan yang dijadikan sebagai ujung tombak perlawanan terhadap segala bentuk praktik dehumanisasi. Menurut (Nahdi, 2012), pemikiran Pendidikan yang dikembangkan melalui Pesantren NW merupakan relasi triadik antara unsur kognitif seperti ide dan nilai spiritual, unsur non-kognitif seperti kondisi sosial, ekonomi, dan budaya yang dikembangkan melalui aksi Pendidikan. Karena itu, aspek-aspek dalam kerangka pemikiran Pendidikan Pesantren NW yang terdiri atas *struktur* ide, makna, asas, fungsi, dan tujuan merupakan kerangka sistemik dalam membangun Pendidikan melalui pesantren NW.

Jika merujuk pada term *struktur* di atas, maka di dalam suatu organisasi kemasyarakatan yang basis ontologisnya ada pada masyarakat itu sendiri, terdapat rangkaian elemen-elemen yang saling berkaitan dalam suatu ikatan yang organis. Artinya, ada fondasi yang menjadi prasyarat adanya lapisan-lapisan structural berikutnya. Dalam hal ini, fondasi yang dimaksud adalah tentunya berasal dari penghayatan spiritual atas esensi dari suatu agama, dimana Tuan Guru Hamzanwadi merujuk pada teks suci al-Qur'an yang memberikan penjelasan tentang hakikat manusia yaitu tentang tujuan penciptaan manusia di dunia. Terdapat dua ayat yang menerangkan perihal tersebut yakni Surah Al-Baqarah ayat 30 dan Surah Fatir ayat 39. Berangkat dari makna kedua ayat tersebut, Tuan Guru Hamzanwadi sebagai pendiri pesantren NW memandang bahwa manusia memiliki dua tanggungjawab sekaligus, yakni tanggungjawab transcendental (*ubudiyah*) dan tanggung jawab sosial

(*mu'amalah*). Kedua tanggung jawab ini menurut beliau hanya dapat dilakukan jika sebelumnya didasari oleh ide-ide tentang relasi antara manusia dengan Tuhan dan alam (sosial) (*struktur* kognitif sebagai kultur). Proses untuk memahami *struktur* kognitif tersebut diperlukan adanya *struktur* sebagai lembaga dan pelaksana yang mengelola berbagai hal untuk terbentuknya kultur. Di dalam relasi sosial antara Tuan Guru Hamzanwadi dengan para santri Ketika itu, ada kekhawatiran bila para santri tidak mampu menangkap maksud (*struktur* ide) semacam itu. Satu-satunya pilihan baginya adalah membangun Lembaga Pendidikan, dalam hal ini lembaga Pendidikan yang berbasis agama Islam (Nahdi, 2012). Dengan demikian, maka sudah jelas bahwa ujung tombak perjuangan beliau adalah pada sektor Pendidikan. Gagasan yang sangat reformatif dan progresif di bidang Pendidikan, berdampak nyata bagi pembentukan intelektual generasi muda di saat bangsanya sedang dijajah oleh kaum penjajah. Berangkat dari hal itulah maka Langkah yang dipilih oleh Tuan Guru Hamzanwadi tidak lain merupakan strategi “pembumian” nilai teologi dan merealisasikan agama sebagai sarana pembebasan. Dengan kata lain, teologi pembebasan yang digagas erat kaitannya dengan pedagogi kritis yang mengarahkan tujuan Pendidikan pada misi pembebasan yang mengembalikan manusia pada kondisi alamiahnya sebagai makhluk yang terbebaskan dari segala belenggu praktik dehumanisasi, termasuk di dalamnya adalah kemiskinan struktural.

Hal di atas senada dengan apa yang diungkapkan oleh Paulo Freire, bahwa manusia relevan dengan dunianya dalam aspek kritis. Manusia mengalami langsung data objektif dari realitasnya sendiri (realitas subjektif) (Freire, 2005). Di sisi lain juga terhubung dengan data-data objektif dalam diri manusia lain di dalam sosialitas. Artinya, dinamika kehidupan manusia akan benar-benar terkoneksi dan relevan dengan kesadaran manusia jika dan hanya jika ia kritis terhadap kondisi dunianya. *Sense of critical thinking* itu merupakan indikasi jika manusia masih bebas berpikir dan menentukan jalan hidupnya, di samping dibekali oleh pengetahuan dasarnya tentang dimensi ketuhanan. Freire (2005) menekankan bahwa di dalam proses Pendidikan, harus ada inter-komunikasi yakni hubungan yang diarahkan oleh “empati” antara dua kutub (*person*) yang sedang bertemu. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Karl Jaspers bahwa dialog menciptakan *critical attitude*. Ketika kedua kutub dalam dialog terhubung atas dasar cinta, harapan, dan saling percaya, maka mereka dapat terhubung langsung pada aktivitas kritis di dalam menemukan atau mencapai suatu tujuan. Berdasarkan penjelasan Freire, Tuan Guru Hamzanwadi sebetulnya telah menerapkan pola Pendidikan kritis tersebut. Mengutip (Nahdi, 2012), di dalam proses Pendidikan di pesantren NW, terdapat modal sosial yang kuat yaitu “Percaya pada Tuan Guru Hamzanwadi dan saling percaya antar santri”. Modal sosial tersebut mulanya merupakan hasanah individual jamaah dan santri. Selanjutnya, hasanah individual ini berkembang menjadi milik kolektif, dan tidak saja merupakan muatan relasi jamaah dan santri terhadap Tuan Guru Hamzanwadi, tetapi sebagai muatan dalam relasi antar mereka. Secara individual, jamaah dan komunitas Pesantren NW sangat percaya atas ketinggian ilmu Tuan Guru di bidang ilmu agama (Islam). Hal tersebut kemudian berimplikasi pada adanya kepercayaan dari para santri terhadap sang guru. Pada tataran kolektif, hal yang sama juga terjadi dimana kepercayaan kolektif juga merujuk kepada sang guru. Konsekuensinya adalah pada munculnya kolektivitas dalam setiap tindakan sebagai bentuk dari implementasi

pemikiran, disposisi hingga pada petunjuk, arahan, dan instruksi-instruksi yang disampaikan oleh Tuan Guru.

Namun, perlu digaris bawahi bahwa patronasi pengetahuan di sisi kognitif mengarahkan kita pada persoalan tentang kebebasan di dalam proses Pendidikan, dimana masih ada patron informasi dan pengetahuan yang berada di puncak struktur yakni sang Tuan Guru. Namun, pedagogi kritis ini jika diarahkan pada pencapaian kolektif atas suatu ideal-ideologis tertentu akan menjadi nilai positif dan memungkinkan untuk dijadikan sebagai katalis pergerakan melawan keterkungkungan dalam belenggu penjajahan.

C. Visi Kebangsaan

Nahdlatul Wathan sebagai lokus Teologi Pembebasan, sebagaimana yang diuraikan pada pembahasan sebelumnya, merupakan manifestasi dari konsep integralitas pemaknaan substansi agama dan negara. Jika merujuk pada konsep Aristoteles mengenai substansi, maka dalam kaitannya dengan agama, aspek substansi agama adalah manifestasinya di dalam realitas konkret yang bersifat empiris. Oleh sebab itu, aspek keberagamaan adalah hal yang disasar oleh teologi pembebasan. Dalam bagian terakhir ini, akan diuraikan visi kebangsaan Tuan Guru Hamzanwadi didalam mendasari pemaknaan hubungan agama dan negara secara integralistik.

Jika di dalam khazanah pemikiran Yunani Kuno, sebagaimana yang dinyatakan oleh K. Bertens dalam Muthhar (2018), Plato mengatakan bahwa tujuan hidup manusia adalah *eudaimonia* atau *well-being* (hidup yang baik), maka Al-Farabi sebagai representasi intelektualitas Islam menekankan pada perlunya ketercurahan pikiran kita pada konsep negara yang kemudian membuat idealitas beragama dan bernegara menjadi kongruen. Plato juga berpesan, untuk mencapai *eudaimonia*, diperlukan *polis* yang baik, sehingga memperjuangkan persemaian teologi pada praksis sosial sangat relevan dengan perjuangan membangun negara. Frasa terakhir ini merupakan gambaran yang paling umum dari rangkaian visi kebangsaan Tuan Guru Hamzanwadi. Visi kebangsaan tersebut tertuang dalam prinsip hubungan agama dan negara yang bersifat integral. Di dunia Islam, seorang filsuf yang hidup jauh sebelum kehadiran Tuan Guru Hamzanwadi adalah sosok Al-Farabi, melalui filsafat politiknya menyatakan bahwa sebagai makhluk yang berakal, setiap orang yang tergabung dalam sebuah komunitas tentunya akan saling berinteraksi dalam suatu komunitas, baik komunitas kecil, menengah, maupun besar. Kombinasi perbedaan-perbedaan di antara bangsa-bangsa kemudian berbuah pada kesatuan (*umi*) yang memiliki arah tertentu yang saling terkait dan terjalin sebagaimana terjalinnya benda-benda alam. Anggota-anggota komunitas merasa terkait satu sama lain meskipun mereka tidak berada di tempat yang sama. Al-Farabi menyebut perkumpulan-perkumpulan atau asosiasi-asosiasi ini dengan istilah *ummah* dan *al-ma'murat*. Komunitas besar tersebut pada akhirnya menjadi negara. Tujuan hidup bernegara ialah sebagaimana tujuan hidup manusia (Muthhar, 2018).

Tuan Guru Hamzanwadi mencurahkan pikirannya tentang hubungan relasional antara agama dan negara pada landasan filosofis berdirinya Nahdlatul Wathan. Organisasi ini didirikan dalam suasana dan konsisi sosio-historis yang

heroic baik dalam konteks penegakan agama Islam maupun kebangsaan. Kelahiran organisasi ini juga sekaligus memberi respon terhadap konteks sosio-historis masyarakat pada saat itu. Heroisme dalam aspek penegakan agama Islam tercermin dari upaya yang secara simultan diikuti dengan keyakinan dan keikhlasan untuk memperbaiki pemahaman dan cara keberagamaan masyarakat. Tujuannya jelas, yakni agar nilai-nilai praktik dan budaya Islam dapat dihayati dan diamalkan dalam seluruh aspek kehidupan masyarakat. Sedangkan heroisme dalam aspek kebangsaan terefleksikan dari upaya pembebasan masyarakat dari kebodohan dan ketertindasan melalui Pendidikan sebagai bekal untuk memperjuangkan kemerdekaan bangsa. Atas dasar inilah, maka orientasi Nahdlatul Wathan bertumpu pada upaya-upaya untuk memadukan dan menyinergikan antara agama dan negara. Menurut Tuan Guru Hamzanwadi, penyebutan istilah Nahdlatul Wathan mengandung dua makna filosofis sekaligus membangun agama dan negara. Artinya, bahwa “agama dan negara diposisikan sama dalam satu tarikan nafas”, yakni membangun agama berarti juga membangun negara, begitu juga sebaliknya (Noor et al., 2014). Basis aksiologis itu bergulir dan menjiwai setiap gerak dan Tindakan sejarah yang diukir oleh sang Tuan Guru. Dengan kata lain, bahwa konsep Pendidikan yang sangat kental dengan nuansa teologi pembebasan dapat ditemukan dalam setiap gagasan maupun visi beliau tentang konsep kebangsaan.

Tuan Guru Hamzanwadi menekankan bahwa didalam merealisasikan nilai integralitas hubungan agama dan negara, paling tidak terdapat lima kesadaran yang harus direfleksikan dari kata Nahdlatul Wathan: 1) *wa'yu ad-din* yakni kesadaran beragama, 2) *wa'yu al-ilm* yakni kesadaran akan pentingnya ilmu pengetahuan, 3) *wa'yu an-nizam* yakni kesadaran berorganisasi, 4) *wa'yu al-ijtima* yaitu kesadaran bermasyarakat, 5) *wa'yu al-wathan* yaitu kesadaran berbangsa dan bernegara (Noor et al., 2014). Di dalam kesadaran beragama, kita akan diarahkan pada dua realitas yakni realitas keberimanan dalam taraf subjektif atau *privat* dan realitas keberimanan dalam taraf sosial. Kedua realitas itu merupakan suatu keniscayaan yang tak terelakkan dalam aktivitas beragama seorang manusia. Dengan kata lain, dapat diwakili oleh dua term mistik-individual dan *social-intercessory*. Jadi, di dalam semesta keberagamaan, akan selalu ada kondisi ideal yang dijadikan patokan keberhasilan suatu aktivitas penghambaan. Kondisi yang ideal itu berupa kesalihan atau tingkatan iman. Seperti di Islam, kita dapat menjumpai tingkatan-tingkatan dalam proses keberimanan. Contohnya adalah dalam laku Tarekat yang terdapat dalam Tarekat Hizib Nahdlatul Wathan yang digagas oleh Tuan Guru Hamzanwadi.

Al-Ghazali dan Ibn al-Arabi membagi empat tahap yang harus dilalui oleh seseorang yang menjalani ajaran tasawuf untuk mencapai tujuan yang dikenal sebagai *as-sa'dah* (kebahagiaan) atau *al-insan al-kamil* (manusia sempurna). Keempat tahapan itu terdiri dari syari'at, tarekat, hakikat, dan makrifat. Berkaitan dengan hal itu, Tuan Guru Hamzanwadi mengatakan bahwa syari'at merupakan uraian, tarekat merupakan pelaksanaan, hakikat merupakan keadaan, dan makrifat merupakan tujuan pokok, yaitu pengenalan dan pencapaian pengetahuan tentang Tuhan yang sebenar-benarnya. Beliau juga menganalogikan syari'at sebagai sebuah perahu, tarekat sebagai lautan, dan hakikat sebagai Mutiara. Orang tidak akan mendapatkan Mutiara kecuali melawati lautan dengan menggunakan perahu. Ajaran tasawuf yang diamalkan oleh Tuan Guru Hamzanwadi tidak memisahkan secara diametral antara

fiqh dan tasawuf. Hal tersebut dapat dilihat pada wasiatnya dalam bait syair berikut (Noor et al., 2014):

*Wahai anakku jamaah tarekat
Janganlah lupa pada syari'at
Ingatlah selalu kandungan baiat
Mudahan selamat dunia akherat*

*Banyak sekali membisikkan hakikat
Padahal mereka buta syari'at
Sehingga awam banyak terpikat
Menjadi zindiq menjadi sesat*

Dalam filsafat Islam, pemikiran Mulla Sadra yang terkenal dengan Hikmat Al-Muta'alliyat juga tidak memisahkan antara domain *fiqh* dan tasawuf. Bahkan, ia menegaskan bahwa bagaimanapun syari'at tidak dapat ditinggalkan didalam berlaku atau ber-tarekat. Tarekat Hizib ini pula yang menjadikan perjuangan heroik sang Tuan Guru menjadi sangat bermakna dan tidak terjebak pada orientasi materiil belaka. Jadi, kemerdekaan dipahami sebagai suatu konsep yang holistic, dimana manusia sebagai makhluk Tuhan tidak hanya dipahami sebagai entitas ketubuhan saja, namun juga adalah realitas spiritual yang tidak bisa melepaskan diri dari realitas ultim yakni Tuhan. Berangkat dari hal itulah maka visi kebangsaan yang diusung oleh Tuan Guru Hamzanwadi adalah visi kebangsaan yang holistic, dimana unsur spiritual menempati posisi yang sentral dan menjadi basis filosofis bagi setiap tindakan dalam praksis sosial.

Di bidang sosial, Tuan Guru Hamzanwadi mengupayakan agar NW dapat menjadi instrumen yang mempercepat tercapainya kesejahteraan kehidupan sosial masyarakat dengan kerja-kerja sosial. Kerja-kerja tersebut merupakan respon terhadap permasalahan sosial yang terjadi di tengah masyarakat. Pendekatan yang digunakan adalah dengan mengimplementasikan konsep aktivitas sosial yang berbasis pada *community development* (pengembangan masyarakat). Menurut (Phillips & Pittman, 2008), kontribusi yang paling besar dari penerapan *community development* adalah pengakuan bahwa sebuah kota atau *neighborhood* tidak hanya berupa kelompok bangunan-bangunan fisik, melainkan adalah "komunitas" dimana orang-orang tengah menghadapi permasalahan bersama (*common problem*) serta tujuan bersama yang hendak dicapai secara Bersama pula. Oleh sebab itu, secara konseptual *community development* berusaha untuk membangkitkan kesadaran masyarakat terhadap masalah-masalah yang dihadapi, dan menumbuh-kembangkan partisipasi aktif masyarakat dalam mencari solusi atas persoalan yang dihadapi secara mandiri. NW, dalam upaya merealisasikan program sosialnya, mempunyai beberapa agenda kerja, antara lain mendirikan Panti Asuhan dan Asuhan Keluarga di berbagai tempat kedudukan organisasi. Di samping itu, mengalokasikan dana *bit'sah* untuk program beasiswa bagi kader-kader potensial. Selain itu, kerja-kerja sosial yang dilakukan oleh NW adalah mendirikan klinik-klinik keluarga sejahtera untuk memberikan pelayanan kesehatan kepada masyarakat sekaligus sebagai mitra pemerintah dalam menyukseskan program kependudukan dan lingkungan hidup (Noor et al., 2014).

D. Kesimpulan

Pemikiran teologi pembebasan Tuan Guru Hamzanwadi terpengaruhi oleh situasi dan kondisi sosial, politik, dan budaya saat itu yaitu saat Indonesia masih belum merdeka dan saat Indonesia telah beberapa tahun merdeka. Melalui organisasi Nahdlatul Wathan, misi teologi pembebasan dapat terealisasikan secara bertahap dan progresif. Melalui organisasi itu pula aktivitas memanusiaikan manusia melalui pendidikan menjadi semakin terlancarkan. Konsep ideologis yang memuat visi kebangsaan tercurahkan secara terstruktur dan sistematis dalam visi dan misi yang dijalankan dalam organisasi NW. Selanjutnya, pemahaman yang holistic akan sebuah arti eksistensi negara dan agama merupakan prasyarat menjadi warga *nahdiyyin* sejati. Secara spiritual, Tuan Guru Hamzanwadi *menggodok* umat melalui tarekat Hizib yang juga sangat holistik dimana tujuan asali diciptakannya manusia sebagai khalifah tidak hanya dimaknai secara antropostis namun juga sangat sosialis. Artinya, kolektivitas dalam bingkai keumatan adalah sarana untuk mencapai sebuah masyarakat yang madani, masyarakat yang sempurna. Di samping itu, konsep kolektivitas juga relevan dengan semangat heroisme untuk mengusir segala bentuk praktik dehumanisasi.

Refferensi

- Freire, P. (2005). *Education for Critical Consciousness*. Continuum.
- Gutierrez, G., & Condor, J. (2007). The task and content of liberation theology. In Christopher Rowland (Ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology, Second Edition* (Second, pp. 19–38). Cambridge University Press.
- Masnun. (2007). *Tuan Guru KH Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Gagasan dan Gerakan Pembaharuan Islam di Nusa Tenggara Barat)*. Pustaka Al-Miqdad.
- Muthhar, M. A. (2018). *The Ideal State (Perpektif Al-Farabi tentang Konsep Negara Ideal)*. IRCiSoD.
- Nahdi, K. (2012). *Nahdlatul Wathan dan Peran Modal (Studi Etnografi-Historis Modal Spiritual dan Sosiokultural)*. INSYIRA.
- Nitiprawiro, F. W. (2013). *Teologi Pembebasan (Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya)*. LKiS Yogyakarta.
- Noor, M., Habib, M., & Zuhdi, M. H. (2014). *Visi Kebangsaan Religius (Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997)*. Lembaga Percetakan Al-Qur'an.
- Phillips, R., & Pittman, R. H. (2008). A framework for community and economic development. In R. Phillips & R. H. Pittman (Eds.), *An Introduction to Community Development*. Taylor & Francis e-Libra

EPEMIMPINAN PROFETIK DALAM TRADISI MASYARAKAT MADURA TAPAL KUDA

Ridwan Ahmad Sukri
Fakultas Filsafat UGM
Ridwan.as@ugm.ac.id

Abstrak

Sebutan Madura Tapal Kuda menggambarkan daerah-daerah Jawa Timur selain pulau Madura, tepatnya terletak di sebelah Timur Surabaya dan secara geografis membentuk sebuah cincin yang melingkar menyerupai bentuk sepatu kuda. Penghuni wilayah tersebut adalah orang Madura yang merupakan migran yang telah turun temurun dan menjadikan wilayah itu sebagai kampung halaman. Bahasa mereka adalah Bahasa Madura seperti yang dipakai orang-orang di Pulau Madura sekalipun berbeda cukup signifikan. Terkadang ada semacam sindiran bahwa dari Orang Madura di wilayah tapal kuda ini sebagai Madura Swasta. Mereka tetap dapat dipandang sebagai Orang Madura dengan kearifan lokal yang terhubung dengan Masyarakat Madura Asli. Salah satu local wisdom yang sampai saat ini masih terus berlangsung, sekalipun menghadapi tantangan-tantangan, adalah bahwa Masyarakat Madura memiliki urutan orang-orang yang harus dihormati yakni bhapa', ebu', guru, ratoh. Dalam hal kepemimpinan, terutama pada konsepsi guru, pada Masyarakat Madura guru mestilah memiliki kharisma, yang dapat dikatakan sebagai pemimpin profetik. Apakah makna terminologi guru dalam konteks kepemimpinan masyarakat Madura tapal kuda? Bagaimanakah pengaruh kepemimpinan lokal terhadap masyarakat dan apakah tantangan-tantangan yang dihadapi saat ini? Dalam beberapa penelitian, bapa' ben ebu' atau kedua orang tua merupakan pemimpin bagi anak-anak, sementara guru merupakan pemimpin bagi murid-muridnya. Dalam konteks kepemimpinan budaya Madura, terminology guru lebih dikhususkan sebagai pemimpin dalam bidang keagamaan di lembaga keagamaan. Guru keagamaan khususnya ulama memainkan peran sentral dalam masyarakat Madura, termasuk di daerah Tapal Kuda. Tulisan ini hendak memaparkan berbagai aspek tentang kepemimpinan lokal semisal pembentukan, pengaruh sosial keagamaan para pemimpin, dan pengaruhnya dalam pembentukan masyarakat yang semakin "maju".

Kata Kunci: Madura Tapal Kuda, Kepemimpinan Profetik, Guru Keagamaan

Abstract

The term "Madura Tapal Kuda" describes areas of East Java apart from the island of Madura, it is located to the east of Surabaya and geographically forms a circular ring resembling a horseshoe shape. The inhabitants of the area are Madurese who are migrants who have been passed down from generation to generation and have made the area their home. Their language is Madurese language as used by people on the island of Madura, although it has quite significant differences. Sometimes there is a kind of insinuation that the Madurese in the horseshoe area are Private Madurese (Madura swasta). They can still be seen as Madurese with local wisdom that is connected to the original Madurese Society. One of the local wisdom that is still ongoing, despite facing challenges, is that the Madurese have an order of people who must be respected, namely bhapa', ebu', guru, ratoh. In terms of leadership, especially in the conception of teachers, in Madurese society teachers must have

charisma, which can be said to be a prophetic leader. What is the meaning of teacher terminology in the context of horseshoe Madurese community leadership? How is the influence of local leadership on the community and what are the challenges faced today? In several studies, Bhapa ' ben, ebu' or both parents is the leader for the children, while the teacher is the leader and role model for the students. In the context of Madurese culture, the terminology of teacher is more specifically as a leader in the religious field in religious institutions. Religious teachers play a central role in Madurese society, including in the Horseshoe area. This paper intends to explain various aspects of local leadership such as formation, the socio-religious influence of leaders, and their influence in the formation of an increasingly "advanced" society.

Keywords: *Horseshoe Madura, Prophetic Leadership, Religious Teachers*

PENDAHULUAN

Masyarakat Madura memiliki keunikan jika dilihat dari ikatan kekerabatan dan agama yang menjadi unsur penting penanda identitas mereka (Umami, 2012: 45). Pola struktur masyarakat, sikap serta perilaku sosial terwujud dalam orientasi nilai budaya yang bersifat vertikal (<http://lipi.go.id/berita/budaya-madura-:-bertahan-dengan-identitas-yang-terselip/245>). Masyarakat Madura di wilayah tapak kuda, yakni yang tinggal di daerah-daerah Jawa Timur selain Pulau Madura, tepatnya terletak di sebelah Timur Surabaya dan secara geografis membentuk sebuah cincin yang melingkar menyerupai bentuk sepatu kuda, yang terkadang secara *guyon* disebut dengan istilah Madura swasta, atau juga dikenal dengan istilah *pandalungan*. Aryni Ayu W (2018) menyatakan bahwa *pandalungan* selain mengacu pada pemahaman mengenai akulturasi etnis Jawa-Madura, juga dimaknai sebagai keluarga seseorang yang merupakan keturunan dari tempat asal etnisnya, yakni orang-orang yang lahir dari etnis Madura misalnya tetapi tinggal di luar Pulau Madura. Ini juga merupakan makna sekaligus alasan bagi lahirnya *Pandalungan*. Akan tetapi, istilah *pandalungan*, sebenarnya tidak hanya berisi persoalan etnisitas Jawa dan Madura semata. Interaksi beragam etnis terjadi tidak hanya melibatkan suku Jawa dan Madura, tetapi juga etnis-etnis lain seperti Osing, Tiongkok, Arab dan lainnya. Proses interaksi beragam etnis ini terjadi dalam waktu yang panjang. Sejak masa kolonial hingga hari ini, akulturasi ragam etnis tersebut dapat melahirkan bahasa Jawa dialek Madura, Bahasa Campur-campur, ludruk berbahasa Madura dan sebagainya. Meskipun demikian, akulturasi ini tidak terjadi secara sempurna sehingga ada perbedaan budaya yang bisa dibandingkan di setiap wilayah di Tapal Kuda. Sebagai contoh di Jember, daerah bagian selatan yang mayoritas masyarakatnya berasal dari budaya Jawa Mataraman dan Panaragan yang masih meneruskan tradisi-tradisi asal kebudayaannya. Juga, di Jember bagian timur dan utara yang mayoritas masyarakatnya berasal dari etnis Madura, mereka masih melestarikan adat-istiadat dari asal etnisitasnya, sedangkan wilayah Kota Jember menjadi ruang pertemuan budaya yang melebur dan saling melintasi. Istilah *pandalungan* yang digunakan di Jember ternyata berbeda dengan yang berkembang di wilayah Kabupaten Bondowoso. Di Bondowoso, istilah itu digunakan untuk menyebut perkawinan antara masyarakat lokal dengan orang dari mancanegara, bahkan ada juga yang menggunakan sebagai istilah untuk anak hasil

perkawinan antara etnis Madura dan Jawa, yang dikenal juga dengan term *Blandongan*. Demikian juga yang terjadi di kabupaten dan kota lain seperti Surabaya, Pasuruan, Probolinggo, Situbondo, Bondowoso, Banyuwangi, Jember, Lumajang dan sekitarnya, mestilah ada perbedaan-perbedaan tampilan. Apalagi jika dibandingkan dengan Masyarakat Madura yang bertempat tinggal di Pulau Madura sendiri, tentu juga memiliki perbedaan-perbedaan yang signifikan.

Perbedaan-perbedaan yang terjadi diberbagai wilayah tapal kuda yang begitu luas tersebut bahkan dengan masyarakat di Pulau Madura tetaplah memiliki kesamaan yang bersifat lebih umum dalam soal kearifan lokal, terutama pada masyarakat yang terlekat dengan ke-etnismadura-annya, Agama Islam adalah bagian yang tidak terpisahkan dari jati diri. Juga adanya kepatuhan kepada pemimpin masyarakat, keterlibatan pemimpin dalam menyelesaikan berbagai persoalan, dan adanya sifat kolektivitas atau sifat sosialitas yang tinggi sebagai dasar toleransi dalam masyarakat.

Penelitian ini mengkaji model kepemimpinan profetik lokal dengan berbagai kompleksitasnya. Model penelitian Penelitian ini merupakan studi kepustakaan yang sumber data berasal dari literatur, buku, jurnal dan artikel serta berita ditunjang dengan observasi lapangan. Unsur-unsur metodis yang digunakan merujuk pada buku *Metode Penelitian Filsafat* adalah deskripsi, intrepretasi, dan refleksi kritis (Bakker dan Achmad Charris Zubair , 1990:41).

Organisasi sosial orang Madura dapat dikatakan unik yang dapat dilihat dari konsep pembangunan rumah. Mien Ahmad Rifai (2007: 101) mensinyalir bahwa dalam sejarahnya ketika suatu keluarga akan membuat rumah di lokasi baru, mereka akan menjadikan sebagai rumah asal, *roma tongghu* atau *bengko asal* yang menjadi rumah pertama menghadap ke selatan, sesuai dengan kepercayaan bahwa etnis Madura datang dari daerah utara yakni Nanking, Asia selatan. Wahid Oscar (1996: 193) menyatakan bahwa hal tersebut menyebabkan pada mulanya mereka tidak berani membangun rumah yang menghadap ke utara. Posisi rumah juga harus berada di pojok barat laut (*berek dejeh*). Dapur rumah diletakkan di seberang halaman berhadapan dengan rumah, bersebelahan dengan bangsal terbuka untuk kemungkinan berbagai keperluan seperti meletakkan penggiling jagung, lesung dan sebagainya. Kandang terletak di belakang dapur. Sementara di ujung barat halaman terdapat mushola. Inilah yang kemudian berkembang dan dikenal dengan istilah *tanian lanjang* yakni sekumpulan rumah yang berhalaman satu dan bentuk halamannya memanjang dengan dimensi tiga, dimensi religiusitas, dimensi sosial dan dimensi alam (Oscar, 1996: 196). *Tanean* atau halaman merupakan inti kehidupan masyarakat. Salah satu makna dari *tanean lanjang* adalah kepemimpinan yang berada di posisi sentral dengan adanya *langgar* yang secara implisit menggambarkan pimpinan langgar sebagai orang yang dihormati. Hal ini akan tercermin lebih lanjut dalam konsep kepemimpinan yang berdasarkan pada otoritas keagamaan.

Berkaitan dengan otoritas keagamaan tersebut, Mutrofin (1996: 177) menerangkan bahwa masyarakat Madura memiliki beberapa prinsip yang dipegang teguh dalam hubungan antar manusia. Pertama, masyarakat Madura menaruh rasa hormat yang mutlak terhadap empat kalangan yang utama. Kalangan itu secara berturut-turut adalah --dalam konsepsi masyarakat Madura-- "*bhapa, bubu, guru,*

rato" yang berarti bapak, ibu, guru dan raja. Yang dimaksud dengan bapak dan ibu ialah orang tua dalam artian tidaklah sekedar biologis, yang telah menjadi perantara kehadiran anak-anaknya di muka bumi. Pengertian guru adalah orang yang telah menjadi jalan transformasi keilmuan bagi orang lain, baik dalam arti formal (guru sekolah), maupun dalam artian informal, misalnya guru mengaji. Dalam budaya Madura pengetahuan guru akan lebih kuat ditujukan kepada sosok ulama khas yang disebut *kyah*, kyai. Jadi, penghormatan terhadap ulama berada dalam konteks ini, bukan semata-mata karena tingkat keilmuan keagamaan ulama yang tinggi, tetapi juga karena dipandang sebagai guru yang mencerdaskan masyarakat dalam persoalan-persoalan agama. Adapun yang dimaksud dengan istilah *rato* adalah pemimpin, penguasa atau pemerintah. Daftar orang yang mendapat penghormatan yang mutlak tersebut tersosialisasikan secara persisten dari generasi ke generasi. Hal inipun tampak terlihat jelas di kalangan masyarakat Madura tapal kuda, termasuk pelapisan sosial. Lapisan sosial yang ada telah terbangun sejak zaman dahulu berdasarkan pada sistem feodalisme. Kaum bangsawan menduduki posisi teratas dengan sebutan *ghuste'* (gusti), lapisan kedua yakni birokrat yang menjalankan roda pemerintahan dinamakan *mantré'* (mantri), dan kelas pelayan dinamakan *abdhi* (abdi), di samping itu masih ada kelas yang disebut *oreng dhume'* atau *oreng kene'* (rakyat jelata). Pelapisan sosial ini mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman. (Rifai, 2007: 104-105).

Masyarakat Madura di manapun kini terdiri atas tiga komunitas dengan orientasi kultural yang berbeda, sekalipun mereka sama-sama sebagai Muslim. Komunitas pertama adalah komunitas bangsawan, priyayi (*parjeji*) yang bersentuhan dengan budaya Barat. Biasanya anak-anak bangsawan dan birokrat pribumi ini yang pertama kali menikmati pendidikan model Barat, sehingga mobilitas mereka dalam birokrasi lebih tinggi dibandingkan dengan komunitas lainnya. Orientasi nilai budaya mereka pada karier birokrasi, baik sipil maupun militer. Komunitas kedua adalah para santri yang orientasi nilai budayanya adalah budaya pesantren. Figur ulama atau kyai menjadi panutan bagi mereka karena dipandang sebagai pewaris nabi. Mereka sangat taat dalam menjalankan ibadah dan mempunyai komitmen terhadap nilai-nilai dalam agama Islam. Mereka tidak banyak bersentuhan dengan budaya Barat, sehingga ketinggalan dalam soal-soal yang berkaitan dengan pemerintahan. Komunitas yang ketiga adalah komunitas preman, *belaster*, yakni suatu kelompok masyarakat yang tidak mau terikat dengan norma-norma agama maupun norma-norma negara. Mereka suka berjudi, meminum minuman keras, senang carok, dan sebagainya. Namun demikian mereka tetap berlaku sopan di hadapan elite santri maupun elite birokrasi. Dari komunitas ini biasanya banyak juga yang dalam usia tuanya sadar dan menjalankan ibadah agama Islam dan melakukan taubat nasuha (Oscar, 1996:200). Walaupun ada tiga komunitas yang berbeda, lebih lanjut menurut Oscar(1996: 201) masyarakat Madura memiliki sikap kebersamaan yang ditunjukkan dengan berbagai istilah dalam bahasa Madura *tok-otok, jak-ajak, rampak naung, tadak tongkak tadak dahi*. Masyarakat Madura juga memiliki tradisi musyawarah yang dikenal dengan istilah *buk-rembuk*.

Terkait dengan soal kepemimpinan yang dalam hal ini adalah kepemimpinan formal dan informal, posisi ulama yang lebih dikhususkan pada figur kyai menjadi pemimpin yang dapat saja kharismanya melebihi pemimpin

formal. Sebagaimana telah disebutkan di atas terdapat urutan dalam *local wisdom* bahwa posisi *guru* (ulama) berada di atas *rato* (pemerintah). Dalam proses berlangsungnya kepemimpinan, akan lahir seorang tokoh. Tokoh itu menjadi pemimpin karena orang tersebut memiliki kemampuan mengatur, mempunyai kepribadian khas dan memiliki kecakapan tertentu yang jarang dimiliki orang lain. Menurut Edi Susanto, jika karakteristik-karakteristik itu berkaitan dengan aktivitas memobilisasi massa, maka lahir pemimpin massa (populis). Jika dikaitkan dengan organisasi kedinasan pemerintah, maka disebutlah jabatan pimpinan lembaga pemerintahan. Jika dikaitkan dengan bidang administrasi, maka disebutlah administrator, begitu pula akan lahir sebutan *mursyid*, jika dihubungkan dengan organisasi tarekat, dan sebutan kyai jika dikaitkan dengan pondok pesantren, sekalipun tidak semua kyai memimpin pondok pesantren (Susanto, 2017: 36).

Elitya Rosita Dewi dkk (2020: 151) menyatakan bahwa kepemimpinan adalah unsur yang tidak bisa dihindari dalam hidup ini. Sudah merupakan fitrah manusia untuk selalu membentuk sebuah komunitas. Dan dalam sebuah komunitas selalu dibutuhkan seorang pemimpin. Pemimpin adalah orang yang dijadikan rujukan dalam komunitas tersebut. Pemimpin adalah orang yang memberikan visi dan tujuan. Al-Qur'an banyak membahas masalah kehidupan sosial dan politik, salah satunya adalah kepemimpinan. Dalam Al-Qur'an, kepemimpinan diungkapkan dengan berbagai macam istilah antara lain: *Khalifah, Wali, Amir, dan Uli al-Amri*. Dalam perspektif Kuntowijoyo, ada salah satu ayat yang dapat dijadikan landasan yang mengandung muatan misi paradigma profetik dalam ajaran Islam yakni Al Qur an Surat Ali Imran ayat 110 yang menyatakan Muslim sebagai sebaik-baik umat karena menyeru kepada kebaikan.

Oleh karena itu adalah hal yang penting untuk menguak kepemimpinan profetik lokal tersebut karena semua kultur Madura berkaitan erat dengan soal keagamaan yang satu ini. semisal pembentukan, pengaruh sosial keagamaan para pemimpin itu, dan pengaruhnya dalam pembentukan masyarakat yang semakin maju dan modern.

PEMBAHASAN

A. Konsepsi dan Asal Usul Pemimpin Profetik

Elitya Rosita Dewi dkk dalam Jurnal Al-Muaddib (2020: 150) menyatakan bahwa istilah profetik berasal dari term Bahasa Inggris *prophet* yang berarti nabi, sehingga maknanya merujuk pada sifat-sifat kenabian. Dalam *Oxford Dictionary* "*prophetic*" adalah 1) "*of, pertaining or proper to a prophet or prophecy*"; "*having the character function of a prophet*"; "*having the characterized by, containing, or of the nature of prophecy; predictive*", sejalan dengan makna di atas yakni keidentikan dengan sifat atau ciri layaknya seorang nabi atau bisa orang diperkirakan diprediksikan memiliki sifat seperti seorang nabi (Makruf, 2017: 245-245).

Istilah pofetik lanjut Elitya Rosita Dewi sebagaimana mengutip Fadhli dan Rifaudin berasal dari bahasa Inggris *prophet* yang berarti nabi atau ramalan. Kata sifat untuk kata *prophet* tersebut adalah *prophetic* atau dalam bahasa indonesia menjadi profetik yang berarti kenabian atau bersifat kenabian. Kuntowijoyo-lah

orang yang mula-mula yang mengintrodusir istilah profetik di Indonesia melalui gagasan tentang urgensi ilmu sosial transformatif yang disebut ilmu sosial profetik. Ia menyatakan bahwa isi Ilmu sosial profetik janganlah hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk atau arah, tujuan dan subjek transformasi dilakukan. Dalam ilmu sosial profetik harus mengandung usulan perubahan social berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu yang dalam konteks ini adalah etik Islam, dengan reorientasi epistemologis, yaitu reorientasi bahwa sumber ilmu pengetahuan tidak hanya dari akal dan pengalaman, malainkan juga dari wahyu.

Prabowo Adi Widayat (2014: 27) menyatakan bahwa pemimpin profetik adalah pemimpin yang mampu mengendalikan diri dan mempengaruhi orang lain dengan tulus untuk mencapai tujuan bersama sebagaimana dilakukan oleh nabi-nabi. Pemimpin demikian didasarkan kepada empat macam sifat yakni *sidiq*, *amanah*, *tabligh*, dan *fathonah*. *Siddiq* mempunyai arti jujur, berkata benar, *amanah* artinya adalah bisa dipercaya, menjalankan sebaik mungkin suatu yang diamanatkan atau dipercayakan, *fathonah* artinya adalah cerdas atau pandai, sedangkan *tabligh* artinya adalah menyampaikan ajaran. Dengan kata lain *Siddiq* artinay benarm jujur, benar-benar memiliki integritas moral yang tinggi dan terjaga dari kesalahan, *Amanah*, yaitu dapat dipercaya, *legitimate* dan terpecaya dalam mempergunakan kekayaan/fasilitas yang diberikan, *Tabligh*, yaitu senantiasa menyampaikan risalah kebenaran, tidak pernah menyembunyikan yang wajib disampaikan, *Fathanah*, yaitu cerdas, memiliki intelektualitas yang tinggi, profesional, serta pandai dalam memperoleh pemecahan dari kesulitan. Pengertian lain dari kepemimpinan profetik adalah model kepemimpinan yang diperankan oleh seseorang pilihan Tuhan yakni nabi, untuk membantu umat manusia dari jalan kegelapan menuju jalan cahaya (*min al-dzulumat ila al-nur*), dari ketidaktahuan, kehinaan, keterbelakangan, kesewenang-wenangan dan sebagainya menuju jalan yang terang cahaya, kebaikan, kebenaran dalam mengembangkan kemanusiaan. Dengan demikian secara prinsipil kepemimpinan profetik merupakan suatu cara memimpin dengan merujuk pada prinsip dan sifat kenabian.

B. Kyai sebagai pemimpin profetik

Istilah kyai memiliki makna yang khas dalam masyarakat Madura tapal kuda. Kyai adalah sebutan bagi ulama tetapi tidak semata-mata ulama. Menurut Miftah Faridl (2007: 238) istilah kyai untuk pertama kalinya diperkenalkan Geertz pada tahun 1960 dalam konteks studi antropologi untuk menunjukkan sosok ulama dan kiai. Sementara Horikoshi secara konsisten membedakan penggunaan istilah kiai dari ulama karena fungsi formal yang dimainkan. Ulama lebih memerankan fungsi-fungsi administratif, sedangkan kiai cenderung berada pada sisi kultural. Secara lagis dapat dinyatakan bahwa perkumpulan formal komunitas ahli agama Islam disebut ulama, sehingga ada Majelis Ulama Indonesia, bukan Majelis Kiai Indonesia.

Dalam masyarakat tapal kuda pengaruh kyai dapat lebih tinggi daripada pemerintah sebagaimana ajaran tradisi Masyarakat Madura yang memiliki urutan orang-orang yang harus dihormati secara hierarkis yakni *bhapa'*, *ebu'*, *guru*, *ratoh*. Kyai khususnya kyai *khos* dianggap memiliki kelebihan baik yang bersifat empirik

maupun yang meta-empirik. Karena ketaatan dan konsistensi dalam mengamalkan ajaran Islam serta perjuangan yang tidak kenal lelah, mereka mendapatkan kedudukan yang mulia, sehingga sifat kepemimpinannya setidaknya mengarah kepada kepemimpinan para nabi yang bersifat *shidiq, amanah, tabligh, dan fathonah*. Sebagaimana dalam penelitian Elitya Rosita Dewi dkk dalam Jurnal Al-Muaddib (2020: 154), secara umum terdapat model pemimpin yang dikategorikan sebagai pemimpin profetik. Ada tiga model pokok yakni *kepemimpinan otoriter* yang ditandai dengan gaya mendikte, membuat keputusan sepihak yang tentu tercermin dalam sikap yang tegas dalam menjalankan aturan. Kedua *kepemimpinan Laissez Faire*, yakni pemimpin yang memberikan kesempatan orang yang dipimpin untuk membuat keputusan dan menyelesaikan masalahnya sendiri, tidak memaksa seseorang dengan kekerasan terutama dalam berdakwah yang memberikan kebebasan dalam memilih. Ketiga, *kepemimpinan demokratis* yaitu pemimpin yang dalam membuat keputusan, mendelegasikan wewenang, dan menggunakan umpan balik untuk mendidik yang berada dalam pimpinannya, dalam hal ini terselenggara adanya musyawarah. Ketiga model ini pernah dipraktikkan Nabi Muhammad SAW sesuai dengan situasi dan kondisi. Praktek dengan model-model itu juga dimiliki oleh sosok para kyai di wilayah tapal kuda.

Jikalau merunut dari banyaknya kyai-kyai kahrismatik, khususnya yang ada di wilayah tapal kuda, ini dapat ditelusuri dari sejarah terbentuknya jaringan yang kuat antar para kyai dengan guru atau guru senior yang sama atau setidaknya berkerabat. Dalam beberapa potongan kisah sejarah sebagaimana dituangkan dalam-ceramah oleh para kyai, tampak benang merah lahirnya para ulama sebagai pemimpin profetik di komunitasnya sekaligus benar sanad keilmuan mereka dari guru-guru atau sesepuh. Menurut KH As'ad Syamsul Arifin, Umat Islam di Indonesia khususnya para *wali* dan pendakwah penerus ajaran Rasulullah SAW yang disebutnya para pelopor telah masuk ke Indonesia mulai sekitar 700 tahun yang lalu. Mereka membawa syariat Islam yakni salah satu dari empat mazhab, yakni *ahlus sunnah wal jamaah* atau Islam berdasarkan syariat Nabi Muhammad SAW, khususnya Mazhad Syafii. Mazhab ini masuk dibawa oleh Sunan Kalijaga, Sunan Ampel, Ayah Maulana Malik Ibrahim, dan Sunan Gunungjati.

Ada sesosok ulama senior, yakni Kyai Muhammad Kholil dari Bangkalan Madura yang dapat dikatakan memiliki banyak santri yang kelak menjadi kyai-kyai terpadang di Indonesia khususnya di Jawa Timur, lebih khusus lagi di wilayah tapal kuda. Beliau diyakini memiliki kelebihan yang seringkali disebut dengan istilah teknis *karomah*.

Terkait dengan karomah ini, terdapat cerita menarik yang masih melibatkan kiprah kyai dalam pembentukan organisasi ulama yang kemudian dikenal luas dengan sebutan Nahdatul Ulama (NU). Pada kira-kira tahun 1920, Kyai Muntoha kedatangan 66 ulama dari seluruh Indonesia secara hampir bersamaan tanpa ada perjanjian sebelumnya. Mereka bermaksud tinggal selama sebulan dan ingin berkeluhkesah kepada ulama senior yakni KH Muhammad Kholil. Waktu itu seorang pemuda, As'ad Syamsul Arifin, yang menceritakan kisah ini, masih menjadi santri di pesantren Kyai Muhammad Kholil Bangkalan. Para tamu dari Kyai Muntoha tersebut menyatakan permohonan agar Kyai Muntoha mendatangi dan menyampaikan isi hati mereka kepada Kyai khos KH Muhammad Kholil

karena mereka merasa tidak patut datang sendiri. Isi kegelisahan para ulama tersebut adalah sudah mulai adanya kelompok-kelompok yang didukung pemerintah jajahan Hindia Belanda, yang sangat tidak senang kepada ulama-ulama salaf, tidak senang kepada kitab-kitab karangan ulama salaf, dan hanya mau mengikuti Qur'an dan Hadist saja. Para ulama tersebut takut dengan nasib peninggalan-peninggalan para pelopor-pelopor Islam nusantara seperti para Walisongo yang terancam. Di waktu para kyai itu masih menunggu agar Kyai Muntoha berangkat menuju ke kediaman Kyai Kholil, ternyata sudah ada utusan dari Kyai Muhammad Kholil yakni Kyai Nasib yang menyampaikan pesan bahwa di Qur'an sudah ada keterangan yang cukup untuk menjawab tentang kegelisahan para kyai tersebut. Inilah salah satu *karomah* beliau yang memberikan jawaban sebelum orang sempat datang menyampaikan pertanyaan. Kyai Nasib lalu membacakan ayat Qur'an yang dipesankan oleh Kyai Kholil yang maknanya: "Mereka ingin mematikan cahaya Allah dengan mulut atau tipu daya mereka, tetapi Allah justru menyempurnakan cahaya-Nya, walau orang-orang kafir membencinya." Kalau Allah menginginkan sesuatu terjadi maka pasti akan terjadi, lanjutnya (Sukri, 2020, 20-23).

Karomah Kyai Kholil dapat dirujuk dari biografinya, dikutip dari Biografi Ulama Nusantara karya Ustadz Rizem Aizid (<https://perkarahati.com/2017/01/31/mengenal-lebih-dekat-dengan-syekh-kholil/>) berikut ini. Nama beliau aslinya adalah Muhammad Kholil yang lahir pada tanggal 11 Jumadil Akhir 1235 H atau 27 Januari 1820 di Kampung Senenan, Desa Kemayoran, Kecamatan Bangkalan, Kabupaten Bangkalan Madura, Jawa Timur. Ia masih keturunan Walisongo yang terhubung langsung kepada Nabi Muhammad SAW, dari sisi kedua orang tuanya. Adapun Walisongo yang menjadi dasar keturunannya adalah Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Gunung Jati dan Sunan Kudus. Nama ayahnya adalah Kyai Abdul Latif dari Bangkalan yang mendidik beliau semenjak kecil. Muhammad Kholil menikah dengan putri kerabat adipati Bangkalan bernama Nyai Assek binti Luidrapati pada 30 Rajab 1278H atau 1861 M. Selain itu tercatat ada 8 istri lainnya, antara lain Nyai Ummu Rahma, Nyai Raden Ayu Arbiah, Nyai Kutab, Nyai Raden Ayu Nur Jati, Nyai Mesi. Dari Nyai Assek terlahir Ahmad, Hotimah dan KH M Hasan. Dari Ummu Rahma terlahir Nyai Rahma, dari Nyai Arbiah yaitu KH Imron, dari Nyai Mesi adalah KH Badawi dan Nyai Asma.

Mohammad Kholil muda oleh ayahnya dikirim ke pondok pesantren di Jawa di antaranya pondok pesantren Langitan, Tuban, Jawa Timur. Beliau belajar dan diasuh langsung oleh Kyai Muhammad Nur hingga menginjak usia 30 tahun. Setelah itu beliau terus menuntut ilmu ke pondok pesantren Cangaan, Bangil, Pasuruan. Kemudian beliau pindah ke pondok pesantren Kebon Candi yang dibimbing Kyai Nur Hasan yang masih memiliki tali kekerabatan dengan beliau. Selain belajar sebagai santri, di Kebon Candi beliau juga bekerja sebagai buruh batik. Pengembaraan dalam menuntut ilmu dilanjutkan ke Banyuwangi. Di Banyuwangi selain menjadi santri, beliau bekerja di perkebunan kelapa dan upahnya beliau simpan dalam peti, dan menjalani hidup dengan *laku* prihatin apa adanya. Upah sebagai pekerja di perkebunan kelapa yang tersimpan dalam peti kemudian diserahkan kepada kyainya, walaupun oleh gurunya upah tersebut diserahkan kembali untuk keperluan biaya perjalanan ke Mekah semenjak beliau

meminta ijin untuk belajar di sana. Di Mekah beliau bertemu dengan ulama lainnya lainnya yakni Syekh Nawawi al Bantani, Syekh Ahmad Khatib, dan Syekh Akhmat Yasin kedua terakhir adalah dari Sumatera Barat. Gaya belajar Mohammad Kholil termasuk unik dan aneh. Beliau menggunakan bajunya sebagai pengganti kertas untuk media menulis pelajaran. Bila sudah dihafal dan difahami, bajunya lalu dicuci bersih dan dipakai kembali.

Beliau kemudian pulang ke Bangkalan dan tinggal bersama kakaknya Nyai Maryam. Dia tidak langsung mengajar ilmunya melainkan menjadi pegawai di Kantor adipati Bangkalan sebagai penjaga. Dari penjaga itulah kemudian profesinya berubah menjadi guru karena di minta adipati untuk menjadi guru bagi keluarganya. Dari situlah namanya sebagai ulama mulai dikenal dan dihormati. Beliau kemudian menikahi Nyai Assek putri Ludrapati yang merupakan kerabat Adipati Bangkalan. Mertuanya memberikan hadiah sebidang tanah di desa Jangkibuan yang di atasnya lalu dibangun rumah sekaligus pesantren, dan profesi sebagai guru pada keluarga Adipati tetap dijalankan.

Seiring berjalannya waktu, Pesantren Jangkibuan semakin ramai, santri-santrinya juga berdatangan dari seluruh penjuru tanah air. Di antara santrinya juga beberapa menjadi ulama besar seperti KH Hasyim Asyari dari Pondok Pesantren Tebuireng Jombang, KH Asad Syamsul Arifin dari Pondok Pesantren Salafiyah Safiiyah Situbondo, KH Wahab Hasbullah dari Tambak Beras Jombang, KH Bisri Syamsuri dari Denanyar Jombang, KH Maksum Rembang, KH Bisri Mustofa Rembang, KH Muhammad Siddiq Pondok Pesantren Siddiqiyah Jember.

Dalam tulisan Aah Syafaah (2017: 32) disebutkan nama-nama murid Kyai Muhammad Kholil sebagai berikut:

1. K.H. Muhammad Hasan Sepuh, pendiri Pesantren Zainul Hasan Genggong, Probolinggo.
2. K.H. Hasyim Asy'ari, pendiri organisasi Nahdlatul „Ulama yang juga mendirikan Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang.
3. K.H. Abdul Wahab Hasbullah, pengasuh Pondok Pesantren Tambak Beras, Jombang.
4. K.H. Bisri Syansuri, pengasuh Pondok Pesantren Denanyar, Jombang
5. K.H. Manaf Abdul Karim, pendiri Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri.
6. K.H. Ma'sum, ikut serta berdakwah di Lasem, Rembang.
7. K.H. Munawir, pendiri Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta.
8. K.H. Bisri Mustofa, pendiri Pondok Pesantren Raudlatut Thalibin, Rembang.
9. K.H. Nawawi, pengasuh Pondok Pesantren, Sidogiri, Pasuruan.
10. K.H. Ahmad Shiddiq, Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Asembagus, Situbondo.
11. K.H. Abdul Majjid, Batabata, Pamekasan.
12. K.H. Toha, pendiri Pondok Pesantren Batabata, Pamekasan.
13. K.H. Abi Sujak, pendiri Pondok Pesantren Astatinggi, Kebunagung, Sumenep.
14. K.H. Usymuni, pendiri Pondok Pesantren Pandian, Sumenep.
15. K.H. Zaini Mun'im, Paiton, Probolinggo.
16. K.H. Khozin, Buduran, Sidoarjo.
17. K.H. Abdullah Mubarok, pendiri Pondok Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya.

18. K.H. Mustofa, pendiri Pondok Pesantren Macan Putih, Blambangan.
19. K.H. Asy'ari, pendiri Pondok Pesantren Darut Tholabah, Wonosari, Bondowoso.
20. K.H. Sayyid Ali Bafaqih, pendiri Pondok Pesantren Loloan Barat, Bali.
21. K.H. Ali Wafa, Tempurejo, Jember.
22. K.H. Munajad, Kertosono, Nganjuk.
23. K.H. Abdul Fatah, pendiri Pondok Pesantren Al-Fattah, Tulungagung.
24. K.H. Zainul Abidin, Kraksaan, Probolinggo.
25. K.H. Zainuddin, Nganjuk.
26. K.H. Abdul Hadi, Lamongan.
27. K.H. Zainur Rasyid, Kironggo, Bondowoso.
28. K.H. Karimullah, pendiri Pondok Pesantren Curah Damai, Bondowoso.
29. K.H. Muhammad Thohir Jamaluddin, pendiri Pondok Pesantren Sumber Gayam, Madura.
30. K.H. Hasan Mustofa, Garut.
31. K.H. Raden Fakih Maskumambang, Gresik.
32. Ir. Soekarno, Presiden Republik Indonesia pertama. Menurut penuturan K.H. As'ad Samsul Arifin, Bung Karno menjadi murid tidak resmi Kiai Kholil. Dengan catatan, nomor sepuluh mungkin terjadi kesalahan penulisan, karena KH Ahmad Shiddiq adalah pengasuh Pondok Pesantren As Shiddiqiyah Jember, sementara Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Asembagus, Situbondo didirikan dan diasuh oleh KH As'ad Suamsul Arifin.

Sebagai kyai karismatik, beliau tergolong ulama yang tidak banyak memiliki karya yang terdokumentasikan. Karyanya yang berupa kitab belum diketahui umum. Namun demikian ada beberapa kitab yang menjadi peninggalan beliau yaitu Kitab As Silah fi Bayanin Nikah, Y'anatur Raqibin dan Al Haqibah. Meskipun tidak memiliki karya yang terdokumentasikan, bukan berarti kontribusi beliau terhadap perkembangan Islam berkurang, karena hampir semua pengasuh pondok pesantren di tanah air adalah muridnya beliau. Disamping itu beliau adalah pejuang waktu melawan penjajah Belanda.

Kyai Muhammad Kholil yang terkadang disebut sebagai syekh dikenal sebagai kyai yang banyak memiliki karomah diantaranya *mukasyafah* yakni tahu sebelum terjadi, sebagaimana dalam kisah di atas. Beliau juga dapat berada di dua tempat pada waktu bersamaan, di samping dapat menyembuhkan orang lumpuh. Karomah lainnya adalah beliau belajar dari Kyai Abu Darin yang kala itu sudah meninggal dunia lewat mimpi, tongkat beliau kala diketukkan dapat mengeluarkan air yang sangat jernih, air yang keluar itu kemudian menjadi kolam sebagai sumber warga untuk minum dan mandi. Hingga kini nama beliau tetap harum di mata masyarakat terutama masyarakat pesantren di Madura dan Jawa. Ia meninggal dunia pada hari kamis 29 Ramadhan 1343 H (1925M) dan dimakamkan di pemakaman Martajasah Bangkalan.

Di tahun 1922 ada empat puluh empat ulama yang antara lain Kyai dari Sidogiri, KH Hasan Genggong, KH. Asnawi Kudus, dan hampir semua kyai dari Jombang, termasuk Kyai Tohir melakukan musyawarah di rumah Kyai HR Hadi. Mereka sama-sama gelisah dengan kelompok-kelompok baru yang muncul dan menolak ritual seperti *tabarruk*, minta barokah, minta syafaat dari guru dan sebagainya. Dalam situasi tersebut, seorang ulama bercerita kepada Kyai

Muhammad Kholil bahwa dia pernah menemukan dan membaca catatan sejarah yang ditulis oleh Sunan Ampel yang ditulis di kertas kayu yang tebal. Di saat Sunan Ampel tinggal untuk mengaji bersama ayahnya di Madinah, suatu malam bermimpi bertemu Rasulullah SAW. Dalam mimpinya itu Rasulullah SAW bersabda kepada Sunan Ampel agar Islam *Ahlussunnah wal jamaah* dibawa hijrah ke Indonesia karena orang-orang di tempat kelahirannya sudah tidak mampu melaksanakan syariat *Islam Ahlussunnah wal jamaah*. Kala itu belum muncul terma Wahabi dan sejenisnya. Atas wasiat mimpi tersebut, Ulama Indonesia ditugaskan untuk meneruskan ajaran Nabi SAW. Sesudah pertemuan dengan cerita sang kyai itu, semua hadirin yang ulama diminta untuk melakukan *sholat istikharah* selama 40 hari. Empat orang ditugaskan pergi ke Madinah. Tahun 1923 ada pertemuan kembali untuk melaporkan hasil masing-masing walaupun belum ada keputusan final.

Kyai Kholil dalam waktu singkat dapat menyembuhkan santrinya, As'ad Syamsul Arifin yang tidak bisa mengucapkan huruf R. Menurut As'ad (panggilan untuk As'ad Syamsul Arifin), hal itu merupakan salah satu keistimewaan gurunya itu. Di waktu yang lain pada tahun 1924 juga As'ad muda dipanggil kembali oleh Kyai Kholil dan diperintahkan agar besok paginya pergi ke rumah Kyai Hasyim Asy'ari Jombang untuk mengantarkan sebuah tongkat. Kyai Kholil kemudian menyerahkan tongkat yang harus diantarkan As'ad sambil membaca potongan dari ayat al Qur'an Surah Thaaha (20) yang berisi dialog tentang tongkat yang dipegang Nabi Musa AS dan tongkat itu dilemparkan lalu berubah menjadi ular yang merayap cepat dan dipegang lagi oleh Musa AS, dan si ular kembali menjadi sebuah tongkat. Setelah membacakan ayat tersebut, Kyai Kholil menyuruh agar tongkat beliau segera dibawa kepada Kyai Hasyim Asy'ari. Sebagai anak muda yang sangat tampan, tidak lazim di waktu itu membawa-bawa tongkat. As'ad menjadi tontonan orang bahkan di Ampel Surabaya ada yang mengatakan: "*hadza zdakar, hadza dzakar majnun*", sementara yang lainnya mengatakan kalau As'ad si anak muda pembawa tongkat adalah *awliya*. As'ad tidak memperdulikan pernyataan orang tentang dirinya karena ia merasa sedang diuji oleh Kyai Kholil. Sesampainya di Jombang dijelaskanlah mengenai maksud kehadiran As'ad yakni mengantarkan tongkat dari Kyai Kholil. Kyai Hasyim sebagai kyai yang pintar dan paham, meminta As'ad menceritakan terlebih dahulu ucapan Kyai Kholil. Sesudah diceritakan maka Kyai Hasyim menyatakan rasa syukur pada Allah SWT dan bertekad akan mendirikan *jami'atul 'ulama* dengan karena tongkat Nabi Musa yang diberikan oleh gurunya sudah diberikan kepadanya. Kyai Hasyim Asy'ari akan dibuat bernama *jami'atul 'ulama*, dan belum muncul istilah Nahdatul Ulama (NU).

As'ad ditawarkan uang transport oleh Kyai Hasyim, tetapi As'ad menyatakan kalau uangnya cukup dan hanya meminta doa saja. Kyai Hasyim menitipkan salam dan pesan untuk Kyai Kholil bahwa ia insyaAllah jadi akan mendirikan *jami'atul 'ulama*. Rencana Kyai Hasyim ini rupanya sejalan dengan peristiwa di Jangkebulan, Bangkalan, yang waktu itu ada beberapa ulama senior yang gelisah memikirkan nasib sebagian atau kelompok umat Islam yang dilanda krisis pemahaman tentang Islam.

Lagi-lagi As'ad Syamsul Arifin diminta mengantarkan sesuatu yakni tasbeih pada akhir tahun 1924 ke rumah Kyai Hasim Asy'ari. Menjelang berangkat, ada teguran keras terhadap As'ad ditegur karena mengaku sudah sarapan di warung,

makan seharusnya dilakukan di rumah atau di dalam pondok, bukan di jalanan dengan cara *jajan*, apalagi di jalanan karena sama halnya dengan menjual harga diri. Hal itu merupakan bagian *tarbiyah* dari gurunya.

Sebelum menyerahkan tasbih ke As'ad, Kyai Kholil memegang memutarnya dengan sekali putaran dengan membaca *ya jabbar* dan *ya Qohhar* masing-masing sejumlah 99 kali. Sesudah itu, Kyai Kholil menyerahkan kepada As'ad, As'ad menerima dengan cara menjulurkan kepalanya agar Kyainya itu mengalungkan tasbih tersebut di lehernya. Dalam perjalanan menuju Tebuireng, di Ampel Surabaya, As'ad bertemu lagi dengan orang-orang yang dulu mencela dengan kata-kata *majnun* atau *wali*. Selama dalam perjalanan dia melakukan puasa, tidak berkata-kata, tidak makan, tidak minum, dan tidak merokok demi menjaga tasbih yang diamanatkan gurunya. Kyai Hasyim Asy'arimerasa sangat bersyukur dan berucap *masyaAllaah* 3 kali karena dirinya sangat disayangi oleh gurunya. As'ad meminta Kyai Hasyim mengambil sendiri tasbih yang terkalungkan di lehernya karena As'ad tidak berani menyentuhnya. Kyai Hasyim ingin mengetahui perlakuan Kyai Kholil terhadap tasbih itu sebelum dititipkan yakni memutarnya sambil membaca *ya jabbar* dan *ya qohhar*. Bagi Kyai Hasyim, hal itu berarti barang siapa yang berani kepada *jami'atul 'ulama* akan hancur. Ternyata bacaan dzikir *ya jabbar* ini berarti menundukkan untuk mencapai tujuan, mencegah lawan dari mencapai tujuan, serta merendharkannya, sedangkan *Al-Qahhar*, berarti Allah maha menundukkan segala yang ada di alam ini.

Tanggal 21 bulan puasa tahun 1925 Kyai Muhammad Kholil wafat dan situasi menjadi tidak menentu karena para ulama kehilangan kyai senior yang menjadi tumpuan kecemasan dan kegelisahan mereka dan wasiat simboliknya belum terlaksana. Oleh karena itu, pada bulan Rajab tahun 1926 didirikan dan diresmikanlah berdirinya *Jami'atul 'ulama*. Mulai tahun-tahun ini organisasi dan kepengurusan terus menerus disusun dan disempurnakan. Kyai Dahlan dari Nganjuk diminta untuk membuat Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, AD/ART, sedang pengurusan perijinan resmi ke Gubernur Jenderal ditunjuk kyai yang lainnya. Kepemimpinan para ulama di tapal kuda Jawa Timur tidak dapat dipisahkan dengan sejarah pembentukan organisasi Nahdatul Ulama tersebut.

Tri Wahyudi Ramdhan dalam Jurnal *Al-Insyiroh* Volume 2, Nomor 2, 2018 halaman 84 menyebutkan bahwa dengan segala sifat tradisional yang melekat, NU berhasil membuktikan sebagai organisasi yang memiliki ketahanan menghadapi gempuran dari luar dan konflik di dalam. Masyarakat NU dianggap tradisional karena para kiai-nya berada di pedesaan yang dianggap kolot dalam mempertahankan tradisi keagamaan. Sifat tradisional NU tampak jelas dari kecenderungan untuk menghargai tradisi dan menerima budaya lokal yang telah berakar sebelum masuknya Islam. Tradisi pra Islam perlu dipertahankan dan dimodifikasi sedemikian rupa, misalnya tradisi tahlilan untuk mendoakan keluarga yang meninggal dunia dengan membaca ayat-ayat suci Al-Qur'an. Karena sifat inilah, NU terkesan eksotis sehingga menarik perhatian para sarjana asing untuk mengkajinya. Kajian akademis tentang NU lebih banyak dari pada studi tentang Muhammadiyah. Di Australia saja banyak kajian-kajian tentang NU ini. Hasil kajian akademis tersebut, sedikit banyak berpengaruh terhadap dinamika pemikiran komunitas NU dan masyarakat Islam itu sendiri. Tradisi yang secara kontinyu dan istiqomah terus dikembangkan dan dijaga oleh NU setidaknya meliputi tiga aspek.

Pertama, legacy of the past (kahazanah peradaban Islam masa lampau) yang bermakna peradaban Islam memiliki kebesaran material yang diwariskan kepada dunia dalam bentuk *legasi arsitektur*, kemegahan dan keagungan rohani yang dilestarikan dalam kepustakaan yang masih berjuta-juta naskah tulisan tangan dan belum dicetak, serta dalam tradisi penurunan ilmu-ilmu dan nilai-nilai keagamaan dari generasi ke generasi dengan hasil terpeliharanya kebulatan pandangan hidup kaum muslimin hingga kini, dan kelengkapan yang ada pada peradaban Islam masa lalu yang dapat digunakan sebagai alat pengembangan peradaban Islam yang baru di masa depan. Dalam tradisi NU, kebesaran khazanah peradaban Islam itu dilembagakan dalam kitab-kitab fikih, gerakan tarekat dan dialog terus menerus dengan realitas dan tradisi masyarakat setempat. Kesemuanya bersifat saling melengkapi sehingga ada dinamika internal yang khas. Dengan kekayaan yang seperti itu, tradisi kepemikiran NU bisa lebih terbuka, tidak kaku dan mempunyai kemampuan menyerap berbagai manifestasi kultural, wawasan keilmuan, dan nilai-nilai yang datang dari agama, kepercayaan dan peradaban lain. Dalam konteks demikian, nilai-nilai universal yang lahir dari berbagai peradaban disatukan menjadi prinsip-prinsip dasar kesejahteraan umat (*mabadi' khoirul ummah*) yang memungkinkan terciptanya harmoni sosial dan kesejahteraan umum. *Kedua*, tradisi berfikir fikih dalam kerangka pemikiran madzhab. NU dikenal sebagai organisasi keagamaan yang secara fikih berpegang pada salah satu madzhab empat. dan dalam tauhid juga konsisten pada satu mazhab. Dengan tradisi keilmuan dan spiritualitas seperti itu, pemikiran dan sikap keberagaman NU bisa terhindar dari pendekatan yang bersifat kaku, tunggal dan monolitik terhadap teks-teks suci yang juga berpengaruh dalam cara pandang terhadap realitas. Dengan merujuk pada beberapa madzhab, pluralisme dan sikap toleran terhadap pandangan yang berbeda menjadi sesuatu yang *built in* atau terintegrasi secara utuh dalam tradisi NU. Sebagaimana tertulis dalam *Qanun Asasi*-nya KH Hasyim Asy'ari, dalam menjalani hidup, warga NU berpegang pada tauhid yang diajarkan oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi. Dalam ibadah dan bermasyarakat berpegang pada empat Madzab masyhur, yaitu Imam Maliki, Hambali, Hanafi dan Syafi'i. Selain itu dalam tasawuf mengikuti salah satu dari Imam besar ahli tasawuf; Abu Qasim al-Junaidi al-Baghdadi (wafat 297 H) atau Abu Hamid al-Ghazali (wafat 505 H). *Ketiga*, tradisi masyarakat setempat dengan nilai-nilai luhur yang ada di dalamnya. Dengan kedalaman pemikiran yang bersumber pada unsur-unsur dinamis dari peradaban Islam di masa lalu, NU dapat melakukan interaksi secara dinamis dengan tradisi masyarakat yang menjadi *milleau*-nya. NU tidak memurnikan atau membersihkan Islam dari tradisi dan kultur masyarakat. NU menempatkan Islam sebagai salah satu unsur yang membentuk atau menjadi pilar bangsa, agama dan kepercayaan tradisi lain yang ada di Indonesia. Islam dijadikan sebagai bagian yang tidak terpisahkan, tidak diposisikan menyendiri di luar sejarah. Dengan demikian, ada kerendahan hati dan keterbukaan untuk saling belajar, memberi dan menerima sehingga dinamisasi kehidupan bangsa menjadi sangat kental dengan nilai-nilai moral dan spiritual yang bersumber dari struktur dalam masyarakat sendiri. Begitu juga dengan tradisi keagamaan yang dijalankan masyarakat Nahdliyin dan praktek-praktek amaliyahnya menjadi pemandangan yang memenuhi kegiatan keagamaan sehari-hari. Kelompok-kelompok *yasinan*, *diba'an* maupun *sholawatan* begitu banyak jumlahnya yang

dijadwal berdasarkan hari pasaran Jawa seperti kliwonan, paingan dan lain-lain. Acara ritus-ritus keagamaan seperti *selamatan*, *mauludan* dan sebagainya yang dikatakan banyak pihak sebagai praktek-praktek tradisi Islam Nusantara tersebut amat lazim ditemukan dalam kehidupan masyarakat Nahdliyin. Tidak hanya itu, praktek-praktek tradisi lokal seperti tradisi *mukka' bumih* (selamatan saat mau bangun rumah), tradisi *nampaneh pasah* (selamatan awal Ramadhan), tradisi *ter-ater* saat Idul Fitri dan lainnya kerap dilakukan masyarakat Nahdliyin di Madura misalnya. Mayoritas masyarakat masih meyakini bahwa praktek-praktek adat/tradisi lokal itu berkaitan erat dengan doktrin agama tentang pahala dan surga. Jika mereka mampu menyelenggarakannya maka timbul keyakinan akan perolehan tambahan pahala dan perlindungan dari Allah SWT sehingga bisa selamat dunia akhirat dan akhirnya masuk surga.

Dalam penelitian Abdul Hadi (2020:115-116) berkaitan dengan kepemimpinan profetik ini, kyai memiliki cara tersendiri untuk menyampaikan pesan lewat komunikasinya. Pondok Pesantren Nurul Huda Paowan Situbondo dalam penelitian Abdul Hadi tersebut diketahui bahwa terdapat sedikitnya beberapa unsur yang ada dalam konstruksi komunikasi (pesan) pimpinan pesantren terhadap para santri dan masyarakat sekitar dalam konteks moderasi yakni *idealized moderation theological influency*, *inspirational moderation theological motivation*, *intellectual moderation stimulation* dan *individualized moderation theological consideration*. *idealized moderation theological influency* berisi tentang sejumlah *ethos* budaya yang ditujukan sebagai asumsi fundamental budaya moderasi pesantren. Nilai pertama yang dikembangkan oleh sang Kyai pimpinan pesantren yakni Gus (kyai junior) Amran adalah nilai *tatsammuh* (menghargai dan menghormati antara satu dengan yang lainnya), *ta'addul* (berbuat adil) dan *tawassut* (tidak memihak, berada di tengah). Kedua, *inspirational moderation theological motivation* sebagai implementasi dari proses *influencing* atau *persuading* dalam komunikasi yang dibuat. Pesan motivasi yang lahir bersifat sangat teologis, seperti motivasi yang merelasikan dan mendorong lahirnya tindakan cinta, menghormati antar sesama dan solidaritas kekeluargaan pesantren, dihayati sebagai perintah agama. Hal ini berarti bahwa orang yang mentaati akan akan mendapatkan pahala dan sebaliknya. Ketiga, *intellectual moderation stimulation*, yakni pimpinan pesantren tersebut menyusun program pengembangan dengan mengajak partisipasi aktif bawahannya. Akibatnya, pesan sang kyai menjadi rangsangan bagi masyarakat untuk bersemangat mengembangkan budaya moderasi pesantren. Keempat, *individualized moderation theological consideration*. Kontruksi pesan kyai berperan pula sebagai pertimbangan bagi tindakan masyarakat pesantren, bersifat *coaching*, tindakan *uswatun hasanah*, contoh kebajikan dengan cara menampilkan rasa hormat pada siapapun yang menghadapnya. Kesemuanya merupakan pengamalan akhlak Islamiyah. Ketika melakukan bimbingan, sang kayi memposisikan diri seperti tutor persuasif dalam membina masyarakat pesantren, yang merupakan manifestasi dari target komunikasi persuasive. Pesan komunikasi nampaknya juga terlihat dikonstruksi berdasarkan analisa problem pada tindakan dan situasi kehidupan masyarakat pesantren. Dalam bahasa lain, disebut juga sebagai kontruksi pesan yang didasarkan pada *feedback* masyarakat pesantren pasca menerima pesan komunikasi kyai. Hal demikian tentu sesuai dengan konseptual teoritik yang dijelaskan Deborah. Deborah mengatakan bahwa *feedback* adalah *one of the leadership communication skills*

needed to guide others. It is through feedback that people develop, particularly if the leader providing the feedback recognizes its potential value and uses it as a way to bring about the receivers' improvement (Barrett, Deborah J., 2008). Pesan komunikasi selalu dan sering didasarkan pada analisa tindakan bawahan. Hal demikian diatakannya strategi pengembangan komunikasi tujuannya sebagai penindaklanjutan implikasi yang timbul dari komunikasi yang dilakukan.

Kyai juga memiliki kemampuan membangkitkan *Adversity quotient* para santrinya. *Adversity quotient* menurut Menurut Mohammad Abdurrahman (2020) adalah kecerdasan yang dimiliki seseorang untuk mengatasi kesulitan dan sanggup untuk bertahan hidup, dalam hal ini tidak mudah menyerah dalam menghadapi setiap kesulitan hidup. *Adversity quotient* berarti bisa juga disebut dengan ketahanan atau daya tahan seseorang ketika menghadapi masalah dan atau kesulitan. <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/21343/1/HAIRATUSSANI%20HASANAH-FPS.PDF>

C. Pengaruh Sosial Keagamaan Kyai sebagai Pemimpin Profetik

Kepemimpinan kyai dalam masyarakat Madura Tapal Kuda sebagai kepemimpinan lokal merupakan bagian dari *local wisdom*. *Bapak ben ebuk* atau orang tua merupakan pemimpin bagi anak-anak. *Bapak* khususnya merupakan pemimpin bagi keluarganya, sementara guru merupakan pemimpin sekaligus panutan bagi murid-muridnya terlebih guru keagamaan di lembaga keagamaan. Guru keagamaan khususnya ulama memiliki posisi yang sangat pokok dan sangat dihormati sejauh memainkan peran sebagai kyai. Kyai memiliki seperangkat peran dalam masyarakat yang sangat strategis sehingga statusnya dihormati. Dengan status dan peran yang dimiliki, kyai dalam kepemimpinannya telah menunjukkan kekuatan kecakapan dan cahaya kepribadian dalam memimpin pesantren dan masyarakat. Hal ini dapat dilihat dari cara seorang kyai membangun peran sebagai pemimpin masyarakat non-formal melalui komunikasi intensif dengan masyarakat. Hal tersebut bukanlah perihal baru di pedesaan.

Semakin dekat seorang kyai dengan idealitas sebagai pemimpin yang profetik, semakin besar juga pengaruhnya terhadap masyarakat. Sampai saat ini kyai yang dikenal sebagai figure yang masih memiliki atau dekat dengan sifat kepemimpinan nabi, tetap memiliki pengaruh yang besar di masyarakat. Sejalan dengan pendapat Miftah Faridl (2007: 241) tentang *Peran Sosial Politik Kiai di Indonesia*, penulis menemukan bahwa di wilayah tapal kuda-pun kyai merupakan salah satu elit yang mempunyai kedudukan sangat terhormat dan memiliki pengaruh besar pada perkembangan masyarakat, disebabkan ketokohan sebagai figur yang memiliki pengetahuan luas dan mendalam mengenai ajaran Islam. Secara teologis kyai merupakan salah sosok yang sangat mudah dilihat sebagai sosok pewaris para Nabi (*waratsatul anbiya*). Kiai menjadi sumber legitimasi dari berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat, bukan saja pada aspek hukum-hukum agama Islam, tapi juga hampir dalam semua aspek kehidupan.

Pengaruh berkurang karena globalisasi, model sekolah modern yang semakin diminati, keberkahan diwakili/diganti dengan selebar ijazah, munculnya generasi-generasi baru yang lebih banyak menghabiskan waktu dengan media social, masuknya kyai dalam lingkaran politik praktis; terlibat kegiatan ekonomi secara langsung. Figur kyai yang masuk dalam kancah politik praktis atau ekonomi

biasanya akan menuai 'gugatan' umat atau komunitasnya. Sebagian masyarakat akan memandang para kiai yang masuknya dalam ranah politik praktis baik sebagai politisi, maupun sebagai pejabat politik di daerah akan dinilai negatif oleh lawan politiknya. Kyai sebaiknya tidak boleh terlibat langsung dalam politik praktis.

SIMPULAN

Pemimpin profetik adalah pemimpin yang mampu mengendalikan diri dan mempengaruhi orang lain dengan tulus untuk mencapai tujuan bersama sebagaimana dilakukan oleh nabi-nabi. Kepemimpinan demikian didasarkan kepada empat macam sifat kepemimpinan nabi yaitu *shiddiq*, *amanah*, *tabligh*, dan *fathonah*. *Shiddiq* dapat dimaknai sebagai benar dan jujur, benar-benar memiliki integritas moral yang tinggi dan terjaga dari kesalahan. *Amanah* berarti dapat dipercaya, *legitimate* dan terpercaya dalam mempergunakan sumber daya yang diamanatkan kepadanya. *Tabligh* memiliki makna menyampaikan risalah kebenaran, tidak menyembunyikan yang wajib disampaikan. *Fathonah* berarti memiliki kecerdasan, memiliki intelektualitas yang tinggi, profesional, serta pandai dalam memecahkan masalah. Pemimpin profetik adalah model kepemimpinan yang diperankan oleh seseorang pilihan Tuhan yakni nabi, untuk membantu umat manusia hijrah dari kegelapan menuju jalan cahaya (*min al-dzulumat ila al-nur*). Dengan demikian secara prinsipil kepemimpinan profetik merupakan suatu cara memimpin dengan merujuk pada prinsip dan sifat kenabian. Seseorang pemimpin profetik dapat memerankan model kepemimpinan otoritatif, *Laissez Faire*, maupun demokratis tergantung pada situasi dan kondisi yang dihadapi.

Kyai dapat dikatakan sebagai pemimpin profetik di wilayah tapal kuda karena kedekatan mereka ataupun upaya-upaya mereka untuk mendekati diri dengan sifat-sifat kepemimpinan nabi. Secara berbanding lurus, dalam masyarakat di wilayah-wilayah tapal kuda dengan mayoritas adalah keturunan Madura, mempunyai falsafah hidup *Bapa' Ebu Guru Ratoh* yang turut menjadi kyai mendapatkan tempat terhormat sebelum penguasa (pemerintah). Istilah kyai ini sebenarnya telah lama ada, dan menunjuk pada entitas spesifik yang tidak semata-mata adalah ulama. Asal usul pembentukannya dapat ditelusuri sejak zaman penyebar awal Islam di Jawa seperti Walisongo yang dari generasi ke generasi keturunannya muncullah kyai yang sampai saat ini ada. Salah satu kyai yang mencetak kyai-kyai besar berikutnya adalah Kyai Muhammad Kholil.

Sejak jaman dahulu, kyai memiliki peran yang amat besar dan strategis dalam masyarakat dan statusnya dihormati. Mereka memiliki kecakapan dan kepribadian yang kuat dalam memimpin pesantren dan masyarakat. Semakin dekat sang kyai dengan sifat nabi, terutama Nabi Muhammad SAW semakin tegas kepemimpinan profetik. Akibatnya, semakin besar juga pengaruhnya terhadap masyarakat. Sampai saat ini kyai yang dikenal sebagai figur yang masih memiliki atau dekat dengan sifat kepemimpinan nabi, tetap memiliki pengaruh yang besar. Di wilayah tapal kuda kyai merupakan elit yang mempunyai kedudukan sangat terhormat dan memiliki pengaruh besar pada kemajuan. Para kyai memiliki pengetahuan luas dan mendalam mengenai ajaran Islam dan dianggap sebagai sosok pewaris para Nabi (*waratsatul anbiya*). Masyarakat menjadikan kyai sebagai sumber legitimasi dan penasihat menghadapi persoalan masyarakat, bukan saja

pada aspek hukum-hukum agama Islam, tapi juga hampir dalam semua aspek kehidupan.

Sekalipun tetap berupaya pada jalur profetik, pengaruh kepemimpinan tampaknya mulai tampak berkurang disebabkan karena arus globalisasi yang semakin deras, model sekolah modern yang semakin diminati dan Pendidikan pesantren berkurang gaungnya, munculnya generasi-generasi baru yang lebih banyak menghabiskan waktu berselancar di dunia maya, ataupun masuknya kyai dalam lingkaran politik praktis dan sebagainya

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, M, M Surur, dan A Rasyidi, *Peran Kyai Dalam Membentuk Adversity Quotient Santri*, Halaqa: Islamic Education Journal, <https://doi.org/10.21070/halaqa.v3i2.2645> (e-journal)
- Abdurrahman, Mohammad dkk, 2020, <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/21343/1/HAIRATUSSANI%20HASANAH-FPS.PDF>
- Aizid, Rizem, 2017, *Mengenal lebih dekat dengan Syeh Kholil, dalam* <https://perkarahati.com/2017/01/31/mengenal-lebih-dekat-dengan-syekh-kholil/>
- Bakker, A, dan A. Charris Zubair, 1996, *Metodologi penelitian Filsafat*, hal. 99-105, Kanisius, Yogyakarta
- Barrett, Deborah J., 2008, *Leadership Communication*, Mc Graw-Hill, New York
- Dewi, Elitya Rosita, Chechen Hidayatullah, Dwi Oktaviantari, dan Maulidya Yuniar Raini, 2020, *Konsep Kepemimpinan Profetik*, dalam *Jurnal Al-Muaddib :Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman*, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Muhammadiyah, Malang (e-journal)
- Faridl, Miftah, 2007, *Peran Sosial Politik Kiai di Indonesia*, dalam *Jurnal Socioteknologi Edisi 11 Tahun 6*, Agustus 2007, ITB, Bandung (E-journal)
- Hadi, A. (2020). *Komunikasi Moderasi Pesantren; Studi Kasus Kepemimpinan Pesantren Nurul Huda Paowan Situbondo*. *FALASIFA : Jurnal Studi Keislaman*, 11(1), 104-123. <https://doi.org/10.36835/falasifa.v11i1.279> (e-journal)
- <http://lipi.go.id/berita/budaya-madura-:-bertahan-dengan-identitas-yang-terselip/245>
- Makruf, Syahdara Anisa, 2017, *Urgensi Kepemimpinan Profetik dalam Mewujudkan Masyarakat Madani*, dalam *Ta'dib: Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 2, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Bandung (e-journal)

- Mutrofin, 1996, *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Madura*, dalam Mohammad Nadjib (ed) *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Madura*, hal. 186-187, 192, 194, LKPSM, Yogyakarta
- Oscar, A Wahid, 1996, *Demokrasi dalam Masyarakat Madura*, dalam Mohammad Nadjib (ed) *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Nusantara*, hal. 196-201, LKPSM, Yogyakarta
- Ramdhan, T. W., 2018, *Islam Nusantara: Pribumisasi Islam ala NU dalam Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, 2(1), 73-91 (E-journal)
- Rifai, Mien Ahmad, 2007, *Manusia Madura*, Pilar Media, Yogyakarta.
- Sukri, Ridwan Ahmad, 2020, *Tinjauan Filsafat Islam Atas Tantangan Pribumisasi Islam Sebagai Penguat Eksistensi Local Wisdom*, Penelitian Fakultas Filsafat UGM, Yogyakarta**
- Susanto, Edi, 2017, *Kepemimpinan (Kharismatik) Kyai Dalam Perspektif Masyarakat Madura*, dalam Jurnal Karsa, Journal of Social and Islamic Culture (Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman), Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Madura (e-journal)
- Umami, Syariati, 2012, *“Sosialisasi Fikih Muhammad Kholil di Bangkalan”*, Skripsi, Universitas Indonesia, Jakarta
- Widayat, Prabowo Adi, 2014, *Kepemimpinan Profetik: Rekonstruksi Model Kepemimpinan Berkarakter Keindonesiaan*, Dalam Jurnal AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam, no. 01, Center for Research and Community Service (LPPM) State Islamic Institute (IAIN) Metro, Jl. Ki Hajar Dewantara 15A Kota Metro, Lampung

**KAJIAN FILSAFAT MANUSIA DALAM SILARIANG
(BUDAYA SIRI' NA PESSE MASYARAKAT BUGIS-MAKASSAR)**

Septiana Dwiputri Maharani

septiana.dm@ugm.ac.id

Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada

Akbar Dwi Rohadi Rahim

akbardwirohadirahim@gmail.com

Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada

Abstract

Silariang dalam budaya *Siri' Na' Pesse* merupakan budaya yang mengedepankan rasa malu bagi masyarakat Bugis-Makassar. Budaya ini menjadi pandangan hidup masyarakat Bugis-Makassar dalam menjalankan kehidupan sehari-hari, dengan tetap menjaga identitas diri, berpikir positif, dan rasa malu serta empati terhadap yang lain. *Silariang* adalah perkawinan lari yang dianggap sebagai pelanggaran adat dan mempermalukan keluarga. Sanksi pelaku perkawinan lari adalah pengusiran atau pembunuhan. Dalam kajian filsafat manusia, masyarakat Bugis-Makassar harus menjaga harkat dan martabat dengan rasa malu untuk selalu melakukan hal yang baik, karena perbuatan menjaga adat adalah jati diri masyarakat Bugis-Makassar untuk memperlihatkan relasi diri dengan yang lain dan Tuhan.

Pendahuluan

Perkawinan merupakan suatu peristiwa terjalannya hubungan lahir dan bathin antara seorang pria dan perempuan sebagai suami istri. Sebagaimana yang dikatakan oleh Koenjranaingrat dalam Makmun (1985) bahwasanya peralihan yang terpenting pada *life-cycle* pada perkembangan manusia yaitu peralihan manusia dari tingkat remaja individu menjadi tingkat individu yang berkeluarga (perkawinan). *Life-cycle* tersebut menjadi sebuah peristiwa yang sangat istimewa dikarenakan manusia sebagai individu (pria ataupun perempuan) dapat menarik perhatian banyak pihak dan mampu bertanggung jawab atas segala konsekuensi di kemudian hari. Hal tersebut juga disebutkan oleh Prodjodikoro dalam Makmun (1985) bahwasanya peristiwa perkawinan sudah menjadi kodrat alamiah manusia untuk saling tarik-menarik untuk dapat hidup bersama.

Perkawinan adalah sesuatu hal yang diwajibkan dalam suatu nilai dan norma di Indonesia. Tentu hal tersebut dilegitimasi oleh sistem adat, sosial, budaya, dan kepercayaan masyarakat di Indonesia. Legitimasi tersebut menjadi suatu nilai yang harus dipegang dan dipertahankan hingga akhir hayat seseorang. Mulai dari proses perkenalan, pelamaran, hingga prosesi perkawinan haruslah sesuai dengan adat istiadat di suatu daerah tertentu. Jika tidak mengikuti prosesi perkawinan sesuai dengan adat istiadat, maka mereka akan mendapatkan sanksi sosial dan dianggap sebagai perilaku paling berdosa, seperti *silariang*.

Silariang merupakan perbuatan kawin lari yang menjadi tradisi pantangan bagi masyarakat Bugis-Makassar. *Silariang* menjadi alternatif lain untuk melangsungkan perkawinan yang tak direstui oleh orang tua. Walaupun harkat martabat diri yang menjadi ancaman hidup, bukan hanya kehidupan diri sendiri,

melainkan juga kehidupan keluarga besar. Karena ini menyangkut nilai luhur *siri'na pesse* yang dipegang teguh oleh segenap masyarakat Bugis-Makassar.

Silariang merupakan salah satu delik adat yang ada di kawasan adat kajang kabupaten Bulukumba. *Silariang* merupakan pidana adat yang berakibat pada rasa malu bukan hanya pada orang yang bersangkutan melainkan juga keluarga dan kerabat. Akibat dari perbuatan tersebut maka terdapat sanksi adat yang diberlakukan baik itu sanksi yang ringan maupun yang berat tergantung pada bentuk *silariang* yang dilakukan. Segala tindakan yang tidak sesuai dengan norma dan kesusilaan mendapatkan sanksi adat (Yani, 2016: 5).

Siri' na pesse merupakan salah satu bagian dari sistem sosial yang bulat serta menyatu dalam keseluruhan sistem kehidupan masyarakat Bugis-Makassar yang mengedepankan nilai kebersamaan. Secara umum, pendefinisian *siri'na pesse* yaitu sebagai suatu sistem sosial-kultural dan kepribadian yang merupakan pranata pertahanan diri dan martabat manusia sebagai individu dan anggota masyarakat – sederhananya, *siri'* menjadi nilai malu manusia (Masmirah, 1996:58).

Sejatinya definisi *siri' na pesse* merupakan suatu nilai mutlak yang seharusnya dijadikan sebagai pandangan hidup atau nilai budaya yang dianggap sangat tinggi dan berharga sebagai tingkah laku. Berbagai pihak banyak yang mengartikan *siri' na pesse* sebagai harga diri, kehormatan, martabat, jiwa, etos, dan malu. Dalam kehidupan masyarakat Bugis-Makassar, mereka memandang orang yang telah kehilangan harga diri dan kehormatannya diibaratkan sebagai bukan lagi manusia, melainkan bangkai manusia (Masmirah, 1996:60). Sehingga *siri' na pesse* menjadi pedoman hidup masyarakat Bugis-Makassar tanpa membeda-bedakan status sosial. *Siri' na pesse* tersebut menjadi penggerak dan pengingat dalam setiap aktivitas sehari-hari. Membentuk sikap dan karakter masyarakat Bugis-Makassar. Pun dengan stigma dan *stereotipe* masyarakat terhadap segala aturan-aturan lisan yang mengikat bagi masyarakat Bugis-Makassar dalam sendi-sendi kehidupannya, tak terkecuali urusan percintaan dan perkawinan.

Siri' na pesse lahir, berkembang, dan abadi menjadi nilai dalam sistem adat istiadat masyarakat Bugis-Makassar. Dalam perkawinan misalnya, *siri' na pesse* lahir sebagai aturan yang mengatur sistem perkawinan tersebut secara struktural dan matang. Siklusnya dimulai dari pengenalan, pelamaran, hingga perkawinan. Setiap siklus tersebut memiliki tahapan yang bisa dikatakan tidaklah mudah, cepat dan sesederhana yang dipikirkan masyarakat umum non Bugis-Makassar. Tahapan itu rumit, lama, dan sulit untuk disederhanakan karena harus melalui kesepakatan bersama (keluarga besar kedua belah pihak). Kesepakatan tersebut tentu didasarkan pada nilai *siri'' na' pacce* yang merupakan pedoman hidup masyarakat Bugis-Makassar.

Membincang perkawinan tidak mesti harus melibatkan cinta dari dua insan (pria dan perempuan) melainkan melibatkan doa restu dari keluarga besar (utamanya kedua orangtua). Mendapatkan doa restu dari keluarga besar bukanlah hal yang mudah untuk didapatkan, butuh perjuangan yang besar dalam membuktikan keberanian cinta kepada kedua orangtua calon pasangan. Ketekadan hati sangat dibutuhkan untuk melunakkan hati orang tua. Status sosial menjadi unsur terpenting dalam mengusahakan pelunakan hati orang tua. Apalagi keluarga besar perempuan. Karakter perempuan Bugis-Makassar yang tangguh dan cakap

dalam segala hal dibentuk oleh didikan kedua orang tuanya. Semakin terdidik dan berkarakter perempuan yang ingin dinikahi, maka semakin kuat usaha yang harus dilakukan oleh si pria untuk melamarnya. Uang panai' menjadi simbolisasi keteladan hati laki-laki dalam melamar perempuan yang ingin dilamarnya. Nominal uang panai' juga beragam, tergantung dari latar belakang perempuan yang ingin dilamarnya. Sama seperti keluarga besar perempuan Jawa, keluarga perempuan Bugis-Makassar juga sangat teliti dalam urusan bibit, bebet, dan bobot pria yang ingin melamar anaknya. Bahkan itu menjadi problem yang sangat kompleks, dikarenakan keluarga perempuan Bugis-Makassar sangat mengedepan nilai *siri' na pesse* pada multikonsep kehidupan (konsep cinta, konsep kesetiaan, dan konsep harapan) pada posisi dan peran perempuan sebagai anak, ibu, dan istri dalam keluarga (Khalid, 2017).

Pembahasan tema ini didasarkan pada tiga persoalan sebagai berikut. Apa yang dimaksud dengan *siri' na pesse* pada masyarakat Bugis-Makassar? Apa yang dimaksud dengan *Silariang*? Bagaimana *silariang* dalam budaya *siri' na pesse* dalam perspektif filsafat manusia?

Pembahasan

A. Pengertian *Siri' Na Pesse* dalam Budaya Masyarakat Bugis-Makassar

Setiap daerah di Indonesia tentu saja memiliki kebudayaan yang dipertahankan secara terus-menerus sebagai sesuatu yang dianggap baik dan digunakan sebagai cara mempertahankan cara hidup bersama dalam komunitasnya. Kebudayaan itu bisa bersifat nampak dan tak nampak. Kebudayaan tersebut dilatarbelakangi oleh wilayah geografis, adat istiadat, religiusitas, dan sebagainya.

Bugis-Makassar, Sulawesi Selatan merupakan salah satu wilayah di Indonesia yang memiliki kebudayaan cukup menarik, yaitu budaya *Siri'*. Budaya *Siri'* secara umum dipahami sebagai cermin identitas personalitas atau watak masyarakat Sulawesi Selatan.

"Budaya *Siri'* Bugis merupakan nilai yang terkonstruksi secara alami dan melembaga di tanah Bugis Makassar. Konstruksi nilai tersebut tentunya tidak terlepas dari peran-peran masyarakat Bugis sehingga budaya tersebut melembaga dan menjadi nilai utama yang melandasi budaya-budaya lainnya. Budaya *Siri'* Bugis tidak bersifat absolut (kekal), meskipun sudah melembaga budaya tersebut masih dapat ditinjau ulang dengan berbagi perspektif. Hal tersebut sangat memungkinkan sebab dalam studi budaya paling tidak ada dua pertanyaan yang muncul yaitu: Pertama apakah budaya tersebut sesuai dengan nilai-nilai agama yang dianut masyarakat setempat? Kedua apakah budaya tersebut masih relevan dengan zaman sekarang/mampu menjawab tantangan zaman atau tidak? Secara khusus pada budaya *Siri'* Bugis, para penulis yang berupaya mengetahui budaya tersebut, dalam memberikan pengertian terhadap kata *Siri'* berkisar pada pengertian *Siri'* sebagai rasa "malu" dan harga diri. Penafsiran mengenai budaya *Siri'* hingga saat ini masih multi tafsir bahkan semakin beragam pengertian dan cenderung mereduksi nilai *Siri'* yang sebenarnya. Fenomena peruntukan budaya *Siri'* Bugis terkadang dijumpai dalam hal perkelahian. Ketika seseorang sudah *masiri'* maka pantang untuk mundur, lebih baik mati berkelahi daripada menanggung

Siri'. Uniknya terkadang implementasi *Siri'* tersebut sangat jarang disandarkan pada pertimbangan rasio tetapi lebih banyak disandarkan pada pertimbangan perasaan. Sehingga dalam implementasinya seseorang tidak memiliki banyak pertimbangan, melainkan yang dirasakan hanyalah *Siri'*, dampak selanjutnya *Siri'* yang bermuara pada kekerasan tanpa dilandasi pertimbangan keindahan, kebenaran, dan kebaikan" (Subri, 2016:156-157).

Seringkali terjadi perdebatan bahwa modernitas menjadi tantangan suatu tradisi, adat, dan budaya tidak diindahkan lagi karena dianggap tidak relevan. Pada masyarakat Bugis-Makassar mempunyai *siri'* yang mengajarkan anggota masyarakatnya mematuhi tradisi untuk membentuk jati diri dan berekistensi diri.

Siri' sendiri terlekat pemahaman tentang rasa malu dan harga diripada masyarakat Bugis-Makassar. Apa sesungguhnya makna *siri'* bagi masyarakat Bugis-Makassar?

"*Siri'* adalah rasa malu yang terurai dalam dimensi-dimensi harkat dan martabat manusia, *siri'* adalah sesuatu yang tabu bagi masyarakat Bugis dalam berinteraksi dengan orang lain. B.F. Matthes mencatat arti *siri'* dengan tujuh buah kata bahasa belanda, yaitu *beschaamd, schroomvallling, verlegen, scahaamte, eergopeol, scande, wangunst*. Dan mengikut urutannya diterjemahkan sebagai berikut: amat malu, dengan malu sebagai kata sifat atau kata keadaan, perasaan malu menyesali diri, perasaan harga, diri, noda atau aib, dengki. Pengertian *siri'* yang dibangun oleh B.F Matthes, dapat dilihat hanya dua hal yang paling mendasar mengenai *Siri'* yaitu "malu" (hidup/kehidupan) dan "harga diri". Jika dilihat secara seksama mengandung makna hukum sebab-akibat (kausalitas). Manuai "malu" dalam artian tidak *Mappakasiri'-siri'* itu dikarenakan ada hardir yang dipertahankan, sebaliknya seseorang mempertahankan harga dirinya karena "malu". Hal ini ada kaitannya *Siri'* dalam artian hidup dan kehidupan, jika manusia tidak lagi memiliki *Siri'* maka manusia akan kehilangan harga diri, selanjutnya jika manusia kehilangan harga diri maka manusia secara tidak langsung manusia tersebut sama saja tidak hidup karena harga dirinya tidak ada. C.H. Salam Basjah dan Sappena Mustaring memberikan batasan *Siri'* ke dalam tiga golongan: (a) *Siri'* itu sama artinya dengan malu, *isin* (Jawa), *shame* (Inggris). (b) *Siri'* merupakan daya pendorong untuk melenyapkan (membunuh), mengasingkan, mengusir dan sebagainya terhadap apa atau siapa saja yang menyinggung perasaan mereka. Hal ini merupakan kewajiban adat, norma- norma adat jika tidak dilaksanakan. (c) *Siri'* itu sebagai daya pendorong yang bisa juga ditujukan ke arah pembangkitan tenaga untuk membanting tulang, bekerja mati-matian demi suatu pekerjaan atau usaha" (Subri, 2016:158).

Batasan *Siri'* tersebut di atas melihat *Siri'* sebagai sebuah daya dalam diri manusia yang dapat mendorong untuk melakukan sesuatu sebagai konsekuensi daripada *Siri'*. Daya *Siri'* ini muncul karena beberapa sebab antara lain pelanggaran norma-norma atau adat. Ini menandakan bahwa *Siri'* menjadi benar-benar menjadi nilai utama sebagai barometer manusia yang baik. Selain itu, *Siri'* bisa berfungsi membangun jiwa usaha atau etos kerja yang tinggi karena *Siri'*. Selanjutnya,

fenomena *Siri'* memang selalu bermuara pada dua pemaknaan yaitu *Siri'* dalam artian baik dengan *Siri'* dalam pemaknaan buruk. Secara relitas juga demikian, terkadang perilaku buruk yang melanggar kemerdekaan manusia diatasnamakan sebagai *Siri'* sehingga muncul penilaian secara negatif mengenai konsep *Siri'* itu sendiri (Subri, 2016:158).

“Masyarakat Bugis-Makassar mempunyai budaya *siri'* yang terbagi dalam empat kategori, yaitu: (1) *Siri' ripakasiri'* (*Siri'* yang berhubungan dengan harga diri pribadi, serta harga diri atau harkat dan martabat keluarga). *Siri'* jenis ini adalah sesuatu yang tabu dan pantang untuk dilanggar karena taruhannya adalah nyawa. (2) *Siri' Mappakasiri'* (jenis ini berhubungan dengan etos kerja, yang disebut “*Narekko degaga iri'mu, inrengko siri'*”, yang artinya kalau orang tidak punya malu maka pinjamlah kepada orang yang masih memiliki rasa malu (*Siri'*). Demikian pula sebaliknya, “*Narekko engka siri'mu, aja' mumapakasiri'-siri'*” artinya, kalau orang punya malu maka jangan membuat dirinya dipermalu. (3) *Teddeng Siri'* (Bugis), artinya rasa malu seseorang itu hilang “terusik” karena sesuatu hal. (4) *Mate Siri'*, *Siri'* yang satu berhubungan dengan iman. Dalam pandangan orang Bugis, orang yang *matesiri'*-nya adalah orang yang di dalam dirinya sudah tidak ada rasa malu (iman) sedikit pun” (Hamid, 2005: 2).

Budaya *Siri'* sangat mewarnai kehidupan masyarakat Bugis. *Siri'* menjadi tatanan nilai dan norma yang menjadi barometer perilaku manusia yang baik. Istilah *Pangadereng* (*Ade' / adat*) merupakan norma yang terbagun dalam kehidupan masyarakat Bugis Makassar, pada *Ade'* tersebut terdapat aturan hidup masyarakat yang mencakup hukum, dan aturan kehidupan masyarakat, baik kehidupan berpolitik maupun kehidupan kekeluargaan. *Ade'* (anggapan bagi Bugis) sebagai wujud ideal dari tata kelakuan yang mengatur segala aspek kehidupan masyarakat bugis sangat dihormati dan dijunjung tinggi, ditaati, dipelihara, dan dipertahankan. Itulah sebabnya kepada setiap orang, baik sebagai anggota keluarga maupun sebagai anggota kesatuan masyarakat, dituntut berpegang pada nilai yang mereka sebut dengan istilah *Siri'*. Ini nampak dalam ungkapan yang berkembang dalam kehidupan masyarakat Bugis Makassar yaitu saya taat kepada adat, hanya karena dipeliharanya *Siri'* (Subri, 2016:160).

Abdul Salam, dalam kajian disertasinya mengelompokkan menjadi empat bagian implementasi *Siri'* dalam kehidupan Masyarakat Bugis yaitu (Abdul salam dalam Subri, 2016: 161-162):

1. Implementasi dalam kehidupan keagamaan

Orang Bugis pada umumnya beragama Islam dan diidentifikasi sebagai penganut yang taat menjalankan ajaran agamanya. Pengaruh Islam terhadap masyarakat Bugis sangat deras, sehingga saat ini orang-orang Bugis agama Islam baginya sudah menjadi identitas tersendiri. Agama Islam dalam hal ini, memberikan pengaruh secara totalitas dari segi keyakinan, pemikiran terhadap orang Bugis yang sebelumnya berkeyakinan selain Islam. Sejak diterimanya Islam dalam kerajaan, maka pranata kehidupan sosial budaya orang Bugis memperoleh warna baru, yaitu *sara'* (syariat Islam) sebagai bagian integral dari *pangngadereng* (adat),

yang memberi peranan terhadap pola tingkah laku kehidupan masyarakat. Menurut Matulada, kataatan orang Bugis terhadap *sara'* sama dengan ketatan mereka kepada aspek *pangngadereng* lainnya (Matulada, 1983: 23). Selanjutnya Hamka mengemukakan bahwa kedatangan agama Islam, lebih memperkokoh kedudukan *Siri'* sebagai lembaga kebudayaan masyarakat, karena ajaran *Siri'* sejalan dengan ajaran Islam. Selanjutnya Hamka mengemukakan bahwa budaya *Siri'* dalam artian malu sama dengan Hadist Nabi malu adalah bagian dari Iman. Dari keterangan ini berarti pula orang yang tidak memiliki malu, maka tidak beriman, karena sesungguhnya akhlak Islam tidak lain adalah malu. Berdasarkan uraian di atas, menurut penulis, jauh sebelumnya budaya *Siri'* telah menuntun masyarakat Bugis pada perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai Islam meskipun tidak seutuhnya. Ini juga merupakan salah faktor kenapa Islam sangat mudah diterima dikalangan masyarakat sulawesi selatan khususnya masyarakat Bugis. Bertemunya antara budaya *Siri'* yang melembaga pada masyarakat Bugis dengan konsep Islam yang juga datang membawa ajaran, pembenaran budaya *Siri'* tersebut menjadikan budaya *Siri'* Bugis Makassar dengan Islam menjadi satu.

2. Impelementasi dalam kehidupan sosial

Masyarakat Bugis sangat menjaga *Siri'* dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh sebab itu, Bugis sangat patuh kepada adat sebab melanggar adat dianggapnya sebagai manusia yang tidak memiliki *Siri''*. Kasus populer sebagai pelanggaran adat terbesar adalah *silariang* (Kawin lari). Para ahli hukum adat mengemukakan *silariang* adalah apabila seorang gadis/perempuan dengan seorang pemuda laki-laki meninggalkan rumah tangga tanpa sepengetahuan atau persetujuan keluarga kemudian mereka menikah. Chabot mengatakan kedua-duanya tetap menimbulkan *Siri'* apakah kehendak bersama atau tidak (Said, 2005: 2). Jenis pelanggaran ini menjadi *Siri'* dan dapat berujung pada pembunuhan. Ini menunjukkan bahwa orang Bugis sangat setia dalam menjaga *Siri'*. Selain menjaga *Siri'* (harga diri) dalam lingkungan sosial, orang-orang Bugis menjaga kekerabatan yaitu konsep *sipakatau* dan *sipakalebbi*. Sebagai ungkapan persaudaraan yang tinggi "*rebba sipatokkong, mali siparape, malili sipakainge, siri''u menre te siri''u no*" (*rebah* saling menegakkan, hanyut saling mendamparkan, dan hilap saling menyadarkan, dan menerima nasehat). Sebagai wujud kekerabatan yang dibangun, terimplikasi dalam sikap persatuan, solidaritas, kebersamaan, kesetiaan, dan rasa kemanusiaan. Sikap-sikap tersebut diimplementasikan kedalam gotong royong. Gotong royong yang sangat menonjol seperti membangun rumah, mengerjakan sawah, membantu sesame yang mengalami musibah. Selain itu, kegiatan yang sifatnya sosial dan keagamaan seperti membangun masjid, memperbaiki jalan, dan upacara hari-hari besar Islam.

3. Implementasi dalam pendidikan

Pendidikan pada era modern menjadi sebuah ukuran kewibawaan, harkat, derajat, martabat seseorang. Seseorang dapat dihargai ketika memiliki pendidikan, semakin tinggi pendidikan seseorang semakin tinggi pula penghargaan terhadap orang itu. Sebaliknya semakin rendah pendidikan seseorang semakin rendah pula penghargaan terhadapnya. Oleh sebab itu, pendidikan sekarang ini khususnya masyarakat Bugis menjadi *Siri'*. Masyarakat Bugis *Masiri'* (malu) kalau tidak sekolah. Dengan demikian *Siri'* menjadi spirit bagi masyarakat Bugis dalam

menempuh pendidikan. Kesadaran pendidikan pada masyarakat Bugis telah tercatat dalam *Lontara*. Pesan pendidikan itu tersirat pada pesan-pesan kesuksesan yang harus memiliki dua hal pokok yaitu kepandaian dan kejujuran. Itulah juga yang tidak terpisah dengan dewata yang Esa. Yang disebut pandai adalah kemampuan melihat akhir dari pada perbuatan. Jika akhir dari perbuatan tersebut buruk maka jangan dilakukan. Barulah dapat dilakukan apabila akhir dari perbuatan tersebut mendatangkan kebaikan.

Beberapa bentuk yang dianggap sebagai *Siri'* di era kekinian antara lain: menjaga perempuan, korupsi, pergantian pemimpin, *silariang*, pendidikan Adapun penjelasan sebagai berikut (Subri, 2016:163-166):

1. *Silariang*, fenomena ini sangat banyak menimbulkan *Siri'* sehingga seiring dijumpai ketika berbicara tentang *Siri'* akan selalu dikaitkan dengan *Silariang*. Menurut Bertling sebagaimana dikutip Natzir Said mengemukakan bahwa, beberapa peristiwa yang menyebabkan kawin *silariang*:
 - a. Menentang kawin paksa yang datangnya dari orang tua, saudara laki-laki dan keluarga. Sebagaimana diketahui keadaan sesuatu yang menyangkut perijodohan sang gadis adalah ditentukan oleh orang tua dan saudara-saudaranya. Apabila seseorang gadis telah ada pemuda pilihannya, akan dikawinkan dengan pemuda lain yang tidak dikehendakinya, maka inilah salah satu sebab larinya sang gadis bersama pemuda yang dipilihnya.
 - b. Tidak mampu membayar mas kawin yang telalu tinggi, sedangkan antara pemuda dan gadis tersebut telah ada hubungan batin, saling suka, sehingga rintangan perkawinan disebabkan oleh *sunrang*/mas kawin yang terlalu tinggi mereka hindari dengan cara *silariang*.
 - c. Ada perbedaan status atau tingkatan derajat. Menurut keturunannya, seorang gadis berasal dari keturunan bangsawan, sehingga seorang laki-laki tidak mungkin diterima lamarannya oleh pihak gadis bila memining. Sebaliknya, apabila pihak laki-laki lebih tinggi golongannya tidak dapat rintangan dari pihak gadis. Akan tetapi dari pihaknya sendiri sering terdapat rintangan. Maka hal itulah yang menyebabkan *silariang* (Said, 2005: 5-6).

Menelaah sebab-sebab *silariang* di atas, nampaknya ada perbedaan dari sebab - sebab *silariang* sekarang ini, meskipun tidak semuanya berbeda. Sekarang ini, bukan lagi maskawin yang memberatkan pihak laki-laki untuk melakukan perkawinan, akan tetapi biaya perhelatan (uang *panai*) atau biaya prosesi pernikahan. Prosesi pernikahan, nampaknya sudah menjadi *prestise*, pengakuan, kedudukan, martabat, dan nama baik. Ini menunjukkan, tinggi rendahnya uang *panai'* sudah menjadi ukuran *Siri'*. Mahalnya uang *panai'*, dulunya dipengaruhi stratifikasi sosial, agak berbeda dengan keadaan sekarang. Uang *panai'* kini ditentukan jenjang pendidikan seorang gadis, pekerjaan (PNS), maka uang *panai* akan berpuluh-puluh bahkan ratusan juta. Semakin kompleks, rendahnya uang *panai* menjadi *Siri'* bagi keluarga, sehingga pembatalan tidak jarang dijumpa karena pengaruh kalangan keluarga. Hal ini menunjukkan terjadi pergeseran pola pikir dari tradisional menjadi modern di kalangan masyarakat Bugis. Berdasarkan beberapa uraian kasus di atas, dapat dilihat bahwa budaya *Siri'* Bugis dalam arti harga diri, martabat tidak mengalami perubahan. Namun, pemaknaan dan implementasi yang mengalami perubahan. Dengan demikian, banyak perilaku

menyimpang berkembang sebagai usaha untuk menegakkan *Siri'*. Hal tersebut terjadi seiring dengan perkembangan zaman yang secara perlahan mengikis sendi-sendi nilai kemanusiaan.

2. Pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang mengarah pada kehidupan bebas dengan pakaian mendekati terbuka, perempuan yang dulunya terjaga oleh saudara laki-lakinya dan orang tuanya. Sekarang justru membiarkan berboncengan dengan sembarang laki-laki.

Berdasarkan uraian di atas, di era kekinian yang dianggap *Siri'* pada hal-hal tertentu dianggap hanya sebagai budaya dimasa lalu. Terjadinya degradasi nilai *Siri'* tersebut disebabkan karena pewarisan budaya yang tidak terintegrasi baik ke dalam pendidikan formal. Selain pendidikan formal juga pendidikan informal, sebagai akibat kesibukan orang tua dikarenakan tuntutan ekonomi keluarga. Permasalahan tersebut sangat kontras dengan pendidikan Islam dimana pendidikan Islam menjadikan keluarga sebagai pendidikan awal bagi anak. Oleh sebab itu, pewarisan budaya *Siri'* Bugis harus terintegrasi baik ke dalam pendidikan formal serta mengoptimalkan pendidikan informal (Tim, 2009: 59). Selanjutnya yang menandai adanya degradasi nilai *Siri'* Bugis adalah tidak sedikit tokoh-tokoh, para pejabat yang menempati posisi strategis terlibat dalam kasus korupsi. Dalam sejarah, bagi pejabat yang melakukan pelanggaran maka sanksi yang diberikan demi menegakkan *Siri''* adalah pembunuhan. *Siri'* tersebut dinamakan *Siri' Butta* yaitu, anggapan kepada raja yang tidak bertanggung jawab, tidak mampu mempertahankan kesucian tata tertib kehidupan persekutuan dan komunitas. Raja yang dibunuh karena pelanggaran *Siri' Butta* adalah raja kerajaan *Bone La Ica* yang dibunuh pada waktu turun dari istananya, sehingga ia digelar *Matinroe ri adenanna*. Berbagai pertanyaan yang muncul pada kasus tersebut; Apakah mereka (koruptor) menganggap *Siri'* tidak relevan dengan dinamika eksekutif, legislatif, dan yudikatif sekarang, ataukah memang menganggapnya sebagai sebagai penghalang dalam memuluskan kepentingan pribadi dan kelompok. Menelaah fenomena di atas menurut peneliti ini bukan ketidakpahaman mereka tentang *Siri'* akan tetapi tidak adanya kesadaran. Selain itu, ketidakmampuan mereka menghadapi percaturan politik dengan mahalnya budgeting politik. Nilai *Pajjama* (kerja keras) tidak dijiwai, perilaku *hedonism* yang semakin memanjakan mereka pada akhirnya *materialistik* pun tidak ketinggalan dalam menggerogoti mental mereka. Sebagai akibat lebih lanjut, dengan keroposnya mental, nilai *Getteng* (Ketegasan dalam prinsip) pun nyaris tidak lagi menjadi spirit.

3. Perebutan kekuasaan terlihat semakin menyimpang dari nalia *Siri'*. *Blackcampaign* menjadi senjata ampuh dalam perebutan kekuasaan.

Dengan demikian muncullah perilaku fitnah, ghibah, adu domba dan bentuk-bentuk pembunuhan karakter lainnya. Perilaku ini sama sekali tidak menunjukkan budaya *Sipakatau* (saling menghargai sesama) justru yang muncul adalah ego sentris, ego kelompok, celaknya mempertahankan ego tersebut dijadikan sebagai *Siri'*. Menurut peneliti, ini menunjukkan lemahnya akidah. Kebenaran dan kebaikan tidak lagi menjadi keyakinan akan membawa pada sebuah kemenangan. Selain itu,

kemenangan dalam perpolitikan hanyalah kemenangan kekuasaan bukan kemenangan hakiki, yaitu ridha Allah SWT. Berdasarkan uraian di atas, menunjukkan *Siri'* tidak lagi dilihat dari perilaku buruk akan tetapi diukur dari keegoan, sehingga kemampuan menjaga *Siri'* ketika memenangkan pertarungan politik dan *masiri'* ketika kalah dalam perpolitikan. Demikianlah tafsir baru *Siri'* dalam perebutan kekuasaan masa kini.

4. Dalam konteks pendidikan kontemporer, nilai *Siri'* perlu dipahami dengan seksama. Dalam petuah (*paseng*) masyarakat Bugis dikatakan bahwa ada lima hal yang harus senantiasa dipegangi oleh setiap generasi, yakni: *ada' tongeng* (berkata dengan benar), *macca na lempu'* (pintar kemudian kejujuran), *getteng na warani* (berpegang teguh pada prinsip keyakinan dan pendirian serta berani dalam mengambil sikap), *Sipakatau* (hormat-menghormati sesama manusia), dan *mappesona ri dewata Seuwa'e* (pasrah kepada kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa).

Menjadikan *Siri'* sebagai spirit bukan berarti harus membabibuta (asal mamaknai *Siri'*) akan tetapi perlu pemahaman, cara berfikir yang benar. Pada akhirnya, spirit *Siri'* dalam dunia pendidikan tidak membawa malapetaka pada diri dan keluarga. Selain pemahaman *Siri'* dalam dunia pendidikan yang keliru, ada juga pemahaman yang benar. Seperti halnya seseorang yang menjadikan *Siri'* sebagai spirit dalam menempuh pendidikan hingga melahirkan sebuah prinsip *Masiri'* ketika nilainya rendah, putus sekolah/tidak selesai, tidak berperilaku sebagai orang terdidik dan lain sebagainya. Pada hakikatnya, *Siri'* dapat mengantarkan seseorang pada pendidikan yang baik dan dapat mendatangkan kebaikan. Melihat budaya *Siri'* secara objektif, *Siri'* ibarat sebuah pisau jika pemilikinya baik maka pisau itu akan berfungsi baik, sebaliknya jika pemilikinya buruk maka pisau itu juga akan berguna buruk pula. Maka dari itu, perkembangan budaya *Siri'* Bugis harus disandarkan pada nilai-nilai Islam. Dengan demikian, hal-hal yang sesuai dengan Islam *masiri'* kalau tidak dilaksanakan dan hal-hal yang tidak sesuai dengan Islam *masiri'* jika hendak melakukannya. Oleh sebab itu, pendidikan Islam harus terintegrasi dengan budaya *Siri'* Bugis. Menganalisis beberapa perilaku *Siri'* tersebut di atas, yang termasuk dalam tingkatan *Siri'* tertinggi adalah kawin *Silariang* (Mustofa, 2003:14). Sebagaimana disampaikan dalam pengantarnya pada buku yang berjudul "*Siri'* dan *Pesse'* harga diri Orang Bugis, Makassar, Mandar, Toraja" sebagai berikut:

| SANKSI SIRI' | TINGKATAN SIRI' | | TINGKATAN NORMA-NORMA SOSIAL | TINGKATAN NORMA-NORMA SOSIAL |
|--------------|-----------------------|----------------------|-------------------------------|------------------------------|
| | BAHASA DAERAH | RASA MALU | | |
| Lebih berat | <i>Matae Siri'</i> | <i>Masiri'-Siri'</i> | <i>Custom (adat istiadat)</i> | Kebudayaan |
| Berat | <i>Tebbe Siri'</i> | <i>Ma-longko'</i> | <i>Mores (tata kelakuan)</i> | Pola kebudayaan |
| Ringan | <i>Metau Masiri'</i> | <i>Mangali</i> | <i>Folkways (Kebiasaan)</i> | Pola tingkah laku |
| Lebih Ringan | <i>Masiri'-Sairi'</i> | <i>Mawere'</i> | <i>Usage (cara)</i> | Tingkah laku |

Tabel menunjukkan tingkatan *Siri'* berdasarkan tingkatan sanksi pada perilaku *Siri'* tersebut. *Mate Siri'* adalah kondisi seseorang yang merasa tidak lagi memiliki rasa *Siri'* diakibatkan perbuatan-perbuatan yang dapat menghilangkan *Siri'* pada diri seseorang seperti, mencuri anak gadis dari lingkungan keluarganya (*silariang*). Maka hukuman bagi mereka yang melakukan hal tersebut akan diberikan sanksi dikeluarkan/dibuang, dibunuh/dihilangkan dari kelompok masyarakatnya agar keseimbangan norma-norma kembali pulih. Budaya *siri'* juga berpengaruh pada eksistensial perempuan dalam masyarakat Bugis-Makassar. Menurut penelitian Khalid (2017),

“ungkapan orang Bugis yang mengatakan “*utettong ri ade'e, najagannaimi siri'ku*”, artinya saya taat kepada adat demi terjaganya atau terpeliharanya diri saya. Ungkapan tersebut memiliki makna yang sangat dalam bagi orang Bugis. Karena dengan melaksanakan *Pangaderreng* berarti seorang Bugis sedang berusaha untuk mencapai martabat hidup yang disebut dengan *Siri'*”

Menurut Khalid (2017: 79) *siri'* dibangun dengan perasaan halus dan emosi, sehingga pemaknaan *siri'* berdekatan dengan perasaan malu, hina atau aib, iri hati, dan harga diri. Tindakan dengan perasaan seperti tersebut tadi tercermin dalam tindakan masyarakat Bugis-Makassar dari jaman dulu hingga saat ini, yang tergambar dalam *pangaderreng* atau *pangadakkang*, yaitu wujud kebudayaan dari lima anasir yang antara satu dengan lainnya sebagai suatu sistem merupakan paduan yang utuh. *Siri'* merupakan suatu budaya yang berharga dan dipertahankan keberadaannya karena dengan adanya budaya *siri'* ini masyarakat Bugis-Makassar dapat membela dan mengangkat harkat diri, keluarga, agama dan bangsa.

Menurut Ruslih (2015: 136) *siri'mi Narituo*” mengisyaratkan bahwa masyarakat Bugis Makassar dapat mempertahankan hidup, atau “*Siri'e mi ri onroang ri lino*” yang mengisyaratkan masyarakat Bugis bertahan hidup di dunia. Orang yang mati untuk membela harga dirinya yang dinodai disebut “*Mate ri siri'na*” (mati dalam *siri'*). Mati dalam membela harga diri merupakan mati terhormat dan terpuji dalam pandangan masyarakat Bugis Makassar. Sedangkan kata *Pacce'* berarti rasa sedih atau perih yang dalam bahasa budaya dianggap sebagai rasa belas kasihan, keprihatinan, panggilan jiwa dalam membantu sesama. Dengan demikian *Siri'* lebih menekankan pada aspek internal yaitu pembentukan pribadi dan *pacce* menekankan pada aspek eksternal yaitu relasi dengan yang lain.

Secara umum dapat disimpulkan bahwa budaya *siri' na pacce* dipahami sebagai rasa malu karena punya harga diri dan empati terhadap individu yang lain. Ada empat kategori dalam budaya Bugis-Makassar yaitu *ripakasiri''*, *mappakasiri''*, *tappela siri''*, dan *mate siri''*. Untuk membentuk kepribadian individu dalam masyarakat Bugis-Makassar, dikenal dengan *siri' na pacce*.

B. Pengertian *Silariang*

Menurut Yani (2016), *silariang* adalah perkawinan dalam masyarakat Bugis-Makassar yang tidak mendapatkan restu orang tua dan perkawinan tersebut tidak memenuhi aturan atau tradisi unsur perkawinan sebagaimana biasanya.

“*Silariang* merupakan pidana adat yang berakibat pada rasa malu bukan hanya pada orang yang bersangkutan melainkan juga keluarga dan kerabat. Akibat

dari perbuatan tersebut maka terdapat sanksi adat yang diberlakukan baik itu sanksi yang ringan maupun yang berat tergantung pada bentuk *silariang* yang dilakukan. Segala tindakan yang tidak sesuai dengan norma dan kesusilaan mendapatkan sanksi adat” (Yani, 2016:5).

Silariang dalam pemahaman masyarakat secara umum dipahami sebagai kawin lari. Menurut Yani (2016: 44) *silariang* dalam masyarakat Bugis-Makassar merupakan perbuatan yang memalukan dan sanksi yang dijatuhkan bisa berupa pembunuhan keluarga perempuan yang merasa dipermalukan. *Silariang* dilakukan tentu saja terdapat alasan, misalkan perjodohan yang tidak diinginkan, perbedaan status sosial, penolakan lamaran atau tidak mau melamar, ada perasaan dirugikan, dan sebagainya.

Beberapa pengertian *Silariang* (Yani, 2016: 44):

1. T. H Chabot: Perkawinan *silariang* adalah apabila perempuan dengan laki-laki sepakat lari bersama-sama.
2. Bertlin: *Silariang* adalah apabila perempuan dengan laki-laki lari atas kehendak kedua belah pihak.
3. Moch Nasir: *Silariang* adalah perkawinan yang dilangsungkan setelah laki-laki dengan perempuan lari bersama-sama atas kehendak sendiri-sendiri.

Silariang dianggap sebagai delik adat karena mencemarkan nama baik keluarga. Namun demikian pelaku *silariang*, laki-laki yang membawa lari perempuan bertekad dengan taruhan nyawa, karena beresiko sanksi pembunuhan.

Perkawinan bagi masyarakat Bugis-Makassar berarti relasi saling mengambil satu sama lain, artinya ada hubungan satu dengan yang lain dan mempunyai ikatan timbal-balik. Perkawinan tidak sekedar penyatuan dua insan laki-laki dan perempuan, tetapi ada upacara perkawinan dan persekutuan dua keluarga yang pada awalnya tak ada hubungan sama sekali dengan perkawinan bisa menjadi lebih dekat. Pada masyarakat biasa, perkawinan pada umumnya berlangsung sekitar keluarga dekat, atau antarkelompok patronasi yang sama, sehingga mereka sudah saling memahami sebelumnya. Oleh karena itu, mereka yang berasal dari daerah lain, cenderung untuk menjalin hubungan yang lebih dekat lagi dengan orang yang telah mereka kenal baik. Dengan kata lain, perkawinan adalah cara terbaik membuat orang lain menjadi “bukan orang lain” (*tenia tau laeng*). Hal ini juga sering ditempuh dua sahabat atau mitra usaha yang bersepakat menikahkan turunan mereka, seperti melakukan perjodohan pada anak-anak mereka. Masyarakat Bugis-Makassar mengenal perkawinan antarsepupu paralel atau sepupu silang. Perkawinan antarsepupu paralel adalah perkawinan melalui sisi ibu atau bapak, sedangkan perkawinan antarsepupu silang yaitu satu sisi dari ibu dan satunya dari sisi bapak. Perkawinan ini dianggap sebagai perkawinan yang baik, meskipun ada yang tidak sependapat (Pelras, 2006:178). Menurut kebanyakan masyarakat Bugis-Makassar, perkawinan lebih baik dilakukan dengan pasangan yang berasal dalam satu angkatan. Aturan yang ada semisal perkawinan paman dengan kemanakan atau bibi dengan kemanakannya tidak boleh dilakukan, karena termasuk dalam perkawinan *salimara'* atau inses, sementara itu perkawinan dengan anak dari sepupu juga harus dihindari.

Secara umum perkawinan dalam masyarakat Bugis-Makassar mematuhi kesederajatan atau kebangsawanan. Laki-laki akan menikahi perempuan dalam derajat yang sama atau di bawahnya, laki-laki tidak menikahi perempuan yang lebih tinggi derajatnya. Zaman dulu ada laki-laki kaya yang akan menikahi perempuan yang lebih tinggi derajatnya, sehingga laki-laki tersebut harus “membeli” darah atau kebangsawanan/derajat.

Seperti halnya perkawinan di daerah lain, masyarakat Bugis-Makassar juga menggunakan cara bagaimana laki-laki memberi mas kawin kepada perempuan. Dalam penelitian Pelras disebutkan:

“Maskawin terdiri atas dua bagian. **Pertama**, *Sompa* (secara harfiah berarti “persembahan” dan sebetulnya berbeda dengan mahar dalam Islam). Yang sekarang disimbolkan dengan sejumlah uang *rella* (yakni *rial*, mata uang Portugis yang sebelumnya berlaku antara lain di Malakka). *Rella'* ditetapkan sesuai status perempuan dan akan menjadi hak miliknya. **Kedua**, *Dui' Menre'* (secara harfiah berarti “uang naik”) adalah “uang antaran” pihak pria kepada keluarga pihak perempuan untuk digunakan melaksanakan pesta perkawinan. Besarnya *dui' menre'* ditentukan oleh keluarga perempuan. Selain itu ditambahkan pula *lise' kawing* (hadiah perkawinan), dalam Islam disebut *mahr* atau hadiah kepada mempelai perempuan – biasanya dalam bentuk uang. Akhir-akhir ini mahar kadang-kadang diganti dengan mushaf al-qur'an. Sebelum masa penjajahan Belanda, laki-laki dari luar wilayah tempat tinggal perempuan harus membayar pajak *pa'lawana tana* (penghalang tanah) kepada penguasa setempat yang besarnya sesuai *sompa*” (Pelras, 2006:180).

Berdasar pada aturan perkawinan dan cara perkawinan, *silariang* (kawin lari) berdampak pada ketidakhormatan kepada perempuan. Masyarakat suku Makassar memandang perempuan dalam kehidupan masyarakat disebut sebagai *baine* (seperti benih atau cikal bakal), sehingga perempuan dimaknai sebagai asal atau permulaan. Masyarakat menempatkan perempuan sebagai puncak martabat kemanusiaannya, bukan sekadar hanya sebatas simbol, melainkan merupakan esensi luhur yang menandai derajat dan martabat dalam suatu rumpun keluarga (Israpil, 2015:54).

Asas *siri' na pacce* (harga diri dan empati/prinsip kemanusiaan) yang menjadi landasan moral dan kehidupan bermasyarakat, memiliki kesepakatan dalam hal cara pandang terhadap martabat perempuan. Perempuan dalam sebuah keluarga dipandang sebagai sesuatu yang sakral. Jika terjadi pelecehan terhadap perempuan (istri, anak, saudara, bibi, keponakan maupun sepupu dalam suatu lingkup keluarga dari seorang lelaki) dianggap sebagai pelanggaran *siri'* (merusak harkat, martabat dan harga diri) bagi seluruh anggota keluarganya (*tumasiri'*) (Israpil, 2015:55).

Laki-laki dalam tradisi Bugis-Makassar harus menghormati perempuan, sebelum hingga setelah menjadi istri, terutama kesucian perempuan. Dengan begitu, perempuan yang belum menikah menjadi simbol kehormatan sekaligus harta bagi keluarga. Sesuai kewajiban adat, keluarga perempuan dapat melakukan pembunuhan dan kekerasan untuk memperoleh kembali kehormatan mereka yang hilang, seperti semboyan orang Makassar yaitu *Naiya siri' nyawa na erang*

(sesungguhnya harga diri selalu berdampingan dengan hidup) (Salemuddin, 2014: 7). Simbol kehormatan perempuan suku Makassar, mendorong budaya persembahan mas kawin (*doe' panai*) yang teramat mahal sebagai suatu proses tradisi wajib, dalam menghargai serta memuliakan perempuan yang dipersuntingnya. Namun, di sisi lain, dengan persembahan *doe' panai* yang cukup fantastis itu adalah salah satu penyebab terjadinya kasus-kasus *silariang* pada suku Makassar. (Israpil, 2015:55).

Menurut Abidin dalam Salaemuddin (2014), perihal *silariang* akan menimbulkan siri' dan bentuk siri'' terbagi dalam dua bentuk, yaitu

"Siri' Ripakasiri' dan *Siri' Massiri''*. *Siri'Ripakasiri'* terjadi bilamana seseorang menghina atau memperlakukan sesama manusia di luar batas kemanusiaan yang adil dan beradab di depan umum. Misalnya: menempeleng orang lain atau meludahi di depan umum, melarikan anggota perempuan orang lain. Reaksi yang dihina itu harus mengambil tindakan yang setimpal dengan perbuatan orang yang menghina. Sedangkan *Siri' Massiri'* bermaksud untuk mempertahankan, meningkatkan atau mencapai suatu prestasi, yang dilakukan dengan sekuat tenaga dan segala jerih payah demi *siri'* orang itu sendiri, demi keluarga dan kelompoknya".

Menurut Tika, *silariang* adalah perkawinan lari oleh laki-laki dengan perempuan atas kehendak sendiri (Tika, 2005: 2). *Silariang* adalah perkawinan yang dilakukan antara sepasang laki-laki dan perempuan setelah sepakat lari bersama, dimana perkawinan menimbulkan siri' bagi keluarga khususnya bagi keluarga perempuan, dan kepada mereka dikenakan sanksi adat.

Menurut Marzuki siri' adalah ketika terjadi seseorang berbuat malu karena anak gadisnya dibawa lari oleh pemuda, maka seluruh pihak keluarga gadis merasa berkewajiban untuk mengambil tindakan balasan bahkan sampai membunuh atau mengusir pelaku demi menegakkan *siri'* (Marzuki, 1995: 138). Bila ada orang tua atau anggota keluarganya melihat anaknya melakukan kawin lari, tanpa mereka mengambil tindakan, padahal perbuatan memalukan itu di depan matanya, maka orang tua atau keluarga yang bersangkutan dinilai masyarakat sebagai ("*ballorang*") atau banci (*ka-we-ka-we*).

Dalam perkawinan suku Makassar dikenal istilah kawin naik dan kawin turun. Kawin naik yaitu perkawinan yang terjadi antara seorang perempuan dengan seorang laki-laki yang memiliki kedudukan atau status sosial yang lebih tinggi. Sedangkan kawin turun adalah perkawinan antara seorang perempuan dengan seorang laki-laki yang derajat atau kedudukan sosialnya lebih rendah, dimana perkawinan yang diharapkan adalah kawin naik karena status sosial yang harus selalu dipertahankan, karena apabila seseorang melakukan kawin turun maka status sosialnya pun akan turun (Baswar, 2013: 8).

Menurut Israpil:

"Dalam pemahaman masyarakat Bugis-Makassar, kejayaan dan kebesaran suatu negeri bergantung kepada empat hal pokok, yaitu adat kebiasaan (ada'), persamaan hukum (rapang), undang-undang (bicara), aturan mengenai strata sosial (wari), dan aturan syariat Islam (sara). Ada' sebagai pranata sosial yang mengatur segala aspek kehidupan dan kehidupan dan tata kelakuan sangat

dihormati, dijunjung tinggi dan dipertahankan dengan teguh. Begitu pentingnya *ada'*, maka bagi masyarakat, segala pengabaian terhadapnya dianggap sebagai pengkhianatan terbesar dan oleh karena itu perlu mendapat ganjaran yang setimpal, tidak jarang wujud ganjaran itu berupa pembunuhan. Tata kehidupan seperti itulah yang disebut "*pangngadakkang*". Semua unsur atau anasir *pangngadakkang* itu merupakan satu kesatuan yang bulat, tidak terpisahkan. Bila salah satu berubah maka *siri'* yang merupakan inti kebudayaan akan berubah pula. *Siri'* sebagai inti kebudayaan orang Makassar itu ikut berperanan dalam kelima unsur *pangngadakkang* yaitu: *ada'*, *bicara*, *rapang*, *wari* dan *sara'*. Apabila salah satu unsur dalam sistem kebudayaan tersebut terganggu (misalnya menjadi lemah, tidak berfungsi atau musnah) maka *siri'* akan berpusat dalam anasir kebudayaan yang masih bertahan (Israpil, 2015:58).

C. *Silariang* dalam *Siri'* Na Pesse dalam Perspektif Filsafat Manusia

Sebagai suatu tradisi dan budaya dalam masyarakat Bugis-Makassar utamanya budaya *siri'* na pesse, *silariang* merupakan suatu aib dalam menjalankan suatu tata cara perkawinan. *Silariang* sebagai perbuatan perkawinan lari merupakan kesepakatan pasangan laki-laki dan perempuan yang tidak mendapatkan persetujuan orang tua dengan suatu atau beberapa alasan. Perkawinan tentu saja perlu mendapat kesepakatan bersama atas apa yang akan dilakukan dalam perkawinan menurut tata cara yang sudah ada.

Relasi manusia dalam suatu masyarakat tentu memerlukan beberapa pertimbangan untuk mendapatkan suatu kesepakatan bersama, yang bisa saja mengalami pengecualian akibat sesuatu atau beberapa hal. Perkawinan era modern dengan perjodohan, sudah jarang dilakukan, karena masing-masing individu mempunyai pilihan atas masa depan dan otonominya. Perkawinan dengan aturan yang harus sama atau sederajat kebangsawannya di masa sekarang perlu untuk dipikirkan kembali jika perkawinan itu tidak hanya sebuah derajat kebangsawanan tetapi kebahagiaan dan pilihan serta kemerdekaan merupakan suatu hak masing-masing individu. Namun demikian menjadi dilema jika suatu tradisi tak boleh dilanggar karena perbuatan menyimpang dari tradisi dapat beresiko *siri'*.

Pertanyaannya, apakah suatu tradisi akan dipertahankan jika penerapannya bisa melanggar otonomi dan pilihan sadar manusia? Bagaimana dengan harga diri, martabat, dan empati terhadap sesama atas dasar nilai kemanusiaan yang akan beresiko pada relasi manusia karena menghalangi suatu keputusan perkawinan atas dasar pilihan sadar.

Masyarakat Bugis-Makassar yang menggunakan otoritas tradisional termasuk dalam suatu kelompok status yang secara tradisional menggunakan otoritas atau yang mereka pilih sesuai dengan peraturan-peraturan yang dihormati sepanjang waktu. *Siri'* merupakan budaya yang telah melembaga dan dipercaya oleh masyarakat suku Makassar. *Siri'* dalam sistem budaya merupakan pranata pertahanan harga diri, kesusilaan dan hukum serta agama sebagai salah satu nilai utamanya yang mempengaruhi dan mewarnai alam pikiran, perasaan dan kemauan manusia. Sebagai konsep budaya, *siri'* berkedudukan sebagai aturan dalam mendominasi fungsi-fungsi struktur dalam kebudayaan.

Relasi manusia memunculkan persoalan kedudukan perempuan, sebagai simbol *siri'* posisi perempuan yang paling banyak membawa peristiwa yang berujung pada sebuah konflik. Persoalan pelanggaran *siri'* tersebut menimbulkan dorongan untuk mengambil tindakan melakukan pembalasan karena dianggap sudah keterlaluan dan sangat merendahkan harga diri. Oleh karena itu, dengan terjadinya perbuatan *silariang*, mereka memandang sebagai persoalan yang sangat memalukan dan menyangkut pelecehan terhadap martabat seseorang maupun keluarganya. *Siri'* sebagai sistem sosial-kultural dan kepribadian yang merupakan pranata pertahanan harga diri dan martabat manusia sebagai individu dan anggota masyarakat. Ada dua kandungan nilai dalam konsep *siri'* ini yaitu malu serta nilai harga diri (martabat). Keduanya merupakan dua komponen yang menyatu dan larut dalam sistem nilai budaya *siri'* (Israpil, 2015:59).

Silariang jika dilakukan dalam masyarakat Bugis-Makassar tentu akan menimbulkan rasa malu. Budaya *siri'* sendiri mengedepankan perasaan malu karena relasi dalam suatu masyarakat tentu saja harus patuh dan taat terhadap aturan atau adat. Masyarakat Bugis-Makassar menempatkan aspek spiritualitas di atas materialitas atau kebadaniahan. Demi *siri'* untuk menjaga harga diri dan martabat, maka perkawinan lari harus dihindarkan karena secara moral ini melanggar tata cara perkawinan. Laki-laki yang membawa lari perempuan untuk dinikahi akan mempermalukan keluarga perempuan, dan ini beresiko terjadi pengusiran bahkan pembunuhan.

Pada aspek relasi individu terhadap Tuhan, *siri'* dipertahankan dalam menjaga iman diri. Jika seseorang tidak mempunyai rasa malu, maka ia seperti binatang atau bangkai yang hidup. Pada aspek sosialitas, individu harus mempunyai rasa empati, senantiasa memiliki kepedulian atas hal-hal yang terjadi pada orang lain. Pada aspek individu, seseorang memiliki rasa malu adalah jati diri yang dibangun dan motivasi untuk melakukan hal-hal yang terpuji.

Simpulan

1. *Siri'* dalam tradisi masyarakat Bugis Makassar mempunyai makna malu, dan *siri'* digunakan untuk menyeimbangkan kepribadian dan sosialitas manusia. *Siri'* digunakan sebagai faktor pendorong setiap individu untuk melakukan hal yang baik, sehingga digunakan sebagai pandangan hidup, tingkah laku, sumber motivasi, dan etos kebudayaan. *Siri' na' pesse* adalah falsafah masyarakat Bugis-Makassar untuk menjalankan kehidupan sehari-hari sebagai suatu identitas diri sebagai makhluk pribadi dan makhluk sosial dan bertingkah laku yang didasari olah pikir, perasaan empati, dan bertindak secara positif untuk membangun dirinya di tengah sifat sosialitasnya menjadi suatu budaya yang harus dipertahankan sebagai suatu kearifan bagi masyarakat Bugis-Makassar.
2. *Silariang* merupakan perkawinan lari (kawin lari) yang dilakukan di Bugis-Makassar yang disebabkan oleh satu dan beberapa hal. Ketika terjadi *silariang*, sanksi yang diberikan sangat berat yaitu pengusiran atau pembunuhan. Jika pihak pelaku *silariang* ada yang meninggal, maka jenazah tidak boleh dimakamkan di wilayah tersebut. *Silariang* merupakan perbuatan yang melanggar aturan pernikahan, mempermalukan keluarga bahkan untuk keluarga perempuan. Perempuan yang melakukan *silariang* disebut *tumanyala* sedangkan keluarga

perempuan yang malu akibat perbuatan perempuan disebut sebagai *tumasiri'*. Karena sanksi bagi pelaku *silariang* yang bisa diusir atau dibunuh, maka siapa yang membunuh pelaku *silariang* hanya karena adat dan malu atas nama martabat dan harga diri (*siri'*) maka mereka tidak akan diberi sanksi secara hukum adat. Meski demikian secara hukum pidana, pelaku pembunuhan pelaku *silariang* tetap mendapatkan sanksi.

3. Dalam perspektif filsafat manusia, *silariang* dalam budaya Bugis-Makassar adalah perilaku yang tidak boleh dilakukan, karena pembentukan jati diri melalui adat dan budaya adalah mematuhi aturan untuk melakukan perbuatan baik secara moral dipertanggungjawabkan sebagai anggota masyarakat di Bugis-Makassar. Jika diri tidak mengindahkan aturan dan tidak mempunyai rasa malu maka ia akan terlempar seperti binatang. *Siri' na' pesse* merupakan jati diri dan falsafah dalam hidup masyarakat Bugis-Makassar untuk tetap memiliki rasa malu utamanya bagaimana relasi dengan yang lain mengutamakan solidaritas dan empati demi nilai kemanusiaan, bukan sebagai egoisme seperti memutuskan perkawinan lari karena tidak mendapatkan restu. Relasi yang baik lebih mengutamakan kesepakatan melalui dialog antarkeluarga. Persoalan keseimbangan pola pikir, emosi, dan tindakan, bagi masyarakat Bugis-Makassar lebih mengedepankan aspek spiritualitas daripada materialitas.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Hamid. 1985. *Manusia Bugis Makassar (Suatu Tinjauan Historis Terhadap Pola Tingkah Laku dan Pangan Hidup Manusia Bugis Makassar)*. Jakarta: Inti Idayu Press.
- Abidin, Andi Zaenal. 1983. *Persepsi Orang Bugis – Makassar Tentang Hukum dan Dunia Luar*. Bandung: Penerbit Alumni Bandung.
- Abidin, Andi Zainal. 1999. *Kapita Selecta Kebudayaan Sulawesi Selatan*. Makassar: Hasanuddin University Press.
- Abu Hamid, Dkk. 2005. *Manusia Bugis, Makassar, Mandar, Toraja, Cet-II*. Makassar: PT. Pustaka Nusantara Padaidi.
- Abu Hamid. 1999. *Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: PT. Gunung Agung.
- Andi Latief, Iskandar. 2011. *Konsep Amaccang Masyarakat Bugis dalam Perspektif Filsafat Pendidikan*. Tesis. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Ardhani, fitrah. 2015. Perbedaan Kepuasan Perkawinan Pada Wanita Suku Bugis, Jawa, dan Banjar di Kecamatan Balikpapan Selatan Kota Balikpapan. *Jurnal Psikologi*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2015.
- Badewi, Muhammad Hadis. 2013. *Relasi Antar manusia dalam Nilai-nilai Budaya Bugis (Perspektif Filsafat Dialogis martin Buber)*. Tesis. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Bakker, Anton dan Charriz Zubair. 1990. *Metodologi penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Basjah, Salam dan Sappena Mustaring. 1966. *Semangat, Paduan Rasa Suku Bugis-Makassar*. Surabaya: Yayasan Tifa Siri''k.

- Baswar, Azkiyah. 2013. *Kawin Lari (Studi Kasus Kawin Lari di Kelurahan Limbung Kec. Bajeng Kabupaten Gowa)*. Tesis. Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar. Makassar.
- Dg. Mangemba, Hamzah. 1977. *Siri'' dalam Pandangan Orang Makassar*. Ujung Pandang. Sulawesi Selatan.
- Dg. Mangemba, Hamzah. 1977. *Siri'' dalam Pandangan Orang Makassar*. Ujung Pandang. Sulawesi Selatan.
- Fitriani. 1998. Nilai-nilai religi Islam dalam *Siri''* (Suatu Telaah Filosofis tentang Etos Budaya Bugis-Makassar). *Skripsi*. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Friskawini. 2012. *Siri' Na Pecce'* di Masyarakat Bugis. *Jurnal Ikatan Mahasiswa dan Sastra Daerah Se-Indonesia*.
- Ghazali, Adeng Muchtar. 2011. *Antropologi Agama: Upaya Memahami Keragaman Kepercayaan, Keyakinan dan Agama*. Bandung: Alfabeta.
- Hamid, Abu. 2007. *Siri' dan Passe'*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Hamka. *Siri' dan Agama Islam Dalam Materi dan Kesimpulan Seminar Siri'*. Universitas Hasanuddin. Makassar.
- Israpil. 2015. *Silariang Dalam Budaya Siri' Pada Suku Makassar*. *Jurnal Pusaka*, Januari - Juni 2015. Balai Litbang Agama Makassar.
- Kaelan. 2005. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Paradigma.
- Khalid, Siti Aida Khadijah. 2017. *Makna Siri' Na Pesse Bagi Perempuan Bugis dalam Perspektif Eksistensialisme Gabriel Marcel*. Tesis. Fakultas Filsafat. Yogyakarta.
- Khalid, Siti Aida Khadijah. 2017. *Makna Siri' Na Pesse Bagi Perempuan Bugis dalam Perspektif Eksistensialisme Gabriel Marcel*. Tesis. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Koentjaraningrat. 1967. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Koentjaraningrat. 1999. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Jambatan.
- La Side. 1997. *Referensi tentang Pengertian Perkembangan Siri'' pada Suku Bugis*. Ujung Pandang, Sulawesi Selatan.
- Machmud, A. Hasan. 1994. *Silasa -Kumpulan Petuah Bugis-Makassar*. Jakarta: Bhakti Centra Baru.
- Maharani, Septiana Dwiputri. 2008. *Filsafat Manusia Unsur-Unsur Dan Problematikanya*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Makmun. 1985. Studi Kefilsafatan Tentang Norma Moral Pada Adat Kawin Lari Suku Sasak di Lombok. *Skripsi*. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Marzuki, Laica. 1995. *SIRI': Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis-Makassar*. Makassar: Hasanuddin University Press.
- Masmirah, Andi. 1996. *Siri'* sebagai Konsep Moral Masyarakat Bugis-Makassar. *Skripsi*. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Mattulada. 1983. *Islam di Sulawesi Selatan, dalam Perubahan Sosial Taufiq Abdullah (ed)* Jakarta: Rajawali.
- Mattulada. 1985. *Latoa Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Mattulada. 1998. *Kebudayaan, Kemanusiaan dan Lingkungan Hidup*. Makassar: Hasanuddin University Press.
- Mukhlis. 1986. *Dinamika Bugis-Makassar*. Ujung Pandang: PIIS - YIIS.
- Mustafa, Moh. Yahya dkk. 2003. *Siri' dan Pesse' (harga diri orang Bugis, Makassar, Mandar, Toraja)*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Nonci. 2003. *Peranan keluarga dalam Pembinaan Budaya Masyarakat Sulawesi Selatan*. Makassar: CV. Aksara.
- Parmono, Kartini. 2011. *Kearifan Lokal Masyarakat Suku Bugis Makassar*. *Laporan Penelitian*. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Pelras, Christian. 2003. *Manusia Bugis* (Terj.). Jakarta: Nalar.
- R. Parmono. 1987. *Pandangan "Panngaderreng" (Filsafat Adat Bugis Sulawesi Selatan) dalam Beberapa Cabang Filsafat*. *Laporan Penelitian*. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Rahmawati. 2015. *Integrasi Nilai Budaya Siri' dan Pesse/Pacce Masyarakat Bugis-Makassar*. *Jurnal Program Studi Fisika Universitas Muhammadiyah Makassar*, Vol. 1, No. 1, tahun 2015.
- Ruslih, Muhammad. 2015. *Implementasi Nilai Siri' Na Pacce dan Agama di Tanah Rantau: Potret Suku Bugis – Makassar di Kota Gorontalo*. *Jurnal Jurnal al-Asas*, Vol. III, No. 2, Oktober 2015. Gorontalo.
- Said, Muhammad Natsir. 1962. *Siri'' Dan Hubungannya Dengan Perkawinan Masyarakat Mangkasara Sulawesi Selatan*. Tesis, Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin. Makassar.
- Said, Muhammad Natsir. 2005. *Silariang: Siri' orang Makassar*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Sairah Z, Abdul Rokhmat. 2011. *Etos Kerja Manusia Bugis Makassar Sebagai Kritik Terhadap Konsep Kerja dalam Budaya Kapitalisme Rampai*. *Jurnal Filsafat "Wisdom"*, Vol. 21, No. 1 April, Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Salam, Abdul. 1998. *Konsepsi dan Sosialisasi Siri' Pada Masyarakat Bugis "Kasus Pada Beberapa Keluarga Bugis Bone" di Sulawesi Selatan*. Disertasi. Program Pasca Sarjana Universitas Padjadjaran. Bandung.
- Salam, Burhanuddin. 1985. *Filsafat Manusia (Antropologi Metafisika)*. Jakarta: Bina Aksara.
- Salemuddin, Rezki. 2014. *Perempuan sebagai Lambang Siri' (Studi Kasus Silariang di Desa Bangkalaloe Kecamatan Bontoramba Kabupaten Jeneponto)*. Tesis, Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar. Makassar.
- Sri, Rahayu. 2015. *Uang Nai': Antara Cinta dan Gengsi*. *Jurnal Akuntansi Paradigma* Vol. 5, No. 2 Agustus 2015.
- Subri. 2016. *Kajian Rekonstruksi "Budaya Siri'" Bugis Ditinjau Dari Pendidikan Islam*. *Jurnal Studi Pendidikan Al-Islah* Vol XIV, No.2 Juni – Desember 2016. STAI AL-Azhary Mamuju.
- Supartiningsih. 2009. *Konsep Ajoareng – Joa' dalam Tatanan Sosial Masyarakat Bugis: Perspektif Filsafat Sosial*. *Laporan Penelitian*. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Sution Usman Adji. 2002. *Kawin Lari dan Kawin Antar Agama*. Yogyakarta: Liberty.

- Syamsuddin, M. Mukhtasar. 2009. Pendekatan Fenomenologis dalam Studi Perbandingan Etos Kerja Manusia Bugis-Makassar dan Bangsa Jepang. *Laporan Penelitian*. Fakultas Filsafat. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Syarif dkk, Erman, Sumarmi dkk. 2016. *Integrasi Nilai Budaya Etnis Bugis Makassar Dalam Proses Pembelajaran Sebagai Salah Satu Strategi Menghadapi Era Masyarakat Ekonomi ASEAN (MEA)*. Jurnal Teori dan Praksis Pembelajaran IPS. Volume I Nomor 1 April 2016.
- Tika, Zainuddin. 1989. *Siri' dan Silariang, Suatu Analisa Kriminologi*. Jakarta: lembaga Jurnalistik Mandiri.
- Tika, Zainuddin dan Ridwan Syam. 2005. *Silariang dan Kisah-kisah Siri'*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Tim Dosen Fakultas Tarbiyah UIN Malang. 2009. *Pendidikan Islam: Dari Paradigma Klasik Hingga Kontemporer, Cetakan I*. UIN Malang: Malang Press.
- Yani, Ika Indah. 2016. Penerapan Sanksi dalam Delik Adat *Silariang* di Masyarakat Hukum Adat Kajang kabupaten Bulukumba (Studi Kasus Hukum Adat Kajang). *Skripsi*. Fakultas Hukum. Universitas Hasanuddin. Makassar.

ESTETIKA PERENIAL DALAM LAGU GHEI' BINTANG

Sri Ratnawati

(sri-r@fib.unair.ac.id)

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga

Abstrak

Penelitian ini membahas mengenai estetika dan nilai perrenial dalam lagu Ghei' Bintang yang diciptakan untuk anak-anak Madura. Lagu tersebut bercerita tentang cita-cita (ghei' bintang), tetapi yang jatuh bulan (gehhher bulan). Penggunaan bintang, bulan dalam lagu tersebut dipengaruhi oleh mitologi Hindu, folklor setempat dan agama yang menjadi keyakinannya. Jika ditelaah lebih dalam, teks tersebut memunculkan pertanyaan falsafati tentang apakah sukses? bagaimana menyikapi jika gagal atau tidak sejalan dengan harapan?

Metode yang digunakan hermeneutika Gardamer yang berbicara mengenai tafsir sebuah teks yang sama halnya dengan membangun dunia interpretasi antara dunia teks hubungannya dengan dunia pengarang dan dunia pembaca. Ketiganya menjadi pertimbangan penting dalam memahami lagu hgei bintang.

Hasil analisis dari lagu ghei' bintang yaitu refleksi manusia atas harapan dan kenyataan yang terkadang tidak sejalan. Walau demikian manusia harus menerimanya sebagai skenario yang Makakuasa. Untuk menghayatinya perlu kembali memahami ajaran agama dan nilai-nilai tradisi lokal sebagaimana diajarkan kaum sophia perrenis.

Kata Kunci: lagu anak-anak, bahasa Madura, estetika, filsafat perrenial

Abstract

This research discusses the ethics and perrenial values in the song "Ghei Bintang" which was created for Madurese children. The song tells about aspirations (*ghei' bintang* - catching a star), but which falls is the moon (*gehhher moon* -the falling moon). The use of the star and the moon in the song was influenced by Hindu mythology, local folklore, and the religion the society believes in. When examined more deeply, the text raises philosophical questions what success is and how to respond if it fails or is not in line with expectations?

The method used to analyze the song is Gardamer's hermeneutics that states that the interpretation of a text is the same as building a world of interpretation between the world of the text in relation to the world of the author and the world of the reader. The three are important considerations in understanding the song "Ghei Bintang."

The result of the analysis of the song "Ghei Bintang" shows human reflection on hopes and realities that are sometimes inconsistent. However, humans should accept realities as the Almighty scenario. To appreciate this teaching, it is necessary to re-understand religious teachings and local traditional values as taught by the Sophia Perrenis.

Key words: children songs, Madurese language, aesthetics, perennial philosophy

Pendahuluan

Ghei' Bintang sebuah lagu anak-anak berbahasa Madura yang di masa lalu sangatlah populer bersamaan dengan lagu *Cong-koncong-koncè* dan *Tandu' Majâng*. Nyanyian tersebut tergolong anonim yang hingga sekarang belum diketahui penulisnya. Sekarang lagu-lagu tersebut termasuk tembang kenangan warisan tak benda nenek moyang orang Madura yang mulai tergeser dan terlupakan oleh anak-anak Madura sendiri. Hal ini bukan kesalahan sang anak saja, melainkan sebagian orang tua yang tidak menyosialisasikan lagu daerah tersebut sebagai lagu identitas etnis Madura. Ditambah lagi pendidikan formal tidak memberikan ruang apresiasi terhadap arti sebuah lagu daerah sebagai identitas tumbuh kembang seorang anak sebagai bagian dari kelompok etnis. Lagu- lagu daerah termasuk warisan tak benda yang dibuat oleh *local genius* dalam mengekspresikan keindahan pikirannya sebagai bentuk sumbangsih terhadap generasi anak-anak Madura.

Lagu anak-anak yang mengandung unsur simbolik jarang sekali. Umumnya lagu anak-anak dibuat sederhana melukiskan panorama alam sesuai dengan realitasnya. Akan tetapi dalam lagu *Ghei' Bintang* tidak mendeskripsikan keindahan bintang dan bulan, melainkan menyodorkan sebuah pemikiran mengenai metafisika. Pengarang asal Madura ini mengajak anak-anak tidak sekedar menyanyikan melainkan mengembangkan kemampuan kognitif melalui ketiga atribut yang dalam berbagai budaya selalu dikaitkan dengan ritual secara turun-temurun.

Secara tidak langsung, pengarang mengajak anak-anak Madura mengenal tradisi lokal lebih dekat (*narrative knowlagde*) melalui lagu *Ghei' Bintang*. Fungsi menyanyi menghibur diri sendiri maupun orang lain dalam kapasitasnya mendidik (Riris K Toha Sarumpet, 2010). Terkadang, orang yang menyanyi yang mendengarkan tidak tahu arti katanya, tetapi dapat terhibur karena iramanya yang memberikan kepuasan dan kebahagiaan batin. Terlebih lagu berbahasa daerah memiliki misi mengenalkan bahasa, budaya lokal dan filosofisnya. Hakikatnya dunia sastra dekat dengan dunia filsafat yang sama-sama membicarakan tentang pemikiran dan nilai kemanusiaan. Untuk itulah, lagu ini sangat berbeda dengan

lagu anak-anak pada umumnya yang sama-sama mengambil objek panorama bintang dan bulan yang digambar tidak jauh dari kenyataan sehari-hari. Akan tetapi bintang dan bulan dalam lagu tersebut menyiratkan kias simbolik yang ada kaitannya dengan ajaran perenial. Ajaran perenial yang lebih dikenal dengan filsafat perenial menjelaskan tentang segala kejadian yang bersifat hakiki menyangkut kearifan (Kuswanjono, 1997). Nyanyian *Ghei' Bintang* kental dengan nilai-nilai kearifan lokal menyiratkan kias yang harus dijelajahi sampai metafisika.

Saat ini, lagu *Ghei' Bintang* termasuk tembang kenangan, hanya orang tua-tua yang masih menghafalnya, sedangkan anak-anak sudah tidak mendendangkannya. Menggali lagu anak-anak yang masih melekat dalam memory kolektif orang tua-tua tidak kalah pentingnya dengan menggali candi yang terkubur di bawah tanah. Keduanya sama-sama warisan budaya yang dapat menjadi media pendidikan karakter bangsa.

Metode penelitian

Memahami nyanyian *Ghei' Bintang* perlu pengetahuan komprehensif mulai dari penguasaan bahasa Madura, latar sosio budaya, folklor, hingga agama Islam. Semua unsur tersebut menjadi referensi bagi peneliti untuk memahami karya produk masa lalu tersebut. Seorang penafsir *Ghei' Bintang* haruslah memiliki pemahaman tentang bahasa Madura. Menguasai bahasa Madura ibarat pintu masuk untuk memahami jalan pikiran pengarang yang sangat terkait dengan kebudayaan dan keyakinan pencipta lagu. Ciri yang menonjol dalam lagu tersebut adalah pengambilan bintang dan bulan secara konkrit tetapi perannya kontradiktif, sehingga menimbulkan teka teki. Kalau pengkaji tidak memahami budaya Madura dan ajaran Islam, maka sulit mengungkap teks tersebut. Bagaimana pun juga kebudayaan Madura yang berlandaskan nilai islami yang diungkap secara puitis *Abental syahadat asapo' iman* (berbantal syahadat berselimut iman).

Dalam lagu tersebut secara eksplisit tidak menyebut nama Islam, lewat bintang, bulan dan janur kuning yang dalam realitas kehidupan masyarakat Madura sering kali dikaitkan dalam upacara adat mulai dari temanten, selamat hingga kematian, maka ketiga atribut tersebut menjadi simbol budaya yang

berdialektis dengan ajaran Islam. Untuk lebih memahami secara detil lagu tersebut digunakan metode hermeneutika Gardamer. Hermeneutika yang dalam istilah Nasr disebut tafsir (Seyyed Hossein Nasr, 1990), atau takwil dalam tradisi Islam (Abdul Hadi W.M., 2004), menekankan adanya hubungan reflektif antara teks, pengarang dan pembaca. Dunia pengarang dan dunia pembaca harus menjadi pertimbangan dalam setiap memahami teks guna membangun dialog antara teks, dengan pemikiran pengarang dan dunia pembaca (Kaelan, 1998). Dengan demikian terbangun jalinan dialogis tersebut “The hermeneutical circle” mempertemukan cakrawala pembaca dengan cakrawala pengarang dalam sebuah teks. Dalam proses pemahaman dekonstruksi teks dan pembaca tidak dapat terhindarkan (Diarsa, 2011; Darmaji, 2014) yang mau tidak mau unsur subyektivitas penafsir amat sulit dihindari (Komarudin Hidayat, 1996).

Pembahasan

Bahasa Madura dan Simbol Budaya

Pencipta lagu Ghei’ Bintang mempunyai kemampuan memasukkan tiga unsur sekaligus, yaitu puisi, musik dan seni lukis, sehingga menggemakan efek puitis, musikal dan artistik dekoratif. Penggunaan bayangan alam dengan kata-kata sangat hemat sanggup membangkitkan perasaan serta penglihatan tentang pancaran keindahan sang pencipta alam semesta. Bangun bait lagu menyerupai orang bercerita yang langsung memberitakan tentang menjolok bintang sebagaimana dalam bait berikut ini:

Ghei’ bintang

Ghei’ bintang’ alè’ gheggher bulân
Paghei’ na jhenor koning
Kaka’ èntar alè’ sajan jheu
Pajheuna ghen lon-alon
Leyaletes kembhang katès
Tocca’ toccer.

Terjemahan bebas
Menjolok Bintang adik jatuh bulan
Penjoloknya janur kuning
Kakak pergi adik
Pergi ke alun-alun

Leyaletes kembang kates

Tocca' toccer

Lagu ini langsung dibuka dengan kata *ghei'* bintang yang kemudian dijadikan judul lagu tersebut. Ditulis dalam bahasa Madura *eje'- iye (ngoko)* agar lagu tampak sederhana dan mudah dipahami. Tertulis dalam hanya satu bait yang terdiri dari enam (6) baris dengan kata-kata yang cukup pendek-pendek, tetapi cakupan maknanya sangat dalam. Keindahan dalam syair dalam lagu tersebut di atas terletak pada kesahajaan pilihan kata yang diambilkan dari benda-beda di sekitar kita yang sering dibicarakan dan kelihatan sehari-hari, seperti bintang, bulan, alun-alun, kembang api (*kembang kates*).

Jika dicermati teks tersebut terdiri dari dua (2) bait, bait pertama terdiri dari baris kesatu dan ke dua merupakan satu kalimat. Bait kedua mulai dari baris ke tiga hingga ke enam. Masing-masing bait tersebut sebenarnya tidak ada kaitan cerita, tetapi jika dikait-kaitkan dengan cerita anak-anak maka menjadi harmoni. Menyanyi bagi anak-anak bukan sekedar olah vokal agar suara terdengar tidak false, tetapi lebih ditekankan pada olah rasa, olah pikir agar sang anak mampu menghadirkan rasa keindahan dalam batinnya, sehingga mampu melihat dunia dengan pikiran yang jernih. Rasa indah muncul dari ekspersi batin saat seseorang merasa dengan Tuhan (Santayana, 1961). Missi dari sebuah lagu anak-anak, yaitu menghibur diri sendiri maupun orang lain. Terkadang orang yang menyanyikan sebuah lagu tidak paham maknanya tetapi yang bersangkutan dapat menikmati dan terhibur dari iramanya.

Ghei' bintang/paghei'na jhenor koning (menjolak bintang/ penjoloknya janur kuning) menjelma sebagai citraan yang konkrit, plastis seolah-olah bisa disentuh oleh tangan. Terutama tampak pada pilihan cit bintang dan bulan yang diperbandingkan yang tidak sekedar menjajarkan dua barang yang berbeda tetapi memberikan makna setara, bahwa bintang dan bulan. Dengan mengucap yang lebih lazim dalam bentuk metafora yang pada dasarnya meyatukan hakikat dua barang tersebut. Pengarang tidak menyebutkan *ghei' bintang sè gheggher* (menjolak bintang yang jatuh bulan) tetapi langsung menghujamkan kepada hakikatnya, *ghei' bintang alè' gheggher bulan* (menjolak bintang jatuh bulan). Penggunaan lambang alam yang

sehemat mungkin tetapi sanggup membangkitkan perasaan serta penglihatan tentang hakikat hidup.

Baris ketiga tampak seolah paragraf baru yang tidak ada kaitannya dengan baris-baris sebelumnya. Di sini terjadi belokan pemikiran dan lompatan ide, atau cerita, pada baris ke 3 yang tiba-tiba menceritakan cerita lain, mengantarkan peralihan pikiran dengan suasana hati gembira yang bila dituliskan dalam satu kalimat berikut ini: /Kaka' entar ale' sajan jheu, pajheuna ghen lon-alon, leyaletes kembang kates, tocca' toccer/. suasana pedesaan Madura memiliki alun-alun. *Kakak entar alek sajan jahu/ pajheuna ghen lon alon* , terjemahan kaka pergi semakin jauh, jauhnya sampai alun-alun. Dalam baris ini yang ingin digambarkan adalah peristiwa erginya kaka ke alun-alun. meskipun tidak dijelaskan di alun -alun ada peristiwa apa tetapi jika dilihat dari baris keempat, / *eyaletes kembang kates/tocca' toccer* yang menggambarkan suasana batinnya sedang senang.

Dengan latar belakang *lun alun* (alun -alun) menggambarkan kegembiraan anak-anak saat ada tontotan di alun-alun / *Kaka' entar ale' sajan jheu Pajheuna ghen lon-alon /Leyaletes kembang kates/ tocca' toccer/*. Latar belakang desa dengan kegembiraan seorang anak menggambarkan suasana dunia anak menyukai tontotana atau keramaian. Terlebih anak -anak madura di masa lalu hanya ada alun-alun tempat satu-satunya ruang umum. Biasana di alun -alun ada pertunjukan rakyat jadi semua orang akan pergi ke sana dan gembira melihat tontonan (*tatengghun*). Di tempat tersebut banyak pertunjukan yang semuanya bergembira riya yang dipertunjukkan dengan *leyaletes kembang kates tocca'toccer*. Penggunaan bayangan alam sehemat mungkin telah sanggup membangkitkan perasaan serta penglihatan tentang pancaran kearifan khas orang desa.

Kepekaannya yang sangat lembut terhadap penggunaan bahasa Madura *enje' iye* (ragam *ngoko*) terasa lebih padat dan langsung itu memancarkan jiwa yang bersifat langsung pada pertanyaan yang hendak menuju kepada esensi dan tidak tinggal pada rupa permukaan. Kematangan pengalaman bersajak pengarang lagu tersebut terbukti dalam pegucapan diri yang lebih padat dan langsung. Bayangan perlambangannya ke dalam alam konkrit mendekati pengalaman umum sehari-hari anak -anak yang bergembira bermain di alun-alun. Tidak diragukan lagi penulisnya

berasal dari suku Madura. Kesahayaan pengarang mengucap /*lun-alun* / maksudnya alun-alun, justru menjadi kekuatan sekaligus identitas penulis lagu adalah orang Madura. Bahasa dapat mewakili jiwa pengarangnya sebagaimana disebutkan oleh sapir worf bahwa bahasa merupakan bagian integral dari tradisi masyarakatnya. Lingkungan alam Madura yang gersan dan sahaya terekam dalam panorama yang dihadirkan yaitu satu pohon kates, alun-alun dan bulan dan bintang. Kesahayaan panorama yang digunakan menggambarkan pengarangnya mengenal dengan baik lingkungan alam Madura yang membesarkannya.

Keindahan yang sengaja hendak ditampilkan pengarang dengan menyisipkan janur sebagai alat penjolok untuk menonjolkan kesan ganjil, khususnya saat bercerita tentang cita-cita yang masih dalam pikiran. Bayangan perlambangannya ke dalam alam konkrit mendekati teras pengalaman batinnya. Di sini peran intuisi pengarang yang langsung terbit dari sanubari daripada dari pikiran tanpa melalui proses penalaran (Hasan, 2012) Pengarang tahu benar jika perjalanan menuju cita-cita jauh dan panjang, makanya kalimatnya yang dibuat dibiarkan mengambang menuju proses meraihnya menggunakan janur kuning.

Ghei' bintang dan perenial

*Ghei' bintang alè' ghegger bulân'
Paghei'na jhenor koning/*

Bintang, bulan dan jhenor sudah menjadi bagian dari pendidikan moral di kalangan masyarakat Madura. Masing-masing atribut tersebut di atas memiliki nilai metafisis dan pandangan demikian menyangkut metafisika universal menyoran pada simbol perenial atau *religio perennis, religio cordis*. Religio perennis disebut pula filsafat perenial yang cenderung ke filsafat tradisional (Schuon, 1998) atau filsafat keagamaan yang menjelaskan menjelaskan segala problem dan kejadian yang memerlukan kearifan dalam menjalankan dan memenuhi kewajiban hidup yang benar. Menggapai cita-cita dengan segala ketidakpastian, atau serba mungkin dan membayangkan akibat jika tidak sukses, maka hanya ada stu yang bisa meredamnya yaitu keraifan lokal yang berlandaskan agama.

Ghei' bintang ale' ghegger bulân sebagai sebuah ungkapan yang bersifat falsafati yang hendak menuju esensi Ilahiah. Hal ini terutama tampak pada kenyataan makin

hilangnya gejala memperbandingkan bintang dengan bulan, sebaliknya mensejajarkannya. Pengarang sengaja menampilkan kedua platnet ciptaan Tuhan tersebut secara bersamaan tanpa harus meninggalkan salah satunya, karena menyangkut hakekat keindahan abadi yang khas dari ciptaan Tuhan. Sebagaimana Plato memandang keindahan dari metafisika, yaitu sebuah realitas sungguh-sungguh, sejenis hakekat yang abadi dan tidak berubah-ubah yang pada dasarnya menyatukan hakikat dua benda sebagai satu kesatuan metafisis, yaitu simbol keabadian layaknya sepasang kekasih.

Penggunaan bahasa simbol dalam lagu anak-anak sangatlah jarang terjadi. Lagu tersebut tidak menceritakan tentang panorama bintang, tetapi menyodorkan pengalaman religiusitas penulis lagu lewat / *ale'*/ yang mengatarkan pembaca masuk dalam pertanyaan yang paling dasariah dan falsafati tentang sikap hidup terkait meraih cita-cita (*ghei' bintang*). Jika cita-cita tidak sesuai dengan harapan, bahkan tidak tercapai, bagaimana menyikapinya? Melalui lagu *Ghei' Bintang*, pencipta lagu memberikan solusi yang arif berdasarkan ajaran Islam yang diterimanya sejak kecil. Dalam mewacanakan cita-cita, orang tua terhadap anak-anaknya, " Raihlah cita-cita setinggi bintang di langit." Bintang adalah simbol pengetahuan untuk diraih, mungkin karena tempatnya tinggi di awan di angkasa, sehingga anak-anak diminta untuk berimajinasi meraih bintang. Pengalaman estetik tersebut menyentuh batiniah orang tua yang menyarankan anaknya bercita-cita setinggi bintang. Dalam ajaran Islam terdapat satu ajaran universal tentang menuntut ilmu hukumnya wajib bagi setiap umat manuia. Hadist disebutkan "Tuntutlah ilmu walau sampai ke negeri Cina." Berarti sekian abad lalu Cina sudah menjadi negeri yang punya peradaban tinggi (Fritjof Capra, 2004).

Uniknya, bintang dalam teks tersebut hanya sebagai pelatuk, Untuk sampai meraih cita-cita dibutuhkan ilmu sebagai alatnya. Dengan cara apa menggapai cita-cita? Pengarang menggambarkannya dengan /*Paghâi'na jhenor koning*/ penjoloknya janur kuning. Janur digunakan sebagai pembungkus kue tradisional, seperti ketupat, lepet yang dalam pemikiran masyarakat tradisi dimaknai sebagai hibungan sosial. Akan tetapi ketika janur dijadikan sebagai penjolak bintang, maka janur berubah menjadi lambang-lambang simbolis menyaran kepada nilai transendental

yang dimaknai secara kolektif (Ahimsa-putra, 2012), sehingga terjadi dialogis pemikiran pengarang dengan pembaca dalam menafsirkan teks tersebut di atas.

Bintang dan bulan penghuni planet bumi, hampir semua budaya memiliki kisah tentang bintang dan bulan, entah dalam bentuk ungkapan, peribahasa, maupun folklor. Tidak dengan *jhenor koning*, hanya negeri yang punya tanaman tropis memiliki kisah cerita rakyat. Seperti yang dilakukan pencipta lagu tersebut, kejeliannya memahami bentuk janur yang panjang melengkung untuk dijadikan galah (penjolak) bintang yang dalam dunia realitas tidak mungkin tetapi dalam karya seni menjadi mungkin, karena kekuatan kreativitas yang bersumber pada *licensia poetica*.

Jhenor koning bisa saja dimaknai sebagai idea. *Jhenor* yang bentuknya lemes dan melengkung jelas-jelas tidak mungkin dijadikan penjolak atau galah. Akan tetapi bagi orang yang kaya ide bisa menjadi mungkin. Orang yang kaya akan ide itu penting untuk menuntun proses menuju cita-cita yang tidak hanya mengandalkan rasio. Seperti, kuliah dikedokteran nantinya jadi dokter dan hidupnya kaya. Kuliah di ekonomi kerjanya di bank dan pasti banyak uang. Akan tetapi realitasnya tidak selalu demikian, segala sesuatu tidak dapat dipahami hanya dengan akal, karena akal punya keterbatasan. Maka dari itu, pengarang memilih *jhenor koning* sebagai simbol kekuasaan sang Pencipta. Fungsi *jhenor koning* merupakan simbol penyeimbang antara rasio dan relatif tergantung pada perspektif masing-masing.

Kisah tentang bintang, bulan dan janur dalam budaya tradisional sering dikaitkan dengan ritual tentang jagat tempat manusia mengartikan hidup, mengambil nilai dan mencari dasar untuk hidup (Mudji Sutrisno, 2010). Masyarakat Madura yang masih kuat dengan kepercayaan sinkritisnya, memaknai ketiga atribut tersebut sebagai simbol metafisika. Nelayan tradisional menentukan arah cukup dengan melihat bintang. Begitu pula bulan konon dianggap sebagai simbol keberuntungan. *Jhenor* konon berasal dari serapan bahasa Arab / sejatining nur/ artinya sejatining cahaya, Ilahi cahaya yang maknanya mencapai tujuan. Sedangkan *koning* artinya berharap semua keinginan dapat terwujud. Secara tidak langsung lagu tersebut menunjukkan bahwa seni mendekatkan pada agama dan seni mampu

membawa pesan-pesan moral dan filosofis yang memiliki landasan historis dari tradisi lisannya (Bertens K, 2005).

Ini artinya penggunaan simbol *gheggher bulan* mendapat pengaruh dari kisah mitos, Munurut (Dawan Rahardjo, 1996) kehidupan masyarakat tradisional di Indonesia tidak bisa dipisahkan dengan mitos. Di sini adanya keterlibatan pikiran penulis dengan dunia pikiran pencipta lagu yang memiliki latar belakang folklor setempat tentang mitos tersebut. Interpretasi demikian tidak lain adanya keterlibatan pikiran penulis dengan dunia pikiran pencipta lagu yang memiliki latar belakang sejarah tentang mitos tersebut. Di dalam dunia publik orang bercakap-cakap tentang mimpi kejatuhan bulan ditafsirkan akan mendapat keberuntungan istilah bahasa Madura disebut *pojhur*. Orang Madura maknai *pojhur* tidak selalu berupa materi, tetapi lebih luas lagi mencakup non-material, yaitu mencakup segala hal material maupun moral, yang memberi manfaat, kesenangan, kebahagiaan bagi manusia baik secara individu maupun kelompok. *Pojhur (bejo)* lebih pada rasa bersyukur yang akan mendatangkan ketenangan batin, sehingga seseorang menjadi kaya hati. Cita-citanya kuliah di kedokteran tidak tercapai karena biasanya harus dialihkan untuk merawat orang tua. Apakah fenomena sosial demikian dikatakan gagal? Dalam perspektif materi bisa disebut gagal tetapi dari sisi fenomenologi disebut beruntung. Gagal -sukses sebenarnya tergantung pada perspektis dari mana melihatnya. Kalau begitu mengapa *pojhur* dipahami secara dikotomi, untung-rugi, sukses - gagal, sehingga tidak cukup ruang untuk untuk tumbuhnya pemikiran yang absurd metafisis. Pemikiran absurditasnya orang Madura tidak menimbulkan putus asa, tidak mudah menyerah sebaliknya menumbuhkan rasa sabar, meningkatkan iman dan ketakwaan karena mereka mempunyai keyakinan terhadap "Se kobase" atau Yang Mahakuasa, yaitu segala sesuatu sudah diatur oleh Tuhan manusia hanya menjalaninya saja. Menggapai cita-cita dengan tetap memperhatikan realitas Ilahi. Maksudnya, cita-cita tidak selalu sejalan dengan harapan, yaitu refleksi manusia atas harapan dan kenyataan yang terkadang tidak sejalan, walau demikian manusia harus menerimanya sebagai

skanario yang Makakuasa. Pemahaman demikian diajarkan orang tua sejak kecil sebagaimana digambarkan dalam lagu tersebut lewat simbol bintang dan bulan .

Lagu *Ghâi' Bintang* merupakan gaya spiritual Islami yang hendak dijelaskan oleh pengarang bahwa manusia boleh berencana tetapi Tuhanlah yang menentukan. Tujuan pengarang menggabungkan antara rencana Tuhan dengan rencana manusia demi menunjukkan sisi perbedaan antara yang pencipta dengan yang diciptakan mutlak dan relatif. *Ghâi' bintang ghegger bulân* membangkitkan kesadaran dalam diri manusia akan ketidak berdayaannya di hadapan Tuhan dan mencegah bahwa keberhasilan cita-cita bukan hasil jerih payahnya semata , melainkan karena restu Ilahi. Bagi orang yang beragama percaya bahwa kekuatan akal ada batasnya. Pemikiran demikian atas dasar ajaran Islam yang menjadi landasan kearifan lokal dalam budaya Madura. Oleh karena agama bukan hanya iman dan praktik kolektivitas juga bukan hanya iman dan keyakinan, melainkan realitas keilahian yang menjelma dalam hidup manusia (B.Dari & Küng, n.d.).

Belajar dari lagu *Ghei' Bintang*, kita akan memperoleh pengetahuan tentang makna untung (*pojhur, bejo*) dalam prespektif budaya dan agama. Budaya Madura yang berlandaskan Islam, yaitu *asapo' iman, abantal syahadat* (berselimut iman dan berbantal syahadat) akan tercermin dalam kebudayaan yang diciptakannya. Madura yang kaya akan keberagaman kearifan lokal memiliki relevansi dengan filosofi perenial yang sama-sama mendialogkan mengenai lokalitas dan agama sebagai satu kesatuan.

Simpulan

Belajar dari lagu gagasan *Ghei' Bintang* yang ditulis dan diperuntukkan anak-anak, ternyata pesan bersifat universal. *Ghei' bintang ghegger bulan* bukanlah sekedar mitos yang hanya kisah antah berantah, tetapi justru menjadi bagian dari realitas itu sendiri yang menunaikan kepentingannya dalam perputaran kehidupan yang maha besar ini dengan caranya yang khas yang tidak diketahui manusia.

Daftar Pustaka

- Abdul Hadi W.M. (2004). Takwil Sebagai Asas Teori Sastra Dan Bentuk Hermeutika Islam. In *Hermeneutika Estetika Dan Religiusitas* (p. 63). Jakarta , Indonesia: STFI Sadra.
- Ahimsa-putra, H. S. (2012). FENOMENOLOGI AGAMA : Pendekatan Fenomenologi untuk. *Walisongo*, 20(November 2012), 271-304.
- Bertens K. (2005). *Psikoanalisis*. Jakarta , Indonesia: Gramedia Pustaka Utama.
- Dari, B., & Küng, H. (n.d.). *MEMBINGKAI RUANG DIALOG BERAGAMA : SEYYED HOSSEIN NASR Marz Wera*.
- Dawan Rahardjo. (1996). Mitos Dalam Agama Dan Kebudayaan. In *Religius Islam* (Jakarta, p. 123). Paramadia.
- Diarsa, I. G. M. S. (2011). Hermeneutik dalam konteks arsitektur (Merupakan Sebuah Metode Dalam Perancangan Arsitektur). *Singhadwala*, 44, 11-18.
- Fritjof Capra. (2004). *Titik Balik Peradaban Terj*. Jakarta , Indonesia: Bentang.
- Hasan, A. (2012). Menyusuri Hakikat Kebenaran: Kajian Epistemologi atas Konsep Intuisi dalam Tasawuf al-Ghazali. *Jurnal At-Ta'dib*, 7(2), 189-203.
- Kaelan, M. S. (1998). *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangan*. Yogyakarta: Paramadina.
- Komarudin Hidayat. (1996). *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta , Indonesia: Paramadia.
- Kuswanjono, A. (1997). Filsafat Perennial dan Rekonstruksi Pemahaman Keberagamaan. *Jurnal Filsafat Edisi Khusus Agustus 1997*, 96-108.
- Mudji Sutrisno. (2010). Seni Itu (Demi) Merawat Kehidupan, makalah dalam Seminar Nasional Estetika Nusantara,. *ISI Surakarta*.
- Riris K Toha Sarumpet. (2010). *Pedoman Penelitian Sastra Anak* (1st ed.). Jakarta , Indonesia: Yayasan Obor.
- Santayana, G. (1961). *The Senses of Beauty*. New York: Collier Books.
- Schuon, F. (1998). *Islam Dan Filsafat Perennial*,. Jakarta , Indonesia: Mizan.
- Seyyed Hossein Nasr. (1990). *Traditional Islam In The World*. London: Kegan Paul International.

Prosiding Simposium Nasional Filsafat Nusantara Ke-1

EKSPLORASI KEKAYAAN FILSAFAT DAN KEARIFAN LOKAL NUSANTARA DALAM RANGKA MEWUJUDKAN INDONESIA MAJU

“upaya mengangkat kajian kearifan lokal melalui pendidikan tinggi selaras dengan program kampus merdeka”

– Prof. Ir. Nizam, M.sc., DIC., Ph.D (Dirjen Dikti)

“bentuk-bentuk kearifan lokal nusantara masih relevan dengan perkembangan zaman saat ini. Dan apabila dikelola dengan baik akan mendukung kebijakan Indonesia maju”

- Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, Ph.D (Kepala BPIP)

ISBN 978-623-93139-1-3



9 786239 313913